

**АКАДЕМИЯ НАУК РЕСПУБЛИКИ ТАДЖИКИСТАН
ИНСТИТУТ ИСТОРИИ, АРХЕОЛОГИИ И
ЭТНОГРАФИИ ИМ. А. ДОНИША
МЕЖДУНАРОДНЫЙ ИНСТИТУТ ЦЕНТРАЛЬНО
АЗИАТСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ**

**МЕЖДУНАРОДНЫЙ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР
МУЗЫКАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ НАРОДОВ ВОСТОКА
(БОРБАД)**

**ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЕ ТРАДИЦИИ
ЭПОХИ ХАКИМА ТИРМИЗИ И ЕЕ ЗНАЧЕНИЕ
В МИРОВОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ**

Душанбе – 2016

Историко-культурные традиции эпохи Хакима Тирмизи и ее значение в мировой цивилизации (на рус., англ. яз.). - Душанбе, 2016. Издательство: «Дониш». – с. 588.

Руководитель проекта: Пильхо Пак

Составители: Аскарали Раджабов, Махмадрахим Каримов.

Ответственный редактор: Аскарали Раджабов

Редакционная коллегия:

Абдуджаббор Рахмонзода

Фарход Рахими

Кароматулло Олимов

Аскарали Раджабов

Махмадрахим Каримов

Рецензенты:

Сангахмад Тиллоев, доктор исторических наук

Саъдулло Рахимов, доктор философских наук

В работах отечественных и зарубежных ученых раскрываются специфические черты наследие великого ученого и мыслителя Абу Абдуллах Мухаммад ибн Али ибн Хусейн Хакима Тирмизи (755-869 гг.), историко-культурные традиции, общественно-философского, духовного наследия его эпохи и её значение в истории мировой цивилизации. На основе обширного историко-культурного материала авторы рассматривают различные аспекты истории, философии, литературы, архитектуры, изобразительное и декоративно-прикладное искусство, музыкально-поэтические жанры, формы художественно-эстетические истоки взаимосвязей, взаимовлияний и духовной культуры эпохи великого ученого и мыслителя Хакима Тирмизи и ее место в формировании центральноазиатской цивилизации.

Книга рассчитана для ученых-исследователей, аспирантов и широкого круга читателей.

ISBN 978-99975-44-95-7

© МИЦАИ, 2016

© Институт истории, археологии и этнографии им. А.Дониша

© Международный Научный Центр Музыкальной Культуры Народов Востока (Борбад)

**ACADEMY OF SCIENCES OF THE
REPUBLIC OF TAJIKISTAN
INSTITUTE OF HISTORY, ARCHEOLOGY AND
ETHNOGRAPHY
INTERNATIONAL INSTITUTE FOR CENTRAL
ASIAN STUDIES (IICAS)**

**INTERNATIONAL SCIENTIFIC CENTRE OF
MUSICAL CULTURE OF THE PEOPLES OF EAST
(BORBAD)**

**HISTORICAL AND CULTURAL TRADITIONS OF
THE HAKIM TIRMIZI'S EPOCH AND ITS
IMPORTANCE IN THE WORLD CIVILIZATION**

Dushanbe – 2016

HISTORICAL AND CULTURAL TRADITIONS OF THE HAKIM TIRMIZI'S EPOCH AND ITS IMPORTANCE IN THE WORLD CIVILIZATION

Historical and cultural traditions of the Hakim Tirmizi,s Epoch and its importance in the World Civilization (in the Russian and English languages). - Dushanbe, 2016 - p. 588.

Project manager: Pilho Park

Author-composers: Askarali Rajabov, Mahmadrachim Karimov

Responsible Editor: Professor Askarali Rajabov

Editorial staff:

Abdujabbor Rahmonzadeh

Farhod Rahimi

Karomatullo Olimov

Askarali Rajavob

Mahmadrachim Karimov

Reviewer:

Sangahmad Tilloev, Doctor of historical sciences.

Sa'dullo Rahimov, Doctor of philosophy sciences.

In the works of Russian and foreign scientists attempt to uncover the specific features of the great scientist and thinker Abu Abdullah Muhammad ibn Ali ibn Husein Hakim Tirmizi (755-869), the historical and cultural traditions, social and philosophical, spiritual heritage of his era, and its importance in history of world civilization. On the basis of extensive historical and cultural material authors examine various aspects of the history, philosophy, literature, architecture, art, music and poetry genres, forms, artistic and aesthetic origins of the relationship, mutual influences and spiritual culture of the great scientist and philosopher Hakim Tirmizi and its place in the formation of the Central Asian civilization.

The collection is designed for scholars – researchers, post-graduate students and wide circle of readers.

ISBN 978-99975-44-95-7

© IICAS, 2016

© Institute of History, Archeology and Ethnography, 2016

© International Scientific Centre Of Musical Culture Of The Peoples
Of East (Borbad)

СОДЕРЖАНИЕ

| | |
|---|-----|
| Эмомали Рахмон (Таджикистан). О жизни и деятельности Хакима Тирмизи..... | 11 |
| Фархад Рахими (Таджикистан) Предисловие..... | 30 |
| Абдулло Мирбабаев, Наби Рахимов (Таджикистан) Предпосылки начала специализации ремесленного производства и торговли в городах Хорасана и Маверараннахра в IX-X вв. | 45 |
| Кароматулло Олимов (Таджикистан) Хаким Тирмизи в оценке Усмана ал – Хаджвири..... | 62 |
| Парвиз Курбонмамадов (Узбекистан) Духовная атмосфера эпохи Хакима Тирмизи..... | 70 |
| Константин Васильцов (Россия) «Печать друзей Божьих» (' <i>Хатм ал-авлийа</i> ') Хакима Тирмизи и концепция <i>валайа</i> в ши'изме..... | 81 |
| Франсис Ричард (Франция) Хаким Тирмизи и буддизм | 98 |
| Акназар Курбанмамадов (Узбекистан) К проблеме мифологизации истории | 105 |
| Хабиба Нексирати (Иран) Эпистемологическая антропология Хакима Тирмизи (общая антропология и теория познания Хакима Тирмизи).. | 118 |
| Мушер Хусейн Сиддики (Индия) Хаким Тирмизи - реальный мудрец..... | 125 |
| Ёкуб Одинаев (Таджикистан) Социально- политические идеи эпохи Хакима Тирмизи.. | 128 |
| Амине Ахангар (Иран) Хаким Тирмизи в Энциклопедии (Иран)..... | 144 |
| Муhiba Махмаджанова (Таджикистан) Хаким Тирмизи один из основателей учения о человеке.. | 153 |
| Махмуд Алам (Индия) Имам Тирмизи, яркая звезда среди хадисоведов..... | 169 |
| Мирзо Хасан Султон (Таджикистан) Состояние науки в эпоху Хакима Тирмизи..... | 185 |

| | |
|---|-----|
| Махмуджон Холов (Таджикистан) Астрономия эпохи Хакима Тирмизи..... | 197 |
| Насим Ахмад Шах (Индия) Жизнь и философия Хакима Тирмизи с особой ссылкой на его теории тасаввуф (к вопросы nafs, galb)..... | 219 |
| Умеда Гафарова (Таджикистан) Хаким Тирмизи и его учение о святых..... | 223 |
| Мухаммадамин Шахджуи (Иран) Хаким Тирмизи и Фарриддин Аттор..... | 234 |
| Муборакшо Шамсов (Таджикистан) Святость и пророчество в воззрениях Хакима Тирмизи.. | 243 |
| Мусадик Амин Сахаф (Индия) Хаким Тирмизи и некоторые вопросы психологии | 262 |
| Аскарали Раджабов (Таджикистан) Музыкальная культура эпохи Хакима Тирмизи и ее классические истоки..... | 265 |
| Ариф Навшахи (Пакистан) Мудрый переводчик мысли Тирмизи в древней персид- ской текста (Kitab-al- irshad)..... | 317 |
| Алим Ашрафхан (Индия) Редкий экземпляр «Навадир-ул-усул» Хакима Тирмизи в Индии..... | 323 |
| Исмаат Дуррани (Пакистан) «Наврузнаме» Хакима Тирмизи в рукописных фондах Пакистана..... | 329 |
| Гулам Ахмад Хаки (Индия) Значение суфийско-поэтического наследие Хакима Тирмизи в литературы IX века Центральной Азии..... | 333 |
| Али Риза Саати (Иран) «Nowrouznameh » Хаким Тирмизи в контексте мировой времени календарей..... | 340 |
| Муродали Иброхимов (Таджикистан) Текстильные промысли Чаганиана в эпоху Хакима Тирмизи..... | 348 |
| Рустам Мукумов (Таджикистан) Архитектурный комплекс Хакима Тирмизи в старом Термезе..... | 360 |

| | |
|--|-----|
| Сангахмад Тиллоев (Таджикистан) | |
| Города Гиссарской долины эпохи Хакима Тирмизи..... | 383 |
| Рустам Мукимов, Мухаммадрахим Каримов (Таджикистан) | |
| Родовая усадьба Саманидов Чилдухтаран близ Термеза..... | 432 |
| Мирзо Муллоахмадов (Таджикистан) | |
| Эпоха интенсивного развития культуры..... | 460 |
| Лариса Додхудоева (Таджикистан) | |
| Человеческие ресурсы и материальная культура в эпоху Хакима Тирмизи..... | 471 |
| Шониёз МУСОЕВ (Узбекистан) | |
| Научное наследие Хакима Тирмизи хранящейся в рукописном центре им. Абу Райхана Бируни..... | 485 |
| Саидбакир Камалиддини, Ядшихаб Камалиддини (Иран) | |
| Персидская и иранская душа в теле Тирмизи..... | 499 |
| Марям Амирифар, Саидбакир Камалиддини (Иран) | |
| Редкий экземпляр «Джами'-ал- хикаят» Шахрулла Тирмизи..... | 505 |
| Мухаммадкул Хазраткулов (Таджикистан) | |
| О мировоззрение Хакима Тирмизи..... | 525 |
| Масуд Миршахи (Франция), Миджгона Шаропова, Юсуф Нуралиев (Таджикистан) | |
| Медицина с древних времен до эпохи Саманидов..... | 541 |
| Камилджон Рахимов (Узбекистан) | |
| Хаким Тирмизи и его трактат «Человеческая этика»..... | 564 |
| Ибрахим Усманов (Узбекистан) | |
| Наследие Хакима Тирмизи как важный источник в борьбе против невежества и фанатизма..... | 570 |
| Не'мат Джаббаров (Узбекистан) | |
| Исследование суфийские источники в Узбекистане (на примерах работ Хакима Тирмизи)..... | 582 |

CONTENTS

| | |
|---|-----|
| Emomali Rahmon (Tajikistan) The life and works of Hakim (Sage) Tirmizi..... | 11 |
| Farhad Rahimi (Tajikistan) Preface..... | 30 |
| Abdullah Mirbabaev, Nabi Rakhimov (Tajikistan) Background beginning specialization of handicraft production and trade in the city of Khorasan And Maverannah in 1X-X centuries..... | 45 |
| Karomatullo Olimov (Tajikistan) Hakim al-Tirmizi in assessing Uthman al – Hajviri..... | 62 |
| Parviz Kurbonmamadov (Uzbekistan) The spiritual atmosphere of the era of Hakim al-Tirmidhi.... | 70 |
| Constantine Vasiltsov (Russia) "Printing friends of God" (al-Khatm avliya), Hakim Tirmizi and the concept valaya in Sh'ism..... | 81 |
| Francis Richard (France) Hakim Tirmidhi and Bouddhism..... | 98 |
| Aknazar Kurbanmamadov (Uzbekistan) The problem mythologizing Histories | 105 |
| Habiba Niksirati (Iran) Epistemological anthropology Hakim Tirmizi Common anthropology and theory of knowledge Hakim Tirmidhi..... | 118 |
| Musheer Husain Siddiqui (India) Hakim Tirmizi - the real Hakim-The sage..... | 125 |
| Yakub Odinaev (Tajikistan) Social and political ideas of the epoch Hakim Tirmizi..... | 128 |
| Ameneh Ahangar (Iran) Hakim Tirmizi's Entry in Iranian Encyclopedias..... | 144 |
| MuhibaMahmadjonova (Tajikistan) Hakim Tirmizi one of founders of the doctrine about the human being..... | 153 |
| Mahmoode Olam (India) Imam Tirmizi, a shining star amidst the Muhaddesthi'n..... | 169 |
| Mirzo Hassan Sulton (Tajikistan) Scientific situation in the epoch of Hakim Tirmizi..... | 185 |

| | |
|---|------------|
| Mahmudjon Kholov (Tajikistan) | |
| Astronomy era Hakim Tirmizi..... | 197 |
| Naseem Ahmad Shah (India) | |
| Life and Philosophy of Hakim Tirmidhi with a Special Reference to His Theory of <i>Tassawuf, Nafs</i> and <i>Qalb</i> | 219 |
| Umeda Gafforova (Tajikistan) | |
| Hakim al-Tirmizi and his doctrine of the saints..... | 223 |
| Muhammadamin Shahjouei (Iran) | |
| Hakim At - Tirmizi and Fariddin Attar..... | 234 |
| Muboraksho Shamsov (Tajikistan) | |
| Holiness and prophecy in perceptions of Hakim Tirmizi... | 243 |
| Musadiq Amin Sahaf (India) | |
| Acquisition of Knowledge in Hakim Tirmizi's Psychology... | 262 |
| Askarali Rajabov (Tajikistan) | |
| Musical culture era Hakim Tirmizi and its classical origins... | 265 |
| Arif Navshahi (Pakistan) | |
| Wise thoughts Tirmizi interpreter in an ancient Persian text (Kitab-al- irshad)..... | 317 |
| Aleem Ashrafkhan (India) | |
| Hakim Tirmizi and an important manuscript of Navadirul Usul in India..... | 323 |
| Ismat Durran (Pakistan) | |
| Identify manuscripts Nowrooznameh in Pakistan..... | 329 |
| Gulam Khaki (India) | |
| Significance of Sufi-Poetic Discourse of Hakim al-Tirmizi in the Literary Legacy of 9 th century Central Asia..... | 333 |
| Alireza Saati (Iran) | |
| Tirmizi's Nowrouznameh and the context of world time calendars..... | 340 |
| Murodali Ibrohimov (Tajikistan) | |
| Textile crafts in the era Chaganian Hakim Tirmizi..... | 348 |
| Rustam Mukimov (Tajikistan) | |
| The architectural complex of Hakim Tirmizi in the old Tirmiz. | 360 |
| Sangahmad Tilloev (Tajikistan) | |
| City Hissar valley era Hakim at-Tirmizi..... | 383 |

| | |
|---|-----|
| Rustam Mukimov, Mahmadrhim Karimov (Tajikistan) Family estate Samanids Childuxtaran near Tirmiz..... | 432 |
| Mirzo Mulloaxmadov (Tajikistan) Age of intensive culture..... | 460 |
| Larisa Dodkhudoeva (Tajikistan) Human resources and material culture of the Hakim at - Tirmizi Epoch..... | 471 |
| Shahniyaz Musoev (Uzbekistan) Scientific heritage Hakim Tirmidhi stored handwritten Center named of Abu Raihan Biruni..... | 485 |
| Saidbagir Kamaliddini, Yadshihab Kamaliddini (Iran) Persian and Iranian soul in the body Tirmizi..... | 499 |
| Mariyam Amirifar, Saidbagir Kamaliddini (Iran) The introduction of comprehensive exquisite versio “Jami’- al-hkayat” Shahrallah Tirmizi..... | 505 |
| Muhammadvkul Hazratkulov (Tajikistan) On the outlook Hakim Tirmizi..... | 252 |
| Masud Mirshahi (France), Mijgona Sharapova, Yusuf Nuraliev (Tajikistan) Medicine from ancient times until the Samanid era..... | 541 |
| Kamiljon Rahimov (Uzbekistan) Hakim Tirmizi and “Human ethics”..... | 564 |
| Ibrahim Usmanov (Uzbekistan) Heritage Hakim Tirmidhi as an important source against ignorance and fanaticism..... | 570 |
| Ne`mat JABBOROV (Uzbekistan) the study of tasawwuf sources in Uzbekistan (on exam- ples of works by al-hakim al-tirmidhi)..... | 582 |

THE LIFE AND WORKS OF HAKIM (SAGE) TIRMIZI

Abuabdullah Muhammad ibn Ali ibn Hasan (Husain) ibn Bishr well-known as “Hakim Tirmizi” (755-869) is one of the distinguished thinkers, collector hadith (sayings of the Prophet (pbuh)), orators and epistemologists of Khurasan who made great a contribution to the development of practical and theoretical gnoceology, Sufism (mysticism), science and culture of the Islamic world.

The exact date of birth of Tirmidhi is not known. According to sources it must be the first decade of the 10th century. And there are different opinions about his date of death too. According to ibn Hajar¹ he died in 320 year lunar calendar which is 932 year in Georgian calendar. Tirmidhi is an intellectual (sheikh) who developed much in different religious sciences like jurisprudence, commentary, oratory, and specifically hadith collection, published many books on this base.

Indeed, according to his words he wrote all of these works not just for getting renowned but for comforting himself in boring times. Intellectual and Gnostic specifics have a kind of clarity in Tirmizi’s mysticism, and his nickname, Hakim, as well as his works as if prove this. Therefore, some scholars do not mention him speaking about Sufis (mystics). He was the first Sufi who was aware of Greek’s cosmological and philosophical teachings.²

The study of life and works of Hakim Tirmizi as a Gnostic, lawyer, hadith collector, humanity studies thinker had already started in his lifetime and spread all over the world. The study of his works and his Gnostic ideas have attracted the attention of many scholars in East and West like Arab scholars Uthman Ismail Yahya, Abdulfattah Baraka, Russian orientalists and European scholars like B.Knish, A.Arberi, K.Brokkelman,

¹ Ibn Hajar. Lison-ul-Mizon (The language of scales), v.5. p.310.

² Dairat-ul-Maorif Islami. -Tehran, 1367 solar calendar, v.21.p.239.

R.Nickolson, B.Radtke. But the works of Tirmidhi have not been studied well-enough in Tajikistan so far.

Sulami devotes one of the chapters to Hakim Tirmizi in his “*Tabaqat-us-Sufiya*” (The stages of mysticism) and considers him an associate of Abuturab an-Nakhshabi, Yahyo al-Jala’ and Ahmad ibn Khazraviya related to Khurasan Sufi sheikhs quoting some of his points of view and sayings. Hujviri in his “*Kashf-ul-Mahjub*” (Discovery of undiscovered) and Fariduddin Attar in his “*Tabaqat-us-Sufiya*” (The stages of mysticism) mention him in detail quoting many of his points of view.

Similarly Sheikh Attar describes him with the following words: “He, a sound follower of Sunnah (deeds of the Prophet (pbuh)), a great figure of nation, the most striver of saints, a unique one among Sufis, an intimate of the house of God, a sheikh of time, Muhammad ibn Alii At-Tirmidhi, may Allah grant him peace, was the most famous among sheikhs and the most distinguished among saints and praiseworthy in all languages, and smart in interpretation of concepts, matchless in telling hadiths and stories, amazing in expression of knowledge and truth: perfect perception, incredible patience, huge kindness and finest qualities”. He practices much and is a gifted one; he is smart in science and the most striver and follower of Islamic laws and a path towards God (tariqah); and Tirmiz people follow him and his credo was science for he was a pious scholar and a sage of muslims; he didn’t follow anybody but he himself was a discoverer and revealer of secrets: he had so much knowledge that they called him “the sage of saints”; and he reached the meetings of Khizraviya and ibn Julla and had talks with Yahya ibn Muaz which was said relatively: once he (Tirmizi) was saying something in some talk. Amir Muaz got astonished by his words.

And he is much praised, well-known and recognized. And in his time there were not anybody in Tirmiz who could realize his words; and he lived separate from the city people.³

³ Fariduddin, Attar Nishapuri. *Tazkirat-ul-Awliya*. -Khujand, 2009. v.2, p.25.

However there is not enough information about the details of Hakim Tirmizi's life in available sources. Only there are some scarce indications about the details of Tirmidhi's life in a short autobiography "Buduvvu sha'ni" related to Tirmidhi himself.

Hakim Tirmizi was born in Tirmiz in a family of intellectual. He spent much of his life there. He started to study religion when he was eight years old and studied all sciences of his time in his youth. His first teacher was his father Ali ibn Hasan ibn Bishr who was a famous hadith collector of his time. As soon as he learnt traditional sciences and sciences of faith he started pilgrimage in his 27 years old and engaged in collection of hadiths in Iraq for a time. Then he went from Basra to Mecca in Rajab month engaged with sightseeing, visiting sacred places, worshipping God and asking for guidance in Hijaz. He grasped the view of some of Sufi sheikhs in Iraq and Hijaz. In this journey he tended to privacy and solitude and started his trip back after completing hajj procedures. On the way he started to learn Qur'an and learned it by heart till the end of his trip. Then he started to look after a teacher and a guide for some time. In this period he found the book of Syrian Gnostic Ahmad ibn Osim Antaki "Ulum-ul-Muomilot" (Sciences of communication) and learnt about the principles of Sufi way of life and shrinking of desire. As a result of going on with purification of his spirit and exercising privacy and solitude he reached the stage where he achieved spiritual discoveries and divine dreams and he considered them the start of his Gnostic journey. Coming back to Tirmiz he engaged in privacy and solitude, shrinking desires, and discoveries.

During this time, what he said contradicted the views of religious Gnostics and disappointed the lawyers to the point that they accused him of infidelity and exiled him off Tirmiz. He was accused of prioritizing sanctity to prophecy. As well he was accused of speaking about love, spoils people and claims about prophecy. The existing government ordered him not to speak about sanctity and love of God any more. Hakim Tirmizi went to see the ruler of Balkh in his court to defend himself of baseless accusations and as if succeeded. Some time he live in Nishapur

and taught hadith. After change of political situation and leave of his rivals from Tirmiz, Hakim Tirmizi returned to Tirmiz.

Several commentators mention in commentaries that Hakim Tirmizi had heard and told hadiths from Abuturob an-Nakhshabi, Yahya al-Jalla' and Ahmad ibn Khazruya in Kufa, Basra and Baghdad. According to Hujviri one of the disciples of Abuhanifa was his teacher of jurisprudence.⁴

There are different views about calling him "Sage" (Hakim). According to Mossinyon Tirmizi was the first one to involve in Greek philosophy and to introduce gnosiological views into Islamic gnosis, and therefore acquired this nickname. Another assumption is that Tirmidhi got this nickname as a result of his debates about human being and his moral and spiritual life, relation of body and soul and other related issues in theoretical talks. Fariduddin Attar says the following about him: "His credo was science... and he had so much wisdom that they called him the Sage of Saints. In his time there was not anyone in Tirmiz to grasp his views and he was separate from the city population."⁵

"Khatm-ul-Awliya" which is his fundamental book primarily focuses on the essence of cognition. In this book he divides cognition into three kinds: science, surface knowledge and intrinsic knowledge. And he prefers surface knowledge to science, and the intrinsic knowledge to the first two. He describes cognition as batin-ul-umur (esoteric matters) and asrar-ul-ilm (secrets of science) in his book "Navadir-ul-Usul" (Unusual methods). Some assume that as Hakim Tirmizi knew medicine and speaks about the most important issues of this field in some of his publications like "Al-a'za va-n-nafs" (The Parts of a body) and "Haqiqat-ul-odamiyati" (The essence of a man), he acquired the nickname of Sage (hakim).⁶

⁴ Hujviri, Ali. *Kashf-al-Mahjub* (the discovery of undiscovered). -Tehran, 1371 solar c., p.178.

⁵ Attar Nishapuri, Fariduddin. *Tazkirat-ul-Awliya* (Commentary of Saints). By efforts of R. Nicholson.-Laden, 1907, 2/91.

⁶ Arberri, A., Ali Hasan Abdulqodir. Introduction to „Ar-riyozatu va adabu-n-nafsi“ (Exercise and control of soul). Cairo, 1947, p.12-13.

The modern Arab scholar Uthman Ismail Yahya writes the following accordingly: “Tirmidhi was the only man who deserved the nickname of Sage (Hakim) among Sufi sheikhs”.⁷

Muhammad ibn Ali Tirmizi had used many various sources in writing his works. Tirmizi studied to the level of orators and lawyers. And yet in his youth he acquired all Islamic studies sciences of his time. He applied gnocology and Neo-Platonist theories and engaged in the study of natural sciences and medicine for some time. He merged all these mental elements with his cognitive experiences. Generally, humanity and epistemology issues have a specific place in his works. He must be called Hakim based on his study of philosophy and gnociology for the search of issues of the man and the world.

Hakim Tirmizi focuses on three centers of action in the study of a man: the head, the heart and the stomach. The place of intellect is in the head, and the place of desire is in the stomach. Desire and intellect are in conflict with chest (sadr) which is the place for the light of God or the knowledge. The place of knowledge is in the heart. Knowledge moves from the heart to the chest (sadr). Mystical knowledge is achieved just by the mystics’ constant efforts and shrinking his desire by the God’s light and knowledge.

The primary topic and core of works of Hakim Tirmizi is sanctity which was developed in ibn Arabi’s school later. He prioritized sanctity to prophecy and he prioritized the sanctity of the Mercy Prophet (pbuh) to his prophecy because he thought that prophecy was the quality of people and equal to people, and sanctity was the quality of the God.

THE SCIENTIFIC HERITAGE OF HAKIM TIRMIZI

The fame of Hakim Tirmizi remained by his invaluable scientific heritage. The list of his books, thesis and papers counts more than 150-400 pieces. The total amount of Hakim Tirmizi’s works makes eighty volumes which kept in the form of manuscripts, published books works related to him in the libraries of the world. His most important works are mentioned below:

⁷ Uthman Ismail Yahya. The Introduction to “Khatm-ul-Awliya” (the seal of the saints). Beirut, 1965., p.3.

1. Khatm-ul-Awliya (the seal of the saints).

This book is one of the distinguished works of Hakim Tirmizi where the first volume, page 169 in the list of writings is one of his written works. This written Reference was renewed by the efforts of Uthman Ismail Yahya and published in Beirut in 1960.

“Khatm-ul-Awliya” or “Khatm-ul-Vilaya” was published twice by the same name: the first time it was published by the efforts of Uthman Ismail Yahya in Beirut in 1965 (1344) and the second time in Beirut in 1992 (1371). Tirmidhi reviewed the ranks of saints for the first time in this book which influenced ibn Arabi and the works of other Sufis through him after centuries.

B. Radtke published it by the name of “Sirat-ul-Awliya” (the morals of saints) in Beirut in 1992.

2. Ilm-ul-Awliya. This book was published by the efforts of Sami Nasr Lutf in Cairo in 1981.

3. Navadir-ul-usul fi ma’rifati akhbari-ri-rasul. The written copy of this book with number 22344 and its Arabic copy with number 1093 in 625 pages is kept in Astoni Qudsi Razavi library, Iran. The printed copy of the book is kept in Ayatullah Mar’ashii Najafi library of Qum city and Ostoni Qudsi Razavi library. Navadir-ul-usul was printed in Istanbul in 1293. It speaks about worship and ethics based on interpretation and commentary of 291 prophetic hadiths. The book “Mirqatu-l-vusul li navadir-l-usul” in 142 pages is the supplement of “Navadir-l-usul”. The original version of this book was corrected and commented and compiled due to Mustafa ibn Ismail Dimishqi with name “Mirqatu-l-vusul” in 432 pages in Istanbul in 1294. “Navadir-l-usul fi ma’rifati akhbari-r-rasul” is one of Tirmidhi’s comprehensive works which speaks about methods of religion, commentary of concepts and meaning, and interpretation of 291 hadiths.

4. Riyazatu-n-nafs. This book is famous with other titles like “ar-Riyazat” and “Kitabu-r-riyazat fi taaluqi-l-amr bi-l-khalq”. Its written version is kept in Awqaf museum, number 32,2g 272-286, 120h in Paris (Sezgin, 1380, 954). The book was first published due to Abdulmuhsin al-Husaini in Alexandria in

1942, and the second time due to Arthur Aberry and Abdul-qodir in Cairo in 1947. Written copies of the book are kept in Ayatullah Mar'ashii Najafi library, Qum city, and Astani Qudsi Razavi libraries.

This book is a precise source which reviews the issues of human study and spiritual path (Tariqah). Tirmidhi himself calls this book a teaching guide in his other works. In terms of issues of human studies and mystical path, "Riyazatu-n-nafs" is Tirmidhi's most complete and clear book about the structure of human body and all essence, parts and intellectual facilities.

5. *Isbatu-l-ilal*. This book is well-known with other titles as well like "Ilalu-l-ubudiya" and "Ilalu-sh-shariat" and "al-Ilal". It is kept in a written form under the # 770, 134 a-83b in Istanbul due to Valiyuddin. The book was published with the efforts of Kholidi Zahri in 276 pages in Cairo in 1998. There are written and printed forms of the book in Ayatullah Mar'ashii Najafi library in Qum.

6. *al-Manhiyat*. This book is known with the title "al-Manhiyat va kullu mo vajda min hadith bi-ilohi". Its written form is kept under the #5018, 185 b, 212 b in the National Library of Paris. It was published in Beirut with the efforts of Abumojar Muhammad Said Baisuni Za'lul in 1406/1986 (Sezgin, 957). Its printed form is kept in 129 pages in Ayatullah Mar'ashii Najafi library in Qum and Astani Qudsi Razavi library. Tirmidhi speaks about the ways of esoteric or mystical interpretations about the eight hundred forbidden acts of Islamic Law.

7. "al-Farq baina-s-sadr va-l-qalb va-l-fuad va-l-lub". This thesis was published in Egypt in 1958 by the efforts of Nicola Her. Its printed form is kept in Ayatullah Mar'ashii Najafi library in Qum and Astani Qudsi Razavi library and National Library of Iran. The publisher speaks about Tirmidhi's brief biography in its introduction and lists 57 pieces of his books and thesis.

8. "Kitabu-l-akyas va-l-mughtarin". The written form of this book is kept under the # 1571,1,69b, in Ankara, Turkey. The first time this book was published with a wrong title of "Taboe'u-n-nufus" in Cairo in 1989 but it was republished with

a correct title “al-Akyas va-l-mughtarin” in 1990 with the efforts of Ahmad ibn Abdurrahim as-Saiyo’ and Sayid al-Jamili.

This book reviews correct and wrong deeds according to specific religious norms (in doing religious obligations, ablution, worship, wedding, reading/reciting Qur’an, mosque building, study sciences, hajj etc) and accounting Gnostic pathway (tariqah) (Gnostic journeys and pathways), the wrong deeds which are usually done by pious (zahed), beginners (mubtadi) etc. Imam Muhammad Ghazzali also mentions the extra situations in his book “Ehyau-ul-ulumi-d-din” (p.399-435). The author criticizes different kinds of show off, cheating, hypocrisy in religious matters and fights cheaters, fraudsters and charlatans (Sezgin, 1380, 1/953).

9. “Adabu-n-Nafs”. This book is kept in the form of manuscript in As’adi Afandi library under the #1312 in 32 pages without any division. There is Minavi journal 1/159 and 4/1957 m 53-54 in the list of manuscripts of Tehran Institute of Literature. It was first published in Cairo in 1947 with the efforts of Arberry and Abdulqodir. This book is about a set of questions about Gnosticism and specifically about the meaning of “yaqin” (the truth).

10. “Buduvvu-sh-sha’n al-Hakim at-Tirmizi”. It is kept in the form of manuscript in Ankara, manuscripts of Ismail Saib 1571 (g217-299, 593h). it was published in 1961 with the efforts of Uthman Yahya (Sezgin, 1380, 595). The book is about the author’s biography written by himself.

11. “al-Amsal mina-l-kitab va-s-sunnat”. The is also known as “al-Amsal li-ahli haqaiq”. The manuscript is kept in Paris, the National library, #5018, list 185-141p (Sezgin, 957). It was published in Egypt in 1975 with the efforts of Ali Muhammad al-Bajovi. The is a big set of examples about explaining the nature of mystic practices and Sufis tariqahs (path).

12. “Ghavru-l-umur”. This book is kept in the form of manuscript in As’adi Afandi library in Turkey under the #1312. Its other copy is in Paris under the #5018. It was published in 1422 with the efforts of Ahmad Abdurrahim Saih and Ahmad Abduh Avaz.

13. “Tahsilu nazoiri-l-Qur’an”. The manuscript is kept in Alexandria, Baladiya 3585, 2 (g79-48-593h) and was published in Daru-s-saadat, Cairo (1390 lunar c.) with the efforts of Husni Nasr Zaidan. Tirmidhi interprets vujuh and nazairs in Qur’an in this book based on esoteric emotions and spiritual experiences in different words.

14. “Sharhu-s-salat va maqasiduha”. The photocopy of this book is kept in Cairo and was published there in 1965 with the efforts of Husni Zaidan. Its printed form is kept in Astani Qudsi Razavi library in 176 pages.

15. “al-Masailu-l-maknuna”. Its photocopy is kept in Cairo University library, #26167 (Sezgin, 1380, 958) and was published in Daru-t-turasi-arabi publication, Egypt, 1400, with the efforts of Juyushi. It is a collection of thesis about law, interpretation, hadith and mysticism.

16. “Manazilu-l-ibad”. This book is also known as “Manazilu-l-ibad va-l-ibadat” and “Manazilu-l-qasidin ila-l-Lah”. It is kept in the manuscript form in 13 pages in Astani Qudsi Razavi library under # 22098m. It was published in 1977 in Daru-n-nahzat al-arabiyya publication, Egypt, with the efforts of doctor Juyushi. In 1988 it was re-published in Cairo with the efforts of Ahmad Abdurrahim as-Saih (as-Saih, 2006, 449). This is a short book about seven stations of Sufis tariqahs (paths) or stations of journeys.

17. “Asraru mujahadati-n-nafs”. Its printed form is kept in Yatullah Mar’ashi Najafi library in Qum. It was published in 1409 in Darulmashriq al-arabiya, Cairo, with the efforts of Ibrahim al-Jamal. This reviews the same topics in “ar-Riyzah” and “Adabu-n-nafs”.

18. “Masailu-l-lati saalahu ‘anha ahlu Sarakhs”. Copy: Leipzig, 212 set (Sezgin, 1380, 963), compiled by B. Radtke in 1994, Beirut.

19. “Javabu kitabi Uthman said mina-r-ra’yi”. This book is kept in Ankara 1517b 69a 48, 593h in the manuscript form with the efforts of Ismail Saib. It was translated and published in 1996 due to B. Radtke.

20. “ash-Shifa va-l-ilal”. This book is known as “ar-Radd ala-r-rafiza”. It is a manuscript under the #770 Valiyuddin (Sezgin, 960). It was published in Cairo with the efforts of A.S.Furot in Mutia Hasson publication. The book was published in Istanbul in 1966.

21. “Minhojul-l-ibadah” or “Manhajun fi-l-ibadarti”. This book was published in Istanbul in 1966.

22. “Manozilu-l-qurbati”. The book was published in 1423 in Rabot with the efforts of Kholid Zahri.

23. “Ma’rifatu-l-asrar”. The book was published in Egypt in 1977 with the efforts of doctor Juyushi. The whole book consists of 95 pages in two parts. The Knowledge of Secrets stresses that the status of prophets is higher than the status of saints (it is stated in detail in part of opinion, judgments) (Kabir, 1385, 72).

24. “Masailu-t-ta’bir”. The manuscript form of the book is kept in Ankara, manuscripts of Saib (g 218-220, 593h). It was published in 1940 with the correction and translation of A. Arberry (Fuad Sezgin, 1380, 1/959).

25. “Bayanu-l-kasb”. It was published in Egypt in with the efforts of Abdulfattah Baraka.

26. “Kitab ajvibatu-l-masail allati suila ‘anha al-musannifun-l-hakim”. The book is kept in the form of manuscript in Turkey (Ankara) 1571b 151a 130-593h t 130 to 151a. it was published in Cairo in 1940 with the efforts of A. Arberry.

27. “Kitab al-furuq va ma’ni-t-taroduf”. Its manuscript form is kept in National Library in Paris 5018, 53b and in Turkey from 152t to 177t. The book speaks about praise, appreciation, thankfulness, science and practice, the difference of esoteric and exoteric knowledge, the knowledge of justice and truth.

28. “al-Ihtiyatat”. Its manuscript form is in Paris, #5018, b52-151 and its photocopy is in Cairo.

29. “al-Jumalu-l-lozim ma’rifatuha”. Its photocopy is in Cairo and Paris, # 5018, b 54, a 53 (Sezgin, 1380, 95b).

30. “Arshu-l-muvahhidin”. Its photocopy is in Paris, #5018, b 113- a 110. It was published in Cairo with the efforts of Ismail Saib (Sezgin, 1/956). The book is mentioned in “Hilyatu-l-awliya” as Tirmidhi’s book (Abunuaaim Isfahani, 10/234).

31. “Kitabu-l-a’za va-n-nafs”. The photocopy of the book is kept in Cairo and Paris, #5018 b 130 - a 113 (Sezgin, 956).

32. “Kitabu-l-aql va-l-hava”. The photocopy of the book is in Paris, # 5018 p and in Cairo. It was published in Istanbul in 1965 with the efforts of A.S.Furat (Sezgin, 1/957).

33. “Sifatu-l-qulubi va ahvaluha va hayatu tarkibiha”. It was published in 1947 in Cairo with the efforts of Arberry and Abdulqadir. Our closeness towards the God will increase.

34. “Sharhu sualat fi-t-ta’biroti (at-tadbirat)-l-ilahiya”. It is one of his books. It was published in 1947 in Cairo with the efforts of A.Arberry and Abdulqadir. Our closeness towards the God will increase.

35. “ar-Radd ‘ala-l-muattila”. Its manuscript is in Alexandria, #1145, baladiay 3585, v.1. Its photocopy is in Cairo (Sezgin, 1380, 1/958).

36. “Bayanu-l-ilm”. The manuscript is kept in Ankara by Ismail Saib 1, 1571, b-24 b (Sezgin, 1380, 959).

37. “Masail fi-n-niyat”. Its manuscript is kept in Ankara, Ismail Saib library, 1 and 1571 and 25 p and 24 p, 593 h.

38. “al-Farq baina-l-ayat va-l-karamat”. This book is also known as “Kitabu-l-farq baina-l-mu’jizat ba-l-karamat”. It is kept in the form of manuscript in Ankara 1, 1571, 152 b, 177. The book states that miracles happen. It brings 65 stories and tales about miracles, revelations of awliya and miracle behavior of some religious men.

39. “Kitabu-l-huquq”. Its manuscript form is kept in Ismail Saib manuscripts in Turkey 1571 (g209-177) (Sezgin, 1380, 959).

40. “Sifatu-l-mu’min”. As’ad copy 1312 (g 43-44, 1238h) (Sezgin, 1380, 1/959).

41. “Risala fi-l-futuvvat”. It is the list of manuscripts of 1/162 copy 2049 (g154-151q, 8) (Sezgin, 1380, 1/960).

42. “Risala fi-z-zikr va vasfi-l-munfaridin va fi-sh-shukr va-s-sabr”. As’ad 1312 (g 42-43, 1238) manuscripts (Sezgin, 1/960), manuscripts of the school of doctor Juyushi.

43. “The interpretation of ayah “la sharqiya va la gharbiya ma’a ta’vili arba’ina hadith””. Manuscripts of Faizullah 2163 (g 133-116) (Sezgin, 1/960).

44. “Sharhu qavlihi “ma-l-imanu va-l-islamu va-l-ihsan””. Ismail saib manuscripts, Ankara 1571 (g 8 p -3 p -593 h) (Sezgin, 1380, 960). Proofread by doctor Juyushi, publication of Min-baru-l-islam, issue 6, 1380 year.

45. “Sababu-t-takbir fi-s-salat”. Manuscripts of Kharojachi #806 (g 28 p, 22 p, 714 h) (Sezgin, 1380, 1/960).

46. “Ma’rifatu-l-asrar”. It was published in Egypt in 1977 due to doctor Juyushi.

47. “Kitabu-l-munajat”. Al-Ahzar copy, collection 5789 (g 130 p 101 p, q 10 or 11 h) (Sezgin, 1380, 1/961).

48. “Criticism of Muqatil book from Tirmizi’s view”.

49. “Kitab ilo Muhammad ibn al-Fazl”. It was revised by B.Radtke in 1992 and translated in 1996.

50. “Risala fi bayani ahkami Navruz”. The book is also known as « Navruzname » . copy: Oshir 430 (g 96 p - 95 p - 1068 h) (Sezgin, 1380, 1/960).

51. “Ahkami salnama”. Copy: Tashkent, 3839 (g 337 r -335 p) (Sezgin, 1380, 1/961).

52. “Kaifiyatu-s-salat”. Copy: Cairo, collection 125 (g 212 - 418 - 608 h) (Sezgin, 1380, 1/961).

53. “Mukhtaratu kitabi-s-safa”. Copy 4495 (collection q 9 h) (Sezgin, 1380, 1/961).

54. “Mas’ala fi-s-sabr”. Copy 4495, collection q 9 h (Sezgin, 1380, 1/961).

55. “Mas’ala fi vasfi-l-munfaridin”. Ankara copy, Saib, 1571 (g 29 p, 593 h) (Sezgin, 1380, 1/962).

56. Mas’ala fi-sh-shukr va-s-sabr. Ankara copy, Saib, 1571, pg, 42 p, 35 p (Sezgin, 1380, 1/962).

57. Mas’ala ukhra suila ‘an ‘abdain ihdahuma fi ni’mat va-l-akhar fi shiddat. Ankara copy, Saib, 1571 (g 42-43) (Sezgin, 1380, 1/961).

58. Mas’ala sharh va tafsir sura 47,ayah 19. Ankara copy, Saib 1571 (g 43, 44, 593 h). (Sezgin, 1380, 1/962).

59. Piety (ubudiyah) in the world and safety in hereafter. Copy: Ankara, Saib, 1571 (g 44/45) (Sezgin, 1380, 962).

60. “A question about what the sign of love is?”. Copy: Ankara, Saib, 1571 (g 46 p, 46/593 h) (Sezgin, 1380, 1/962).

61. "A question about those who are closest to God". Copy: Ankara, Saib, 1571 (g 48, 46, 593 h) (Sezgin, 1380, 1/962).
62. "al-Masailu-l-ghazza". Copy: Leipzig 1212 (in one collection) (Sezgin, 1380, 1/962).
63. "Mas'ala fi ahli maratibi-l-qiyamat". Copy : Leipzig k 212 (in one collection) (Sezgin, 1380, 1/963).
64. "Babi faidai ghariza va jiza". Copy : Ankara, Saib, 1571 (g 46 p, 46-593 h). It is about how careless happenings create religious thoughts in mystics (Sezgin, 1380, 1/962).
65. "Babu mo zukira fi-l-sma". Copy: Bengal (3) 1056 (g 99-88 q, 11 h) (Sezgin, 1380, 1/963).
66. "Babu mo zukira fi-sh-shukr va-s-sabr". Copy: Bengal (3) 1056 (g 104-99) (Sezgin, 1380, 1/963).
67. "Babu fazli-l-ilm va sifatihi va suratihi". Copy: Bengal (3) 1056 (g 104-116) (Sezgin, 1380, 1/963).
68. "Babu bayani ilmi-t-taqva". Copy: Bengal (6) 1056 (g 116-128) (Sezgin, 1380, 1/963).
69. "Ursu-l-arifin". Copy: Bengal (7) 1056 (g 128-134) (Sezgin, 1380, 1/963). It is about the ranks, status and states of seekers (salik-student).
70. "Babu-l-vilayati va-t-taqva". Copy : Bengal 8, 1056 (g 134-138) (Sezgin, 1380, 1/963).
71. "Babu mo zukira fi-t-tasbeh va-t-tamjid va-t-tahlil va-t-takbir". Copy: Bengal (9) 1056 (g 138-151), revised by doctor Juyushi, the journal of Minbari Islam, issue 6, year 38.
72. "Babun fi-l-muruvvati". Copy: Bengal (10) 1056 (g 151-157) (Sezgin, 1380, 1/963).
73. "Babun mo zukria fi ismillah". Copy: Bengal (12) 1056 (g 169-170) (Sezgin, 1380, 1/963).
74. "Fi-sh-shukr". Copy: Bengal (13) 1056 (g 170-172) (Sezgin, 1380, 1/964).
75. "Kitab ila ba'zi ikhvatih". Copy: 212 (Sezgin, 1380, 1/961).
76. "Makru-n-nafs". The copy of Kutahiya, Vahidpasha (2) 02251 (Sezgin, 1380, 1/960).
77. "at-Tavhid". This book belongs to al-Hakim at-Tirmizi and Khujviri mentions it as "Kashfu-l-mahjub" in page 141 (Sezgin, 1380, 1/955).

78. "Haj va asraruhu". This work is considered one of his books (Sezgin, 1380, 1/956) and it was published in Cairo in 1970 due to Hasani Nasr Zaidan.

79. "Kitabu-l-ad'iyā va-t-tilismat va-l-'azoim". It is one of his books. It is as manuscript "al-Ad'iyā va-t-tilismat va huva bi-l-lughati-l-farsiyyati" in Sufiya library # 814.

80. "Kitabu-l-ulum". It is one of his books. This book is mentioned in "Kitabu-l-akyas" as "Babu sifati-l-ilm fi-l-asmoi va-l-hurufi-l-mu'jama" (Sezgin, 1380, 1/958).

81. "Sharhu sualat fi-t-ta'birati (at-tadbirat)-l-ilahiya". It is one of his books. Its copy is Zaituna 3/80, sh 1589 (Sezgin, 1/958). This book is also known as "al-Hikmatu min ilmi-l-batin". It is as manuscript Kharojachi 806 (g 20 p - 1, 714 h) (Sezgin, 1380, 1/960).

THE STATUS OF HAKIM TIRMIZI IN MYSTICISM

One of the paths which appeared in mysticism in the 9th century and grew very important within the history of mysticism was malamatiya or malomiya. Hakim Tirmizi had frequent visits and communication with the students of this circle. The date of acquaintance of Hakim Tirmizi with malamatiya circle is during his visit from Balkh to Nishapur. As he had communication with some members of this circle he was against it.⁸

There are letters among thesis and letters of Abuabdullah Muhammad ibn Ali Hakim Tirmizi which he answered the questions of some of the heads of malamatiya path. One of those letters is to Abuuthman Hiri, a malamati sheikh of Nishapur, and two other letters are to Muhammad ibn Fazl from Samarkand who was one of the companions of Abuuthman.

Hakim Tirmizi's three letters are answers to his addressees' arguments and questions about psychological aspects mysticism path (one to Abuuthman and two to Muhammad ibn Fazl). They are written as criticism of malamatiyah approach for their too much focus on negative and useless aspects of desire (self) which distract people form the right path.

⁸ Dairatu-l-maarifi Islami. -Tehran, 1367, v.21,p.238.

Hakim Tirmizi's objections about focusing too much on desire in mysticism path are expressed here and in his other letters and publications. He writes about the basis of his finding and experience in terms of desire (self) in his letter to Abuuthman. According to this finding desire is the core of wicked emotions: lust, fear, anger, doubt, idol-worshipping and depression. Change of these wicked emotions into positive ones can happen. But this change can happen only through the heart i.e. using heart's power in seeing the truth of events. Heart is wicked emotions of desire (self) which cause a veil to appear between the inner self and the truth. This false circle can be broken with the help of trust which is in the heart. Trust can get stronger with guidance of God and its light will increasingly get stronger. When the light of trust gets stronger in the heart the influence of that diverting veil will weaken, and by this weakening the essence of things will get clear and brighter in the heart. When heart sees the essence of things a valid trust will happen and develop into truth. In this stage when heart reaches the truth a complete change or transformation will happen: the temptation of desire will change into attraction to God, fear will change into fear of God, anger will change into anger for the sake of God, lust will change into love to God, doubt will change into truth, idol-worshipping will change into pure monotheism, and depression change into optimism.

Hakim Tirmizi's approach, as he mentions in his letter, is based on "ilmun billah" i.e. the knowledge of God while Abuuthman and Nishapur school's approach, though directly not mentioned but undoubtedly addressed, is based on the knowledge of desire (self). Tirmizi says: "If somebody focuses on the knowledge of desire, he will spend his entire life to save from it. From the other side, if somebody focuses on the knowledge of God, the heart will strengthen his vision will get brighter from the godly inspiration. These inspirations will refresh his heart. When desire gets weaker as a result of godly inspirations influences, the God will grant new power and life to the heart. Thus, can any imperfection be left?"⁹

⁹ Al-Hakim at-Tirmidhi. Khatmu-l-awliya (the seal of saints)/ introduction of Uthman Yahya. -Beirut: Al-matbaa al-kosulikiyya, 1965.-584p., p.34.

Hakim Timizi's views have left a remarkable trace in naqshbandiya path as well. Generally, Khaja Bahauddin Bukhari known as Naqshband tells about the ways of his state of life as a result of his attention to the sacred spirit of sheikhs. He mentions Hakim Tirmizi among them and calls him the ideal of saints.

Hakim Tirmizi neither belonged to Nishapur school nor to any other mystical schools. He seems to live his mystical and literary life separate from centers of that time.

Khujviri labels the emerge of one of paths, which developed in Khurasan school with the name of "hakimiya" (wisdom) and a number Sufis got education there, to its founder Abu Abdullah Muhammad ibn Ali ibn Hasan Tirmizi known as Hakim Tirmizi. Khujviri mentions it in the list of ten top mystical groups which were "recognized and were scholars and were the followers of the Prophet's tradition (ahla-s-sunnah va-l-jamaah)".¹⁰

Ahmad ibn Muhammad ibn Isa from Iraq sheikhs, Abumhammad Yahya ibn Mansur Qazi, Mansur ibn Abdulla ibn Khalid Hiravi, Abubakr Muhammad ibn Ja'far Haisam, Hasan ibn Ali Juzjani, Abubakr Varraq Tirmizi are mentioned the students and followers of Tirmidhi, and Muhammad al-Ghazzali and ibn Arabi from scholars and mystics used from his works and views.

One of the greatest students of Tirmidhi was Aby Bakr Varraq Muhammad ibn Umar Tirmizi (9th century) who had mental and mystic basis like his teacher and was famous with the nickname of hakim, and Sufis scholars called him "muaddibu-l-awliya" (the educator of saints) and "muallimu-l-awliya" (the teacher of saints). Abu Bakr originally came from Tirmiz but lived in Balkh and reached the talk of Ahmad ibn Khizravayh.¹¹ He considered that divine sciences without piety and jurisprudence were the cause of atheism, piety without jurisprudence and divine sciences were the source of bid'ah (wrong innovations), and jurisprudence alone was the reason of filth, and the combination of divine sciences, piety and jurisprudence was the way of rescue. Abu Bakr based Sufis journey on knowledge

¹⁰ Dairatu-l-maarifi Islami. -tehran, 1367, v.21, p.238.

¹¹ Sulami, Tabaqatu-s-sufuya, p.221.

(gnosis) and considered fear and worry its natural results. According to him knowledge (gnosis) is the motivator of awareness, health and life of the heart.¹² Abu Bakr Varraq is one of the mystics who had works about ethics, soul and body practicing and jurisprudence like “al-Alimu va-l-mutaalim” (a scholar and a teacher). Abdullah Ansari links a book with the title “Divani she’r” (Collection of poems) to Abu Bakr Varraq.¹³

From the students and companions of Abu Bakr Varraq who had contributions to the sustainability of the path of hakimiyah one can mention Abulqasim Hakim Ishaq ibn Muhammad ibn Ismail Samarqandi (d.342q/953m.). His nickname implying wisdom is the result of his knowledge and wise words as well as the sign of his association with the mental and mystic school of hakimiyah (wisdom). Abuali Juzjani Hasan ibn Ali was also a companion of Abu Bakr Varraq and a student of Hakim Tirmizi. Except Tirmizi, he had connection with Muhammad ibn Fazli Balkhi and he was a companion of these two scholars. Juzjani published works in mysticism and jurisprudence.¹⁴

HAKIM TIRMIZI AND IBN ARABI

The fame of Hakim Tirmizi grew in later centuries due to Ibn Arabi (1165-1240) who was the founder of theoretical mysticism and pantheism doctrine. Ibn Arabi mentions Tirmizi with great respect and calls him “a true saint”, “our Pole”, “a discoverer” and “a fully inspired man”. He expresses his agreement with Tirmizi about different issues like the following: “On this issue we follow Tirmizi”.¹⁵ One of those examples is the issue of true man and his place in the system of asmaullah (the names of God), which is a principle of mysticism and the theory of pantheism of Ibn Arabi.

The most important book of Tirmidz is “Khatmu-l-awliya” where he states the primary theory of his path i.e. sanctivity.

¹² Sulami, Tabaqatu-s-sufuya, p.221.

¹³ Haji, p.985.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibn Arabi. Al-futuhah al-makkiyya., Beirut: Darat-turas al-arabi, 1998, v.2.p.48.

Tirmizi's "Khatmu-l-awliya" was the focus and the specific guidance of Ibn Arabi. He categorically agrees with the approach and disputable theory of "the seal of saints" reviewed in this book. As well, the approach of this book was a convenient source for Ibn Arabi in the use of philosophical expressions and terminology to interpret mystical concepts.

Hakim Tirmizi designs 157 questions in this book to set a standard for examination and identification of saints. Ibn Arabi writes the following about it: "The leader and the inspired man Muhammad ibn Ali Tirmizi has designed a set of question for check and examination which count 157, and nobody knows answers to them but those who taste and know it through inspiration because it cannot be done through intellectual arguments or mental intuition"¹⁶

Ibn Arabi devotes an essential part of "al-Futuhatu-l-makkiyya" on answers to Hakim Tirmizi's questions. Through many centuries only he could answer Tirmidhi's questions and revive the issue of sanctity. Ibn Arabi first interprets the questions and answers them in a separate thesis of "Al-javabu-l-mustaqim 'amma saala anhu at-Tirmizi al-Hakim" and then in part 73 of "Al-Futuhatu-l-makkiyya".

He writes the following: "Then after that I shall mention the issues which Muhammad ibn Ali Tirmizi Hakim had paid attention on them"¹⁷.

Accordingly it becomes clear that Ibn Arabi recognizes Hakim Tirmizi and at the same time himself as a true saint, because he could answer Tirmizi's questions. Ibn Arabi relates the first development of the theory of homo sapience to Tirmizi.¹⁸

Thus, it is just Ibn Arabi who identifies and makes known the status of Tirmizi in theoretical mysticism. Actually, Tirmizi is the only mystic up to Ibn Arabi's time whose works cover elements and concepts of mysticism, cosmology, humanity, psychology, Islamic divine sciences.

¹⁶ Ibid, v.2,p.39-40.

¹⁷ Ibid, v.2.p.120.

¹⁸ Ibid, v.2.p.684.

Philosophical teachings and humanity views of Hakim Tirmizi still keep being important. To celebrate and honor 1250 anniversary of this unique scholar and profound thinker in our dear country Tajikistan in a state and national level with the decision of UNESCO will lead to revision and thorough comprehension of the eternal treasury of his works.



ПРЕДИСЛОВИЕ

Эпоха великого ученого и мыслителя Абу Абдулло Мухаммада б. Али б. Хусейна Тирмизи (755-869 гг.) знаменует собой величайший расцвет культуры таджиков и всех других народов Центральной Азии, Ближнего, Среднего Востока, исламского мира в целом. Великий ученый и мыслитель Хаким Тирмизи жил и творил в периода первого государственного образования предков таджиков - Саманидская держава (819-1005 гг.).

В 819 на историко-политической арене Мавераннахра и Хорасана и части Ирана, о себе заявила просвещенная и высоко-интеллектуальная династия Саманидов. По сведениям письменных источников, родоначальник династии великий Сомонхудот (Samankhudat) был родом из Тирмиза, владельцем селения Сомон (близ старого Тирмиза). Саманиды были истинными таджиками и не имели родственных отношений с иноиранскими племенами. Сомонхудот был очень образованным и интеллектуальным. Он воспитал своих сыновей в древних историко-культурных традициях своих предков. Его сын Асад б. Сомон (конец VI нач. IX вв.) был известным чиновником в Хорасане и Мерве. Внуки Сомонхудота в 819 году были назначены правителями мавераннахрских и хоросанских областей: Нух б. Асад (819-842 гг.) - Самарканда, Яхья б. Асад (819- 842 гг.) - Чача, Уструшаны, Ильяс б. Асад (819-856 гг.) - Герат, Ахмад б. Асад (819- 855 гг.) -Ферганы. Эта династия создала благоприятную для всей сферы человеческой деятельности среду, давшую мощный толчок развитию экономики, торговли, науки, просвещения, искусства, внося тем самым весомый вклад в мировое духовное наследие.

“Процесс политического объединения Мавераннахра и Хорасана под эгидой Саманидов усиливается с выходом на историческую арену Исмаила б. Ахмада Сомони (849-907 гг.) - образованного, дальновидного, энергичного и высокообразованного государственного деятеля. Он начал фактическое собирание таджикских земель, а в 892-907 годах был уже эмиром огромного Саманидского государства, включающего весь

Мавераннахр, Хорасан, бассейны Амударья, Зерафшана, Сырдарьи (от Центрального Афганистана и Иранского Хорасана на юге Хорезма, Исфиджаба и Хафттруда на севере ,от Каспийского моря на западе до Памиро-Алая на востоке)».

Известный исследователь государства Саманидов, академик Н.Н. Негматов пишет: «Преемники Исмаила Сомони, особенно Наср б. Ахмад-Наср 11(914-943 гг.), создали централизованный государственный аппарат из 10 министерств (диванов) по управлению различными отраслями экономики, гражданской и военной администрации, создали единое земельное ведомство, государственную казну, платную военную гвардию, государственную почту. Главой всех диванов назначался главный вазир (или *hojibi buzurg*) из трех таджикских просвещенных родов Балъами, Джейхани, и Утби, для всех десяти диванов построили десять зданий вокруг Арка Бухары-резиденции Саманидов. Саманиды, создали государственное книгохранилище, где велись научные исследования (в этой библиотеке работал Абу али Сино и описал её), создали все условия для развития наук, литературы и искусств, привлекли к этому множество деятелей (в числе которых: Адам поэтов Рудаки, географ и вазир Мухаммад Джейхани, историк и вазир Абу Али, Мухаммад Балъами и многие другие)».

На обширных просторах Саманидского государства, охватывавшего всю Центральную Азию, большую часть Ирана и Афганистана, интенсивно строились и благоустраивались города, соперничавшие своим великолепием со столичными центрами Халифата, создавались шедевры истории, науки, литературы, зодческого и музыкального искусства, оставшиеся непревзойденными в последующие века, эффективно развивалось сельское хозяйство, международная торговля, процветали ремесла.

В эпоху Хакима Тирмизи с абсолютно преобладающим таджикским населением и таджикским государственным языком делопроизводства, религии (*Gur'on ba porsî xondandi - Muhammad Narshaxi*), науки, литературы, музыки, изящных искусств на территории Мавераннахра, Хорасана и Ирана государство

Саманидов. Саманидское государство на полтора столетия защитило страну от посягательства внешних сил, обеспечило мирный труд, возродило древнеиранские историко-культурные традиции, создало все предпосылку для появления таких для уникальных мировых научных, музыкальных, литературных шедевров, как «Шахнаме» великих Абумансура Дакики, Абулкасима Фирдоуси. Творческо-созидательная сила эпохи Хакима Тирмизи в основном опиралась на народные массы и толерантное духовенство. Как правило, духовенство не вмешивалось в государственные дела.

Как свидетельствуют письменные источники, Саманидское государство, созданное на базе возрождения таджикско-иранских классических художественных традиций (особенно эпохи Борбада), получило высокое развитие и породило выдающихся ученых, литераторов, философов, музыкантов, теоретиков музыки, медиков, таких как Абу Хафс Сугди, Хахим Тирмизи, Имам Бухари (810-870), Имам Тирмизи (825-9892), Ашъари (873-935), Сулейман Сиджистани (817-880), Ахмад Нисаи (830-915), Муса ал-Хорезми (783-850), Аййул Марвази (814-881), Рудаки (858-941), Абунаср Фараби (872-950), Абулаббас Сарахси, Марван Сарахси, Абулаббас Бахтиёр, Мухаммад Хорезми (783-850), Закария Рази (865-925), Абурайхан Бируни (973-1048), Катиби Хорезми (ум.997г.), Абулькасим Фирдоуси (935-1020), Рабиа Каздари (Хв.), Абу Али Сина (980-1037), Ратиба Барбати, Мунджик Тирмизи Чанги, Лукари Чанги, Шахид Балхи, Кисаи Марвази, Мухаммад Буги Барбати, Иса Барбати, Хобон Чобак Найи, Мударник Найи, Бутуроб Хонанде, Наср Хонанде, Алибек Танбури и др.

Эпоха Хакима Тирмизи породила целую плеяду выдающихся ученых-энциклопедистов: философов, астрономов, врачей, математиков, зодчих, каллиграфов, музыкантов, каждый из которых дал направление школе в различных отраслях науки. Они объединили лучшие достижения Древней Греции, Египта, Вавилонии, Индии, мусульманских стран с новаторским духом, почерпнутым ими из таджикско-персидского

наследия, создав таким образом одну из развитых для своего времени стран. Высокая наука, искусство и литература стали связующим звеном между древностью и эпохой Хакима Тирмизи, наиболее отчетливо отразились в творчестве Марвана Сарахси, Абу Хафса Сугди, Рудаки, Мухаммада Хорезми, Абулаббаса Сарахси, Катиби Хорезми, Алулаббаса Бахтиёра, Абу Али Балъами, Мухаммад Балъами, Абу Мансура Джейхани, Мухаммада Утби, Абу Насра Фараби, Закария Рази, Мухамада Наршахи, Абумансура Дакики, Абулькасима Фирдоуси, Ибн Сина, Абу Рейхана Бируни и др.

Эпоха Хакима Тирмизи справедливо расценивается как эпоха Возрождения, поскольку на новой политической, идеологической основе возрождаются общие для ирано-центрально-азиатского региона древние местные традиции.

Ирано-турано-таджикское историко-культурное наследие стало несущим каркасом саманидской цивилизации, объединившей разрозненные в прошлом государства в единую державу со столицей в «благочестивой» Бухаре. Родоначальник таджикской литературы Абу Абдаллах Рудаки (современник Хакима Тирмизи), определяя роль Бухары в культурной и духовной жизни своей эпохи, писал:

Имрӯз ба ҳар ҳол Бағдод Бухорост,
Ҳарчо ки мири Хуросон аст, пирӯзӣ он ҷост.
(Бағдадом ныне, без сомнения, является Бухара;
Благополучие там, где правит эмир Хорасана)

Передовая научная и художественная мысль эпохи Хакима Тирмизи в значительной степени была обусловлена тем, что она творчески освоила достижения художественно-эстетической и научной мысли многих стран и народов. Его идеи получили в этот период дальнейшее развитие, а во многих случаях критически переосмыслились и творчески трансформировались. Выдающую роль в этом культурном обмене сыграли фарси-дари (таджикский) и арабские языки. Начиная с периода правления Са-

манидов, язык фарси (дари) стал международным языком науки, литературы, религии, юриспруденции и политики. Благодаря династии Саманидов произошел прогресс экономики и культуры в Мавераннахре, Хорасане, Иране, учредились богатые традиции иранских народов и широкое научное, культурное сотрудничество других народов. Самыми передовыми созидателями этой цивилизации были таджикские (иранские) деятели культуры, они в этот период способствовали формированию и развитию высокоразвитой художественной культуры. Немалую роль в этом процессе сыграли также государственные, политические деятели, поэты, литераторы, ученые, одаренные, трудолюбивые, необыкновенной преданности к истории и художественному наследию своих предков такие личности, как Исмаил Сомони (849-907 гг.), Баълами (отец и сын), Джейхани, Утби, Мунтасир, поэты-литераторы, ученые Абулаббас Серахси (ум. 958), Абулаббас Бахтиёр (ум. 917), Котиби Хорезми (ум. 917), Бируни (973-1049), Фараби (873-950), Ибн Сина (980-1037), Дакики (ум. 977), Фирдоуси (934-1020) и др.

Жизнь и научная и творческой деятельность ученого характеризуются в письменных источниках (Таджа ад-дина Субхи «Табакат аш-Шайфии'йя ал-кубро», Хатиба Багдади «Таърих Багдад», Ибн Хаджара Аскалани «Лизан ал-мийзан», Ибн Сулами «Табакат ас-суфийя» и т.д.) и сам Хаким ат-Тирмизи говорит о своей жизни в своей труде «Бад'у шаани Абу Абдулла» («Начало преследования Абу Абдуллы»),

В эпоху Саманидов, в которую жил и творил Хаким Тирмизи, вырабатывались фундаментальные положения истории, философии, науки, религии, литературы, искусства, духовной культуры, а также формировался процесс единого социально-экономического и идейно-культурного пространства. В этом проявилось своеобразие духовной культуры эпохи великого мыслителя Хакима Тирмизи. Историческая роль эпохи Хакима Тирмизи, ее особенности сочетались с ее собственными неповторимыми историко-культурными особенностями, проявившимися в наследии выдающегося ученого-мыслителя.

Отец Хакима Тирмизи Али ибн Хусейн был ведущим учёным, знатоком вопросов теологии и хадиса. Будучи в Багдаде, он активно участвовал в дискуссиях с известными учёными того времени по различным вопросам хадиса. Его мать и дядю также считали знатоками хадиса. Хахим ат-Тирмизи рос в семье, члены которой оказали огромное влияние на формирование его знаний.

Хатиба ал-Багдади («История Багдада») и другие источники дают сведения, что Хахим Тирмизи совершенствовал свои знания у таких ученых, как Кутаиба б. Сайид ас-Сакафи ал-Балхи (798-888), Салих б. Абдулла ат-Тирмизи. Его учителя упоминались в «Книгах о знаменитых людях», написанных Ибн Хиббаной, Салих бин Мухаммад ат-Тирмизи, Суфян б. Ваки (умер в 860 г.), Хасан бин Умар б. Шафик ал-Балхи (умер в 840 г.), Ахмад б. Хадравайи (умер в 854 г.), Абу Тураб ан-Нахшаби и Яхья бин Мааз ар-Рази (умер в 875 г.). Как известно из письменных источников и сам пишет Хахим ат-Тирмизи, он прожил долгую жизнь.

Хахим ат-Тирмизи воспитал много одаренных учеников, таких как Абу Мухаммад Яхья б. Мансур ал-Кади (умер в 960 г.), Абу Али Мансур б. Абдулла б. Халид ал-Зухли ал Хирави, Абу Али ал – Хасан б. Али ал –Джурджани, Ахмад б. Мухаммад б. Иса, Абу Бакр Мухаммад Ибн Умар ал-Хахим ал-Варрак, Мухаммад б. Джафар б. Мухаммад б. ал-Хисам б. Умран б. Бураида и др.

Напряжении своей научно-теоретической деятельности Хахим Тирмизи написал более 160 произведений. Особенно известны произведения мыслителя «Навадир-ал- усул...», «Хатм-ал- авлиуа» которые считаются первыми теоретическими трудами по основам ислама. Эти крупные произведения Хакима Тирмизи, как упоминает сам мыслитель и письменные источники, большинство ученых-аналитиков ислама, создавались в более 30 лет и вообрало в себе основы хадисоведение. В результате он создал достаточно теоретически завершенные произведения. Хахим Тирмизи тщательно работая над этим произведе-

нием как теоретическим и достоверным трудом несколько раз откорректировал. Хаким Тирмизи в этих и других своих трудах показал себя как ученый-аналитик с глубокими знаниями.

Научная и творческая деятельность Хакима Тирмизи в основном тесно связана с крупными и культурными центрами Мавераннахра Хорасана в Тирмизе, Мерве, Бухаре, Самарканде, Балхе, Герате, Нишапуре. Он преподавал в Балхе, Нишапуре и Багдаде, встречался со знаменитыми учёными и участвовал в дискуссиях. Тем не менее, в его научной и творческой деятельности огромное значение сыграл его родной город Тирмиз (Буг), где он и создал свои основные труды. Его проповеди и некоторые работы, в первую очередь «Хатимат ал-Авлия» (Печать святых), «Хал аш-шариъа» (Суждения шарията) 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.

Хаким Тирмизи принадлежат многочисленные труды. По сведения письменных источников указывается различное число работ ученого. Некоторые авторы говорят, что их число достигло четырёхсот. Но большинство авторов склонны считать, что работ, принадлежащих ему, около восьмидесяти. Как пишет известный египетский учёный Абдельфаттах Абдулла Барака, из четырёхсот работ Хакима Тирмизи до нас дошли только около шестидесяти. Хотя многие работы потеряны, до нас дошло некоторые важные его работы, содержащие основные доктрины великого мыслителя и учёного, составляющие его научное и духовное наследие. Первая работа, которую следует назвать, это «Наводир ал-усул фи маърифат ахбор ар-Расул» (Замечательные принципы знаний о Расуле - посланнике Бога). Она состоит из 291 хадисов и некоторым образом отражает точку зрения автора, его взгляды, его понимание мира.

Труды Хакима Тирмизи «Китаб ас-салат ва макасидаха (Книга о молитве и её целях)», «Китаб ал-Хадж ва асрарихи (Книга о паломничестве и его секретах)», «Китаб ал-ихтиятат (Книга о предосторожностях)», «Китаб ал-джумал ал-лазим маърифитихо (Книга изречений, которые необходимо знать)» и т.д. занимают важное место в истории философской мысли народов Центральной Азии, Ближнего и Среднего Востока.

Светская литература и другие отрасли культуры эпохи Хакима Тирмизи начинали играть заметную роль в сфере общественного сознания. И это имело важное значение для возникновения и развития общественно-философской мысли, литературы, изящных искусств, способствовали высокому расцвету духовной культуры. Достижения духовной культуры эпохи Хакима Тирмизи стали важным звеном, развитию общечеловеческой цивилизации.

В целом, достижения науки, литературы и искусства, всей духовной культуры эпохи Хакима Тирмизи стали яркой и содержательной страницей в развитии мировой цивилизации. Все эти темы и направления легли в основу представленной книги посвященной великому мыслителю.

Таджикские ученые и их зарубежные коллеги на основании первоисточников осветили малоизученные стороны историко-культурного наследия эпохи Хакима ат-Тирмизи и его оригинальные связи с предшествующим ему ирано-туранским доисламским периодом. Наряду с большим количеством полезной информации в статьях поднимаются важные проблемы этой замечательной эпохи, анализируются предпосылки высокого подъема.

В целом, редакционная коллегия, редакторы-составители надеются, что структура академического сборника и его содержание привлекут внимание представителей различных наук и позволят широкому кругу читателей понять историю и культуру эпохи великого ученого и мыслителя Хакима ат-Тирмизи.

Фархад Рахими

Президент Академии наук Республики Таджикистан

INTRODUCTION

The era of the great scientist and thinker Abu Abdullah Muhammad b. Ali b. Hussein at -Tirmizi (755 -869 years.) Marks the greatest flowering of Tajik and culture of the peoples of Central Asia, the Near, Middle East and the Islamic world as a whole. The great scientist and thinker, Hakim at-Tirmizi lived and worked in the first period of the formation of the modern state of Tajiks Samanid's Power (819-1005).

In 819, at the historical and political arena Maverannahr and Khorasan and a part of Iran, out-educated and highly intelligent Samanid dynasty. By note of the written sources, the founder of a great dynasty Somonhudot (Samankhudat) was from Tirmidhi and was the founder and ruler of the village of Somone (near the old al-Tirmizi). Samanids Tajiks were true and had no relationship to the ise-Iranian tribes. Somonhudot was very educated and brought up his sons intellektual's. On in the ancient historical and cultural traditions of their ancestors. His son Asad b. Somon (end VIII early. IX c.) Was a prominent official in Khorasan and Merv. Grandchildren Somonhudot in 819 were appointed rulers and maverannahr- horasans areas: Nuh al-Assad (819-842) - Samarkand, Yahya b. Asad (819- 842 years.) - Chach, Ustrushan, Ilyas al-Asad (819-856) - Gerat, Ahmad b. Assad (819- 855 years.) - Fergana. This dynasty has created favorable to all spheres of human activity on Wednesday, which gave a powerful impetus to the development of economy, trade, science, education, art, thus making a significant contribution to world spiritual heritage.

"The process of political unification Maverannahr and Khorasan under the Samanids enhanced with access to the historic arena Ismail b. Ahmad Somoni (849-907) - obrazovannogo, Visionary, energetic and highly educated statesman. He started picking up actual Tajik land and in 892-907 years has been huge Samanid emirs State includes the whole Transoxiana, Khurasan, the Amu Darya basin, Zarafshan, Syrdarya (from central Afghanistan and Iran in the south of Khorasan Khorezm, Isfidzhab Haftruda and in the north of the Caspian Sea in the west to the east Pamir - Scarlet).

The well-known researcher of the Samanid state, Academician N.N.Negmatov writes: "The successors of Ismail Somoni, especially Nasr b. Ahmad Nasr 11 (914-943), to create a centralized state apparatus 10 ministries (sofas) in the management of different sectors of the economy, civil and military administration created a single land agency, the state treasury, paid military guard, the state post. Head of sofas appointed chief Wazir (or hojibi buzurg) of three Tajik enlightened birth Bal'ami, Ceyhan and Utbi, for all ten of sofas built ten buildings around the Arch Buhary- residence Samanids. Samanids, to create public library, which conducted research (in the library worked Abu Ali Sina and described it), have created all conditions for the development of science, literature and art, attracted to this set of figures (including Adam poets Rudaki, geographer and Wazir Muhammad Jeyhani, historian and Wazir Abu Ali, Muhammad Bal'ami and many others)."

In the vast expanse of the Samanid state encompassing the whole of Central Asia, most of Iran and Afghanistan, heavily built and equipped with modern conveniences of the city, competing with its splendor with metropolitan centers of the Caliphate, created masterpieces of history, science, literature, architecture and Music, remains unsurpassed in the next century, effectively develop agriculture, international trade, crafts flourished.

In the era of Hakim Tirmizi with an absolutely dominant Tajik population and Tajik state language of proceedings, religion (Gur'on ba porsî xondandi- Muhammad Narshaxi), science, literature, music, fine arts was formed on the territory of the Maverannahr, Khorasan and Iran. Samanid state in half a century to defend the country from external forces, to ensure the peaceful labor, revived ancient Iranian historical and cultural traditions, established to create a unique world scientific, musical, literary masterpieces as "Shahnameh" great Abumansur Dakiki, Abulkasim Ferdowsi. Creative- creative power era Hakim Tirmizi mainly relied on the masses and tolerant clergy. Usually the clergy did not interfere in the affairs of state.

As the written sources Samanid state created on the basis of the revival of the Tajik-Iranian classical art traditions (especially age

Borbad) has received high development gave rise to outstanding scientists, writers, philosophers, musicians, music theorists, doctors such as Abu Hafs Sugden, Imam Bukhari, Imam Tirmizi, Rudaki, Abunusr Farabi, Abulabbas Sarakhsi, Marwan Sarakhsi, Abulabbas Bakhtiyor, Muhammad Khwarizmi, Zakaria Razi, Aburayhan Biruni, Katib Khwarizmi, Abulkasim Ferdowsi, Rabia Kazdari, Abu Ali Sina, Ratiba Barbati Munjik Tirmizi Changi , Lukary Changi ,Shahid Balkhi, Kisan Marvazi ,Muhammad Bogie Barbati, Isa Barbati, Hobon Chobak Nayi, Mudarnik Nayi, Buturob Xonande, Nasr Xonande, Alibek Tanburi and others.

Epoch Hakim Tirmizi spawned a galaxy of outstanding scientists and lexicographer: philosophers, astronomers, doctors, mathematicians, architects, calligraphers, musicians, each of which has given a direction school in various branches of science. They combined the best achievements of ancient Greece, Egypt, Babylon, India, the Muslim countries with an innovative spirit, they have gleaned from the Tajik-Persian heritage, thus creating one of the developed countries for their time. High science, art and literature have become a link between antiquity and the epoch of Hakim al-Tirmizi, most clearly reflected in the work Marwan Sarakhsi, Abu Hafs Sugdi, Rudaki, Muhammad Khwarizmi, Abulabbasa Sarakhsi, Katib Khwarizmi, Alulabbas Bakhtiyor, Abu Ali Bal'ami Muhammad Bal'ami, Abu Mansour Jeyhani, Utbi Muhammad, Abu Nasr Farabi, Zakaria Razi, Muhammad Narshakhi, Abumansur Dakiki, Abulkasim Ferdowsi, Ibn Sina, Abu Rayhan Biruni, and others.

Epoch Hakim Tirmidhi rightly regarded as the Renaissance, because of the new political and ideological basis of the revived common Iran-Central Asia ancient local traditions.

Iran-Tajik tour historical and cultural heritage was the supporting framework Samanid civilization, unite disparate in the last state in the united state with its capital in "godly" Bukhara. The founder of Tajik literature Abu Abdullah Rudaki (contemporary Hakim Tirmizi), Bukhara defining role in the cultural and spiritual life of his era, he wrote:

Imruz ba har hol Bagdod Buxorost,
Harjo ki Miri Khuroson ast, pirÿzi onjost.
(Baghdad today, without a doubt, Bukhara;
The well-being, where the Emir ruled Khurasan

Advanced scientific and artistic thought Hakim Tirmizi era was largely due to the fact that it has mastered the creative achievements of artistic and aesthetic and scientific thought in many countries and peoples. These ideas were in this period further developed, and in many cases were redefined critically and creatively transformed. An outstanding role in the cultural exchange have played Farsi-Dari (Tajik) and Arabic. Beginning with the reign of the Samanids Farsi (Dari) has become the international language of science, literature, religion, law and politics. Thanks Samanid occurred progress of the economy and culture in the Maverannahr, Khorasan, Iran, to establish a rich tradition of the Iranian people and the broad scientific, cultural cooperation of other nations. The most advanced creators of this civilization were Tajik (Iranian) artists, they contributed to the formation and development of a highly developed artistic culture during this period. Important role in this process was played as the state, politicians, poets, writers, scientists, talented, hard-working, unusual devotion to the history and artistic heritage of their ancestral identity as Ismail Somoni (849-907), Balami (father and son), Jeyhani, Utbi, Muntasir, poets, writers, scientists Abulabbas Sarakhs (d. 958), Abulabbas Bakhtiyor (d. 917), Kotibi Khwarizmi (d. 917), Biruni (973-1049), Farabi (873-950), Ibn Sina (980-1037), Dakiki (d. 977), Ferdowsi (934-1020), and others.

Life and scientific and creative activities are characterized by a scientist in the written sources (Taj al-Din Subhi "ash-Shayfii'yya Tabaqat al Kubra," Khatib Baghdadi "Tarih Baghdad," Ibn Hajar Asqalani "Lisan al-miyzan", Ibn Sulami "Tabaqat Al-Sufi "and t.) and myself Hakim al-Tirmizi says about his life in his work "Bad'u Shahan Abu Abdullah ("Beginning of the persecution of Abu Abdullah")

Father Hakim Tirmizi, ibn Ali Hassan was a leading scientist, expert on hadith. He went to Baghdad, took an active part in discussions with well-known scientists of the time on various issues of hadith. His mother and uncle were also considered by experts of hadith. Hakim al-Tirmizi grew up in a family of people and scientists who had a tremendous influence on the formation of his knowledge.

Khatib al-Baghdadi ("History of Baghdad") and other sources provide information that Hakim Tirmizi improve their knowledge of scientists such as Kutaiba b. Sayyid al-Sakafi al-Balkhi (798-888), Salih b. Abdullah al-Tirmizi. His teachers were mentioned in the "Book of famous people" written by Ibn Hibbaan: Salih bin Muhammad al-Tirmiz, Sufyan b. Waki (died in 860), Hassan b. Umar b. Shafiq al-Balkhi (died 840), Ahmad b. Hadravayi (died 854), Abu Turab al-Nahshab and Yahya b. Maaziah al-Razi (died 875). As written sources characterize himself Hakim Tirmizi, he lived a long life.

Hakim Tirmizi trained many gifted students such as Abu Muhammad Yahya b. Mansour al-Qadi (died 960), Abu Ali Mansur b. Abdullah b. Khalid al-Zuhli al Hiravi, Abu Ali al - Hasan b. Ali al - Jhurjani, Ahmad b. Muhammad b. Isa Abu Bakr Muhammad ibn 'Umar al-Hakim al-Warraaq, Muhammad b. Jafar b. Muhammad b. al-Hais b. Umran b. Buraida and others.

Scientific and creative activity Hakim al-Tirmizi mostly closely linked with major cultural centers and Maverannahr Khorasan - Tirmiz, Merv, Bukhara, Samarkand, Balkh, Herat, Nishapur. He taught in Balkh, Nishapur and Baghdad, met with famous scientists and participated in discussions. However, in its scientific and creative activity of great importance played his hometown Tirmiz (Bug), where he created his major works. His sermons and some of the work in the first place, "Hatimat al-Awliya" (Seal of Saints), "Hal al-sharia" (judgments of sharia) in which he talked about the Muslim rites, the love of God and the various categories of mystics, and "Seal Saints", along with the existing" seal of the prophets "angered some jurists and nobility. Hakim al-Tirmidhi hiding from the

persecution of his enemies, had to move first in Balkh and then to Nishapur, where he was well received, and where he later gained many followers.

Hakim al-Tirmizi has written numerous works and note written sources indicate different numbers of scientific papers. Some authors say that their number reached four hundred. But most authors are inclined to believe that the work of its own about eighty. According to a prominent Egyptian scholar Abdelfattah Abdulla Baraka four hundred works of Hakim at- Tirmizi reached us only about sixty. Although many of the works are lost, we heard some important his work, containing the basic doctrines of the great thinker and scholar, makes its scientific and spiritual heritage. The first work, which should be called a "Navodir al-usul fi marifat Akhbor ar-Rasul '(Good knowledge of the principles of Rasul - the messenger of God). It consists of 291 Cadiz and in some way reflect the views of the author, his look, his understanding of the world.

Proceedings of Hakim al-Tirmizi "Kitab al-salad Islands makasidiha (book about prayer and its purpose)", "Kitab al-Hajj wa asrarihi (Book of the pilgrimage and his secrets)", "Kitab al-ihtiyatat (Book of precautions)" "Kitab al-Jumaa al-Lazimov marifitiho (book of sayings, you need to know)," etc. have an important place in the history of philosophical thought the people of Central Asia and the Middle East.

Overall, the achievements of science, literature and art, all of the spiritual culture of the Hakim Tirmizi become vibrant and meaningful role in the development of world civilization. All these topics and trends form the basis presented in the book dedicated to the great thinker.

Tajik scientists and their foreign counterparts on the basis of primary sources highlighted little-known side of the cultural heritage of the era istoricheskoego Hakim al-Tirmizi and its original connection with the preceding pre-Islamic Iranian-Turan periodom. Along with a lot of useful information in the article raises important issues of this remarkable era, analyzed conditions of high growth.

In general, the editorial board, editors, compilers hope that the structure of the collection and its contents will attract the attention of representatives of different sciences and enable a wider audience to understand the history and culture of the era of the great scientist and thinker, Hakim al-Tirmizi.

Farhad Rahimi

President of the Academy of Sciences of the Republic
of Tajikistan



Абдулло Мирбабаев
Наби Рахимов
(Таджикистан)

**ПРЕДПОСЫЛКИ НАЧАЛА СПЕЦИАЛИЗАЦИИ
РЕМЕСЛЕННОГО ПРОИЗВОДСТВА И ТОРГОВЛИ В
ГОРОДАХ ХОРОСАНА И МАВЕРАННАХРА
В IX-X вв.**

В IX-X вв. во всех городах Центральной Азии большое развитие получила градостроительная культура. Согласно определению О.Г. Большакова в X в. в пределах лишь одного Мавераннахра имелось более 280 крупных и малых городов¹⁹. Примерно столько и даже больше городов существовало в Хоросанской части владения Саманидов. В другом исследовании того же О.Г.Большакова отмечается, что IX-X вв. были ознаменованы большим взрывом градообразования²⁰.

Большое число городов располагались преимущественно в долине Ферганы – 40 городов, в Чаче – 39, Бухарском оазисе – 29, Семиречье – 24, Самаркандском Согде – 16, Уструшане – 13, Илаке – 17, а в районах среднего течения Сырдарьи – 20.²¹

Материалы археологии и сведения письменных источников свидетельствуют о том, что значительное количество городов, в том числе Кят, Мерв, Ниса, Самарканд, Бухара, Худжанд, Бинкет, Мингурук располагались преимущественно в области Хоросана, Самаркандского Согда, а также в долине Ферганы и Чача. Названные города являлись центрами ремесленного производства и торговли. Например, из города Аральска, расположенного в северо-восточной части одноименного моря, торговые дороги вели в города Сибири и Дальнего Востока.

¹⁹ Большаков О.Г. Города Средней Азии в конце VIII- нач. XIII вв. //Автореферат док.дис. – М., 1974. –с. 10-12

²⁰ Беленицкий А.М., Бентович И.Б., Большаков О.Г. Средневековый город Средней Азии. – Л., 1973, с.210

²¹ Мирбабаев А.К. Города эпохи Саманидов //Наследие предков. - №4, 1999. – с.17-21

Согласно наблюдениям исследователей в VIII-IX вв. значительный рост городов наблюдался на правобережье Чирчика, где существовали торговые пути, ведущие на Север, Восток т.е. в сторону Исфиджаба, Отрара и др. городов среднего течения реки Сырдарья, откуда брали свое начало торговые пути, ведущие в Сибирь и Дальний Восток.²²

Так, во время раскопок в Новгороде была найдена берестяная грамота с предложением купить среднеазиатскую ткань «зендянцу» т.е. занденачи, производимую в городе Бухаре в X в.²³ В том же Новгороде обнаружены «высшие сорта тканей»²⁴, каким может быть только занденачи. Или же из более, чем 6163 владельцев лавок 342 лавочника торговали импортной продукцией. Там же, в Новгороде, в одном из раскопок обнаружен среднеазиатский кувшин IX-X вв.²⁵ Сообщается так же о находке в Новгороде при археологических раскопках 60 целых и 811 обрезков серебряных дирхамов среднеазиатского происхождения.²⁶ Другой клад, обнаруженный в том же Новгороде слоях X в. содержал 131 целых и 604 обрезков дирхамов чекана 975 г.

Многовековые торговые связи городов Средней Азии с Восточной Европой и Русью отражены и в других археологических материалах. Известный специалист по средневековой восточной нумизматике и денежному обращению на Руси Г.А. Федоров-Давыдов так описывал приток дирхамов в Восточную и Северную Европу: «Бесчисленные караваны везли мешки с серебряными монетами на север, их переключивали на ладьи и снова везли по морям и рекам, перетаскивали волоком, грузили на телеги и арбы или в переметные сумки лошадей, покупали на них товары. Другие купцы везли эти монеты через степи и леса, на них торговли, и они попадали в места, далекие от тор-

²² Буряков Ю.Ф. Генезис и этапы развития городской культуры Ташкентского оазиса. – Ташкент, 1982. –с.131

²³ Новгородский сборник. – М., 1982.- с.94

²⁴ Там же. – с.125

²⁵ Новгородский сборник. – М., 1982.- с.127

²⁶ Там же.- с.91

говых путей. Их снова скапливали и снова перевозили в места, далекие от торговых путей. Их снова скапливали и снова перевозили на новые места. И на всех этих этапах часть монет попадала в землю».²⁷

Средневековые исследователи считали ремесленное производство составной частью города. Что же касается условий развития города мусульманского Востока, то одним из них было наличие в нем рынка. Известный историк Ибн Халдун полагал, что рынок способствует развитию ремесла в городе.²⁸

В рассматриваемое время многие города Центральной Азии становились центрами транзитной торговли, которая в свою очередь способствовала специализации ремесленного производства и горного промысла. Например, в 1979 г. в низовьях реки Исфаринки Исфаринского района на дне карьера по выработке гравия были найдены многочисленные железные слитки весом от 1.5 до 2 килограммов. Эти находки могли быть крицами – заготовками для отправки в другие городские центры для последующей обработки в ремесленных мастерских. Крицы такого веса и формы были весьма удобны и рациональны для транспортировки в другие ремесленные центры, например для изготовления мечей и кинжалов.²⁹ Исфаринские находки вполне отвечают описаниям Бируни и его классификации о качестве железных слитков.³⁰

В ближайшей части северного склона Туркестанского хребта были известны два центра разработок и сплава железных руд. Это прежде всего верхняя Неся и долины Исфары и в уструшанском округе Минк, в главном городе которого

²⁷ Ирано Славика. Ежеквартальный научный журнал. -2004г. -№1.-с.13; об этом см. Евразии в эпоху средневековья.- М., 1981.-с.229-235

²⁸ Азерли М.И. Учебник Ибн Халдун//Бартольдские чтения. - М., 1971.- С.5

²⁹ Негматов Н.Н., Мирбабаев А.К. Находки скульптурных головок и других изделий из Исфаринской долины//Археологические работы в Таджикистане.- Вып.ХІХ. - Душанбе, 1986.- С.429

³⁰ Бируни. Собрание сведений для познания драгоценностей /Минералогия/.- М.1963.-с.235

Марсманда происходила ежегодная ярмарка по продаже железного оружия.³¹ Имеющиеся материалы позволяют утверждать, что металлургическая и металлообрабатывающая технология городов Центральной Азии уже тогда была довольно высокоразвитой и научно обоснованной средневековыми учеными Мавераннахра и Хорасане.

В рассматриваемое время серебро получали на рудниках долины рек Базар-Дара Западного Памира.³² Весьма крупные рудники по добыче и плавке цветных металлов - меди, серебра, золота, свинца, ртути, нашатыря и др. с древнейших времен были сосредоточены в Верхнем Зарафшане.

С древнейших времен в горном Буттаме, ныне Айнинский район, население этих мест особым способом получали нашатырь, который экспортировали в другие страны мусульманского мира и Европы.³³ По описанию Ибн Хаукаля, население для получения нашатыря сооружали над отверстиями для выхода газов помещения без окон, затем наглухо закрывали вход в них. В определенное время газы осевшие в потолке комнаты, образовали налеты нашатыря. Собиратель нашатыря взламывал глиняную стенку и надев войлочную одежду, смоченную в воде, входил в комнату. В быстром темпе он соскребывал налет со стен в специальный сосуд. Если он задерживался больше времени, то погибал под воздействием вредных газов от удушья.³⁴ Нашатырь - аммоний хлорид, является одним из широко известных лекарственных солей. Согдийский нашатырь везли во многие страны мира, а по сведениям китайской хроники «Бейши», он является одним из важных экспортных товаров Согда.

Другим древним горнорудный районом Верхнего Зарафшана являлся рудник Кони Нукра, расположенный в средней части долины горной реки Арчамайдон. По свидетельству

³¹ Негматов Н.Н. Государство Саманидов. - Душанбе, 1977.с-83

³² Бубнова М.А. Значение караванной торговли для Восточного Памира в Хв.//Бартольдовские чтения.-с.10

³³ Эшонкулов У. История земледельческой культуры горного Согда. – Душанбе, 2007.-с.327

³⁴ Эшонкулов У.Указ.раб.-с.327

группы авторов, свинец и серебро этого рудника, после предварительной обработки вывозили за пределы Согда³⁵

Карамазарский рудный район к северо-востоку от Худжанда также является одним из древнейших в Средней Азии центров медно-рудной разработки ископаемых – серебра, свинца, меди, золота, ртути железа. В частности, в IX–XI веках добыча свинца и серебра шла в Кансае, Такели, Алтынтопкане (ныне пос. Зарнисор), Кани Мансуре, Канджоле, Пангазе и в других рудниках.³⁶ В Худжанде в X в. на базе этих медно-серебряных рудников действовал медный двор.³⁷

В 1983 г. близ городища Канка, расположенного в 7–8 км от Худжанда на правобережье Сырдарьи, была обнаружена медная монета монетного двора Худжанда, чеканенная в 810 г. арабским наместником Харсамом б. Айна³⁸. На этом же медном дворе Худжанда в X в. на базе серебряного рудника Кони Мансур чеканили серебряные дирхем. Однако, ученые полагают, что монетный двор Худжанда чеканил серебряные дирхемы лишь эпизодически. Из 29 монетных дворов государства Саманидов большинство (18) находилось в Хоросане. Как и Худжанд, дирхемы из серебра выпускали также Хутталян и Рашт.³⁹

Как теперь твердо установлено, куфические дирхемы Саманидов IX–X вв. в большом количестве находят в странах Европы. Их находили даже в Великобритании. Саманидские дир-

³⁵ Якубов Ю.и др. Древнее горнорудное производство бассейна реки Заравшан//История и перспективы развития горнорудной промышленности Средней Азии. Тезисы док.- Худжанд, 1994.-С.65

³⁶ Буряков Ю.Ф. Горное дело и металлургия средневекового Илака. - М., 1974.- С.110. На базе этих рудников в городе Худжанде в X в. действовал монетный двор.

³⁷ Довутов Д. Еще один саманидский фельс монетного двора Ходжента//Исследование по истории и культуре Ленинабада. – Душанбе, 1986.- С.108, 109

³⁸ Кочнев Б.Д. Древнейший фельс Ходжента//Известия АН Тадж. ССР. Отд.общ.наук. - 1986.- №2. - С.41

³⁹ История таджикского народа. В 6 томах. - Т.2. – Душанбе, 1999.- С.393

хемы более одного столетия ходили на Руси в качестве денежного знака, являясь основным валютным средством в IX-X вв.⁴⁰

В рассматриваемые эпохи Худжанд являлся крупным поставщиком ртути на мировые рынки. Например, осенью 1985 г. в городе Худжанд при рытье подвального помещения в доме №62/8 по ул. Шуро были обнаружены 13 керамических сфероконических сосудов – симобкуза, содержащие ртуть. Клад был обнаружен на глубине 1,6м от поверхности земли и ориентировочно датируется X-XII вв. Общий вес ртути вместе с тарой составил 39, 2 кг. Без тары 36 кг.⁴¹ Данная находка была доставлена одним из авторов этой статьи в Институт химии АН Республики Таджикистан. Ртуть, главным образом, находили в месторождениях Адрасман, Табошар, Кансай, Джаркамар, Такели, Замбарак и др., расположенных близ города Худжанд. По сведениям М.Е.Массона, в более поздние эпохи ртуть в Среднюю Азию доставляли из Китая и России.⁴² Ртуть, главным образом, использовалась местными ювелирами-заргарами для золочения серебряных украшений. Ртуть использовалась и в лечебных целях.

В 1975 г. в рудных наслоениях горной разработки Канджол местные рудокопы обнаружили более 2 ведра скоплений ртути. Бируни относил ртуть к числу вредных для здоровья человека веществ.⁴³ Ювелиры, часто пользующиеся ртутью подвергались параличу.

В горах Карамазара и Моголтау (наст. название Мевагул) были сосредоточены большие запасы и других ценных ископаемых, в том числе поделочных камней, которые вывозились большими партиями за пределы Худжанда. Исследователи подчитали, что за всю более 3-х тысячелетнюю историю горных разработок Карамазара и Мевагул рудокопами было добы-

⁴⁰ Там же.- С.394

⁴¹ Мирбабаев А.К. Историческое наследие Худжанда. – Душанбе, 1995.- С.98

⁴² Бубнова М.А. Добыча полезных ископаемых в Средней Азии в XVI-XIX вв.-М., 1976.с.-50

⁴³ Бируни. Китаб ас-сайдана фи-т тибб. – Т.IV.- Ташкент, 1973.-с.516

то около 100 тысяч кубических метров рудных ископаемых, причем на серебро-свинец приходится 70000, на медь–железо - 25 000м куб.⁴⁴ В этих горах из поделочных камней лучше чем другие минералы, была известна бирюза. Ее россыпи находились в 40 км севернее Худжанда в местности Фирузакон, что близ горняцкого поселка Кансай. Бирюза Худжанда была известна еще с XII в. Автор XIIв. Бекран сообщает, что на средневековых базарах известна «Ходжентская бирюза». Это сообщение свидетельствует о том, что в период расцвета горного промысла в районе Худжанда (X-XII вв.), в числе других полезных ископаемых широко добывали бирюзу. Данный факт подтверждается также археологическими находками из комплекса Куркатских склепов, где среди находок немало украшений из бирюзы.⁴⁵ В связи с этим становится понятным сообщение Бабура о том, что «к северу от крепости Ходжент находятся бирюзовые россыпи и другие рудники».⁴⁶ По свидетельству источников XV в. высококачественная худжандская бирюза являлась в ту пору своего рода эталоном этого небесного самоцвета в средневековых рынках Хорасана. По мнению Е.Б.Пругера, досконально исследовавшего данный вопрос, ходжентская бирюза действительно была высококачественной. Историк Мирхонду, очевидно были неведомы месторождения Фирузакон. Поэтому он полагал, что бирюзу, получаемую в горах Уструшаны, в Хоросане называют «худжандской».⁴⁷ Русский дипломат Филипп Назаров в 1813 г. посетивший Коканд писал: «По тракту на Коканд мы прошли мимо горы Ходжент, в 15 верстах от городских жителей отстоящей. По дороге находятся обработанные поля, а вокруг горы вырыты ямы, где ташкентцы добывают бирюзу».⁴⁸

⁴⁴ История и перспективы развития горнорудной промышленности в Средней Азии. Худжанд, 1994.-с.

⁴⁵ Пругер Е.Б. Бирюза Илакаи «Илкский рудник»бирюзы// СА. -1971.-№1.-с. 125

⁴⁶ Бабур. Бабурнаме. – Ташкент, 1989.-с.12

⁴⁷ Мирхонд. «Джомеъ-ат-таворих».- Т.7.- С.426

⁴⁸ Филипп Назаров.- Записки.- СПб., 1821.- С.41

Город Худжанд в эпоху развитого средневековья и позднее, являлся единственным в Центральной Азии поставщиком сухофруктов на рынки стран Восточной Европы, Сибири и Дальнего Востока. Как известно, в VI в. одна из ветвей Великого шелкового пути, расположенная к северу от основной трассы, соединяла Центральную Азию со странами Дальнего Востока.⁴⁹ Эта дорога известна под названием «Дорога ветров» или «Соболья дорога согдийцев». На этом отрезке пути археологами обнаружены десятки поселений согдийских купцов, среди которых были и худжандские купцы, многочисленные топонимы, сооружения типа «каан», предметы искусства, происхождение которых, несомненно, восходят к согдийским торговцам. Все эти и другие факты нашли обобщение в некоторых публикациях профессора О.Шавкунова из города Владивостока.⁵⁰

В связи с этим вопросом, весьма актуальным на наш взгляд является определение Худжанда как центра и активного поставщика сухофруктов, прежде всего, а также шелковой и хлопчатобумажной ткани на рынки Восточной Европы, Сибири, Дальнего Востока и Приморский край. Академик Н.Негматов в своих ранних исследованиях по Уструшане, основываясь на сообщениях Истахри и других арабоязычных географов X в. писал, что Уструшана «излишки зерна вывозила за пределы области, например, она, наряду с Ферганой, обеспечивала хлебом город Худжанд».⁵¹ Наши последние исследования по истории Худжанда⁵², а также истории его ирригации⁵³

⁴⁹ Кляшторный С.Г. Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии. – М., 1964.- С.215

⁵⁰ Шавкулов Э.В. Великий шелковый путь Соболья дорога согдийцев// Формирование развитие трасс ВШП в Центральной Азии.- Ташкент, 1990.- С.73-76; Он же. Торгово-экономические и культурные связи согдийцев с народами Дальнего Востока во второй половине 1 тыс. н.э. //Центрально-Азиатские гуманитарные исследования. - Худжанд, 2003.- Вып.5.- С.100-119

⁵¹ Негматов Н. Уструшана в древности и раннем средневековье. – Сталинабад, 1957.- С.89

⁵² Мирбабаев А. Историческое наследие Худжанда. – Душанбе, 1995.- 159 стр.

показывают, что в X в. и во все последующие эпохи в Худжанде и в его округе имелись достаточно орошаемых земельных площадей для выращивания хлебных злаков. Однако, проблема заключалась в другом. Все эти орошаемые площади были исключительно заняты фруктовыми деревьями, в первую очередь абрикосами, грецким орехом, миндалем и др. плодородными деревьями. Другими словами фруктовые сады Худжанда имели товарный характер, а их сухофрукты предназначались для экспорта в отдаленные страны. Согласно материалам ревизии Палена, во внутренней части городской стены Худжанда имелось свыше 400 плодородных садов.⁵⁴ Такие пригородные селения города как Найсувор, Чорсу, Гоziён, Ява, Пули чукур, Шайхбурхон, Кулангир, Румон, Унджи, Арбоб, Даштак и другие, являвшиеся в прежние времена дачными участками худжандцев, были заняты плодородными садами и виноградниками. Даже в начале XX в. Худжанд имел тесные экономические связи со многими городами России. Например, в 1909 г. из Худжанда был вывезено в пределы России сухофруктов, хлопка, шелка, шелковичных коконов и других товаров на сумму 6 тыс. 510 руб. Почти 54 процента из общей суммы, экспортируемых Худжандом товаров, составлял вывоз в Россию. По сведениям В.И.Масальского из Худжанда в Россию ежегодно вывозили более 159 000 пудов сухофруктов.⁵⁵ Город Худжанд имел тесные торгово-экономические связи также с Бухарой, Самаркандом, Ташкентом и другими городами Центральной Азии. Например, по сведениям А.Кушакевича из Худжанда в Самарканд и Бухару было отправлено различных товаров на сумму более 27 тыс. 200 руб. В основном, это были шелковые и полушелковые материи. В частности, в том же 1868 г. в Бухару было вывезено около 20 пудов размотанного шелка на сумму 3200 руб. серебром и другие шелковые материи на

⁵³ Мирбабаев А. История водоснабжения Худжанда и его округи. – Худжанд, 2005

⁵⁴ Мирбабаев А. Историческое наследие Худжанда. - С.103

⁵⁵ Мирбабаев А. Историческое наследие Худжанда. - С.103

общую сумму 4000 руб. В 1979 г. из Худжанда, в целом было вывезено шелковых тканей на сумму 55 тыс. руб. канауса и ад-расана 53 тыс., алачи, калама и Баяза на сумму 14 тыс. руб., разных красителей на 600 руб. и др.⁵⁶ В конце XVIII в. город Худжанд сделался главным центром производства шелка. Например, в той же Бухаре в начале XIX в. пуд худжандского шелка оценивался в 16 тилля.⁵⁷ В середине XIX в. город Худжанд наряду с сухофруктами стал крупным поставщиком шелка сырца. В 1881 г. в городе было заготовлены более 28 тыс. 262 пудов кокона. По статистике 1906г. в Худжанде имелось более 230 домовладельцев, в которых вырабатывались различные шелковые ткани на общую сумму более 120 тыс. руб. Шелкоткацким промыслом было занято население более чем 100 городских кварталов, также население пригородных селений, в том числе Румон, Кулангир, Пули Чукур, Шайхбурхон и другие.⁵⁸

Учитывая громадный потенциал Худжанда как центра шелководства, русские промышленники Хлудов, Зайцев, Морозов и др. уже в 1867 г., год спустя после захвата города Худжанда русскими войсками, наладили здесь фабричное производство шелковой материи. Эти материалы свидетельствуют о том, что слава Худжандского кокона и шелка была известна русским промышленникам задолго до водворения российской власти в Худжанд.

Специфичное торгово-промышленное развитие отдельных городов Центральной Азии в V-X вв. привело к сложению в ряде городов, расположенных в контактной с кочевой степью зоне купеческого сословия, получившего в литературе название «сорт» или «сарт». Э.Мефер считал, что данный термин «сарт» произошел от санскритского слова «сартхавака», озна-

⁵⁶ Там же.- С.103

⁵⁷ Мирбабаев А.,Файзуллоев М. Этапы формирования трасс ВШП и развитие шелководства в Центральной Азии //Ученые записки ХГУ им. акад. Б.Гафурова. Гуманитарные науки. – Вып.2 (15).-2007.- С.125

⁵⁸ Мирбабаев А.,Файзуллоев М. Этапы формирования трасс ВШП и развитие шелководства в Центральной Азии //Ученые записки ХГУ им. акад. Б.Гафурова. Гуманитарные науки. –Вып.2 (15).-2007.- С.126

чающего «торговец».⁵⁹ Данный термин очень близок таджикскому слову «сорбон» - предводитель каравана.⁶⁰ Только В.В. Бартольд сумел правильно оценить историческую роль сартов-торговцев, назвав их отдельной социальной прослойкой города, занимающихся исключительно межрегиональной торговлей.⁶¹ В архиве документов с горы Муг торговец обозначен словом «сарахавар».⁶² Данная находка свидетельствует о том, что согдийский термин «сарахавар» и санскритская – «сартхавака» произошли из одного языкового корня.

На торговых путях в Китай и Дальний Восток, пролегающих через северо-восточные обширные степи Дашти Кипчак, населенными исключительно тюркоязычными племенами, словом «сорт» или «сартык» обозначали в целом городское и торговое сословие. Интересно замечание А.Гейнса, который писал что «сарты Ташкента и других городов Туркестана называли себя потомками согдийцев».⁶³ Так же тюрки, обитатели степей, вспоминали сартов как торговцев, жителей городов и носителей городской культуры. В связи с чем термин «сарт» именно в таком понимании вошел в «Кутадгу билик» Юсуфа Баласагуни (XI в.),⁶⁴ в словарь Махмуда Кашгари и в другие литературные памятники XI-XII вв. Эти и другие примеры говорят о том, что термин «сарт» в первую очередь прилагался в отношении к городскому жителю вообще, затем к торгово – купеческому сословию, в руках которых была сосредоточена вся торговля на трассе ВШП. Однако, в конце XIX –нач. XX вв. многие русские краеведы, в том числе Н.П.Остроумов, Н.С.Лыкошин и другие называли жителей Худжанда сартами. По данным Н.С.Лыкошина в 1910 г. в Худжанде проживало 39372 человека,

⁵⁹ Шефер Э. Золотые персики Самарканда. – М.1981.- С.37

⁶⁰ Мухтаров А. Гузары Уратюбе.- Душанбе, 1975.- С.43

⁶¹ Якубов Ю.Точикшинос.- Душанбе, 1999.- С.100

⁶² История таджикского народа. – Т.2.- Душанбе, 1999.- С.125

⁶³ Гейнс А. Труды.-Т.1,2.-Спб., 1909.- С.316

⁶⁴ Махмуд Кашгари Даван лугат-тюрк. Ташкент, 1913.-с.113

из которых 38 тыс. 681 человек являлись сартами.⁶⁵ Те же тюрки, обитатели степей, воспринимали сартов как торговцев, жителей городов и носителей городской культуры.

Таким образом, Н.С.Лыкошин хорошо знавший этнический состав населения Худжанда выделил две социальные группы: ремесленников-горожан и торговцев-купцов, которые занимались исключительно межрегиональной торговлей. Профессор Л.И.Лерх, в 60-х годах XIX в. посетивший Хорезм писал, что в Хорезме таджиков-торговцев называют «сартами».⁶⁶ Известные исследователи Центральной Азии А.Вамбери, А.Семенов, Н.Пантусов, А.Бряннов и другие также писали о том, что «сарты» или «таджики» суть жители городов, занимающиеся ремеслом и торговлей.⁶⁷ В определении места сарта в социальной жизни городов более точным был Л.Ф.Костенко. В 80-х годах XIX в. Л.Костенко при посещении Худжанда, во время беседы с одним из жителей города, задал вопрос о его происхождении, на что получил ответ: «по своему происхождению я таджик, а по своему повседневному занятию я сарт, поскольку моим основным занятием является торговлю»⁶⁸ Этим самым мы думаем, что сказано все. Как мы отметили в самом начале этой статьи, генезис данного термина был связан с торговлей и караванными сообщениями. Город Чимкент на юге Казахстана, также как и Худжанд стоит на караванной дороге. А Добромыслов еще в середине XIX в. описывая быт сартов этого города, отождествовал их с таджиками.⁶⁹ Сартами являлись также коренные жители Кашгара, Яркенда и других городов Восточного Туркестана.⁷⁰ Как мы видим из этого небольшого обзора,

⁶⁵ Мирбабаев А. О термине «сарт» как о синониме этнонима таджик// Духовная культура таджиков.- Указ.раб.-С.192

⁶⁶ Лерх П.И. Итоги поездки в Среднюю Азию//Архив востоковедов АН СССР. Ленинградское отд. ИВФ.366. Оп.1-д.-15

⁶⁷ Бряннов И.А. На память о Фергене. 1876-1901 годы. –Нов.Маргелен.-1901-с

⁶⁸ Костенко И.Ф. Туркестанский край. –Спб., 1880.-с.27

⁶⁹ Добромыслов А.Н. Города Сырдарьинской области.- Ташкент, 1912.- с.196

⁷⁰ Роберт Ша. Очерк... Яркенда и Кашгарии. –Спб., 1872.-с.27

начиная уже с эпохи средних веков термин «сарт» прилагался в основном таджикам, в особенности торгово-купеческой прослойке городов, которые за получением большой прибыли бороздили торговые пути северо-восточных просторов Казахстана, Сибири и Монголии. Уже в VII в., например, среди жителей Монголии прославился художественный образ согдийца Сартакая, который согласно легендам обучал тюрков грамоте, строительству жилья, рытью арыков, искусству земледелия, ремесла и другим навыкам оседлой городской жизни.⁷¹

Другим традиционным товаром, вывозившимся таджикскими купцами в приграничные со Средней Азии городов России, Казахстана и Сибири, являлась прежде всего бумага, производства Самарканда. В Самарканде еще VIII в. начали производство писчей бумаги. К этой профессии самаркандцев обучили китайские военнопленные после сражение 750г. под Таразом где войска арабов во главе Абу Муслима дали решительный бой китайцам в результате которого к рукам арабов попали большое число китайцев, среди которых имелись мастера бумагодели. По словам Ибн ал-Асира, в этой битве было убито около 50 тыс. китайцев и взято в плен около 20 тысяч.⁷²

Высокие качества стяжали самаркандской бумаге большую славу не только в самом городах Центральной Азии, но и в странах Среднего и Ближнего Востока, но и на Западе. До изобретения письма наши предки согдийцы в качестве материала для письма использовали шелковые ткани, кожуру березы, говяжье кожи, ткани листья серебра, меди, а также из черепков поломанных сосудов. При раскопе цитадели Пенджикента была обнаружена начальная школа. Учениками упражнялись к письму на черепках поломанных сосудов.⁷³ На материалах этих черепков позже согдолог В.А.Лившиц составил согдий-

⁷¹ Мирбабаев А. О термине сарт как о синониме этнонима таджик. Указ. Раб.с.184

⁷² История таджикского народа. – Т.1.-Душанбе, 1999.-с.80

⁷³ Исаков А. Цитадель древнего Пенджикента.

ский алфавит.⁷⁴ Из этого же городища Пенджикента обнаружены образцы письма на шести языках.⁷⁵ Некоторые о характере обучения мы узнаем из письменных источников. Так, посетивший Самарканд посол Китая Вей Цзе в начале VI в. отмечает, что уже в пятилетнем возрасте начинали учить детей письму, после чего приступали к обучению счету.⁷⁶ На одном черепке, найденном на городище Пенджикента, сохранилась надпись на двух языках – согдийском и арабском. Там же обнаружены письменности на шести языках, что свидетельствует о широкой связи Согды с сопредельными странами.⁷⁷

Первые десятилетия IX в. мастерские бумагоделов располагались вдоль Канала Даргот города Самарканда. Автор географического труда «Худуд-ул-олам» писал, что «Самарканд большой город, там выделывают бумагу, которую вывозят по всем странам мира».⁷⁸ Когда Харун Рашид-ад-дин (786-809) получил известие, что в Самарканде выделывают доброкачественную бумагу, то он велел, как пишет арабоязычный автор Мансур, Халиф велел дворцовым чиновникам, чтобы они имеющиеся в хранилищах египетские бумаги вынесли на распродажу по рынки, а взамен приобрели бумагу выделенной в Самарканде.⁷⁹ В последующие века мастерские по изготовлению бумаги возникли в Бухаре, Балхе, Герате, Худжанде, Исфаре, а также в горном Согде. Географ Якут писал, что в городе Ширазе книгофилы этого города коллекционируют те рукописи, которые сделаны на самаркандской бумаге. Это свидетельствует о высоком качестве самаркандской бумаги.

В Самарканде в XV-XVI вв. по данным «Вакфнаме» Мухаммада Шайбанихана в пяти обджувозах, расположенных

⁷⁴ Лившиц В.А.

⁷⁵ Белинский А.М., Распопова В.И. Древний Пенджикент.- Душанбе, 1971.-с.11

⁷⁶ Белинский А.М., Бентович Н.Б. Большаков О.Г. Средневековый город Средней Азии. – Л., 1973.-с.120

⁷⁷ Исаков А. Древний Пенджикент. – Душанбе, 1982.-с.45

⁷⁸ Худуд-ул-олам.- Душанбе, 1983.-С.69

⁷⁹ Мирбабаев А. Профессия бумагоделая//Журнал «Фарханг».-1992.-№9-10.-С.58

вдоль канала Оби Рахмат выделявали писчую бумагу. Среди многочисленного имущества «Вакфнаме» Мухаммад Шайбанихана упоминается две толчеи для производства бумаги (джувози когаз), а также мастерская по выделке листов бумаги (корхонаи когаз барори) вместе с оборудованием.⁸⁰ В той же «Вакфнаме» упоминается джуваи когаз - толчеи для измельчения волокнистой массы, приводимые в движение водой. Две такие толчеи для бумаги (корхонаи когазбарори) вместе с оборудованием находились на арыке близ моста Эмирзода Абдуллы Самаркандской округи. Еще одна бумажная фабрика находилась на канале Сияхоб того же Самарканда.⁸¹ В XV-XVI вв. самаркандские бумагоделы продолжали выделять бумагу, отличающуюся высокими качествами – мало проницаемостью чернил, гладкой поверхностью и прочностью.

Бумага самаркандских бумагоделов вывозились далеко за пределы Средней Азии, в том числе в соседние Индию, Иран и даже в приграничные со Средней Азией Сарай Берке, Оренбург и другие города России.

До наших дней дошло немало рукописных произведений по истории и литературе, написанных каллиграфическим письмом на самаркандской бумаге, в их числе находятся автографы труда Камалиддина Бинаи – «Шайбанинаме», исторический труд Рузбихана – «Михман-намеи –Бухара», дарственная грамота Михр Султан –ханум и другие.⁸² «Лучшая бумага в мире выходит из Самарканда, - писал Бабур, несколько лет правивший Самаркандом.⁸³

Знаменитый мастер письма – Али Мешхеди (1432-1530) в специальном трактате по каллиграфии советовал писцам писать только на самаркандской бумаге, так как «письмо на ней получается ровным и красивым».

⁸⁰ Мукминова Р.Г.К истории аграрных отношений в Узбекистане XVI в. – Вакфнаме.-Ташкент 1966.- С.27

⁸¹ Мукминова Р.Г. Вакф –наме.- Ташкент, 1996.-С.244

⁸² История Самарканда. –Ташкент, 1989.- С.269

⁸³ Бабур. Бабурнаме.- Ташкент, 1989.- С.46

К первой половине XVI в. относится деятельность самаркандского бумагодела Мир Ибрахима, производившего особый сорт бумаги с водяными знаками в виде белого кольца. Эта бумага, получившая по имени его создателя название «мирибрагимии», была известна и в XVII в. Хорошую по качеству бумагу в XV в. производили также в Герате. Но она стоила весьма дорого. Многочисленные учащиеся мадраса Герата за получением бумаги непосредственно обращались к самому Алишеру Навои.⁸⁴

В период развитого феодализма отмечается развитие старых городских центров и возникновение новых городов, местных и региональных центров ремесла и торговли. В зависимости от ряда факторов – традиций, наличия сырья, мастеров и мастерских, историко-географических условий начинается специализации ремесленного производства в городах Мавераннахра и Хорасана. Производство востребованной рынком товаров и изделий, и в значительной степени, их качество и качество оказываемых услуг, определяли место городов в иерархии ремесленных центров Востока. Так, ткани Бухары, бумага Самарканда, дыни Хорезма, оружие Истаравшана и Чуста, керамика Риштана, мучные изделия Мерва, стальные клинки Дамаска, сухофрукты Худжанда прославились на века.

⁸⁴ Мирбабаев А. Культурная жизнь Герата эпохи Бехзада// Бехзад и актуальные проблемы культуры Центральной Азии.- Душанбе, 2001.- С.77

Abdullah Mirbabaev
Nabi Rakhimov
(Tajikistan)

**BACKGROUND BEGINNING SPECIALIZATION OF
HANDICRAFT PRODUCTION AND TRADE IN THE CITY
OF KHORASAN AND MAVERANNAHR
IN IX-X CENTURIES**

In IX-X centuries. in all the cities of Central Asia gained great development urban culture. According to the definition O.G. Bolshakov in the X century within a single Maverannahr there were more than 280 cities and towns. About as many and even more cities existed in Horosanskoj of the possession of Samanids (819-1005). In another study, the same O.G.Bolshakovs noted that the IX-X centuries. It was marked by a large explosion hail.

Materials archeology and information written sources indicate that a significant number of cities, including Kyat, Merv, Nisa, Samarkand, Bukhara, Khujand, Binket, Minguruk located mainly in Khorasan, Samarkand - Sogd, as well as in the valley of Fergana and Chach. The mentioned cities were centers of handicrafts and trade. For example, the city of Aralsk, located in the north-eastern part of the sea of the same name, trade routes were in cities in Siberia and the Far East.

On the basis of the sources of recent years discovered the author examines the process of production and trade in the cities and Maverannahr and Khorasan Samanids era.



ХАКИМ ТИРМИЗИ В ОЦЕНКЕ УСМАНА АЛ – ХАДЖВИРИ

Муъаммад ибн Али Ҳаким Тирмизи (755/56-869 гг.) является основателем суфийского братства хакимия, которое занимает известное место в хорасанском суфизме. Абдурахмон Джами сообщает, что Хаким Тирмизи относится ко второй плеяде суфиев, имел беседу с известными деятелями суфизма – Абу Турабом Нахшаби, Ахмадом Хизруя, Ибн Джилло⁸⁵.

Хаким Тирмизи жил в IX веке, в период, когда в Хорасане суфизм формируется как новое религиозно – мистическое течение, со своими специфическими мировоззренческими установками и притязаниями.

В агиографических произведениях, сообщающих о чудотворстве суфиев, рассказываются далекие от здравого смысла легенды, которым не верили официальные религиозные деятели. Такие легенды имеются также о Хакиме Тирмизи. Это прежде всего объясняется тем, что его последователи для распространения своего учения и укрепления своей позиции в социальном пространстве своего общества прибегали к созданию различных легенд, чтобы привлечь внимание народа. Это, естественно, усугубляло противоречие между официальными богословами и суфиями. Во многом эти рассказы были сочинены вопреки установкам официальных исламских богословов, действовавших в угоду тиранам и несправедливым чиновникам своей эпохи, к которым многие суфии пытались ненавидеть.

Такие рассказы приводятся и от имени Хакима Тирмизи, которые не поддаются никакому рациональному объяснению и противоречат обыкновенной логике. Однако, это в определённой степени свидетельствует о знаменитости личности Тирмизи и о его влиянии среди определённых кругов его эпохи. Нам представляет интерес Хаким Тирмизи как мыслитель и как сво-

⁸⁵ Абдурахман Джами Нафахат-ул-унс мин хадарат-ал-кудс. Тегеран, С.

бодолубивый предводитель суфийского братства хакимия, а также как теоретик и практик нравственного учения суфизма в 8-9 вв. Худжвири известный исследователь суфизма в 11 веке в своей знаменитой книге «Кашф-ул-махджуб» уделяет важное место Хакиму Тирмизи и его братству «хакимия». Часто приводимые рассказы о чудодействиях Хакима Тирмизи передаются от одного средневекового автора другому. Например, рассказ о том, что ученик Хакима Тирмизи Абубакр Варрок сообщал, что его наставник передал ему свои рукописи, просил бросить их в Джейхун (Амударья). Тот взял и ушел, но не хотел бросит книгу в воду и вернулся, сообщив Хакиму, что выполнил его просьбу. Однако тот сомневался в правоте ученика и поручил ему бросит рукописи в воду. На сей раз он выполнил просьбу, и бросил книгу в реку. Тот якобы увидел, что вода в реке разделилась на две части, оттуда появился сундук и книга оказалась там.

Этот рассказ приводится в книге «Шаръи тааруф» Мустамли, затем в «Кашф-ул-махджуб» Хаджвири, от него в «Тазкират- ул –авлияя» Фаридуддина Аттора затем в «Нафахат- ул-унс» Абдурахмана Джами и в книгах других суфийских авторов.

Во всех крупных средневековых источниках по суфизму Хаким Тирмизи упоминается с восхищением, причисляется к великим представителям святых «авлиё», отмечается его высокая интуиция, знания, что он написал много произведений.

Джуллаби пишет: «Абу Абдуллах Мухаммад ибн Али ат – Тирмизи был совершенным в искусстве науке, был предводителем (ученых), относился к числу блестящих шейхов. Его перу принадлежат много произведений, хороших. В каждом из них явствует чудодействия, в таких его произведениях, как «Хатм-ул-вилоят», «Китоб-ун-нахдж» и «Навадир – ул – усул» и много других. Им написано много достойных книг. Также сообщается что он написал несколько книг о «явных науках» . Худжвири с восторгом пишет, что Хаким Тирмизи «для меня является очень уважаемым человеком, ибо мое сердце захвачено им. Мой шейх сказал, что Мухаммад (Тирмизи) является редким жемчугом, не имеющий равного себе в мире. В «явных науках» также имеет книги, в хадисе имеет прекрасные выска-

звания (пророка), начал комментарий к Корану, однако смерть не дало ему завершит это дело»².

Согласно Хаджвири, Тирмизи обладал высокими нравственными качествами воспитывал своих учеников в этом духе. Один из его знаменитых учеников был Абубакр Варрак, который был чрезвычайно скромным, по этому его прозвище было «благовоспитанным среди святых» (муаддаб- ул- авлейа)»³.

Это качество, прежде всего, привлекало внимание людей и создавало высокое уважение к великим суфизм. Хаким Тирмизи своим учением о справедливости и борьбы против желаний души завоевал авторитет как защитник прав и интересов бедных людей.

Тирмизи разрабатывал логическое правило мистического диалектического единства «захир ва батин».

Он учил, что пренебрежение внешним правилам богослужения и занятие только внутренним, признак невежества. Хаким утверждает: «Тот, который невежествен в науке шариат и не знает атрибуты служения (Богу), тот невежествен и в (познании) атрибутов Бога. Тот, который не нашёл путь в познании желаний души, тот не находит путь в познании Бога. Тот который не видит угрозы человеческих качеств, тот не увидит красоты атрибутов Бога, ибо внешность (захир) связана с скрытым (батин). Тот который передается внешности без внимания к скрытому, тот занимается абсурдом. Также тот, который притязается к внутреннему без соблюдения внешних правил, тот также занимается абсурдом»².

Ученик Хакима Тирмизи Абубакр Варрак (В тегеранском издании ошибочно написан «Аврак») дальше развивал учение Хакима о нравственности. Он классифицирует людей по социальному статусу на три категории: ученые, правители и подданные. Варрак рассматривает эти категории во взаимосвязи и в взаимозависимости. Такой подход Варрака интересна также с точки зрения его взгляда на социальное расслоение общества. Он не классифицирует общества на богатые и бедные, а разделяет его исходя из той роли, которую они играют в стабильности или ее нарушении в жизни людей.

Он пишет: «Люди бывают три группы: умара (правители), ученые (улами) и бедные трудящиеся люди (фукаро)». Здесь под словом «фукаро» Варрак имеет ввиду тех, которые занимаются физическим трудом т. е. основное население, которое не богат, но производит материальные блага.

Такая классификация средневекового общества у Варрака оригинальна. Поэтому Худжвири особо подчеркивает эту мысль Варрака, считая его одним из главных представителей братства «Хакимийа»⁸⁶.

Нарушение нравственных устоев в какой то группе приводит к нарушению жизни других групп и народа в целом. Интересны следующие слова Варрака, на которые акцентирует внимание Худжвири: «Когда испортятся правители, испортится богослужение народе и соблюдение религиозного закона (шариат); если испортится нрав бедняков, то исчезнет радость народа.

Нрав правителей испортится, когда они становятся алчными, нрав бедняков испортится, когда они становятся лицемерными, Пока цари не отрекутся от правителей (вельможи), то они не портятся, пока ученые не беседует с царями, то они не портятся, пока подданные не претвосдуют на правление, не портятся их нравы. Притеснение правителей происходит от их невежества, алчность ученых ест результат их безверия, лицемерие бедняков результат их отказа от упования (на Бога).

Следовательно, невежественный правитель, алчный ученый и бедняк без упования (на Бога) являются друзьями сатаны. Порча всего мира связана с испорченностью этих трех категорий людей»⁵⁸⁷

⁸⁶ . Али ибн Усман ибн – ал – Хаджвири. Кашф - ул – махджуб. Тегран, 1386.х.. Изд –не второе. С. 137.

2. Там же, С.137. 3. Там же 138. 4. Сайи Али ибни Усман ал – Хаджвири. Кашф - ул – махджуб. Лахор, 2009г. С. 183 – 184.

5. Указ. кн: . С. 185.

6. Доктор Сайд Яхя Йсарибн. Фалсафаи ирфон. Тегран, Изд-е 5-ое, 1383. Стр. 107.

7. Аби Абдаллах Мухаммад ибн ал- Хасан ибн Бишр ал-Ма риф би –л- Хаким ат-Тирмизи, Навадир ул-усул фи ма рифати ахадис- ир- Расул. Египет, (1429х). 2008г. С.12.

По всей вероятности, особое внимание Хакима Тирмизи и его учеников 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. Этим, видимо, объясняется отход некоторых известных суфийских мыслителей от занятия каламом, представители которого опирались на рациональном обосновании религиозных принципов.

Сайид Яхя Йасриби, думаю правильно отмечает, что Абу Абдулло Тирмизи, Абу Али Сакафи и Абу Саид Абилхайр вначале занимались обучением и спором, однако впоследствии отошли от этих занятий, ибо считали, что непознаваемое логическим доказательством можно узнать посредством «откровения».

Интерпретация хадисов иногда приводила к печальным последствиям для суфиев, которые использовали аяти Корана и сунны для обоснования своих взглядов. Как сообщает Абду Рахмон Сулами, после написания книги «Хатм-ул-вилаят», и Илал-уш-шариа» Хаким Тирмизи был обвинен в ереси и вынужден был покинуть свой город Термез.⁷

Его спасал правитель Балха, который организовал диспут теологов с Хакимом В этом диспуте Хаким Тирмизи показал свои блестящие знания, завоевал симпатию правителя и был реабилитирован.

Хакиматы т.е. последователи Хакима Тирмизи обращали особое внимание мистическому вопросу нравственного очищения людей, выступали прежде всего против притворных суфиев, которые наносили вред «истинным суфиям» и тасаввуфу в целом. Худжвири сообщает, что последователь Хакима Тирмизи Абу Али ал-Хасан ибн Али ал-Джужджани исследовал психологию людей, многие из которых, по его мнению, из-за неграмотности находятся в сомнении и воображают себя проводителями истины. Отсюда становится ясно, что, почему многие суфийские мыслители придавали особое значение вопросу нравственного совершенствования людей, прежде всего своих

учеников и мюридов, ибо обычными назиданиями воспитывать людей, было бы невозможным.

Абу Али Джузджани говорил: «Забвение является местом стоянки людей. Сомнение является их доверием. Они думают, что их поведение соответствует истине. Их речь о тайнах откровения того наставника (т.е. Хакима Тирмизи) основана на собственное мнение и обмане души. Человек хотя является невежественным, он верит в свое невежественное (представление). Это особенно касается невежественных суфиев. Насколько их ученые являются уважаемыми среди народа, настолько их невежды являются подонками среди людей. То, что их ученые являются истинными без сомнения, для их невежественных является сомнением, а не истиной. Последние питаются на пастбище забвения (гафлат), но думают, что находятся на площади святости. Они верят в то, что сомнительно, думают, что оно истинно».⁸

Хаджвири высоко оценивает мысли Тирмизи о душе, прихоти которой не дают возможность познать истину. Автор «Кашф-ул-махджуб» приводит такие высказывания Хакима по этому вопросу: « Ты хочешь познать Бога сохранив (желания) своей души в себе, если твоя душа своим постоянным пребыванием в тебе не познает свое постоянство, то как же она может познавать вне себя другого. Это означает, что душа в своем состоянии постоянного бытия, сама скрыта для себя. Поскольку она скрыта для себя, то как же она может, открывает Истину?»⁸⁸

Хакимиты, согласно Худжвири, обсуждали вопрос о святости, определяли приметы святых, их нравственные качества. Это, очевидно, объясняется тем, что, как рассмотрели выше, много было суфиев, которые претендовали на святость, обманывали легковерных людей, не имели достаточного образования в области религиозных и светских наук. Появление таких книг, как «Кашф -ул- махджуб», «Ал-лумаъ», «Шархитааруф», «Рисолаи Кушайрия» и др. объясняется прежде всего тем, что их авторы хотели защищать суфизм от тех юродивых

дервишей, которые называя себя суфиями вызывали отвращение общества.

Чтобы защитить суфизм от таких псевдосуфиев, Худжвири излагает основные концептуальные понятия каждого суфийского братства, раскрывая главное содержание онтологического и гносеологического учения и их основателей.

Автор останавливаясь на главном в учении Хакимитов отмечает, что центральным вопросом у них является доказательство святости. Худжвири пишет, что «открытие его (Хакима Тирмизи – К.О.) школы состоит в том, чтобы (ты) узнал, что Всевышний имеет святых, которых он избрал из среды людей, их великодушие отрывал их от мирских привязанностей, определил их степень, открыл им двери смысла знания»⁸⁹.

Худжвири напоминает, что правила и основа всего суфийского пути и познания зиждется на святость и ее доказывания».⁹⁰

Касаясь вопроса о чудотворстве шейхов, в том числе Хакима Тирмизи, отмечает, что Абубакр Восити и Мухаммад ибн Али Тирмизи, которые имели свои школы (братства, секты), утверждают что, чудотворство проявляется в состоянии «сахв» (трезвости) и «тамкин» (невозмутимость), без мистического «опьянения».⁹¹

Худжвири в разделе своей книги, посвященном культуре поведения суфиев, среди произведений авторитетных деятелей суфизма называет книгу Мухаммада ибн Али Тирмизи «Одаб – алмуридин». В ней Тирмизи определял основные правила поведения последователя суфизма, пути достижения ими нравственного совершенства. По всей вероятности, эта книга стала основой для написания на эту тему книг его последователями, известных теоретиков суфизма Абулкасим Хаким, Абубакр Варрак, Сахл ибн Абдуллах Тустари, Абу Абдурахман Сулами и другими.

Этот факт говорит о том, что Хаким Тирмизи имел большое влияние на формирование теории и практики суфизма на последующие периоды его развития, особенно в Хоросане.

10. Худжвири. Кашф-ул-махджуб. Лахор. С. 277.

11. Там же.

12. Ук. КН: с. 302.

Karomatullo Olimov
(Tajikistan)

**HAKIM AL-TIRMIZI IN ASSESSING UTHMAN
AL - HAJVIRI**

Muhammad ibn Ali Hakim Tirmizi is the founder of the Sufi brotherhood Hakim, which takes place in a known Khorasan Sufism. Abdurahmon Jami said that Hakim Tirmizi relates to the second constellation of Sufis, had an interview with well-known figures of Sufism - Abu Turab Nahshab, Hizruya Ahmad, Ibn Jillo .

Hakim al-Tirmidhi lived in the IX century, at a time when in Khorasan Sufism is formed as a new religious - mystical current, with specific world outlook and aspirations.

The hagiographic writings reporting chudotvorstvo Sufis, talks are far from common sense legend who did not believe the official religious figures. Such legends are also available on the Hakim al-Tirmizi.

Hujwiri see his book dedicated to the culture of behavior of Sufis, among the works of influential figures of Sufism calls the book of Muhammad ibn Ali al-Tirmizi "Odab -al- muridin". It Tirmizi defined the basic rules of conduct follower of Sufism, the achievement of moral perfection. In all likelihood, this book became the basis for writing books on the subject of his followers, known theorists of Sufism Abulkasim Hakim, Abubakr Warraq, Sahl ibn Abdullah Tustari, Abu Abdurahman Sulami and others.



ДУХОВНАЯ АТМОСФЕРА ЭПОХИ ХАКИМА ТИРМИЗИ

Несомненно, Хаким Тирмизи (755-869 гг.) занимает особое место в духовной культуре не только таджиков, персов, но и других народов, живущих на территории Хорасана и Мавераннахра. Конечно, Хаким Тирмизи, его многогранная научная и творческая деятельность не возникли на пустом месте, а имеют под собой серьезную интеллектуальную почву над которой выросли такие ученые с мировым именем, как Абубакр Рази, Бируни, Фараби, Ибн Сино, Мухаммад Фергани и такие великие поэты как Абушукур Балхи, Дакики, Рудаки, Фирдавси и др., такие непревзойденные суфии – мистики как Мансур Халладж, Абулхасан Карахани, Абу Саид Абулхайр, Абдуллах Ансори, Мухаммад Газали, Шейх Агтор и другие.

IX-X века – одно из самых удивительных явлений в истории Хорасана и Мавераннахра. Это время, по признанию отечественных и зарубежных востоковедов, наивысшего расцвета духовной культуры данного региона, ощущавшего себя некоей целостностью с общими духовными ценностями и религией, с единым литературным языком, наукой и искусством.

Динамичное развитие духовной жизни этого периода вряд ли можно объяснить только свойственными европейской социальной науке взглядами на духовную жизнь как линейное развитие истории. IX-X века – это постоянное изменение в социально-политической жизни народов, лишь иногда возникают паузы стабильности. Отсюда и взлет духовной культуры средневекового Хорасана и Мавераннахра. В этот период катализируются те феномены духовной жизни, которые в дальнейшем будут играть определяющую роль в культуре в целом. Формируются города в их средневековом облике. То, что называли городами в IX-X вв., было в первую очередь духовным, культурным центром региона, своего рода нервным узлом, необходимым для связи разрозненных племен и народов. В IX-X вв.

по признанию историков культуры процветали ремесла и торговля, развивались города – Самарканд, Бухара, Термез, Газна, Мерв, Хорезм, Герат, которые стали центрами не только ремесленного производства, все еще зависимых от земледелия, но становились духовными, культурно-политическими центрами. Наконец, в этот период произошел переход к различным связям между людьми через образование различных рынков и сетей – трансмусульманских, трансасиатских торговых сетей, образование международного (если употребить современный термин) рынка. Все это породило такое своеобразное духовное явление, города зрелого средневековья, которые довольно быстро стали источником культуры как материальной, так и духовной. Появляется слой профессионального типа медиков, музыкантов, поэтов, архитекторов, торговцев, юристов (кази), писцов (каллиграфы), дабиров (секретари), астрологов и т.д. Словом, духовная атмосфера IX-X вв. располагала человека к интенсивному духовному развитию.

Необходимо отметить, что духовная жизнь IX-X вв. кипела не только в аристократической среде при дворе Саманидов, Газневидов, но и на площадях и улицах мусульманского Востока, особенно в Мавераннахре – Самарканде, Бухаре, Термезе. Там, где шла оживленная торговля, где были мастерские ремесленников, где скапливался народ, там всегда возникали очаги зрелищ и развлечений, в которых принимали участие народные и профессиональные певцы, поэты, жонглеры, рассказчики анекдотов и легенд. Но было бы ошибкой рассматривать подъем, расцвет духовной культуры только на уровне народного, фольклорного искусства. В IX-X вв. особенно заметна роль профессиональных деятелей художественной культуры. К категории профессионалов относились не только ремесленники, которые производили вещи, удовлетворяющие хозяйственные нужды людей, но и те, кто отвечал требованиям удовлетворять эстетические вкусы своих современников.

Сравнительно высокий уровень культуры городов Мавераннахра способствовал развитию книжных дел. О богатейшей библиотеке при дворе Саманидов, к сожалению, погибшей при

пожаре, сообщают исследователи духовной культуры Хорасана и Мавераннахра. При Газневидах были воссозданы огромные библиотеки, при которых работали сообща писцы, писцы, каллиграфы и т.д. В этих библиотеках происходили оживлённые дискуссии по вопросам теологии, философии, математики, поэзии. На всех базарах существовали богатейшие книжные ряды, где Абу Али Ибн Сино купил знаменитые комментарии Фараби к Аристотелю. [1] Это было время, обычным для которого стало преклонение перед книгой, ее словам, что не было характерно в IX-X вв. для средневековой Европы.

Говоря о библиотеках и книгах как об основе формирования духовной жизни эпохи Хакима Тирмизи, интересно отметить, что культ книги достиг высокого уровня на всем мусульманском Востоке. Большие библиотеки находились и в других городах Хорасана и Мавераннахра. Йакут Хамави, живший в Хорасане накануне монгольского нашествия, перечисляя известные книгохранилища того времени, называет двадцать библиотек в Мерве, в которых хранились двадцать тысяч томов.

Что касается библиотек в Бухаре, Ибн Сино пишет: «В этой библиотеке было много комнат, а в каждой из комнат были сундуки с книгами. В одной комнате находились арабские книги и книги со стихами, в другой – по фикху. Таким образом, в каждой комнате были книги по какой-либо отрасли науки. Я читал античных философов и искал ответа на вопросы, которые интересовали меня. Я видел там книги, о которых люди даже не слышали, да и сам я в глаза не видел раньше тех книг, да и после того нигде не смог найти». [2]

Сеть библиотек покрыла все мусульманские города того времени. Библиотеки были наполнены множеством рукописей и переводческой литературы. Для сравнения можно привести такие данные: библиотека, где хранилось до ста тысяч книг была обычной для крупных мусульманских городов. В то время, скажем, крупнейшая библиотека в Европе – Сорбонская имела всего 1700 экземпляров книг. В конце X века в Каирской библиотеке при Фатимидах хранилось более 600 тысяч томов книг. Только в одной Кордовской библиотеке хранилось боль-

ше книг, чем во всех библиотеках обширной Европы. Причем в мусульманских библиотеках читателей обслуживали и выдавали книги бесплатно. [3]

Словом, существование множества библиотек в городах Мерва, Балха, Бухары, Самарканда, Нишапура и других в свою очередь способствовало расцвету духовной культуры, дальнейшим успехам в развитии художественной, эстетической, общественной мысли, отдельных областей науки; стало причиной появления выдающихся ученых, мыслителей подобно Хакиму Тирмизи.

Что касается арабской графики, как пишет современный исследователь духовной культуры Средней Азии и Ирана Ш.Шукуров, то она завоевала к XI-XII вв. настолько прочные позиции в духовной, интеллектуальной и даже бытовой жизни общества, что трудно оценить ее значение, как уникального в истории мировой культуры явления. [4]

Мусульманской науке IX-X вв. действительно соответствует слово «расцвет», именно в этот период начинается выработка нового научного метода эмпирического по существу, и накопление фактического базиса для науки Западной Европы эпохи Возрождения. Уже в IX-X вв. обнаруживается научный интерес к природе как таковой, появляется вкус к ее эмпирическому изучению и энциклопедической систематизации. В это время мусульманская наука, получившая еще материально-социальные стимулы выходит за рамки аристотелевского или исследования в духе оккультизма. Перед нами уже относительно независимая и знающая себе цену наука. Успехи алхимии, полемика вокруг аристотелевской «Физики» и философии, вхождение в научный оборот таких понятий, как химия (кимё), алгебра (аль-джабр), алгебраический символ «X», математические - Zero (сифр), астрологические понятия «зенит», «надир», «альманах», «азимут», не говоря о научных достижениях Ар-Рази, Фараби, Ибн Сины, Беруни, Хорезми, Фергани.. Следует сказать, что успехи различных наук в мусульманском мире сопровождался идеей о том, что всякая наука должна стать элементом духовной культуры. Наука не должна

стать барьером между человеком и его духовным бытием. Видимо, в IX-X вв. ученые осознавали недостаточность рационального подхода к миру, требует еще и эмоционального, чувственного, интуитивного подхода для того, чтобы наука стала составной частью духовной культуры и была всегда человеческой. Видимо, не случайно наука и, прежде всего, искусство в эпоху Хакима Тирмизи развивалось в полной мере в соответствии с теми тенденциями, которые мы описали выше. Можно добавить, что по самой своей природе искусство наглядно показывает то, что явно существовало и в других духовных сферах: интенсивность религиозных, нравственных осмыслений места человека в иерархии бытия материализовал все духовные потенции времени. В таких видах искусства, как музыка, поэзия, архитектура, миниатюра, каллиграфия, арабеска и т.д. заметно возрастает роль духовного бытия человека как в образном, так и в идейном построении этих искусств. Конечно, нельзя забывать, что догмат мусульманства о табу в воплощении образа человека в конкретном проявлении его индивидуальности создал определенные сложности в развитии, скажем, портретного жанра изобразительного искусства. Вместе с тем, художественному миру мусульманского средневековья свойственно стремление воплотить все аспекты духовной жизни человека в их едином пространственно-временной последовательности, тем самым, преодолевать разрыв между сущностью и видимостью человеческого бытия.

В духовной жизни эпохи Хакима Тирмизи большую роль играло искусство каллиграфии. По существу, искусство каллиграфии было альтернативой христианской иконографии. Почтительное отношение к рукописи глубоко заложено в исламской культуре и основано на Коране. Если в христианской иконографии особое внимание уделялось изображению личности Христа, то в каллиграфии у мусульман на первый план выступало все то, что сотворил Бог, акцент переносится на божественное творение. Согласно мусульманскому миропониманию, Бог прежде чем сотворить небо и землю сотворил «калам» (перо, карандаш) и дощечку для надписи. Существует

рассказ о том, что пророк Мухаммад гарантировал спокойное местожительство в раю тому, кто искусно воспроизводит слова божие, особенно из Корана посредством пера.

Каллиграфия и рукописи на арабском и персидском языках стали символами святости в религии ислама. [4а] Некоторые считали, что каждая буква арабского алфавита изображает одно из самых совершенных имен Бога.

Более того, стремление средневекового изобразительного искусства к духовному выражению бытия личности переступало, нарушало границы установленной религиозной догматики, не считаясь с запретом изображения конкретного человека. Процесс очеловечивания искусства, столь заметный в эпоху Хакима Тирмизи поставил серьезную проблему перед художниками: где проходит грань между конкретным образом и кумиротворчеством, как ярче выразить смысл материального и духовного бытия человека, чтобы не разорвать связь между ними. [5]

Эпоха Хакима Тирмизи располагала довольно сильными художественными средствами и выразительными возможностями, но это не несло с собой опасность забвения тайного, невыразимого. Человек, который был объектом заботы поэзии и искусства в целом, изображался с позиции духовности и гуманности.

Но самым ведущим видом искусства, через который ярко воплощалась духовная атмосфера эпохи Хакима Тирмизи, была поэзия. Она была свободна от всякого политического, религиозного давления. Поэтам представилась возможность выразить себя в полной мере. Существует даже рассказ о том, что пророк Мухаммад позволял поэтам не ограничивать себя ничем в осмыслении мира и места человека в нем. Он всячески покровительствовал поэтам. Исследователь арабской духовной культуры Тавфик Ибрагим К. пишет, что «...на последней стадии своей жизнедеятельности пророк Мухаммад стал особенно заботиться о поэтах. Два известных поэта его времени Каб ибн Зухайр и Хасан ибн Сабит читали панегирику в честь пророка. Каб, который предварительно написал стихи, где насмеялся над пророком, за что был ранен в столкновении с мусульманами и был объявлен человеком вне закона. Невзирая на страх за

свою жизнь (опасность для личной жизни), он пришел к пророку с прощением и начал читать ему хвалебное стихотворение. Это настолько растрогало пророка, что он снял с себя мантию и положил на плечо поэта. Как результат, поэт получил прозвище Бурда (мантия, покров). Что касается Хасана, то пророк освободил его из плена. С того момента поэт декламировал много стихов, используя цитаты из Корана, и стал известным как основоположник исламской религиозной поэзии». [6]

Этот рассказ говорит о том, что исламской культуре в целом, да и в эпоху Хакима Тирмизи поэзия не была чисто религиозной, а приобрела больше светский характер. Даже христианин аль-Актал, который был главным поэтом двора Омеядов читал стихи, в которых с гордостью признавался о своей несклонности (не расположенности) к тому, чтобы принять ислам, и открыто насмеялся над исламскими культурами. Не говоря уже о любовной лирике и «винной» поэзии Абу Нуваса, предшественника Омара Хайяма.

Свободомыслие возникло и получило широкое распространение по всему мусульманскому миру в IX-X вв. благодаря поэзии и поэтическому творчеству. А поэтов называли людьми с большой душой, хотя и не занимали достаточно высокое положение в социальной иерархии мусульманского мира. В каждом шахском дворе был штат поэтов, которые прославляли своего патрона. Изучение тайны поэтического искусства считалось одним из элементов высокой образованности, а поэтическую эрудицию и начитанность, как атрибут хороших манер и воспитанности. В IX-X вв. в Хорасане и Мавераннахре поэтическое творчество развивалось в тесной связи с музыкой, песнопением, каллиграфией и архитектурой.

В течение всей истории ислама считалось и считается, что наука о письме обладает магическими и психологическими свойствами, что восприятие каллиграфии есть ключ к открытию божественной тайны.

В IX-X вв. во всем мусульманском мире эстетическое восприятие каллиграфии, рукописных книг едва ли не выступало на первый план, не только из-за огромных усилий и напряжен-

ного труда, которые прилагали каллиграфы, но и за ее художественное достоинство и совершенство формы. Каллиграфы стремились мудрые мысли, которые заложены в тексте, украсить цветами, драгоценными камнями, материей и т.д. Считалось, что красота рукописи приносит удовлетворение, эстетическое наслаждение не только глазу, но и душе. Поговорка «Где шафран, там душа девушки, а где чернила, там душа мужчин» была в устах каждого каллиграфа. В литературе сравнение телесных (физических) свойств с буквами стало характерной поэтической фигурой.

Если говорить о музыкальном искусстве эпохи Хакима Тирмизи, то оно, согласно историкам музыкального искусства, развивалось в двух направлениях. С одной стороны, имело религиозную окраску, с другой – развивалось в светском, фольклорном русле. Эпоха IX-X вв., кроме того, известна своими теоретиками музыкального искусства. «Большой трактат о музыке» Фараби, «Данишنامه» Ибн Сино, трактаты «Чистых братьев» по музыке имели широкое хождение среди образованных людей. В эпоху Хакима Тирмизи были также известны работы древнегреческих философов по музыке, в частности, учение о гармонии Клавдия Птолемея. Наряду с геометрией, арифметикой, астрономией, музыке составляла «Квадривиум» (Четырехступень) и преподавалась в высших школах. Мусульманская теоретическая литература оказала большое влияние на западную музыкальную культуру. Даже европейское название музыкальных нот: до, ре, ми, фа, соль, ля, си происходит от арабских слов. Особенность проявления музыки в духовной жизни IX-X вв. заключалось в том, что она была тесно связана с поэзией, выступала в синтезе с танцевальными, певческими искусствами. Кроме того, она вобрала в себя музыкальную традицию персов, тюрков, арабов и даже индийцев.

Мыслители IX-X вв. не отрицали, самостоятельную эстетическую ценность музыки, рассматривали ее главным образом в качестве важного средства, которое располагает слушателей к восприятию божественной красоты природы и духовного мира человека. Музыка должна доставлять радость, наслаждение,

приносить душевную бодрость человеку. Но, слушая музыку, которая приносит истинное наслаждение и настраивает человека на эстетическое переживание, по мнению теоретиков музыки, необходима знать, меру. В противном случае она может нанести вред здоровью человека. Важно, чтобы музыка оказывала благотворное влияние, осуществляла гармонию чувства и разума. Как важный компонент душевной радости человека, мыслители, поэты воспевали, восхваляли музыку в своих стихах, касыдах и рубайятах. Рудаки, например, мечтал всегда быть «с чашей в одной руке и чангом (музыкальный инструмент) в другой» (Ба як даст джом ва ба як даст чанг). Музыка вместе вином часто становилась, средством выражения философии оптимизма у классических поэтов Хорасана и Мавераннахре свидетельствовала о высоком духовном уровне развития мыслителей Хорасана и Мавераннахре.

Такой краткий обзор основных компонентов духовной культуры эпохи Хакима Тирмизи говорит, о том, что его время обладало огромным нравственно-эстетическим потенциалом, оно может обогатить память и сознание современного человека теми ценностями, которые необходимы для гуманизации современной общественной жизни.

Parviz Kurbonmamadov
(Uzbekistan)

THE SPIRITUAL ATMOSPHERE OF THE ERA OF HAKIM AL-TIRMIDHI

Undoubtedly, Hakim al-Tirmidhi (755-869) Occupies a special place in the spiritual culture not only Tajiks, Persians, and other nations living on the territory of Khurasan and Maverannahr. Of course, Hakim al-Tirmidhi, his multi-faceted scientific and creative activity did not arise in a vacuum, but are under a serious intellectual ground on which the rise of such world-known scientists as Abu-

bakr Razi, Biruni, Farabi, Ibn Sina, Muhammad Ferghani and such as the great poets Abushukur Balkhi, Dakiki, Rudaki, Firdausi etc., are unsurpassed Sufis -. mystics like Hallaj Mansur, Abulhasan Karahan, Abu Saeed Abulhair Abdullah Ansori, Muhammad Ghazali Sheikh Hattori and others.

IX-X century - one of the most remarkable phenomena in the history of Khorasan and Maverannahr. This is the time for the recognition of domestic and foreign Orientalists zenith of spiritual culture of the region, you feel some kind of integrity with common spiritual values and religion, with a single literary language, science and art.

Thinkers IX-X centuries denied, an independent aesthetic value of music, considered it mainly as an important tool, which offers listeners to perceive the divine beauty of nature and the spiritual world of man. Music should bring joy, pleasure, bringing mental alertness man. But, listening to music that brings a real pleasure and sets man on the aesthetic experience, according to the theorists of music, it is necessary to know the measure. Otherwise it could be harmful to human health. It is important that music has a positive effect, carried out the harmony of the senses and the mind. As an important component of spiritual joy of man, thinkers, poets sang, praised the music in his poetry, and qasida rubayyatah. Rudaki, for example, always wanted to be "with a cup in one hand and Chang (musical instrument) to another" (Ba yak give Jomo wa ba yak will chang). Music together often become wine, a means of expressing the philosophy of optimism in the classical poets of Khorasan and Maverannahr testified to the high spiritual level of development thinkers Khorasan and Maverannahr.

Литература:

1. Мирзоев А.М. Рудаки. М.: Наука, 1968. С.31.
2. Там же. С.31.
3. Taufik Ibrohim K. Classical Arab-Islamic culture. // Values in Islamic culture and the experience of history. Washington, 2002. P.196-197.

4. Шукуров Ш. Искусство средневекового Ирана. М.: Наука, 1989. С.246.

4а. Рахимов С. Из истории эстетических воззрений таджикского народа. Душанбе. 2005. С.162.

5. Seyyed Hossein Nasr. Science and Civilization in Islam. New York. Toronto and London, 1970. P. 59-62.

6. Taufik Ibrohim K. Classical Arab-Islamic culture. // Values in Islamic culture and the experience of history. Washington, 2002. P.209.



Константин Васильцов
(Россия)

«ПЕЧАТЬ ДРУЗЕЙ БОЖЬИХ» (ХАТМ АЛ-АВЛИЙА')
ХАКИМА ТИРМИЗИ И КОНЦЕПЦИЯ
ВАЛАЙА В ШИ'ИЗМЕ

Хаким Тирмизи, полное имя – Абу 'Абдаллах Мухаммад б. 'Али, не принадлежал к какому-либо мистическому братству (*тарика*), а, по всей видимости, имел отношение к группе мусульманских мыслителей из восточной части Халифата, которых некоторые более поздние суфийские авторы называли «исповедниками [мистической] мудрости» (*ал-хакимиййа*)⁹².

В своих воззрениях Хаким Тирмизи разделял взгляды *ахл ал-хадис* (традиционалистов), отрицательно относился к спеку-

⁹² А. Д. Кныш. *Мусульманский мистицизм. Краткая история*. М.-Спб., 2004. С. 118. В своей работе С. Свири отмечает, что далеко не все мусульманские мистики в 3/9-4/10 вв. были известны как *суфии*. Перенесение этого термина и, соответственно, термина *тасаввуф* на мусульманский мистицизм как явление в целом произошло, по всей видимости, в конце 4/10 в. или позднее под влиянием появления ряда компилятивных работ по мистицизму, таких, как, например, *Китаб ат-та'рруф* Абу Бакра Мухаммада ал-Калабади (ум. 380/990 или 385/995), *Китаб ал-лума'* Абу Наср ас-Сарраджа (378/988), *Табакат ас-суфиййа* Абу 'Абд ар-Рахман ас-Сулами (ум. 412/1021), *ар-Рисала фи-л-'илм ат-тасаввуф* 'Абд ал-Карима ал-Кушайри (ум. 465/1072), *Кауф ал-махджуб* 'Али б. 'Усмана ал-Джуллаби ал-Худжвири (ум. 465/1073 или 469/1077). В первые века те, кого позднее стали называть суфиями, были известны под различными названиями: *ахл ал-ма'рифата*, *ахл ал-хакика*, *ал-'арифун*, *ас-саликун*, *аз-зуххад*, *ал-фукара* и др. Иногда последователи того или иного учения назывались по имени наставника – *ал-халладжиййа*, *ал-кассариййа*. См. S. Svirī. *Hakim Tirmidhi and the Malamati Movement in Early Sufism // Classical Persian Sufism*. Ed. L. Lewisohn. NY, 1993. P. 583-613. К числу «хакимитов» (*ал-хакимиййа*) принадлежали мистически настроенные ученые из Хурасана и Мавераннахра, возможно, связанные с каррамитским движением. «Хакимиты» придерживались элитарного мистицизма, отличавшего их как от *ахл ат-тасаввуф*, так от каррамитов, и ставили себя выше обычных суфиев. См. Josef Van Ess. *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*. Band II. P. 565.

лятивному богословию (*калам*), в вопросах веры отрицал рациональные доводы и опору на личное мнение (*ра'й*). Влияние Тирмизи на последующее развитие мусульманского мистицизма основывается, преимущественно, на его письменном наследии. Он был, пожалуй, одним из наиболее плодотворных авторов истории мистических учений ислама. Ему приписывают авторство около восьмидесяти сочинений⁹³. В целом, учение Тирмизи представляет собой тот вид «ранней мусульманской теософии, которая еще не впитала в себя элементы философской традиции аристотелизма и неоплатонизма. Следы последней стали все более проявляться в мусульманском мистицизме благодаря влиянию ал-Фараби (ум. 339/950) и, в особенности, Ибн Сины (ум. 428/1037). Ко времени Сухраварди (ум. 587/1191) и в еще большей степени Ибн ал-'Араби (638/1240) это влияние приобрело доминирующий характер»⁹⁴. Одним из наиболее известных трактатов Хакима Тирмизи является *Сират ал-авлия'*, сочинение, в отличие от прочих работ Хакима, носящее во многом полемический характер, в котором излагается учение о «друзьях Божьих»⁹⁵.

В основополагающих текстах Ислама, в Коране и хадисах, изначально не существовало однозначного признания существования какой-либо особой категории людей через божественную благодать, приближенную к Творцу. В тексте Корана есть лишь один аят, на который, обыкновенно, ссылаются мистики: «О да, ведь для *друзей Аллаха* нет страха и не будут они печалиться» (10:63). Немецкий ученый Радке справедливо удивлялся, каким образом единственная фраза Священного Писания столь скоро превратилась в сложную религиозно-философскую концепцию, одну из основополагающих в *'илм ат-масаввуф* и ши'итском

⁹³ Наиболее известны из них приводятся в работе В. Radtke, J. O'Kane. *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism. Two works by al-Hakim al-Tirmidhi*. Curzon Press, 1996. PP. 3-5.

⁹⁴ *Ibid.* P. 7.

⁹⁵ Было издано под ред. О. Йахья под названием *Китаб хатм ал-авлия'*. (Бейрут, 1965). По мнению Б. Радке оригинальное название этого сочинения было *Сират ал-авлия'* («Путь друзей Божьих»).

исламе, осмысление и творческая разработка которой на многие столетия завладела умами многих выдающихся *хакимов* в различных уголках мусульманского мира⁹⁶, не говоря уже о повсеместном распространении и огромной популярности представлений о «Друзьях Божьих», которыми проникнута сфера «народной» религиозности, что нашло свое отражение в разнообразных фольклорных нарративах⁹⁷.

Что касается предшественников Хакима Тирмизи, то, по всей видимости, наиболее ранние письменные источники, в которых говорится о «Друзьях Божьих», относятся к 3/9 в. Среди них следует, прежде всего, назвать имя Ибн Аби ад-Дунйа (ум. 281/894), который составил труд компилятивного характера под названием *Китаб ал-авлия*⁹⁸, а также работу Абу Ну'айма ал-Исбахани (ум. 430/1038) *Хилат ал-авлия*⁹⁹. В основе указанных работ лежат истории из жизни праведников ислама и их высказываниях относительно «друзей Божьих». Однако эти источники не предлагают каких-либо связанных систем или концепций и носят скорее фольклорный характер, потому Хакима Тирмизи можно по праву считать первым автором, который систематизировал

⁹⁶ В. Radtke, J. O'Kane. *The Concept of Sainthood*. P. 7.

⁹⁷ Истоки появления культа святых, проникновение и распространение его в Исламе нередко напрямую связывают именно со сферой народной религиозности. Подробнее по этому поводу см., например, *Encyclopedia Iranica* (s.v. *Abdal, Awli'a*).

⁹⁸ Ибн Аби ад-Дунйа, Абу Бакр 'Абд Аллах б. Мухаммад б. 'Убайд б. Суфйан ал-Кураши ал-Багдади – наставник при дворе 'Аббасидов, его учениками были халифы ал-Мутадид (правил 278/891-289/902) и ал-Мукафи (правил 289/902-295/908), автор сочинений дидактического характера. Источники приписывают ему авторство около ста трактатов, из которых сохранилось не более двадцати. А. Dietrich. *Ibn Abi'l-Dunya* // EI. Vol. III. P. 684.

⁹⁹ Абу Ну'айм ал-Исбахани – шафи'итский ученый, автор собрания биографий 689 подвижников первых веков ислама, которых считал либо «суфиями», либо их непосредственными предшественниками. Его перу принадлежит несколько небольших работ, посвященных хадисам, а также два крупных труда, из которых наиболее известным является *Хилат ал-авлия* («Украшение святых»).

разрозненные представления об *авлия*' и свел их в более или менее строгое теоретическое построение¹⁰⁰.

Согласно учению Тирмизи¹⁰¹, существует четыре разряда «друзей Божьих». На первом из них находятся *садикун* («искренние») или, как их называет автор, *авлия*' *хакк аллах*¹⁰².

¹⁰⁰ К идеям Хакима Тирмизи обращались многие представители мусульманской теоретической мысли последующих поколений на Западе и Востоке *дар ал-ислам*, среди которых прежде всего следует назвать имя Ибн ал-'Араби (ум. 638/1240), многие работы которого непосредственно связаны с сюжетами и идеями, высказываемыми Хакимом Тирмизи в своих трудах. Влияние Тирмизи на творчество Ибн ал-'Араби неоднократно становилось предметом обсуждений в научной литературе, посвященной мусульманскому мистицизму. К этой теме обращались такие авторы, как, например, Осман Йахйа (Osman Yahya), М. Ходкевич (Michel Chodkiewicz), Бернд Ратке (Bernd Ratke), Ричард Мак-Грегор (McGregor), Александр Кныш. Ибн ал-'Араби включает в некоторые свои сочинения пассажи из Тирмизи или прямо цитирует его (см., например, *ал-Футухат ал-маккиййа*), кроме того, его перу принадлежит сочинение под названием *ал-Джаваб ал-мустаким 'амма са'ала 'анху ат-Тирмизи ал-Хахим* («Прямые ответы на вопросы Хакима Тирмизи»).

Подробнее о влиянии Хакима Тирмизи на творчество Ибн ал-'Араби см. В. Radke. *A forerunner of Ibn al-'Arabi: Hakim Tirmidhi on sainthood* // JMIAS 8 (1989). P. 42-9. В. Abrahamov. *Ibn al-'Arabi and the Sufis*. P. 85-7.

¹⁰¹ В более общем виде Тирмизи выделяет две категории святых, опираясь на коранический аят: «Аллах избирает к Себе, кого пожелает и, и ведет к Себе, кто обращается» (42:13). К первой категории, которую Хаким называет «люди Божественного руководства и обращенные [к Богу]» (*ахл ал-хидайа ва-л-инаба*), относятся те, кто проявляет усердие в деле познания Бога и борьбой с устремлениями «низменной души» (*нафс*). Ко второй категории, «людей божественного выбора и воли» (*ахл ал-джибайа ва-л-маши'а*), «избранных» (*муджтабун*), или «ведомых [Богом]» (*маджзубун*), Хаким Тирмизи причисляет тех, кто изначально был избран Богом, пребывает под Его опекой, оберегается от заблуждений и искушений на мистическом пути посредством Божьего промысла (*'инайа илахийа*). См. *Хатм ал-авлия*'. С. 407-410.

¹⁰² *Хатм ал-авлия*'. С. 137. *Авлия*' *хакк аллах* – термин, введенный Тирмизи, который не встречается в других сочинениях автора и употребляется только в тексте *Сират ал-авлия*'. Хаким различает, таким образом, две категории «друзей Божьих»: *авлия*' *хакк аллах* («друзья Божественного закона», т.е. те, кто исполняет Его веления или совершает правильные по-

Они достигают близости к Богу посредством искренности (*сидк*) в упорной борьбе с низменной, животной душой (*нафс*)¹⁰³. Их местопребывание (*махалл*) находится на низкой небесной сфере (*сама' дунйа*), которую Тирмизи символически называет *Байт ал-'изза* («Дом Величия»). Они ведут нескончаемую борьбу с низменной душой, стремясь избавиться от ее желаний и наущений Иблиса. Бог, в ответ на их мольбы может возвысить их до уровня *авлийа' аллах*: «Тот, кто отвечает утешенному, когда он взывает к Нему, и удаляет, и делает вас наместниками на земле» (27:63).

ступки) и *авлийа' аллах* («друзья Божьи»). Относительно перевода первого термина (*авлийа' хакк аллах*) см. В. Abrahamov. *Ibn al-'Arabi and the Sufis*. P. 89. В. Radtke, J. O'Kane. *The Concept of Sainthood*. PP. 43-4. Takeshita. *Ibn Arabi's theory of the Perfect Man*. P. 136.

¹⁰³ Термин *нафс*, который употребляет Хаким Тирмизи, восходит к кораническому тексту, где он употребляется в пяти значениях. Наиболее часто этот термин означают личность, индивидуума, человека. (3:54. Аналогично см. 12:54, 51:20,21). В шести коранических айатах *нафс* относится к Аллаху (5:116. Ср. 3:27, 28. 6:12, 54. 20:43, 3). В одном случае термин употреблен по отношению к богам (25:4). В суре «Скот» множественное число слова *нафс* дважды указывает на сообщество людей и джиннов (6:130). Наконец, *нафс* в Коране имеет значение душа человека: «Если бы ты видел, как неправедные пребывают в пучинах смерти, а ангелы простирают руки: Изведите ваши души (*анфус*), сегодня будет вам воздано наказанием унижения за то, что вы говорили на Аллаха не истину и превозносились над Его знамениями!» (6:93. Аналогично см. 50:15). Исходя из коранического текста следует, что в этом своем значении *нафс* обладает тремя основными характеристиками. Коран недвусмысленно указывает на то, что душа человека является, с одной стороны, источником его низких стремлений: «Я не оправдываю свою душу, – ведь она побуждает ко злу» (12:53). В суре Каф говорится: «Мы сотворили уже человека и знаем, что нашептывает ему душа» (50:15). В данном случае *нафс* ассоциируется с *ал-хава*, в значении «желание», «страсть», и, соответственно, употребляется в негативном смысле. Отсюда в кораническом тексте упоминания о том, что душу следует сделать терпеливой: «Терпи душой с теми, которые взывают к их Господу утром и вечером» (18:27). *Нафс – лаввама*, т.е. она порицает: «и клянусь душой порицающей» (75:2). И, наконец, в суре «Заря» упоминается *нафс ал-мутма'инна*: «О ты, душа успокоившаяся!» (89:27).

Второй уровень – *ал-ахрар ал-кирам* («свободный и благородный»). Их местопребыванием является близость к Богу (*махалл ал-курба*), которая обозначается как *ал-Байт ал-ма‘мур* («Дом посещений») (см. Коран, 52:4). Бог ниспосылает им свет Своей милости и близости. Тем не менее, для этой категории *авлийа’* положение близости к Богу не является устойчивым и надежным, возвысившись однажды до этого уровня, *авлийа’* вновь могут быть низведены до более низкого ранга, если в них возобладают гордыня и тщеславие.

Третий уровень называется *сиддикун* («искреннейшие») ¹⁰⁴. Они удостоиваются *маджалис ан-наджва* (тайного общения с Богом). *Сиддикун* в отличие от подвижников двух первых рангов, способны получать вдохновение непосредственно от Бога и видеть провидческие сны ¹⁰⁵. Их местопребывание – *мулк ал-мулк* («царство царства») ¹⁰⁶, последнее из десяти царств, которые проходит «избранный» для обретения десяти добродетельных качеств (*хисал*), которые соответствуют десяти Божественным атрибутам ¹⁰⁷. Святой, таким образом, усваивает Божественный атрибут, который выражен в Божественном Имени, и обретает соответствующую Божественную характеристику. *Вали*, который достигает десятой добродетели – Божественной единственности (*вахданиййа* или *фарданиййа*) переходит на следующий, высший уровень в иерархии святых. Хаким Тирмизи называет такого *вали* – *мунфарид* («единственный [в сво-

¹⁰⁴ Takeshita. *Ibn Arabi's theory of the Perfect Man*. P. 133. Их число, по Тирмизи, сорок, что, конечно, сразу заставляет вспомнить об известных в Центральной Азии *чилтанах* – сорока праведных мужах, легенды и фольклорные нарративы о которых описаны в классической статье М. С. Андреева. См. М. С. Андреев. Чильтаны в среднеазиатских верованиях /

¹⁰⁵ *Хатм ал-авлийа’*. СС. 352-53.

¹⁰⁶ Тирмизи перечисляет 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-фардиййа* или *мулк ал-вахданиййа* или *ал-мулк ал-мулк*. По поводу Божественных атрибутов у Тирмизи см. В. Radtke, J. O’Kane. *The Concept of Sainthood*. P. 97.

¹⁰⁷ *Хатм ал-авлийа’*. СС. 333-336.

ем роде]»), а его ранг, соответственно, обозначается как *инфирад* («единственность») ¹⁰⁸. Они являются «главой святых» (*садат ал-авлия*) ¹⁰⁹ и занимают промежуточное между святыми и пророками положение ¹¹⁰. В дополнение к качествам, которыми обладают предыдущие категории *авлия*, *мунфаридун* также способны внимать «Божественную речь» (*хадис*) ¹¹¹.

Тирмизи помещает пророков и посланников на следующую ступень в своей иерархии вслед за *сиддикун*. В своем трактате *Ма'рифат ал-асрап* он описывает это следующим образом (оригинальный арабский текст этого сочинения Тирмизи был нам недоступен, поэтому мы воспользовались переводом на английский язык, выполненным Масатака Такешита):

Intellect is noble; faith is nobler; *siddiqiya* is nobler than faith, because one cannot be a *siddiq* except with intellect and faith. *Siddiqiya* is the beginning of prophethood, while the *siddiqiya* of prophethood is different from the *siddiqiya* of the community (*umma*), just as God said: "Mention in the Book Abraham. Indeed, he was a *siddiq*, and a prophet" (19:42). Thus, also Idris was a *siddiq* that is, he was a *siddiq* when he was young, and became a prophet when he grew up. *Hadith* is nobler than *siddiqiya*. *Hadith* is the middle of prophethood and the end of *hadith* is prophethood... Prophethood is the completion of the rank (*tamam al-daraja*). Messengership is nobler than prophethood. Vicegerency (*khilafa*) in messengership is nobler than messengership without vicegerency. Speech (*kalam*) in messengership is nobler than vicegerency in messengership. Intimacy (*khulla*) in messengership is nobler than speech in messengership. *Hadith* in messengership is nobler than intimacy in messengership. Increase (*mazid*) from God never ceases, because He does not have any limit. Prophethood is a complete condition (*hala tamma*). What is added to it is an addition to excess (*fadl*), not an addition to deficiency (*nuqsan*).

¹⁰⁸ *Хатм ал-авлия*. С. 406.

¹⁰⁹ *Хатм ал-авлия*. СС. 351-358, 406.

¹¹⁰ Тирмизи. *Ал-Калам 'ала ма'на ла илаха илла Аллах ав шифа' ал-'илал*. Кахира, (б.г.). С. 29. Цит. по Takeshita. *Ibn Arabi's theory of the Perfect Man*. P. 134.

¹¹¹ *Хатм ал-анбийа*. СС. 352-353.

«Разум – благороден, вера – более благородна; искренность (*сиддикийа*) – более благородна, нежели вера, ибо невозможно быть искреннейшим (*сиддик*) без разума и веры. Искренность (*сиддикийа*) есть начало пророчества, одновременно – искренность пророчества является отличной от праведности общины (*умма*), подобно тому как сказал Бог «И вспомни в книге Ибрахима: поистине, он был искреннейшим (*сиддик*), пророком». (19:42). Так же и Идрис был искреннейшим (*сиддик*), иными словами, он был искреннейшим (*сиддик*), когда был молод, и стал пророком, когда достиг зрелого возраста. *Хадис* есть середина пророческой миссии, а конец *хадиса* есть пророческая миссия <...> Пророческая миссия является завершенностью уровня (*тамам ал-дараджа*). Посланническая миссия более благородна, нежели пророческая миссия. Наместничество (*хилафа*) в посланнической миссии более благородно, нежели посланническая миссия без наместничества. Речь (*калам*) в посланнической миссии более благородна, нежели наместничество в посланнической миссии. Близость (*хулла*) в посланнической миссии более благородна, нежели речь в посланнической миссии. Умножение (*мазид*) от Бога никогда не прекращается, ибо Он не имеет пределов. Все, что прибавляется суть прибавление к избытку (*фадл*), а не прибавление к недостатку (*нуксан*)»¹¹².

Мухаддасун, как и пророки, призывают людей к Богу и принадлежат к «посланникам [Бога]» (*мурсалун*). Хаким Тирмизи неоднократно повторяет, что пророческая миссия состоит из определенного набора качеств, которыми обладают также и святые.

Различие между пророчеством и святостью Хаким Тирмизи описывает следующим образом:

ان النبوة كلام يفصل من الله وحيًا، معه روح من الله. فيقضى الوحي و يختم بالروح. فيه قبوله. فهذا الذي يلزم تصديقه، و من رده فقد كفر، لانه رد كلام الله تعالى. و الولاية لمن ولى الله حديثه، على طريق اخرى، فأوصله اليه. فله الحديث. و يفصل ذلك الحديث من الله، عز وجل، على لسان الحق. معه السكينة. تتلقاه السكينة، التي في قلب المحدث، فيقبله و يسكن اليه.

¹¹² Тирмизи. *Китаб ал-ма'рифат ал-асрап*. Кахира, (б.г.). С. 66-76. Цит. по Takeshita. *Ibn Arabi's theory of the Perfect Man*. P. 135.

«Пророчество – это слово, которое исходит от Бога как откровение вместе с духом от Бога; так что, откровение определяется и скрепляется духом. И посредством его (духа) [откровение] воспринимается. Это то, что делает необходимым веру в него. Те, кто отрицают его, становятся неверующими, ибо они отрицают веру в слово Бога. С другой стороны, святость – для тех, кому Бог доверил Свое речение. [Бог] приближает [святого] к Себе различными путями, и у него есть речение. Это речение исходит от Бога языком Истины вместе с *сакина*. *Сакина*, которое пребывает в сердце *мухаддаса*, воспринимает предание и обретает в нем успокоение разума»¹¹³.

Согласно Хакиму Тирмизи, различие между *хадисом* и *каламом* заключаются в том, что:

الحديث ما ظهر من علمه الذي برز في وقت المشيئة. فذلك حديث النفس، كالسر. واما يقع ذلك الحديث من محبة الله تعالى لهذا العبد. فيمضي مع الحق الى قلبه، فيقبله القلب بالسكينة. فمن رد هذا لهم يكفر، بل و يصير و بالا عليه، و يبهرت قلبه. لأن هذا رد على الحق ما جاءت به محبة الله، من علم الله في نفسه، فأو دعه الحق و جعله مؤيداً لهذا القلب، و الاول رد على الله كلامه و وحيه و روحه.

«[Божественная] речь – это то, что является из Его знания, которое [Бог] открывает, когда того желает. Эта речь [внимается] в душе, подобно тайне. Эта речь возникает только из любви Бога, велик Он и славен, к этому рабу. [Божественная] речь проникает вместе с истиной в его (т.е. раба) сердце; а сердце воспринимает ее с успокоением, и всякий, кто отрицает это, не становится неверующим, но пребывает в смятении, и на его долю приходится несчастья, его сердце пребывает в неуверенности, ибо такой человек отрицает истину, принесенную Божественной Любовью из Божественного Знания о Себе. Ибо Он

¹¹³ *Хатм ал-авлийа*. С. 346-7. Термин *сакина* (от корня *с-к-н* «быть тихим», «успокаиваться») употребляется в Коране: «И сказал им пророк: Знамение его власти в том, что придет вам в ковчег, в котором *сакина* от вашего Господа и остаток того, что оставил род Мусы и род Харуна» (2:248). И. Гольдциер отмечал, что *сакина* в мусульманских текстах имеет два значения: с одной стороны это черта характера – спокойствие, безмятежность, успокоение разума; с другой *сакина* трактуется как божественная сила. У Тирмизи выстраивается система соответствий: *наби/вали, калам/хадис, рух/сакина*.

наделяет его истинной и делает ее опорой для его сердца. Тот [кто отрицает пророка], отрицает Божественное слово, Божественное откровение и дух»¹¹⁴.

Согласно системе Тирмизи, святые занимают более низкое место в иерархии, нежели пророки и посланники¹¹⁵. Пророки и святые следуют Божественному Закону, провозглашаемому посланником. Таким образом, Божественная речь (*хадис*), которую внимают святой (*мухаддас*), никогда не противоречит Закону, а напротив, подтверждает его. В противном случае, т.е. если Божественная речь противоречит Божественному Закону, он называется искушением (*васвас*), исходящим от Иблиса. Святой самого высокого ранга не может достигнуть положения пророка.

Сформулированная и разработанная Хакимом Тирмизи концепция «печать святых» (*хатм ал-авлийа*) оказала значительное влияние на теоретическую мысль позднего суфизма. Сходные иерархические структуры пророчества и святости, о которых мы говорили выше, позволили Тирмизи ввести понятие «печать святых» аналогичное кораническому концепту «печать пророков». «Печать святых» будет явлен в День Суда, и в этом смысле «печать святых» практически идентичен Махди. Тирмизи высказывает мысль о том, что в качестве Божественного замысла «печать святых» занимает первое место ряду святых, также как Мухаммад, в качестве Божественного замысла, занимал первое место в цепи пророков.

و كان الله و لا شيء. فجوى الذكر. و ظهر العلم و جرت المشيئة. فأول ما بدأ، بدأ
ذكره. ثم ظهر في العلم علمه. ثم في المشيئة المشيئة. ثم في المقادير هو الاول. ثم في
الروح هو الاول. ثم الميثاق هو الاول.

«Ибо Бог был, когда ничего не было, и затем было Его Слово, и Знание, и Воля. Первым творящем словом было слово Мухаммад; из Знания первым появилось его знание; из Воли - его

¹¹⁴ Там же. С. 347.

¹¹⁵ В отношении посланников (*расул*) Тирмизи, в целом, придерживается общепринятых и традиционных для ислама положений – основная функция посланников заключается в провозглашении Закона (*шари'а*), который составляет содержание Божественного послания (*рисала*).

воля. Согласно предопределению, он был первым; он первым [начертан] на Хранимой скрижали; в залоге он был первым¹¹⁶.

По поводу «печати святых» Тирмизи пишет следующее:

فلم يزل هذا الولي مذكوراً في البدء. اولاً في الذكر، و اولاً في العلم. ثم هو الاول في المشيئة. ثم هو الاول في المقادير. ثم هو الاول اللوح الوحفوظ. ثم الاول في الميثاق.

Этот святой никогда с самого начала не переставал быть поминаем. Он первый в творящем Слове, первый – в Знании, первый – в Воле. Он первый в предопределении, и первый в Хранимой Скрижали, первый в залоге¹¹⁷.

Описывая Мухаммада в День воскресения, Тирмизи говорит:

هو الاول يوم تنتشق عنه الارض. ثم هو الاول في الخطاب. و الاول في الوفاة. و الاول في الشفاعة. و الاول في الجوار. و الاول في دخول الدار. و الاول في الزيارة. فبهذا ساد الانبياء، عليهم السلام. ثم خص بما لا يدفع و هو خاتم النبوة و هو حجة الله، عز وجل، على خلقه يوم الموقف. فلم ينل احد من الانبياء.

Он является первым в День, когда Земля разверзнется. Он первый, кто заговорит; первый, кто явится; первый, кто приблизится; первый, кто войдет в Рай; первый кто совершит паломничество. Так, он возглавляет пророков. Он – печать пророчества, он довод Бога против творений в День предстояния. Ни один пророк не может достигнуть этого [положения]¹¹⁸.

Практически в тех же самых выражениях описывается «печать святых»:

ثم الاول في المحشر. ثم الاول في الخطاب. ثم الاول في الوفاة. ثم الاول في الشفاعة. ثم الاول في الجوار. ثم الاول في دخول الدار. ثم الاول في الزيارة. فهو في كل مكان اول الاولياء كما كان محمد صلى الا عليه و سلم، اول الانبياء.

«Он – первый, кто соберется [в День Воскресения], первый, кто заговорит; первый, кто явится; первый, кто заступится; первый, кто приблизится; первый, кто вступит в Рай; первый, кто достигнет [Божественного присутствия]. Он во всяком месте – первый из святых, подобно тому, как Мухаммад – первый из пророков»¹¹⁹.

¹¹⁶ *Хатм ал-авлия*'. С. 337.

¹¹⁷ *Хатм ал-авлия*'. С. 345.

¹¹⁸ *Хатм ал-авлия*'. С. 337-8.

¹¹⁹ *Хатм ал-авлия*'. С. 345.

В День Воскресения все святые будут нуждаться в «печати святых», ибо он является их заступником перед Богом. Он – довод Бога против всех прочих святых, и он – водительствоует ими. «Печать святых» Хаким Тирмизи описывает высшими из возможных атрибутов:

في أعلى منازل الاولياء، في ملك الفردانية، و قد انفرد في وحدانية. و مناجاته كفاعاً في مجالس الملك. <...> فهذا عبد مقامه بين يديه في ملك الملك. و نجواه هناك في المجلس الاعظم. فهو في قبضته.

«Его («печати святых») положение – наивысшая из ступеней святых. Он – в Царстве *фарданийя*, и единственный пребывает в Его единственности. Его интимная беседа с Богом происходит на собраниях Царства <...> Стоянка этого раба (т.е. «печати святых») – перед Богом в Царстве царств. Его интимная беседа с Богом [происходит] здесь на Величайшем собрании. Он – в руке Бога»¹²⁰.

В сравнении с другими святыми и пророками «печать святых» занимает срединное положение: пророки находятся перед ним, а святые – после него. Тем не менее, иногда Хаким Тирмизи помещает «печать святых» непосредственно за Мухаммадом: он «вблизи уха» Мухаммада (*'инда ал-узуни*), в то время как все прочие святые «у его затылка» (*'инда ал-кафа*)¹²¹.

Согласно Тирмизи, святые продолжали и продолжают появляться в «темные века» после смерти Мухаммада. Он утверждает, что «период блага» (*давлат ал-хайр*) и «период зла» (*давлат аш-шарр*) сменяют друг друга, и его время как раз и было «периодом зла»¹²². В одном месте Тирмизи говорит о святых после Мухаммада таким образом:

ثم لما قبض الله، عز وجل، نبيه، صلى الله عليه وسلم، صير في امته اربعين صديقاً. بهم تقوم الارض. و هم آل بيته. فكل ما مات واحد منهم، خلفه من يقوم مقامه.

«Теперь, когда Бог забрал Своего Пророка, Он устроил своей общине сорок *сиддикун*, благодаря которым пребывает в

¹²⁰ *Хатм ал-авлия*. С. 367.

¹²¹ *Хатм ал-авлия*. С. 345.

¹²² *Хатм ал-авлия*. С. 429.

покое земля. Они – «члены его Дома». Если один из них умирает, Бог назначает другого, который занимает его место»¹²³.

Так продолжается вплоть до конца времен, когда Бог направит «печать пророков»:

و قد بعث الله الرسل في الفترة و العمى و دولة الباطل، حتى نعش الخق و زهق الباطل. فما ذا يكيو في الصدور ان يكون في آخر الزمان من يوزي أولهم، لحاجة الخلق اليهم؟ <...> فمن الذي حرز رحمة الله تعالى عن اهل هذا الزمان، حتى لا يكون فيهم سابق ولا مقرب ولا مجتبي؟ او ليس المهدي كائنا في آخر الزمان؟ فهو في الفترة يقوم بالعدل فلا يعجز عنه.

«Бог посылает посланников во время упадка, слепоты, правления лжи, так, что истина возрождается, а ложь – уничтожается. Что мешает тебе думать, что в конце времени явится человек, который равен первому из них, ибо люди нуждается в нем в конце времени? <...> Тот, кто отрицает милость Бога [по отношению] к людям, нашему времени, так, что не может существовать *сабик*, *мукарраб*, *муджтаба* среди наших людей? Разве не появится *махди* в конце мира, возвышаясь со справедливостью во время упадка? В этом нет невозможного»¹²⁴.

Приведенная выше цитата весьма близко подходит к ши‘итской концепции имамата (с которой непосредственно связана идея *валайа*), ставшую во многом ответом на суннитскую идею *хатм анбийа*’, «печати пророков», т.е. последнем из ниспосланных Богом пророков, после чего непосредственная связь мусульманской общины с Ним прерывается.

В вероучении ши‘изма понятие *валайа* занимает существенное место, недаром сами ши‘иты нередко называют себя *ахл ал-валайа*¹²⁵.

В раннем ши‘изме широко бытовало убеждение, что «османова» версия Корана является неполной, в сравнении с той, которая в действительности была ниспослана Мухаммаду, поскольку в ней «врагами ши‘итов» были намеренно удалены все

¹²³ *Хатм ал-авлия*’. С. 344.

¹²⁴ *Хатм ал-авлия*’. С. 430, 436.

¹²⁵ Mohammad Ali Amir-Moezzi. *Notes on Imami-Shi‘i walaya* // Ишрак. Ежегодник исламской философии. №2. М., 2011. С. 502.

упоминания о праве 'Али на руководство общиной верующих и о роли его наследников (имамов). Так, ранние имамитские источники приводят многочисленные цитаты из такого «полного Корана». Например: «Он устроит вам ваши дела и простит вам ваши грехи. А кто повинуется Аллаху и Его посланнику *в отношении валайя* 'Али и валайя имамов после него, тот получит великую прибыль». (33:71. Перевод Крачковского, изм.). Курсивом выделены, удаленные, по мнению ши'итов места. «Полная» версия Корана, намного более объемная, нежели известная теперь, была передана 'Али, и будет открыта людям *Ка'имом* в Конце Времени¹²⁶. Согласно распространенной ши'итской традиции: «За две тысячи лет до творения Мухаммад и 'Али были единым светом... Бог сказал: «Вот свет исходящий из моего Света; его столп – пророчество, его ветвь – имамат; пророчество принадлежит Мухаммаду, моему рабу и посланнику, а имамат принадлежит 'Али, моему доводу и другу»¹²⁷.

Ал-Кулайни (ум. 329/940-41)¹²⁸ в одной из глав своего *Усул мин ал-Кафи*, где речь идет о столпах Ислама, приводит пятна-

¹²⁶ Подробнее по этому поводу см. Kohlberg E. and M.A. Moezzi. *Revelation and Falsification. The Kitab al-Qira'at of Ahmad b. Muhammad al-Sayyari*. Leiden: Brill. 2009. P. 24-46.

¹²⁷ Mohammad Ali Amir-Moezzi. *The Divine Guide in Early Shi'ism*

¹²⁸ Абу Джа'фар Мухаммад ибн Йа'куб ибн Исхак ал-Кулайни ар-Рази (250/864-329/941) – знаменитый ши'итский ученый, *мухаддис*, *факих*. Родился в селении Кулайн неподалеку от г. Рей (Иран). Обучался в Куме, около двадцати лет прожил в Багдаде, где занимался наставничеством, изучением и сбором хадисов. Ему принадлежит авторство ряда трудов, из которых самым известным и единственным дошедшим до нас в полном объеме является сборник *ал-Кафи* (*ал-Китаб ал-кафи фи 'илм ад-дин*), самый ранний из четырех сборников хадисов (*усул ал-арба 'а* или *ал-кутуб ал-арба 'а*), составляющих основной корпус ши'итской хадисной литературы. Помимо *ал-Кафи* в их число входят *Ман ла йахдуру ал-факих* Абу Джа'фара Мухаммада б. 'Али ал-Хусайна ал-Кумми (ум. 381/991); *Тахзиб ал-ахкам* Абу Джа'фара Мухаммада б. ал-Хасана ат-Туси (ум. 460/1067) и его же; *ал-Истибсар фи ма ихталаф мин ал-ахбар*. Позднее на *ал-Кафи* ши'итскими учеными были составлены многочисленные комментарии, из которых наиболее значительными признаются комментарии ал-Маджлиси (ум. 1110/1698), Садр ад-дина Ширази (ум. 1050/1640), ал-Мазандарани (ум.

дцать преданий, восходящих к пятому и шестому имамам, в которых *валайа* отдельно упоминается в качестве одного из столпов мусульманской религии:

The components of the faith (*hudud al-iman*) are: the *shahada* that there is no god except God and Muhammad is the messenger of God; belief in what the prophet brought on behalf of God; the five canonical prayers, alms, fasting during the month of Ramadan, the pilgrimage to Mecca, *walaya* with regard to *wali* among us; hostility towards our enemy ('*adawat 'aduwwina*) and, finally, frequenting the truthfull (*al-dukhul ma'a l-sadiqin*).

Пределы веры (*худуд ал-иман*) суть свидетельство (шахада), что нет бога, кроме Бога и Мухаммад – посланник Бога; вера в то, что от [имени] Бога провозгласил пророк; пять ежедневных молитв, [добровольное] пожертвование, пост в месяце Рамадан, паломничество в Мекку, [признание] *валайа* по отношению к *вали* среди нас, вражда по отношению к нашим врагам ('*адават 'адуввина*)¹²⁹.

1080/1699), ал-Казвини (ум. 1089/1678) и Мухаммада Бакира б. Дамада (1040/1630). Во введении к *ал-Кафи* автор говорит, что верующий должен отправлять свои религиозные обязанности на основании знания, уверенности и понимания ('*илм ва йакин ва басира*), без чего он будет пребывать в сомнении (*шакк*) и не сможет рассчитывать на воздаяние (*таваб, джаза*). Это знание заключено в преданиях о поступках и словах Имамов. По собственным словам ал-Кулайни, его цель состояла в том, чтобы собрать такого рода предания, содержащие все ветви религиозного знания, в единую книгу, которая могла бы служить руководством для верующих. *Ал-Кафи* состоит из VIII томов. Первые два из них известны под названием *Усул ал-кафи*, посвящены, преимущественно, теологии, пророческой миссии и имамату. Особое внимание уделено личностям Имамов, которые занимают особое положение в мусульманской общине как прямые наследники пророка Мухаммада, обладающие всей полнотой религиозного знания. Другой важной темой является обсуждение различий между верой и неверием (*ал-иман ва-л-куфр*). Здесь приводятся характеристики верующего и неверующего, достохвальные и порицаемые деяния, грех и воздаяние. Тома III-VII называются *Фуру' мин ал-кафи* и связаны с различными вопросами права. Последний VIII том *ар-Равда мин ал-кафи* содержит предания доктринального и экзегетического характера. См. Etan Kohlberg, Kulauni.

¹²⁹ Ал-Кулайни. *ал-Усул*. Т. 3. С. 29. Там же. Т. 3. С. 35. Цит. по *Notes on Imami-Shi'i walaya*. P. 509.

Амир-Моэззи (Amir-Moezzi) определяет *валайа* следующим образом:

«В противоположность семантической сложности термина *валайа* в административном, социальном и религиозном языке раннего Ислама и позднее в технической терминологии суфизма, *валайа* в контексте раннего ши‘изма имеет вполне ясный перевод с двумя независимыми, но дополняющими друг друга значениями: применительно к имамам различных пророков, этот термин указывает на их онтологический статус или их священную миссию; некоторые нюансы корня *в-л-й* обнаруживаются в значении: *вали* – имам является «другом» и ближайшим помощником Бога и его пророка; он непосредственно следует за последним в его миссии; он является «главой» и «предводителем» верующих. В этом случае *вали* является синонимом *васи* (наследник, духовный преемник пророка) или *мавла* (по отношению к имаму означает «руководитель», «защитник»). Применительно к последователям имамам *валайа* означает преданную любовь, веру и покорность посвященного по отношению к своему святому руководителю. В этом случае термин становится эквивалентным *тавалли* (быть преданным другом); «истинные ши‘иты» называются *мутавалли* имамам»¹³⁰.

В имамитском ши‘изме *авлия*’, помимо двенадцати имамов, как правило, признаются также Мухаммад и дочь пророка Фатима. Функцией «друзей Божьих» является донесение до людей сокрытого (*батин*) смысла Божественного Откровения. Вся полнота Божественных истин будет открыта последним имамом (*вали*) в День Суда.

Сложно сказать определенно, насколько эти спекуляции ши‘итских миссионеров оказали влияние на идеи Хакима Тирмизи. Тем не менее, вполне очевидна близость некоторых положений учения Хакима о «Печати святых» с ши‘итскими представлениями о скрытом имаме, которые вполне мог использовать Тирмизи в своих теоретических построениях. Несмотря на строгий суннизм и приверженность традиционалист-

¹³⁰ Amir-Moezzi. *Guide divin*. P. 74, n. 151.

ским взглядам, в его учении нашлось место для некоторых элементов ши'итских эзотерических идей, что может свидетельствовать об общих корнях раннего мусульманского мистицизма и теологии ши'изма.

Constantin Vasiltsov
(Russia)

**"PRINTING FRIENDS OF GOD"
(AL-KHATM AVLIYA '), HAKIM
AL-TIRMIZI AND THE CONCEPT VALAYA IN SH'ISM**

Hakim al-Tirmizi, full name - Abu 'Abdallah Muhammad b. 'Ali did not belong to any mystical brotherhood (Tariq), and, apparently, was related to a group of Muslim thinkers from the eastern part of the Caliphate, which some later Sufi authors called "confessors [mystical] wisdom" (al-hakimiyya).

In his views Hakim Tirmizi shared the views of the Ahl al-Hadith (traditionalists), a negative attitude toward speculative theology (kalam), in matters of faith and denied the rational arguments to support a personal opinion (ra'y) felt. Influence Tirmizi on the subsequent development of Islamic mysticism is based mainly on the written heritage. It was perhaps one of the most prolific authors of the history of the mystical teachings of Islam. He is credited with the authorship of some eighty works. In general, the teaching Tirmizi is the kind of "early Muslim theosophy, which has not yet absorbed the elements of the philosophical tradition of Aristotelian and neo-Platonism. One of the most famous treatises Hakim Tirmizi is the Sirat al-avliya 'work, unlike other works of Hakim, wearing largely polemical in nature, which sets out the doctrine of the "Friends of God".

Francis Richard
(France)

HAKIM TIRMIDHI AND BOUDDHISM (SOME REMARKS)

Tirmidhi is an extremely interesting figure. Like many contemporaries he is an example of the high level of culture and education of the former Bactria at his time. His biography shows that he was living during a period of intellectual fecundity and marked, in Central Asia, by many scientific and spiritual debates. Meanwhile a comprehensive history of that period needs a lot of further investigation. Sometimes lack of direct sources gives risk of mistake or misinterpretation.

Born in Tirmidh around , in a family of Muslim theologians, few years after the famous collector of hadiths Muhammad al-Bukhari, and some twenty years before the physician and geographer Abu Zayd Ahmad Balkhi from Shamistiyan, Tirmidhi was first student of his own father, ‘Ali b. Hasan who was well versed in hadith. His father’s family was Muslim since at least two or three generations. During the 9th Century, in the part of Central Asia where these scholars were born, it was strong interest for science and their interpretation and Tirmidhi grew up in this milieu. He acquired a very high level of education in this Muslim aristocracy, where the study of the Holy Qur’an was associated with an excellent knowledge of philosophy and sciences. In his works we find traces of pythagorician and neo-platonician theories.

This education was possible because it was very open society, with a lot of good scholars. Between 821 and 870 the Tahirid dynasty is ruling in Balkh, until the Saffarids took the city. The former Buddhist temple of Balkh, the famous Nawbahar is rebuilt and transformed during the years 850-900. It is difficult to know the proportion of the population who remained more or less Buddhist or Manichean, or even Christian.

Author of an autobiography (*Ba’d shan’ al-Hakim al-Tirmidhi*) – which is exceptional, but his biography is more a “spiritual itiner-

ary” – Abu ‘Abd-ullah Muhammad Tirmidhi, is known as “al-Hakim Tirmidhi” because of his reputation of “hakim” leader. The “hakim movement” is the third Sufi movement. It appeared in the Central Asian towns near to Tirmidh and Balkh and it is more than a simple local phenomenon. This “hakims” have some kind of aristocratic character because they are hereditary landlords and they declare themselves “friends of God”.

The exact detail of the steps of his scholar’s curses remains largely unknown: when he was 28 y. old he left Central Asia in order to perform hajj, visited Mekka and Basra, where he perfected his expertise about hadith. He acquired therefore very high knowledge of Qur’ans text, hadith and jurisprudence. In he was condemned by the governor of Balkh because of his teachings about love in his treatises and because of his pretentions to prophecy. After some time he was victorious over his detractors. In he settled in Nishabur and the end of his life is quite unknown. It is largely possible that some his thought were developed during his travels. His interpretation of hadith is widely esoteric and his doctrine will cause his banishment.

It is difficult to establish, in such conditions, until which point some of the Buddhist, or even Manichean, conceptions influenced al-Hakim al-Tirmidhi in his philosophical and theological works¹³¹. But this point is very interesting to investigate. Even if many young scholars were sent to Bagdad for completing studies, it must remain some influence of their native milieu. Bukhara and the Bactrian Province were Islamized but large part of the society remained under influence of former creeds and traditions.

The dreams played an eminent role in the spiritual itinerary of Tirmidhi. One of the very important events in the life of Hakim Tirmidhi is the dream seen by his wife . In this dream she was informed that Tirmidhi just acceded to the rank of one of the forty

¹.According to the translator of Tirmidhi’s treatises into French, Geneviève Gobillot, *Le Livre des nuances*, Paris, 2006, p. 65, elements of the Buddhist culture, very present in Khurassan, were integrated into the Islamic doctrine; she speaks about this “Buddhist substratum” difficult to define precisely.

“siddiq” of God. His autobiography is rich of many relations of dreams, experimented by him or, more often by his wife.

Dreams are present in many traditions¹³². In the Buddhism creeds the dreams (like the dream of the mother of Buddha) were very present and believers paid attention to their signification. If this is not specific to the Buddhism creeds it plays a very significant role in Buddhist thoughts. It is interesting to note that we find other mention of dreams in Central Asian biographies, even in the life of Muhammad al-Bukhari. In the case of Hakim Tirmidhi the prophet Muhammad himself conducted him to his hometown and gave him the status of “friend”. His dreams were determinant in the elaboration of his esoteric doctrine.

It was many discussions about the origin of the cult of saints in Central Asia, as syncretic survival of local traditions or as even survival of old polytheism. Hakim Tirmidhi was amongst the first religious islamic scholars who presented the doctrine of the “awliya”¹³³. One century later, Kalabadhi from Bukhara corrected his teachings.

The *Sirat al-awliya* or *Khatm al-awliya* is the most important theoretical work written by Tirmidhi¹³⁴. In two other treatises, *al-Farq bayn al-ayat wa-l-karamat* and *Ba’d sha’n Abi ‘Abd-Allah* he develops his teachings. He refers to the concept of “friend of God” or “friendship with God” introduced by Abu Sa’id Kharraz Baghdadi (d. 899) in his *Kitab al-kashf wa-l-bayan* but denies that the “friend of God” can be at a higher rank than a prophet. The “friend of God” can receive inspiration (ilham), but it is difference between miracles performed by Prophets (ayat) and miracles performed by the friends of God who are “karamat”. He refers to some miracles performed by friends of God in the first times of islam. Concerning the “wali haqq-ullah” who desires approach God by the mystical

².The premonitory dreams are present in the Bible and to some extent in early Islam. Here the dream is linked with a specific revelation.

³.Many treatises on tawhid by Tirmidhi are kept in a ms. of the National Library of Paris, Arabe 5018, probably copied in Egypt during Mumluk time (14th. C.). Amongst this 11 treatises some are unpublished.

⁴. See Bernd Radtke & John O’Kane, *The Concept of Sainthood in early Islamic Mysticism, two Works by al-Hakim al-Tirmidhi*, Richmond, 1996.

path, he must observe the obligations of the orders of the law revealed by God (haqq). He is a “salik”. In contrast the “wali-ullah” can approach God by the action of the divine law; he is “majdhub”, i.e. drawn to God through God.

According to Tirmidhi the journey (the “path”) towards God is at the same time a journey to the depths of oneself and an ascent to God through the macrocosm. It is properly a mi’raj. Therefore the “wali haqq-ullah” will stop at the extremity of the cosmos. He can become “muqarrab, reach near to God but not God himself.

In contrast the “wali-ullah” is capable to reach, beyond the throne of God, God himself. He will pass through the divine names hierarchically grouped around God’s essence. When he became able of knowing God in his names, the friend will be annihilated in God’s essence. His soul – his ego – will be eliminated. So, when he will act, it will be God who will act through him. Annihilation will generate the highest possible degree of activity. The friend of God will be remembering of God for those who see him. He will annihilate those who were hostile to him. He possesses the gift of foresight (firasa). He receives the divine inspiration (ilham) and he can perform miracles (karamat)¹³⁵. The “wali-ullah” knows that he is friend of God and is certain of his eternal beatitude.

This certainty of election comes through the medium of the good news (bushra) who came from God. That good news is transmitted by divine inspiration (ilham) or in dreams. Tirmidhi quotes examples of dreams. Here again the importance of dreams should be underlined. It has a cultural significance which cannot be overlooked. It seems we cannot discard the hypothesis of some direct influence of deeply held beliefs in Central Asia. A better understanding of reminiscences of other religions and philosophies in the Bactria of the ninth century will better clarify what comes from the Islamic heritage and what might come of Buddhist creeds.

⁵.An exemple of « karamat » is to be able of walking on the waters. As refered by Radtke it is an association of the “friend of God” with the figure of Khidhr (Radtke, “al-Hakim al-Tirmidhi on miracles” in *Miracle et Karâma. Hagiographies médiévales comparées*, 2. sous la dir. de Denise Aigle, Paris-Turnhout, Brepols, 2000.

For Tirmidhi a “friend of God” will never be in contradiction with the prophet Muhammad or with the law. The spiritual rank of the “wali-ullah” is lower than the Prophet’s rank. He is heir to the Prophet. The “awliya” are therefore inheritors of the “anbiya” (prophets).

But there exists a hierarchy amongst the prophets. In the same manner Tirmidhi asserts that it is a hierarchy amongst the “friends of God”. Tirmidhi, according to the dream seen by his wife, considered himself to be the highest in the hierarchy of “wali-ullah”. According to him forty “awliya” have taken control of the world following the Prophet’s death. They have succeeded each other through time to exercise that control. Of these seven are especially blessed of God and there is a hierarchy among them. Tirmidhi occupies the highest rank among them. Of course this concept of “khatm al-wilaya”¹³⁶ is integrated by Tirmidhi, as the theory about “wali”, is fully integrated cosmological and prophetic system in accordance with Islamic faith.

Now we can ask ourselves, all proportions carefully guarded, about some similarities between the Buddhist saint (arhat) and the “wali”. The arhat, who also knows experience of the descent to the depths of himself before illumination, has as well influence around himself in the same manner that the wali. Like him, he reaches enlightenment through several stages. One may think that the memory of Buddhist monasticism could still have been very present in Tirmidhi, as in Balkh, at the time of Tirmidhi. Many similarities are striking, even if the doctrinal context is very different.

Alternative hypotheses, which do not negate these observations, can be as well being considered. Amongst them we can mention other assumptions related to a Manichean influence. The “elected”, in Manichaeism, are also rigorously hierarchical. In any case it seems impossible to deny the hypothesis of influences external to Islam in the doctrine elaborated by this immense and wise thinker who was Hakim Tirmidhi. His works certainly reflect a traditional wisdom firmly anchored in this part of the Central Asia.

1. See for example Nile Green, *Sufism, a Global History*, Chichester, 2012, pp. 47-48.

⁶. Later this theory is again present in the teachings of Ibn ‘Arabi. The system elaborated by Hujviri (d. 1072) is based on the theory of Tirmidhi. But he had no immediate followers.

Франсис Ричардс
(Франция)

ХАКИМ ТИРМИЗИ И БУДДИЗМ

(к постановке вопроса)

Хаким Тирмизи является чрезвычайно интересная фигура. Как и многие современники, он является примером высокого уровня культуры и образования в свое время. Его биография показывает, что он жил в период интеллектуальной плодovitости и отмечены, в Центральной Азии, многие научно-духовных дискуссий. Иногда отсутствие прямых источников дает риск ошибки или неверного истолкования.

Хаким Тирмизи родился в семье мусульманских богословов. Его отца был мусульманином, так как, по крайней мере два или три поколения. В 9 веке, в части Центральной Азии, где родились эти ученые, было большой интерес для науки и их интерпретации и Хаким Тирмизи вырос в этой среде. Он приобрел очень высокий уровень образования в этой мусульманской аристократии.

Между 821 и 870 династия Тахиридов правит в Балхе, до тех пор, пока Саффарида взяли город. Бывший буддийский храм Балха, известного Наубахар перестраивается и превращается в годы 850-900. Трудно знать долю населения, остается более или менее буддистом или манихейской, или даже христианином.

Автор автобиографии (*Ba'd shan' al-Hakim al-Tirmidhi*) - который является исключительным, но его биография является более "духовным маршрут" - Абу Абдулла Мухаммад Тирмизи, известен как "аль-Хаким Тирмизи" из-за его репутации лидера "хакимия". "Хакимия" является третьим суфийского движения. Она появилась в городах Центральной Азии (Тирмизи и Балх), и это больше, чем просто локальное явление. "Хаким" есть какая-то аристократический характер, потому что они являются наследственными помещики и они объявляют себя "друзьями Бога".

Надо отметить, что среди ученых были связанные с манихейство. «Избран», в манихейство, также строго иерархиче-

скими. В любом случае, похоже, невозможно отрицать гипотезу влияния внешних по отношению к исламу в доктрине, разработанной этой огромной и мудрого мыслителя, который был Хаким Тирмизи. Его произведения, безусловно, отражает традиционную мудрость прочно закреплены в этой части Центральной Азии.



К ПРОБЛЕМЕ МИФОЛОГИЗАЦИИ ИСТОРИИ

История как умственная конструкция, как в далеком прошлом, так и в наше время, всегда вызывала и вызывает противоречивое истолкование не только среди философов, культурологов, но и среди самых историков. Главные вопросы, которые были постоянно «яблоком раздора» среди ученых и мыслителей являются: «Чему учит история?», «Почему люди в своей социально-исторической практике порой игнорируют исторические опыты?», «Объективна ли сама историческая наука или она выступает как неотъемлемая часть идеологии?», «Способствует ли история духовному совершенству человечества и взаимопониманию различных цивилизаций и культур?». Разумеется, каждый из выше перечисленных вопросов требует специальной развернутой статьи или монографического исследования. Мы в данной статье в меру своих возможностей и жизненного опыта поделимся с читателями теми парадигмами, которые мифологизируют историю, реальные исторические данные и факты, события и личности.

Следует оговориться, что под понятием «парадигма» мы понимаем не «фундаментальную структуру социального бытия, обеспечивающую *modus vivendi* членов общества», [1] как это предлагает К.С.Гаджиев, а относительно устойчивое представление (*image*), выраженное в понятийных структурах той или иной науки. Парадигмы определяют не только теорию, но и тенденцию развития науки в целом. Любая наука мультипарадигмальна. Парадигмы охватывают не только теорию, но и несколько взаимосвязанных и взаимодополняемых научных идей. Они бывают истинные и мнимые, реальные и мифологизированные. Понимание парадигмы К.С.Гаджиевым не только не согласуется с концепцией американского философа Томаса Куна, [2] который ввел это понятие в науку в 1962 году, но и сведет на нет научный статус этого понятия.

Историю, как мультипарадигмальную науку, можно рассматривать в различных аспектах: метафизическом, онтологическом, гносеологическом, собственно историческом (фактологическом), и т.д., и в различных измерениях: нравственном, эстетическом, социо-культурном, психологическом, информационном, этно-национальном и т.д. Нас интересует ценностный аспект интерпретации истории и насколько она согласуется с исторически сложившимися духовными ценностями человечества. В этом плане люди не могут жить и существовать вне истории. Как заметил французский философ К.Ясперс «нет пути в обход истории, путь идет только через историю». [3]

В ценностном отношении сложились три подхода к истории. Первый, когда история воспринимается и преподносится как нечто идеальное, лишенное всяких негативных черт и свойств. В таком случае история превращается в идеал, обращенный только к прошлому и все недоброе и ужасное, исходившие из нее остается во мраке, а сама история лишается своей познавательной ценности.

Второе, когда история сознательно мифологизируется, тогда она, по словам Гегеля, никогда никого не может учить и невозможно извлечь из нее какую-то пользу. [4] Третье, когда историю преподносят только в этническом и национальном аспекте, то есть согласно принципу «Мы - Они». Еще античные историки противопоставляли греков остальному варварскому миру. Классические представления об истории - циклическое, цивилизационное, материалистическое, история как прогресс - ныне не вызывают симпатию не только у ученых, но и у читателей. Когда-то была дикость - возникло новое одичание, было варварство - стало изощреннее, появилась цивилизация - опасность существования человечества утроилась, изменилось материальное благосостояние людей - наблюдается всеобщее падение духовности и разрушение культуры и т.д. Видимо, в ценностном отношении, историю необходимо понимать как процесс оче-

ловечивания человека. По словам того же К.Ясперса, процесс очеловечивания человека еще не завершен. Он заканчивается с осознанием себя живущих на земле людей как единое родовое существо или, как писал Саади:

“бани одам аъзoi якдигаранд, Ки дар офариниш зи як гавҳаранд”. «Все племя Адамово - тело одно, Из праха единого сотворено». [5]

Еще в советское время доктор философских наук, профессор А.Гулыга опубликовал книгу под названием «Эстетика истории». [6] В книге изложены идеи Гегеля и Поппера, разумеется, с позиции материалистического понимания истории. Но вся суть книги заключалась в том, что эстетические моменты, свойства, особенно художественный образ, составляют неотъемлемую черту всякого исторического изложения, что историк в процессе своего исследования исторических фактов, событий сталкивается с недостающими «моментами», «пробелами» и вынужден восполнять их своей фантазией и воображением. В этом смысле историк выступает в роли романиста и более близок к писателю, чем к ученому. Кроме того, недостаток материала вынуждает его пускаться в ход идеологически недостающие парадигмы, которые придают его исследованию «актуальность». Идеологически «недостающие» парадигмы заставляют историка быть крайне осторожным и вдумчивым в своих утверждениях и предложениях дабы не навредить идеологии или не дискредитировать существующие исторические представления. Словом, по Гулыге, как и по Попперу, в исторической науке трудно отыскать объективную истину, по той простой причине, что исторические факты, события в сознании историка подвергаются «фильтрации» и субъективные моменты всегда превалируют над объективными фактами. «Фильтрация» или «процеживание» исторических фактов, событий есть не что иное, как прямой путь к мифологизации истории. В результате воображаемые, субъективные представления берут верх над реальностью

или, по словам И. Канта, «факты смещаются с желанием автора». [7] Несомненно, что в процессе мифологизации истории первичную роль играют не основные принципы художественного творчества, а идеология. Хотя понятие «идеология» возникло в XVIII в. и французский ученый, просветитель Либерлунс использовал его в смысле учения об идеях, однако, ряд мыслителей относились к этому термину с опаской, то есть понимали его как способ сознательного искажения фактов, событий. В таком смысле понимал идеологию и К. Маркс и интерпретировал ее «как сознательное искажение исторических фактов», [8] что идеология всегда рисует ложную картину социальной и исторической действительности.

После окончания Второй мировой войны в Европейской интеллектуальной среде возникло движение за деидологизацию истории и мира в целом. Это движение широкое распространение получило в американской духовной культуре (Даниэл Бен, Эдуард Шилдз, Збигнев Бжезинский, и др.), а также в европейской (Гейдлон, Арон, Эрнест Фишер и др.), при этом под идеологией понимали «систему верований и ценностей, которые безумно используются в политической борьбе и удержание власти в руках определенного круга людей». Повторяем, хотя понятие «идеология» возникло в XVIII веке, но как мыслительный феномен использовался еще в глубокой древности и применялся как средство манипуляции сознанием простых людей, как орудие возвышения «Своего» и дискредитации «Чужого». Идеология стала неотъемлемой частью истории и исторической науки.

С позиции идеологии античной Греции незаслуженная дискредитация получила, например, история и культура доисламского Ирана и иранских народностей. Древнегреческие историки (Геродот, Ксенофонт) и писатели, трагики (Эсхил, Софокл, Еврипид) старались умалить авторитет Ирана, преподносить его как страну варваров и его культуру как не заслуживающую серьезного внимания. Такая тенденция

господствовала на протяжении ряда веков в европейском историческом сознании. В результате всю доисламскую культуру Ирана в европейском историческом сознании, либо предавали забвению, либо недооценивали ее в качестве стимулирующего фактора восхождения древнегреческой цивилизации. Античные историки и драматурги сознательно с позиции «Мы - Они», «Греки - хороши», «Персы - варвары» объяснили доисламскую иранскую цивилизацию. Из истории известно, что ряд античных философов, мыслителей были под непосредственным влиянием древнеиранской культуры, считали ее источником своего творческого поиска. Гераклит - великий диалектик, например, ряд лет прожил во дворе Сасанидов, переписывался с царем Дарием, [9] нравственная триада Демокрита позаимствована из учения Зороастра, Александр Македонский принял иранскую культуру, вплоть до приема иностранных гостей и церемониальных обрядов, методов государственного управления. За иранофильство Александр был убит ксенофобами Древней Греции. Божественный Платон объявил себя воплощением духа Зороастра, 10 ученик Платона Гермодор написал трактат «Зороастр», священная книга «Авеста» была переведена на греческий язык, а затем уничтожена. Целый ряд греческих писателей (Диоген, Гермодор, Эудоксус, Плутарх и др.) усиленно изучали жизнь и деятельность пророка Зороастра. Историкам медицины известно, что «Клятва Гиппократата» первоначально практиковалась в ирано-индийской медицине. Я уже не буду говорить о греческих музыкальных мотивах, мелодике, духовых и струнных музыкальных инструментах, которые прямо и непосредственно связаны и восходят к иранской культуре. Европейское историческое сознание не замечает, что древнеиранская культура была большим подспорьем для античной цивилизации. Все, кажется, выглядит так, что настоящей родиной «грецкого» ореха является Иран и греки при Александре увезли его к себе, посадили, а затем

распространили по всей Европе под названием «грецкого» ореха, что и мы поныне называем его как грецкий. Поэтому не вызывает никакого сомнения высказывание английского ученого, органиста Собора Святого Петра в графстве Уэльс Питера Клерка о том, что учение «Заратуштра является предтечей Западной цивилизации».[11]

Думается, что читатель меня правильно поймет, что цель вышеприведенных примеров является не возвышение иранской доисламской цивилизации над древнегреческой, а показать, как под напором античной идеологии мифологизировалась история и исказились исторические факты и события. Словом, идеологизация истории не является продуктом ученых, историков XIX-XX вв., а уходит глубоко в историю человечества. Не случайно Геродота называли не только «Отцом истории» (Цицерон), но и «Отцом лжи, а Плутарха даже обвинял его в преднамеренной «злокозненности». [12] Геродот в своей «Истории» мифологизировал историю и рассматривал персов и другие народы как потенциальных врагов греков. Например, он пишет о народах, которые делают все противоположное грекам: месят глину руками, а тесто ногами; мужчины ткут, а женщины ходят на рынок продавать их изделия; мужчины мочатся сидя, а женщины, стоя». [13] В идеологическом аспекте главная цель этих описаний является возвышение греков и уничтожение других народов. Идеология проникла в греческую литературу и искусство. Например, Эсхил свою трагедию «Персы» целиком посвятил дискредитации персов, а европейские историки считают ее самым «надежным» источником для изучения исторических событий времен Эсхила. Согласно Эсхилу, установленный богами порядок в Европе с ее цветущими, плодотворными полями, прекрасными морскими берегами принадлежит грекам, а Персам - Азия с ее бесплодными пустынями, степями и горами. Образ Ксеркса Эсхил рисует исключительно в черных тонах, который лег в основу европейского исторического мышления. Ксеркс как царь - злодей,

тиран, завоеватель.¹⁴ Идею дискредитации персов принял Софокл и другие историки античности.

В современном таджикском (шире - иранском) историческом сознании история преимущественно понимается одно-векторно, то есть она обращена исключительно к прошлому (Известно, что еще древнеримское божество времени - Янус, было обращено лицом не только к прошлому, но и к будущему). Отсюда историческое прошлое часто модернизируется, актуализируется и выступает как идеал, как некое совершенное социальное, духовное устройство за которым следует идти, или которому следует подражать. Однако, каждому образованному человеку известно, что история никогда не была милосердна к иранскому этносу вообще, и к таджикам в частности. Современное таджикское историческое сознание, подобно эпическому сознанию ищет социальное благополучие и гармонию в прошлом. Отсюда же идеализация и героизация прошлого. В результате история становится определяющим компонентом идеологии и превращается в непреодолимый духовный феномен социального бытия людей. Отсюда же создается впечатление, что мертвые тянут за собой живых и тяготеют над умами людей. В прошлом та высокая духовная культура персоязычных народов, которая вырисовывается перед нами ныне, во многом была средством выживания персоязычных народов, спасением от исторических кошмаров. Процветание так называемого жанра панегирика в поэзии, восхваление чужеродных правителей, с IX по XX в. не было случайным явлением. Если рассмотреть его в свете идеологии, то оно означает - «восхвалять, чтобы выжить». Другой способ выживания отсутствовал. Мы из своего исторического прошлого не знаем ни одного мыслителя, поэта, философа, ученого, который бы спокойно, мирно, без какой-либо угрозы для личной жизни мог прожить свою жизнь в своем отечестве. Слова великого Саади и ныне вызывают горькие слезы:

Саъдиё, хубби ватан гарчи ҳадисест сахех,
Натавон мурд ба сахти, ки ман ин чо зодам. [15]

Саади, хотя любовь к родине является священной,
Невозможно жить в нищете и унижении, там,
где я родился.

Усиленный призыв к добру, милосердию, справедливости и миру, который проходит красной нитью по всему творчеству средневековых поэтов, суфиев, есть не что иное, как крик души, спасение от произвола чужеродных правителей. Даже таджикские советские поэты взошли на Парнас, именно, благодаря панегирике (восхвалению) Партии большевиков, Ленина, Сталина, Русского брата и т. д., что во многом был средством спасения от государственного и политического произвола.

Вышесказанное не значит, что мы должны предать анафеме свою историю, игнорировать ее результаты, а уважать ее такой, какой бы она не была кошмарной и жестокой. Игнорировать свою историю и не помнить, по словам Фирдавси, «фарозу нишеб» (падения и взлеты) в ней называется манкуртизм, то есть не помнить своего родства, в силу «высыхания» ряда мозговых клеток. Но не лучшей является и тенденция, которая допускает спокойно и безмятежно «почивать» на известных достижениях и положительных результатах прошлой истории. Такая тенденция лишает человека креативности, критического отношения не только к самому себе, но и к современной социальной и политической действительности. Она порождает нежелание осмыслить и переосмыслить прошлое и извлечь из него необходимый урок для настоящего. В социальной науке такую тенденцию называют анахронизмом, то есть отдать предпочтение пережиткам старины, которые никак не вяжутся с современным информационным, техническим образом жизни людей. Отраднo, что среди современной таджикской и иранской интеллигенции есть люди, которые остро ощущают опасность одностороннего, некритического увлечения историей. [16]

Если в истории развития человечества действовали какие-то твердые законы, то человечество давно бы освоило их и застраховало бы себя от трагических ошибок (войн, кризисов, революций, религиозных и этнических столкновений, геноцида и т.д.). Поппер не случайно в своей работе «Нищета историцизма», критикуя взгляды Маркса на историю, изложенные в его труде «Нищета философии», писал, что социальная система, развитие общества не всегда поддаются логическому, рациональному объяснению, что искусственно конструированные законы, формации исторического развития, идеологии, всего лишь рисунок на песке. В нашей памяти еще свежи воспоминания как искусственно, предвзято, в русле партийно-идеологического клише трактовали историю человечества. В результате история стала идентичной мифологии. А мифология, как известно, рано или поздно развенчивается, в силу своей нестыковки с реальными историческими фактами. Что касается идеологии, то она в этой системе как амела (растение - паразит) окутывает все историческое полезное, необходимое для жизнедеятельности общества.

Примечательно в аспекте вышесказанного, обратить внимание на русское историческое сознание, которое в недавнем прошлом часто преподносилось как образцовое осмысление истории и исторических процессов.

История России всегда строилась, и все еще строится, на идеологических принципах, то есть на дихотомии: «мы - они», «враги - недруги», «наши - не наши», «христиане - мусульмане» и т.д. Даже исторические лица (Вл. Мономах, Борис Годунов, Иван Грозный, Петр 1, Ленин, Сталин и др.) рассматриваются и оцениваются в свете государственной идеологии. Исторические лица рисуются то патриотами, то изменниками, то справедливыми, то жестокими. Русский историк В. Ключевский был прав, сказав, что с историей необходимо обращаться осторожно, иначе она «счит своих непонятливых и ленивых учеников, как желу-

док наказывает жадных или неосторожных гастрономов». [17] Ныне историки России, от простого преподавателя школы до академика, не знают, как преподавать историю России для школьников, как предмет изучения и воспитания. Это происходит, на наш взгляд, от того, что русская история, в силу своей имперской амбиции, наслоена разными пластами идеологической ориентации. Русский император Александр I однажды заметил, что русский человек поступает не по закону, а по пословицам и поговоркам. Если чуть переиначить это высказывание, то можно сказать, что русское историческое сознание рисует историю не по исторической правде, а по идеологии, по желаниям и требованиям правителей. К слову сказать, что подобное идеологическое истолкование истории и исторических фактов принято историками бывших советских республик и, особенно наглядно оно проявляется и «блестяще» реализуется в Казахстане и республиках Средней Азии. Здесь даже археологические находки подвергаются идеологическому «очищению» и переработки.[18] Что касается исторических фигур Чингизхана, Тимура и тимуридов, Бабура и бабуридов, Сельджука и салджукидов и т.д, то они в свете идеологии независимости новообразованных государств Средней Азии, из головорезов превратились в самых гуманных исторических личностей. Каждый грамотный узбек, например, знает, что Тимур считал себя потомком Чингизхана и собственноручно совершил средневековым методом геноцид над узбеками [19]. Однако, несмотря на это идеология превратила его в мудрейших из мужей Средней Азии, приписав ему высказывания великого моралиста Саади. [20] Ныне молодое поколение Узбекистана, не зная историю восхождения и падения династии тимуридов по источникам, особым чувством произносит имя Тимура - «Бобомиз Тимур», то есть наш великий дед Тимур. Невольно вспоминается, как нас советских детей учили, что мы все дети «Ленина бобо», хотя Ленин не дожил до дедовского возраста (Он

умер в 54 года). Идеология успешно делала свое коварное дело. Снимали памятники одному злодею, ставили - другому. Всякая идеология, чтобы твердо занимать позицию в сознании молодых и простых людей, ловко апеллирует к истории и прибегает к мифологизации прошлого. Идеология превращает историю, по словам Балтасара Грасиана в «фонтан обманов» [21]. Идеологизация истории всегда порождает этнический национализм, становится непреодолимым барьером на пути сближения разных народов и этносов. Как, например, строить братскую дружбу между таджиками и узбеками, имеющими общую историческую судьбу, религию, традиции, образ жизни. Естественно, возникает много вопросов при решении современных нравственных, политических, даже социальных вопросов между народами. Общую историческую судьбу народов «разрывать» в интересах того или иного правителя или идеологии не только безнравственно, но и преступно, скажем, как мошенничество, коррупция, сепаратизм, национализм.

В этой краткой статье, я не стремился отгадать загадки сфинкса истории, а просто хотел сказать, что мифологизация истории, по существу является прямым следствием идеологии и уходит корнями вглубь культуры человечества. Проблема исторической правды, к которой люди всегда стремились и стремятся, ныне в связи с продвижением людей к правовому государству и демократическому существованию и социальной справедливости, становится актуальной как никогда. Я далек от того, чтобы создать иллюзию правдивости в собственном понимании своей истории. Я хотел привлечь к обсуждению этого вопроса молодых читателей, кому собственная история не является *terra incognita*, и разбираться в ней без политического и идеологического пристрастия. Ведь, известно, чтобы не остаться вечно в объятиях Морфия, необходимо познание собственной истории. А познание собственной истории есть самопознание и осознание своего места в человеческом сообществе.

Aknazar Kurbanmamadov
(Uzbekistan)

THE PROBLEM MYTHOLOGIZING HISTORIES

History as a mental construction, both in the distant past and in modern times, has always been and is contradictory interpretations not only among philosophers, cultural scientists, but also among the historians. The main issues that were constantly "bone of contention" among scientists and thinkers are: "What can we learn history?", "Why do people in their socio-historical practice often ignore the historical experience?", "Objectively whether the very historical science and it acts as an integral part of the ideology? ", "Does the history of spiritual perfection of humanity and understanding of different civilizations and cultures? ". Of course, each of the above questions requires a special expanded article or monograph. We in this article in accordance with its capabilities and experience to share with the readers of those paradigms that mythologize history, real historical data and facts, events and personalities.

In this brief article, I did not try to guess the riddle of the sphinx history, but just wanted to say that the mythologizing of history is essentially a direct consequence of the ideology and its roots deep into the culture of mankind. The problem of historical truth, to which the people have always sought and seek, now in connection with the promotion of people to the rule of law and democratic existence and social justice, it is more relevant than ever. I am far from being able to create the illusion of veracity in their own understanding of their history. I would like to bring to the discussion of young readers who own story is not terra incognita, and understand it without political and ideological preferences. After all, you know, not to stay forever in the arms of Morphine, necessary knowledge of their own history. A knowledge of their own history is self-knowledge and awareness of its place in the human community.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Гаджиев К.С. Национальный идентичность: концептуальный аспект. // Вопросы философии. 2012, № 1.
2. George Ritzer Sociological Theory. Fourth Edition, New York, 1996. P. 635.
3. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 280.
4. Гегель. Соч. М.-Л., 1935, т.8, с. 7-8.
5. Саъди Шерози. Куллиёт. Чилди 1. Душанбе, 1988. С. 7.
6. Гулыга А.В. Эстетика истории. М., 1974, с. 44
7. Кант И. Соч. М., 1964. Т. 5, с. 176.
8. Маркс К., Энгельс Ф. Об искусстве. Т.1. М., 1976.
9. Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. М., 1989. С.19. Также: West M. L. Early Greek Philosophy and the Orient. Oxford, 1971. Ch. 1. P. 1-75.
10. Абдуллаев Е.В. Платон и Древний Восток.: Проблемы анализа кросскультурного взаимодействия.// Восток (Oriens), 2004, № 6.
11. Питер Кларк. Зороастризм. Перевод с английского Хакимовой А.Х. Ташкент, 2010. с. 167.
12. Лурье С.Я. Геродот. М. Л., 1947. Приложение 1. Сочинение Плутарха. «О злокозности Геродота» с. 161.
13. Цит. по: Лысенко В.Г. Познание чужого как способ самопознания: (попытка ксенологии). //Вопросы философии. 2009. № 11.
14. История всемирной литературы. Том 1. М., 1983. С. 351.
15. Саъди Шерози. Куллиёт. Чилди 1. Душанбе 1988. С. 7.
16. Саъдулло Рахимов. Мы все еще оглядываемся назад. В кн.: Традиции и преемственность в таджикской культуре. Душанбе, 2013. С. 268.
17. Ключевский В.О. Письма. Дневники. Афоризмы и мысли об истории. М., 1968, с. 265-266.
18. Шнирельман В.А. Национализм и археология.//ЭО, 2013, №1.
19. Уложение Тимура. Ташкент, 1992. С. 75.
20. «Я ценил и уважал народ» //Звезда Востока, 1999, №5-6.
21. Балтасар Грасиан. Критикон. М., 1981. С. 584.

انسان شناسی معرفت شناسانه حکیم ترمذی
گره انسان شناسی و نظریه معرفت نزد حکیم ترمذی 1
بخش نخست مقاله. پیش فرض هایی درباره شکل گیری سبک و سیاق فکری
حکیم ترمذی

ترمذی اگرچه حکیم است، اما مانند عرفایی چون ابن عربی در مکه مکرمه دچار حالی می شود که این "حال" سرآغازی برای سلوک او در عرفان می شود. چنانکه می دانیم نظر به تفاوت بین "حال" و "مقام" که اولی به روایت کتب عرفانی مهمی چون تذکرة الاولیاء آمدنی و دومی ماندنی است، توجه حکیم ترمذی را به افق های خاصی از حوزه های وجودی انسان جلی می کند. اگر ترمذی را در اینجا به گونه ای متجزی از این اوصاف در نظر گیریم، می توان نتیجه گرفت که تو گویی حکیم بودن او مقدم بر آمدن "حال" ی در اوست که اگر این حال را - چنانکه به او نسبت داده شده - دارای شأن ایجابی در زندگی حکیم ابو عبدالله محمد بن علی ترمذی در نظر گیریم،¹³⁷ این حادثه را می توان در زمره حقیقتی قرار داد که سرآغاز وارد کردن حکمت (اسلامی) یا حداقل سرفصل هایی از آن در تصوف اسلامی است. تاریخ تصوف اسلامی به شرحی که در پایان همین مقاله بدان اشاره خواهم کرد می تواند ضامن این ادعا به شمار آید.

ابو عبدالله محمد بن علی ترمذی، کسی است که از خانواده محدثین بوده و تا سه دهه از زندگی او در جمع محدثین گذشته است. پدرش علی بن حسن¹³⁸ که احتمالاً می تواند نخستین معلم او در ابعادی از علوم دینی باشد، محدث بوده و از اینرو شروع سیر فکری حکیم ترمذی با تحدت بوده و حضور شیخ در بغداد یا جاهای دیگر که بواسطه در سفر بودن او اتفاق افتاده می تواند دال بر احاطه شاید کامل او به حدیث باشد که در جریان این سفرها و آموزش ها در زندگی او اتفاق افتاده است. مثلاً بغداد که در زمان حیات حکیم ترمذی - حدود 220 هجری¹³⁹ به بعد -¹⁴⁰ یقیناً مرکزی برای شنیدن حدیث بوده، جایی است که شیخ در آن بوده و به خوبی حدیث شنیده و همین شهر است

1. این مطلب به صراحت قابل دفاع است و دقت در زندگی حکیم ترمذی این را اثبات می کند. درست بعد از این حال است که حکیم محمد بن علی ترمذی آغاز به حفظ قرآن می کند و تو گویی خود را در طریق تصوف و عرفان بسیار جدی می بیند. همین جدیت شیخ است که از او حکیمی در تصوف می سازد و بنابراین پس از این رخداد است که جهت زندگی حکیم ترمذی به نحوی دیگر تغییر می یابد.
¹³⁸ علی بن حسین نیز در برخی از ارجاعات آمده.

¹³⁹ چنانکه می دانیم شیخ در تواریخ 205 یا حدود 215 - 205 متولد شده و دو دهه بعد از تولد او برابر با 220/230 و دهه هایی نزدیک به این سال ها باید بوده باشد که حکیم ترمذی بغداد را دیده است.
¹⁴⁰ حکیم ترمذی در حدود 300 هجری در گذشته است. البته دهخدا این تاریخ را 255 می داند که در این صورت از تواریخ فوق نیز باید هر یک حدود نیم قرن کاسته شوند.

که شروع حرکت او سوی مکه به شمار می آید. ترمذی در این زمان بیست و هشت ساله است.

زندگی حاکی از حکایت صوفیانه حاضر در زندگی حکیم ترمذی، از این پس مملو از حقیقتی است که تحت عنوان داستان های رمزی معروف است و آثار مردان اهل معنای ایران پر از آنهاست. زندگانی حکیم ترمذی در این دوران پس از تجربه مکه بدنامی های را آدرس می دهد که سرانجام آن ارتداد است. خود همین مطلب دال بر این مطلب است که یک محدث مسلمان، یا حداقل کسی که حدود دو دهه کامل از زندگانی خود را نزد محدثین بزرگ گزارانده، از سوی فقهای با همین مشخصات طرد شده و این طرد شدن تا سر حد ارتداد و اعلام حکم علیه حکیم ترمذی پیش می رود. نخستین مطلبی که از این بخش از زندگانی حکیم ترمذی به ذهن متبادر می گردد، انتخاب او از جهت جدیدی است که پس از مکه در زندگی او پدید آمده - یا حداقل شاید بتوان گفت چنین حکیمی از بین دهه ها متعاطی علم حدیث بودن طریقی را انتخاب می کند که غیر ظاهر اندیشی و قشری بودن است. آنچه در بخش دوم مقاله بدان خواهم پرداخت مشخصا به این قسمت زندگی حکیم ترمذی و دو عنوان از مهمترین محورهای نظریه او مربوط می گردد.

بخش دوم مقاله. نظریه معرفت در حکمت ترمذی

داشتن فهمی از خداوند - حضور و صفاتش، در ترمذی نیز مانند هر عارف دیگری مسئله مهم تفکری عرفانی این حکیم به شمار می آید. هر متعاطی فلسفه و عرفان - بالاخص در متن میراق عقلائی تمدن اسلامی - به خوبی می داند که پرداختن به این مسئله در مورد خداوند در عرفان شانه به شانه مسئله هستی و برشمردن استلزامات آن در ارتباط با خداوند مربوط می گردد. این مسئله که نسبت بین (حضور) خداوند و هستی به چه شکل است و طریق معرفت که در این میان نقش اصلی را دارد چگونه تعریف و تقویم می یابد!

اختلاف در حمل نخستین مستمسکی است که در پاسخ پرداختن به مسائل فوق مطرح می گردد. اینکه خبر دادن از کنه هستی امکان پذیر نیست، ولی ما خود با این کار "در واقع از مقام ظهور هستی به عنوان این که در ذهن، معدوم و مجهول مطلق است خبر داده ایم".¹⁴¹ در تحلیل این مطلب باید گفت تا آنجا که به خداوند و مسئله ای تحت عنوان مسئله خدا و نسبت آن با هستی مربوط می گردد "بعد از مقام اطلاق، اسماء و صفات ظاهر می گردد".¹⁴² جدا از اینکه درست پعد از اینجاست که تعبیرات دو مقام احدیت و واحدیت پدید می آید، اما حق تعالی به اسماء و صفات خود ظاهر می گردد.

بسط این تحلیل در فلسفه اسلامی زیر قواعدی چون "بسیط الحقیقة کل الاشیاء" و یا در حوزه عرفان نظری که اوج آن در پدر عرفان اسلامی محی الدین بن عربی است

¹⁴¹ ابراهیمی دینانی، غلامحسین، اسماء و صفات حق تبارک و تعالی، اهل قلم، 1375، صص: 8 - 7.

¹⁴² همان، ص: 8.

صورت گرفته است. آنچه من در اینجا قصد پرداختن به آنرا دارم تحلیلی از مطلب است که نزد متصوفه، بالاخص حکمایی از ایشان چون حکیم ترمذی صورت گرفته. تفسیری از این تحلیل که در متن تصوف اسلامی با ادبیاتی کاملاً متفاوت انجام شده و از حیث در نظر گرفتن این تفاوت شایان توجه است.

آنچه مصطلح ادبیات عرفانی اسلام است حقیقت "نور" و "صفات" حق است که در نسبت با غیر مورد بحث قرار می‌گیرد. تحلیل این دو حقیقت در نسبت با غیر ارزش بررسی دارد. بررسی‌ای که شرحی کوتاهی از آن به شکل فقره زیر قابل صورت بندی است:

نور خداوند در باطن و درون قلب پنهان، نهاده است

و به واسطه همین نور است

که **صفاتش** به واسطه ظهورات **خارجی** او

پدیدار

و قابل فهم می‌گردد.

صورت بندی نقل شده به صورت عبارت فوق، به همراه واژگان برجسته در یک کل، نشان گر نسبتی است که بین حق، عالم و انسانی دارد که مدرک اموری است که در ارتباط موجود بین خدا و عالم مطرح می‌گردد. در این ارتباط انسان از آن حیث که مدرک است صاحب معرفتی می‌گردد که فرایند شکل گیری آن به صورت یک نظریه شناخت مطرح می‌گردد. از آن جا که طرح این نظریه نزد هر متفکری به یک سان می‌تواند باشد، نظریه شناخت نزد عرفا و فلاسفه، هر گروه به سانی با ادبیات خاص خود – بالاخص نزد فلاسفه (با ادبیات متفاوتی از عرفا) مطرح و عرضه گردیده است. مطلبی که مشخصاً در اینجا قصد پرداختن به آن را دارم، نظریه‌ای است که از سوی حکیم ابو عبدالله محمد بن علی ترمذی تحت عنوان نظریه شناخت ارائه شده است، نظریه‌ای که بی ارتباط با صورت بندی فوق در عبارات ذکر شده نیست.

حکیم ترمذی ابتدا با گذاردن تمایزی و یا به عبارت بهتر با قائل شدن تمایزی در دو فرایند کسب دانش آغاز می‌کند. دو فرایندی که یکپدر فرد متعاطی (کسب معرفت) جای می‌گیرد و متمرکز در قلب او می‌گردد و ترمذی آنرا فرایند کسب "معرفه" می‌خواند، فرایند دوم که اینک نزد بسیاری از فلاسفه هم غالب پرداختن به آن لحاظ شده، شمول ارتباط فیما بین درون انسان و خارج را در بر می‌گیرد و چنانکه با اندک توجهی می‌توان همین قسم متأخر، یعنی دومین را حدس زد، با دریافت از راه حواس (پنجگانه) بالاخص گوش و چشم فرد مدرک جهان اطراف خود می‌گردد.

کاری که حکیم ترمذی در اینجا انجام می‌دهد کنار هم قرار دادن این دو راه معرفت قلبی و معرفت (ادراک پدیداری) است که بواسطه آن قلب و به بیان عرفانی فؤاد، ذهن (به عنوان محل جمع محصولات ادراک حسی) به علاوه بینایی و شنوایی – که در عرفان تفسیر خاص خود رادارند و فلک الافلاک آن این حقیقت است که با چشم

خدا دیدن و با گوش او شنیدن است – چون خدا چشم و گوش و بصر¹⁴³ فرد می گردد – عناصر اصلی نظریه معرفت حکیم ترمذی را تشکیل می دهند.

دو یا سه نکته بسیار مهم در این نظریه معرفت نهفته است که به ترتیب عبارتند از: (1) مسئله روح، که مرجع هر دو قسم نظریه می باشد، (2) طیف های روحانی که می تواند از آسبی های متوجه روح آغاز و به اوج آن ختم شود که مصطلحا از هوای نفس تا اطمینان نفس را در بر می گیرد و (3) که بخش اصلی مرتبط با این نظریه است و به عنوان نتیجه استلزامات فوق می تواند مطرح گردد، انسان است. هر سه این پیایندها می توانند زیر یک نظریه مهم انسان شناسی قرار گیرند که اساسا در تفکر عرفانی مورد بحث قرار می گیرند.

نتیجه گیری.

آنچه نزد حکیم ترمذی تالی نظریه او در این زمینه به شمار می آید ماحصل نظریه معرفت اوست که در هر دو مرتبه حیات معنوی شخص متعاطی تصوف، با تکیه بر عرفان را پوشش می دهد. از این نقطه به بعد اما، این دیگر خداوند است که نقش محوری را بازی می کند ولی بدون حذف انسان. شاید اگر این تفکر را در هر نظام دیگری در نظر بگیریم، انسان در اینجا حذف و خداوند محور و اصل عالم شود، ولی نکته ای که در اینجا وجود دارد، نام گرفتن انسان تحت نام "ولی الله" است که با این شأن، اولیاء الله از دیگران جدا می شود ولی نظریه معرفت حکیم ترمذی در رابطه ای تنگاتنگ با یک انسان شناسی عرفانی، یکی از اصلی ترین سرفصل های عرفان نظری یعنی مسئله "ولایت" را شکل می دهد.

آنچه از تاریخ عرفان بر می آید و شواهدی بر آن وجود دارد، تأثیر این تحلیل حکیم ترمذی است که بر عرفای بعدی – بالاخص محی الدین عربی مشهود است و بر این اساس رابطه ای بین او و نظریه پردازان عرفان متصور می گردد

Habiba Niksirati

(Iran)

EPISTEMOLOGICAL ANTHROPOLOGY

¹⁴³ اشاره به قول حق تعالی "فاذا احببته كنت له سمعا و بصرا ویدا و لسانا، فبی ینطق و بی یسمع و بی یبیطش".

HAKIM TIRMIDH COMMON ANTHROPOLOGY AND THEORY OF KNOWLEDGE HAKIM TIRMIDH

This paper is to consider Hakim Termezi's Theory of Knowledge and Anthropology tied up with, in a part of time belong to period of time in early Islamic Mysticism. Firstly, after some considerations and having conclusion on the timeline in which Termezi's mentality I have shown how a transmission from Hadith to profoundly mystic thought gets done in both of the Sufism and Mysticism.

Secondly, I have supported the idea according to which Termezi delivers a theory of knowledge, divided into two branches and then he brings out from his theory an Anthropology which is the core of his theory of knowledge.

منابع منتخب:

- قرآن مجید.
- دایرة المعارف اسلامى، مدخل ت.
- ترمذى، ابو عبدالله محمد بن على، ختم الولاية، تحقيق عثمان يحيى، بيروت.
- دهخدا، لغت نامه، ترمذى.
- قيصرى، داود بن محمود، رسائل قيصرى، انجمن حكمت و فلسفه ايران، 1360.

Musheer Husain Siddiqui
(India)

HAKIM AL-TIRMIDHI- THE REAL HAKIM-THE SAGE

He was a Sunni Jurist (Faqih) and traditionist (Muhaddith) of Khorasan, but is mostly remembered as one of the great early authors of Sufism (need not to confuse with the famous Hadith Master Imam Abu Isa Al-Tirmidhi).

His full name is “Muhammad bin Ali bin Al Hasan bin Bashir(in some sources it is ‘Bishr’)Al Hakim Al-Termizi.His sir name is Abu Abdullah.He is locally known as At-Termizi or Termiz Ota “(Father of Termiz city)”

Birth & Early education. As far as his date of birth is concern, different dates have been mentioned in written sources and present literature to indicate Al Hakim Al-Tirmizi’s date of birth and death. Authors have different opinions,Khwaja Khalif in particular, in his Kashf as-Zunun, give the year 255 in Hijra/869 AD as Al Hakim At-Termizi’s date of death. The same date was written on Al Hakim At-Termizi’s tomb. Some sources say that Al Hakim At-Termizi lived more than one hundred years, we found the evidence of 112,116,or 120 years in different sources, it indicates that he was born approximately between 750-760 AD. But at the same time, Abdulfattah Abdullah Baraka who wrote his great book “Al hakim At-Termizi and Nazariyyatuhu fil Usul”(Al Hakim At-Termizi and his theory),some thirty years ago,said that Al Hakim At-Termizi was born in 205 Hijri/820 AD and died in 320 in Hijri/932 AD and lived 112 years. Anyway it can be said that At-Termizi was apparently born between 820 and 830 AD. In Termiz, Khorasan.

His father A li bin Hasan was a leading scholar of Hadith and a Jurist; who, looking for knowledge, went to Baghdad and took an active part in scientific discussions with prominent scholars of the time on various problems of Hadith. His mother and uncle were considered to be experts of Hadith. Consequently Al Hakim At-Termizi grew up in the circle of educated and scientific people, which influenced greatly on his ideology. His early education appears to have been very orthodox. He was reared as a scholar of

Hadith and Fiqh (Law), more specifically, the Hanafi school of law that was dominant in eastern territories of Islam. The range of Tirmidhi's education did not include the non-Islamic sciences, such as Greek natural science and philosophy. His subsequent reference to learning the use of the astrolab, implying a knowledge of astronomy and mathematics, has been given different interpretations. "There is no trace of influence from 'natural science' in his writings." However his general pursuit of knowledge gained him the name of "Al Hakim" (The sage). He renounced his use of the astrolab after being told to do so in a dream to which he attached significance.

His life: His overall life can be divided into three major parts. The first part includes Al Hakim At-Termizi's childhood upto seven. Detailed report about this part is not available in the sources and unfortunately we do not have exact information about this period of his life. According to his "autobiography" Bad'u Shaani Abu Abdullah"(The Beginning of Abu Abdullah's pursuit), published in Beirut in 1965 by Yahya Ismail Usman, together with the work of the scientist in Hatm Al-Avliya "(Seal of the Saints)", he started learning religious sciences when he was eight, and he made a Hajj to Mecca when he was twenty-eight". But nevertheless, one can say that unlike the children of his age, he display ability at this age to various games, as if he prepared himself to the future scientific life, he worked hard with his teachers, obtained knowledge on various sciences (particularly on theology) and got ready to mystic spiritual life.

The second period embraces Al Hakim At-Termizi's life from eight to twenty-eight, when he recieved knowledge from different teachers (sheikhs). For knowledge he visited other oriental cities, was in Mecca and made a pilgrimage returning from Mecca he became a Sufi follower, he withdrew from people and learned treaties. Some sources pointed to the fact that he paid much attention to learning Hadith and problems of fiqh in this period of his life.

The third period of his life is related to learning the Qur'an thoroughly. He assimilated by deep God's words, their essence, fasting, and pious deeds and so on. The philosophic mystic work by Al-Antahi "Healing of Hearts" had a great influence on him.

His teachers: His first teacher was his father, Ali bin Al Hasan At-Termizi "History of Baghdad" by Khatib al-Baghdadi contains some information. Among his other teachers were Kutaiba bin Sayid as-Sakafi Al-Balkhi (798---888 AD). Salih bin Abdullah At-Termizi of much interesting facts had been written in the book "Books about famous people" by Ibn Khibbana; Salih bin Muhammad At-Termizi who was former qazi of Termiz for some time, Sufyan bin Vaki (died in 860), Hassan bin Umar bin Shafiq Al-Balkhi (died in 840 AD), Ahmad bin Khadravayh (died in 854 AD), Abu Turab An-Nakhshabi, and Yahya bin Maaz Ar-Razi (died in 875 AD).

His students: Al Hakim At-Termizi had many of students, including; Abu Muhammad Yahya bin Mansur Al-Kadi (died in 960 AD), Abu Ali Mansur bin Abdullah bin Khalid Al-Zuhli Al Hiravi; Abu Ali Al-Hassan bin Ali Al-Jurjani. He also taught Ahmad bin Muhammad bin Isa, Abu Bakr Muhammad Ibn Umar Al Hakim Al-Varrak, Muhammad bin Jaafar bin Muhammad bin Al-Haisam bin Umran bin Buraida, and others.

Works: According to Radtke and O'Kane, "he is the first and, up until the time of Ibn Al-Arabi, the only mystic author whose writings present a broad synthesis of mystic experience, anthropology, cosmology and Islamic theology. Tirmidhi's system of thought is representative of an old Islamic theosophy which had not yet consciously assimilated elements from the Aristotelian-Neoplatonic philosophic tradition.

Different figures on the number of Al Hakim At-Termizi's works are mentioned in the written sources. Some authors say that the number of his work reaches four hundred. But the majority of authors tend to think that about eighty works belong to him. The famous Egyptian scholar Abdelfattah Abdullah Baraka writes that out of four hundred works by Al Hakim At-Termizi only about sixty had reached us. Though many works were lost, the most important ones that contain the great scholar's basic teachings, which comprise his scientific and spiritual legacy have been preserved.

The first work that must be mentioned is Navadir Al-USul fi Ma'rifat Akhbor Ar-Rasul "(Unique Principles of learning about

Rasul Allah-the Messenger of God)". It consists of 291 Hadith, and that to some extent it reflects the author's point of view, his outlook, his understanding the world. One copy of Navadir Al Usul is kept in Tashkent, in the library of Muslim Board of Uzbekistan.

Other works of the scholar are; Khaqiyqat Al-Odamiyya "(Book about the Nature of a Man)". Adab an-Nafs "(Bringing up the Soul)". The majority of the works of Al Hakim At-Termizi reached us in the form of manuscripts and they are kept in different manuscript funds of the world. Conditionally they may be divided into five groups; manuscripts that are kept in Paris, Cairo, Damascus, Alexandria, Istanbul and London. The following works by Al Hakim At-Termizi are kept in the National Library of Paris (in the Arab department);

1. Kitab as-salat va Maqasidiha (A book about Prayer and its Aims)
2. Kitab Al-Jumal Al-Lazim Ma'rifatiha (A book about Sentences that should be Known)
3. Kitab Al-Ihtiyato (A book about precautions)
4. Kitab Al-Hajj va Asrarihi (A book about Pilgrimage and its secrets)

Мушер Хусейн Сиддики
(Индия)

ХАКИМ АЛЬ-ТИРМИЗИ - РЕАЛЬНЫЙ МУДРЕЦ

Аль Хаким Аль-Тирмизи научной и творческой деятельности тесно связана с его путешествий в другие страны и города. Он посетил Балх, Нишапур, и Багдад, где наука и культура достигла своего зенита, и он встретился с известным ученым, и приняли участие в обсуждении. Тем не менее, Термез, его родной город играет важную роль в его научной и творческой деятельности, и там он создал свои основные работы. Его проповеди и а также некоторые произведения, в первую очередь, Хатам аль-Аулия (Печать Святых), Хэл Аш-шариат (Аргументы

исламского права), в котором обсуждаются мусульманские ритуалы, о "любви к Богу" и о различных категориях мистиков.

О "Печати Святых", наряду с существующими "печатами пророков", были недовольны некоторые части falikh и богатым. Спасаясь от погони его врагов, Аль Хахим Аль-Тирмизи пришлось переехать в Балхе, а затем Нишапуром, где он был очень хорошо принят и где он получил большое количество последователей позже.

Refereces:

1. Tabaqat Ash-Shafiyyu'a Al-Kubro, By Taj ad-Din Subki
2. Hatiba Baghdad (Tarikh Baghdad), by Ibn Hajar Asqalani
3. Lisan Al-Miyzan, Sulami Tabqat As-Sufiyya.
4. Islamic scholars and The concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism (Richmond Surrey)



Ёкуб Одинаев
(Таджикистан)

СОЦИАЛЬНО- ПОЛИТИЧЕСКИЕ ИДЕИ ЭПОХИ ХАКИМА ТИРМИЗИ

Тирмиз - родина великого мыслителя Хакима Тирмизи с древнейших времен по настоящее время населяли предки таджиков. О чём свидетельствуют этимологические названия восходящих к санскриту.

Сотни рек и речушек, стекавших с южных склонов Гиссарского хребта, впадали в главную речную артерию – Сурхандарью, которая у города Тирмиза, в свою очередь, впадала в Амударью. Вот некоторые из названий речушек, которые бегут мимо крупных селений кишлаков Дарбанда, Панджоба, Сайроба, Бойсуна Зарабога – Вандоб, и другие. Почти все названия рек оканчиваются на «об» или «даря». И как тут не вспомнить высказывание немецкого социолога И.Гердера, утверждавшего в своей «Истории человечества», что цивилизации на земле началась в горной местности, откуда увеличения населения она распространилась по равнинам и долинам.

В поздние времена, когда арабы завоевали **Трансоксанию** в начале 2/8 века, эта местность называлась Тармат (Тирмит, Тирмиз) В ранние исламские времена это место было хорошо известно и жители города считались свободолюбивым народом. Благодаря этому, Тирмиз оставался в течение веков оплотом в Центральной Азии, противостоящим посягательствам завоевателей.

При всей примитивности и незрелости ранних идеологических представлений у тирмизцев четко прослеживается пытливый ум и деятельность, которая выражена в вещественных памятниках и в архаических воззрениях и обычаях. Этим представлениям и воззрениям свойственны ощущение тесной связи человека с окружающей природой, здоровое, жизнерадостное любованье ею, например, в восторженных восхвалениях природы, разбросанных подобно оазисам среди суровых жреческих текстов Авесты. Этим представлениям свойственно также восприятие естественной переплетенности явлений природы между собой, вечных изменений, протекающих в мире, что своеобразно

отразилось, в частности, в картинах непрерывных перевоплощений созданий природы (и в Авесте, и в народных сказках и некоторых обрядах). Для древнейших воззрений характерна также способность подмечать в окружающей действительности – сначала в природе, а затем и в общественной жизни – столкновение противоположностей. Эти столкновения воплощены в образах непрекращающейся борьбы света и тьмы, добра и зла.

Наиболее существенной чертой воззрений древнейшего населения Средней Азии, в том числе тирмизцев эпохи первобытно-общинного строя, является **почитание труда**, оседлого скотоводства, и особенно земледелия, уважительное отношение к хлебу и железным орудиям труда, приписывание им чудодейственной силы. Сюда же следует добавить веру в силу человеческого коллектива, выросшей на основе коллективно-общинных форм труда, которая выразилась в Авесте в восхвалениях крепкой, большой семьи и общины, и в признании роли человека в борьбе против демонов зла (дивов), а также во многих обычаях дореволюционного таджикского быта. Именно эти элементы составляли основу мировоззрения людей эпохи первобытно-общинного строя, в том числе Тирмиза.

Однако в условиях крайне низкого развития производительных сил, слабости человека в борьбе с природой и исключительной ограниченности его знаний, воззрения людей были связаны и с фантастическими представлениями, оторванными от реальной действительности. Эти фантастические представления выражались в **тотемистическом** почитании животных, особенно коровы, овцы в **анимистическом** одушевлении природы, дерева, камня, в придании ее проявлениям сверхъестественной силы, а также **культе природы**, вере в загробную жизнь, **культе предков**, магов, заклинаниях от укуса змей, клеща. А далее, через первобытную **магию**, наивно-фантастическое стремление повлиять на природу силою слова и другими приемами имитативного действия («часть вместо целого» и т.п.) преломлялось, в конечном счете, подчинением к сверхъестественным силам, обращением к божествам.

Таким образом, в воззрениях древнейших жителей Тирмиза противоречиво переплелись между собой наивно-материалистический взгляд на природу, выражавший активное отношение к ней, порожденный коллективным трудом, и анимистические, ложно-фантастические представления, порожденные бессилием ранних человеческих представлений в борьбе с природой.

В коллективном труде человек черпал силы для овладения материальным миром, для целесообразной деятельности по изменению самой природы. Растущее сознание помогло ему и в переходе к высшим формам труда, к оседлости и земледелию. Многие передовые для той эпохи представления и обычаи укрепляли общинную экономическую основу, на базе которой они выросли.

Постепенно, по мере роста и усложнения общественного труда дифференцировались идеологические представления людей первобытно-общинного строя, формировались эстетические, художественные воззрения. В процессе жизненной борьбы возникла мифология, «т.е. природа и сами общественные формы, уже переработанные бессознательно-художественным образом народной фантазией».

Надо отметить, что древний фольклор, устное творчество предков тирмизцев, как часть таджикского народа развивалось и шлифовалось в среде иранских племен и народностей Средней Азии и Ирана, в условиях родового строя, в период его распада и перехода к классовому (рабовладельческому) обществу.

В это время и произошло формирование восточно-иранских народностей на территории Средней Азии (бактрийцев, согдийцев, хорезмийцев, саков, парфян и др.), возникновение раннеклассовых государств во главе с военной и рабовладельческой аристократией и дальнейшее обособление восточных иранцев (предков таджиков) от западных (предков персов), не разрывало культурной связи между иранскими народностями, продолжавшейся в течение многих веков.

Древней мифологической и героико-эпической литературы был присущ, судя по отразившимся в письменности элементам,

своеобразный стиль, причудливо сочетавший героическую монументальность и необузданную фантазию с правдивым изображением многих сторон действительности и бытовых деталей.

Не миновали эти преобразования и Тирмиз. Он, как древний город, центр торговли, религиозных учебных заведений, всегда имел тесные контакты с Бухарой и Самароандом и регионами современного Центральной Азии. Будучи частью большого целого, он имел с ними и общую идейно-религиозную и социальную политическую воздаяния. Вследующий период развития в Средней Азии классового общества с ведущей ролью рабовладельческих отношений (середина 1-го тысячелетия до н.э. – конец 1-го тысячелетия н.э.) древнее устное творчество предков таджикского народа приобрело некоторые новые черты, обусловленные классовой борьбой и повышением уровня культуры.

Бережно сохранялись в этой литературе традиции ранней мифологии и героического эпоса, но не как мертвый груз или объект простого повторения и подражания, а как **исходный** творческий материал, богато и самобытно использованный в новой исторической обстановке. Эта традиция обновлялась в процессе непрерывного творчества, выросшего из жизни и влиявшего на жизнь.

Второй этап формирования и развития идейно-религиозного воззрения жителей Тирмиза, как части Арабского халифата, начинается с VIII века, когда арабы завоевали персидско-таджикскую империю Сасанидов и в течение 200 лет распространяли религию ислама, обучали народы завоеванной страны арабскому языку. Арабы требовали и стимулировали заучивание наизусть стихов – откровения Корана и хадисов пророка, что в дальнейшем способствовало формированию нового религиозного мировоззрения, а также распространению греческой философии. Именно в средние века произошел скачок в теоретико-логических, религиозных и общественно-политических идеях арабского халифата, в составе которого находилась бывшая территория Сасанидов. Наиболее продолжительная полоса развития таджикского религиозного мировоз-

зрения, социально-политических идей, философии относится ко времени феодализма. Именно средневековая таджикская народная теоретико-логическая философия развивалась и достигла большого расцвета в Средней Азии с конца IX века н.э. и вплоть до Октябрьской революции, в результате победы которой произошел революционный переход от феодализма к социализму.

Непосредственно на основе имеющихся записей этих идей и воззрений, они могут быть изучены в том состоянии, в котором бытовали прежде вплоть до XVIII в. К тому же богатейшее литературное наследство, преимущественно VIII-XV вв., дает огромные возможности для изучения на этой основе средневековой таджикской духовной культуры письменных произведений.

Следовательно, можно выделить два основных этапа в развитии средневековой таджикской письменной народной культуры до 1917 г., а вместе с ней традиции, обряды, язык, таджикско-персидские обычаи. Уже в VIII-IX вв. завершилось становление персидско-таджикского языка, золотой век персоязычной философии, мистики, поэзии, новых религиозных обычаев:

а) средневековые таджикские воззрения, идеи, охватывающие народное творчество, отраженные в письменной литературе (от Рудаки до Сайидои Насафи); философии, этике, эстетике, теологии, суфийской и медицинской науках. Особенно заслуживают внимания труды великого мыслителя VIII-XI веков из гиссарской долины под псевдонимом ат-Тирмизи. Следует еще раз сказать, что г. Тирмиз, лежащий в устье реки Сурхандарья, является западной оконечностью Гиссарской долины, ибо истоки самой реки текут с Гиссарского хребта.

б) дореволюционные идеи, воззрения, охватывающие народное творчество XIX-XX вв. (до Великой Октябрьской социалистической революции), о котором мы можем судить уже по письменным источникам.

Надо отметить, что средневековое устное творчество и литература сохраняет преемственность с предшествующей, древней устной и письменной во взглядах, идеях, что свидетельствует о роли традиций в народном творчестве. Новые мотивы борь-

бы против иноземных завоевателей (Арабского халифата) часто облекались в форму традиционных художественных обобщений, в образы старых героев. Так, Заххок – злой образ «аждахо» (Ажи Дахака) – «становится» арабским царевичем, а Рустам – мстителем за поруганную арабскими завоевателями честь родной земли; туранцы – эти исконные северо-восточноиранские кочевники – переосмысливаются и воспринимаются как тюркоязычные кочевые захватчики, топчущие копытами своих коней поля и нивы Хорасана, и т.п. В целом богатырь Рустам все больше становится обобщенным поэтическим образом борца за родной край, защищающим его от иноземцев-захватчиков и грабителей. Значит, традиция и в данном случае не являет собой простое повторение, она есть источник творческого переосмысления, делающего более впечатляющей новую идею путем воплощения ее в старом, знакомом и близком сердцу народа образе. Большую роль в распространении религиозных, философских, этических и научно-теоретических идей играла медресе, выполнявшая одновременно функцию школы и вуза.

Исключительно велика и плодотворна была роль литературы – художественной, исторической, отраслевой, естественно-научной, философской, медицинской и др. в передаче эстафеты традиций, связанной с переломными прогрессивными историческими событиями в жизни народов, с обобщенными, литературными воспоминаниями о таких событиях, с прогрессивным осмыслением этих событий и фактов в высокохудожественной форме. Так рождаются некоторые «вечные» образы, воплощающие ум, благородство, мужество, правду и силу народных масс в олицетворенной форме, например, образ Рустама в народное творчество и литературы средневековья. Выражение «Рустами замон», – это ассоциация, свидетельствующая об упоминании имени Рустама как нарицательного имени героя своей эпохи.

По богатству идейного содержания, по жанровому разнообразию, по высоте художественного уровня философская, мистическая поэзия представляет собой выдающееся явление, качественно новый этап в развитии таджикского народного поэ-

тического творчества. Эта литература, устные рассказы, как формы общественного сознания, сыграли большую роль в прогрессивном развитии средневекового таджикского менталитета. До нас не дошли песни восстаний, но судя по образцам народных сказок позднего средневековья и по ряду косвенных данных, можно с уверенностью предположить, что такие рассказы и песни были. Они воодушевляли крестьянских повстанцев и городских жителей в массовых народных движениях, которыми богата история таджикского народа. Ведь жители каждого села, региона присваивают, дополняют идеи, взгляды своих земляков, гордятся своими национальными героями. Как уже было отмечено, что центром распространения религиозных традиций и обрядов, литературы, мифов были медресе и мечеть. В этом отношении жители гиссарской долины в средние века имела большие возможности для общения, обучения в мечети и медресе, где постоянно происходили встречи и общение людей, из различных поселений и городов, начиная от Тирмиза, Самарканда и Бухары, а также других соседних регионов.

Историки пишут, Тирмиз, есть очень много. Об этом свидетельствуют этнографические сведения, археологические и исторические памятники, историческая, научная и художественная литература. Эти в свою очередь свидетельствуют, что в Тирмиз самый бурный расцвет идейно-религиозных и мистико-философских идей происходили в VIII-XI вв. н.э. Основоположником указанных идей является Ал-Хахим ат-Тирмизи и его родственники, которые продолжили развитие его взглядов.

Хахим ат-Тирмизи родился 756 году в местности Буге вблизи Тирмизе, умер в Буге 869 году. Он суннитский теолог родом из Варарудана, правовед школы Имам Абу Ханифы. Великий мыслитель философ и мистик Хахим ат-Тирмизи является предшественником Ибн Араби философом Андалузии, который три века спустя тщательно изучил его идеи о единстве бытия в «Хатам-вилоя», и восхищался ими. Ибн Араби по существу создал свои концепции вахдат ал-вуджуд и хатм ал-вилоя» на основе идей Хакима ат-Тирмизи.

Здесь, уважаемые читатели, позвольте сделать небольшое авторское отступление. До этой статьи мне, кто посвятил «Единству бытия» Араби и всем последующим мусульманской мистической философии не один десяток лет, казалось, что разработчиком этой философии является Ибн Араби.

Все позднейшие продолжатели учения свидетельствовали об этом. И вдруг, как гром с ясного неба – имя Хакима Тирмизи. Было чему удивляться, а потом гордиться тем, что этот ученый является нашим земляком. Это конечно, не означает, что я изменил своего мнения о заслугах Ибн Араби. Без него не было бы продолжения учения. А труд Хакима Тирмизи в котором были представлены философские идеи о единстве бытия.

Абу Абдуллах ибн Мухаммад ибн Али ибн Хусайн ибн Башир ал-Хаким ат-Тирмизи. Он обучался у таких знаменитых ученых, как Салих ибн Абдуллах ат-Тирмизи, Аббод ибн Яькуб Чаганий, Мухаммад ат-Тирмизи, Суфён ибн Вокеъ, ал Джарид ибн Муоз-ас-Саллабий ат-Тирмизи, которые еще до него были известными мыслителями и учеными.

Важную роль в становлении Хакима ат-Тирмизи, как великого мыслителя и целителя сыграли его беседы–полемики с Абу Туроб Нахшабий, Ахмадом Хадравайих и ибн Джалла. Постоянное чтение, встречи и беседы с известными учеными и шейхами, уединенные наблюдения привели ал-Хакима ат-Тирмизи к универсальным знаниям и духовному совершенству, что он мог комментировать правила и порядки исламской религии, замечать несоответствия – ошибки суфийских мистиков, критиковать их толкование правил исламской религии. Конечно, критика не нравилась некоторым религиозным деятелям и правителям – хакимам. Как пишет египетский ученый Абдул-фаттах Баракат, ал-Хаким ат-Тирмизи некоторое время жил в Нишапуре, куда был сослан из Тирмизи.

Ал-Хаким ат-Тирмизи ставил довольно жесткие требования чтецам хадисов. В своих трудах «Сирот-ул авлиё», «Асрор-ус-салот» («Тайны намаза»), «Асрор-ус-савм» («Тайны поста Рамадан»), «Асрор-ул-хадж» («Тайны совершения хаджа») он давал

разъяснения относительно тайного смысла совершения намаза, поста и хаджа, открыл их мудрость для человека. Остановившись на творчестве Хакима ал-Тирмизи, академик В.В. Бартольд отмечает: «Ал-Хаким ат-Тирмизи был основателем, теперь уже исчезнувшего ордена ал-Хакимия» (5, 1, 2.1 часть, 230 стр.).

Велика роль Хакима ат-Тирмизи в развитии исследовании таджикско-персидских традиций и обрядов. Хаким Тирмизи астрономом и астрологом и им написаны такие книги, как «Наврузнома», «Солнома» и др., содержащие светские знания, а также трактаты по медицине. Согласно списку работ Хаким ат-Тирмизи был большим знатоком не только теории медицины, но и практического врачевания, знатоком духовной медицины, физиотерапии, влияния природных явлений на состояние здоровья людей.

Согласно записям шейха Абдулфаттах Бараката, Хаким ат-Тирмизи оставил после себя более 464 произведений. До нас дошли более 60 из них. Хаким ат-Тирмизи описал методы лечения людей при помощи движения небесных светил, солнечным светом и другими природными методами. Поэтому его преємница, преподавательница медресе Чилдухтарон Рухайда бинти Варрок, ссылаясь на медицинские труды ученого, обучала девушек и писала комментарии к ним. На основе произведений Хакима ат-Тирмизи она написала свою книгу «Табобати занон». В этой связи в начале книги она пишет: «Прочитав книги моего дяди Хаким ат-Тирмизи, приняв его путь духовного совершенствования и, на 10 день месяца Ашур в период хамал (набухания почек – *Замечание переводчика*) 355 года хижры (967 год), посоветовавшись с моей ученицей Хурайдой бинти Мухаммад, мы и спросили разрешение у учителя (моего младшего дяди) Ахмада Устурлоби ал-Чагони ат-Тирмизи на выражение наших мыслей при помощи книг с целью проповедования духовного совершенствования по Хакимии. Такое позволение было получено. Наставники Мухаммад ат-Тирмизи и Ахмад Устурлоби ал-Чагони ат-Тирмизи уважали добродетельность женщин и старались в меру возможности стать им покровителями (разделять их

мнения). Я тоже была добродетельной. Они очень хотели, чтобы девушки, обучавшиеся в крепости «Чилдухтарон», получили хорошие знания». Из этого следует, что ещё при жизни Хакима ат-Тирмизи крепость Чилдухтарон действовала как медресе для девушек, и великий ученый проявлял поддержку и уделял большое внимание образованию девушек-студенток.

Живший и творивший в Тирмизе в IX-X веках Абу Бакр Варрок Тирмизи был современником и последователем Хакима ат-Тирмизи. Алишер Навои в своем произведении «Насойим ул мухаббат» так пишет о нем: «Абу Бакр Варрок из второго соловия. Уроженец Тирмиза. Там же и похоронен. Он является дядей Абу Исо Тирмизи. Беседовал с Ахмадом Хидравайх и имеет много сочинений. Он прочитал такие святыя книги «Таврот» (Тора, Ветхий Завет) и «Инжил» (Евангелие) и имеет свой сборник (8.87-88).

Абу Бакр Варрок Тирмизи был человеком обширных знаний, знал много языков. Он читал и понимал христианские и еврейские священные писания и книги, написанные на османском тюркском наречье. Он также занимался медициной и назывался табибом (лекарем). Написал такие книги, как «Китоб-ал-ихлос», «Китоб-ал-хуруф», «Китоб-ал-ажаб», «Китоб-хадикат-ал-ботин», «Одоб-ал-олим-вал мутаалим» и другие.

Естественно, что книги этого ученого и лекаря также изучались в медресе Чилдухтарон. Другим последователем и замечательным ученым был Ал-Чагани Устурлоби.¹⁴⁴

По описанию Рухайды, Ахмад Устурлоби, отличавшийся глубокими знаниями и обширным мировоззрением, кроме занятий астрономией подобно своему дяде ал Хакиму ат-Тирмизи, интересовался врачеванием. Этот ученый-эциклопедист написал такие произведения, как «Илм ун нужум» («Наука о звездах»), «Фазо-ал-асар» («Сочинение о небе»), «Илм ун нужум ва ат-тиб-ал-Хакимия» («Наука о звездах и врачевание Хакимия»). Согласно историческим сведениям Ахмад Устурлоби-ал-Чаганий повышал свои знания в Бухаре и Самарканде и, став крупным ученым

¹⁴⁴Устурлоби в пер. Астрелябия

– астрологом и географом, переехал в Багдад, где для обсерватории, которую возглавлял Абу Сахл Кухи, соорудил несколько приборов для наблюдения за звездами, в частности, более совершенную астролябию. В своем произведении «Ал-осор-ал-бокия» («Памятники древности») великий ученый Абу Райхан Бируни пишет: «Расстояние между тенуфами было взято (заимствовано) у Ахмада ал-Чаганий, т.к. он является самым лучшим астрологом после Абу Сахла». (1,407). Ученый наставляет, чтобы астролябию использовали именно таким способом. По нашему мнению, Абу Райхан Бируни научился у Ахмада Чагони Устурлоби определять расстояние между тенуфами. Х.Сиддиков – ученый-математик из Хорезма – основываясь на сведениях, данных современником Чагони Абу Наср Мансура, сообщает еще одну важную для нас информацию: «Полное имя Абу Хамида Ахмад ибн Мухаммад ал-Чаганий» (13, 135). Если принять во внимание, что «Хамид» и «Ахмад» ибн Али были современниками Чагони, тогда выходит, что, упомянутый Абу Райханом Бируни, Ахмад Чагони и Абу Хамид Чагони – один и тот же человек.

Ахмад Устурлоби Чагони умер в 990 году (368 год хиджры) в возрасте 92 лет. Редкостная книга Ахмада Устурлоби Чагони ат-Тирмизи «Илм-ун-нужум» воплотила в себе не только его собственные научные взгляды, но и взгляды его современников и последователей. Ученый руководил медресе «Чилдухтарон». Об этом писал и он сам, и Рухайда бинти Варрок ат-Тирмизи в своей книге «Табобати занон» («Врачевание женщин»).

В главе «Чилдухтарон» книги «Илм-ун - нужум» Ахмад Устурлоби непосредственно рассказывает о медресе для девушек Чилдухтарон. Как говорится в книге, Рухайдаи Замон, дочь Абу Бакра Варрок Тирмизи, была одной из самых образованных женщин своего времени. Она руководила медресе, установила дисциплину и порядок, соблюдение правил и законов. Руководителям и каждой девушке были отведены отдельные кельи. Было организовано изучение таких наук, как философия, этика, геометрия, подвижничество, фикх, арифметика, алгебра, география, толкования Корана.

Достоин внимания и то, что в медресе Чилдухтарон в Тирмизе, согласно его названию, условно обучалось 40 де-

вушек из разных стран. После окончания учебы выпускницы обучали и воспитывали девушек в своих родных городах и кишлаках всему, чему сами научились в стенах школы. В медресе девушки получали самые обширные знания для своего времени, а также экзаменовались по ним. Девушки сдавали экзамены по следующим предметам: комментарии к Корану, арабский, персидский, тюркские языки, астрономия, логика, геометрия, подвижничество, география, правоведение, алгебра, химия, ткачество, стрельба из лука, верховая езда, бег, плавание, фехтование, охота, альпинизм, прыжки, подбор одежды по ситуации, искусство выбора цвета, правила гостеприимства, правила поведения в обществе, законы дружбы, искусство содержания чистоты души, мыслей, одежды и еды, тела; медицина, чувство Родины. После окончания учебы девушки давали уроки в своих родных городах и странах, они брали себе учениц. В медресе девушки учились искусству хранения тайн государства и крепостей, кулинарии, сельскому хозяйству, животноводству, хранению семейного очага, воспитанию детей, издания книг, нравственности, науке кофа-куфа – или лечению заговорами, психологии, светским наукам.

Кроме этого, в произведении Ахмада Чагани ал-Устурлоби на карте указаны страны, откуда приехали девушки. Естественно, согласно правилам того времени, в основном, записывались только имена студенток. Широкая разбросанность стран проживания студенток показывает степень популярности медресе Чилдухтарон. Судите сами: Бибисара (Газна), Бибиробия (Ардабил), Мария (Йемен, Бойлаком), Румия (Ункара, Синд), Балхия (Булг), Салмасара (Синжон, Армения), София (Озар, Солмас), Чехра (Ботузи), Муаззам (Сано), Зулькада (Багдад), Мохушамсия (Сугун, Барка), Юхоннавия (Ажам), Саодат (Суса, Магриб), Мухаррам (Дамаск), Мавлюда (Мекка), Зулайхо (Канъон), Земфира (Табриз), Зукльхижжа (Прикаспий), Муштарий (Азхаб), Зубайда (Омул), Рухсара (Синд), Зайтуна (Шан), Рухнигор (Бутия), Мохинур (Ботуз), Амина (Кумуз), Хадича

(Илс), Мармуна (Ису-Исроил), Рахилия (Сугур), Танзиля (Шуру), Мехронзеб (Суф), Тазкира (Дилбаванд), Альбина (Нивия), Фируза (Исфаган), Болхубан (Кашмир), Тамара (Хулван), Рая (Гуржистон-Грузия), Камбар (Чинмочин (Китай)). Конечно, эта книга написана более тысячи лет назад. Естественно, что многие географические названия изменились, а месторасположение некоторых – трудноопределимо. Однако существование Йемена, Синда, Кашмира, Мерва, Израиля, Исфахана, Гуржистана-Грузии, с одной стороны, показывает степень известности медресе Чилдухтарон, а с другой стороны, тот факт, что на Востоке также придавали большое значение учебе девушек и даже отправляли их на учебу в далекие страны.



Чилдухтаран



Чилдухтаран

Следует также отметить, что девушки, обучавшиеся в медресе, имели научные связи с различными странами мира, отправляли почталыонов и гонцов. В свою очередь, в медресе также получали почту.

Достоинно внимания, что в книге Ахмад ал-Чагани Устурлоби встречаются много интересных сведений таких, как описание крепости Чилдухтарон: Крепость Чилдухтарон является с 4 сторон открытым строением, здесь имеется 4 этажа и 4 закрома, 4 колодца, 40 комнат и 40 астролябий. На нижнем этаже расположены 40 рабочих помещений, затем 40 комнат, после третьего этажа есть сорок ступеней огороженных и украшенных куббами (шашечками) с четырех сторон, потом идет купол голубого цвета.

В целом изучение социально-политические идеи эпохи великого мыслителя основателя мавераннахрско-хорасанского суфизма Хакима Тирмизи имеет богатые традиции.

Yakub Odinaev
(Tajikistan)

SOCIAL AND POLITICAL IDEAS OF THE EPOCH HAKIM TIRMIZI

Tirmiz, birthplace of the great thinker, Hakim al-Tirmizi from ancient times to the present inhabited by the ancestors of the Tajiks. What evidence etymological titles dating back to Sanskrit.

Hundreds of rivers and streams flowing down from the southern slopes of the Hissar ridge, fell into the main river artery - Surkhandarya, which is near the town of Tirmiz, in turn, flowed into the Amu Darya. Here are some of the names of rivers, which run past the large settlements of villages Darband, Panjob, Sayrob, Boysun, Zarabog- Vandob, and others.

Historians write, Tirmiz, there is a very mnogo. Ob testify ethnographic information, archaeological and historical sites, historical, scientific and artistic literature. These, in turn, suggests that the most rapid flowering Tirmidhi ideological and religious and mystical-philosophical ideas occurred in the VIII-XI centuries. The founder of these ideas is Al-Hakim al-Tirmizi and his family, who have continued the development of his views.

On the basis of written sources of information are considered social and political ideas of the epoch velikoko thinker Hakim Tirmizi.

Литература:

Абдулла-заде Х.Ф. ал-Хорезми и Багдадская астрономическая школа // Хорезм и Мухаммад аль-Хорезми в мировой истории и культуре. Душанбе:Дониш, 1983.

Абурайъони Берунӣ. Китобу-т-тафхим ли авойили сино'ати-т-танъим. Тасъеъ ва муқаддимау ӯавошӣ ба хомаи устод Љалолиддини Нумой. Теърон. 1362 .

Абулфазли Мусаффо. Фаръанги истилоъоти нуълумӣ намронъ бо вожаъои кайъонӣ дар шеъри форсӣ. Табрез, 1357.

Бертельс Е.Э.История персидской литературы, Москва, 1960.

Брагинский И.С. От Авесты до Айни, Душанбе, 1981.

Википедия. Аль-Хаким ат- Тирмизи.

Крачковский И.Ю. Избранные сочинения (Арабская географическая литература). Т.IV. М.,-Л., 1957.

Муъаммадризо Нольі. Фаръанг ва тамаддуни исломї дар каламрави Сомониён. Душанбе: Эр-граф, 2011.

Худуд-ал-алем. Рукопись Туманского (с введением и указателем В.Бартольда). Л.,1930.

Энциклопедия ислама (на англ.яз.). Гиссар, Лондон,1961.



بررسی تطبیقی مدخل حکیم ترمذی در دانشنامه های ایرانی

ترمذ، شهری در جنوب شرقی ازبکستان و مرکز ولایت سرخان دریا در 260 کیلومتری جنوب سمرقند، در مرز افغانستان و کنار رود آمودریا و راه آهن بخارا - دوشنبه واقع شده است¹⁴⁵.

حکیم ترمذی، ابو عبدالله محمد بن علی، ملقب به "حکیم" و منسوب به ترمذ، محدث، مفسر و متکلم دانشمند سده ی 3 ق/9م. نام و نسب او در بیشتر کتاب ها و منابع معتبر آورده شده است. در مورد سالهای عمر او اختلاف نظر است. وی نماینده حکمت قدیم اسلامی به شمار می رود. آثار ارزشمندی از او باقی مانده و بسیاری از بزرگان صوفیه از جمله محی الدین ابن عربی و امام محمد غزالی تحت تاثیر وی بوده اند. در این مقاله به ارائه گزارش مختصری از مدخل های حکیم ترمذی در دانشنامه های ایرانی یاد شده، خواهیم پرداخت.

1-دائرة المعارف بزرگ اسلامی

دائرة المعارف فوق مجموعه ای 21 جلدی است که توسط مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی زیر نظر سید محمد کاظم موسوی بجنوردی منتشر شده است. مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، سازمانی فرهنگی-پژوهشی است که به منظور تدوین و انتشار دائرة المعارف های اسلامی، عمومی، تخصصی و دیگر مراجع علمی در اسفند 1362 در تهران تاسیس شده است. نخستین اثر پژوهشی این مرکز، دائرة المعارف عمومی و جهانی اسلام است. که به سه زبان فارسی، عربی و انگلیسی منتشر می شود. دانشنامه ایران، که دائرة المعارف عمومی و جهانی است، دومین اثر پژوهشی این مرکز است¹⁴⁶.

در جلد بیست و یکم این دائرة المعارف (صفحه 238 به بعد)، در 6 صفحه به حکیم ترمذی پرداخته است. این مفصل ترین تذکره از حکیم ما در دانشنامه های مورد بررسی است که توسط فتح الله مجتبایی نوشته شده است. در این دائرة المعارف نام او ابو عبدالله محمد بن علی بن حسن بن بشر بن هارون ذکر شده و منسوب به ترمذ است. تاریخ ولادت و وفات او به طور دقیق بیان نشده اما منابع و کتب مختلفی که در مورد این سالها اطلاعات متفاوت و مشابه ای دارند در این کتاب ذکر شده اند. به گفته ذهبی (تذکره ... 645/2)، 80 سال و به قول ابن حجر عسقلانی (310/5)، 90 سال عمر کرده است. عثمان بن یحیی در مقدمه خود بر کتاب ختم الولاية، از قول عطار گفته است که ترمذی 115 سال عمر کرده است. ابن حجر عسقلانی وفات او را 320ق/932م دانسته و بر طبق گفته وی برخی از محققان غربی نیز وفات ترمذی را در سال 320 ق فرض کرده اند. در کل با توجه به تاریخ زیست صاحبان وی نقل کرده اند که

¹⁴⁵ - موسوی بجنوردی، محمدکاظم، دانش نامه دانش گستر، ص 835

¹⁴⁶ - همو. ص بعد از شناسنامه

ترمذی در اواسط سده ی 3ق، و حتی پیش از آن در گذشته است (نک. ابن جوزی، 90/4، 144، 151، یحیی، 33-37) و نیز مدفن او در بخش قدیمی شهر ترمذ گزارش داده شده است. هجویری در کشف المحجوب و عطار در تذکره الاولیا به تفصیل از او یاد کرده اند و از اقوال او گفته اند، اما از جزئیات زندگی حکیم ترمذی اطلاعات زیادی در دست نیست. در این منبع به کتاب بدو شان، که شرح حال بسیار مختصری منسوب به خود اوست و بیشتر شرح مکاشفات و رویاهای خود او و یا بیان رویاهایی است که همسرش درباره ی وی دیده است به برخی از جزئیات او ایل عمر او، اشاراتی شده است¹⁴⁷.

از استادان او نیز اطلاع زیادی در دست نیست هر چند در این کتاب به چند نفر با توجه به آثار موجود، اشاره کرده است که به استناد گفته های حکیم در آثارش، پدر وی اولین معلمش بوده است و در تذکره الاولیا، عطار نیز اشاره به رابطه او با خضر و تعلیم ترمذی توسط خضر، کرده است. به نقل از هجویری، یکی از اصحاب ابوحنیفه استاد او در فقه بوده است¹⁴⁸.

در این منبع از مریدان وی، از حسن بن علی جوزجانی و دیگری ابوبکر محمد بن عمر وراق، نام برده است که عطار در تذکره الاولیا داستان خضر را از زبان وی نقل می کند.

هم چنین این کتاب به داستان ارتداد و تقدم مسئله ولایت به نبوت و منابع راجع به آن پرداخته است استاد این منبع سخنی است که ذهبی در تذکره الحفاظ (2/645) از قول سلمی آورده است که گفته شده ترمذی به سبب تالیف کتب ختم الاولیا و علل الشریعه، تکفیر، و از ترمذ بیرون رانده شده است. هم چنین نخستین کسانی که درباره احوال صوفیه سخن گفته اند، غالباً به اختصار تمام از ترمذی نام برده اند و منابع مربوطه نیز در این دائره المعارف ذکر شده است¹⁴⁹.

در این کتاب به رساله ای اشاره دارد که به برخی از جزئیات او ایل عمر و نیز نحوه آشنایی او با مبادی سلوک صوفیانه و ریاضت نفس با ذکر منبع، پرداخته است. درباره ی ملقب ساختن ترمذی به لقب (حکیم) نیز آراء مختلف بیان شده است. که در این کتاب به آن ها پرداخته است.

مهم ترین اثر او کتاب ختم الاولیاء می باشد. که در این کتاب راجع به مطالب مهم آن توضیحاتی داده شده است. از جمله آن اشاره به اصل حکمت است که در آن کتاب سهمی بزرگ و محوری دارد. و نیز در این کتاب ترمذی معرفت را به سه نوع تقسیم می کند: علم، حکمت ظاهر، حکمت علیا. که در آن حکمت ظاهر را برتر از علم، و حکمت علیا را برتر از آن دو می داند. توضیحات مفصل تر در منبع آورده شده است.

¹⁴⁷ - موسوی بجنوردی، محمدکاظم، دایره المعارف بزرگ اسلامی، ص 239

¹⁴⁸ - همو، ص 238

¹⁴⁹ - همو، ص 239

در این دایره المعارف راجع به این که ترمذی تنها کسی بوده که در لسان صوفیه به "حکیم" ملقب شده است، توضیحات مفصلی با ذکر منبع بیان شده است و در این خصوص او را موسس مکتب خاصی به نام "حکیمیه" نیز می دانند. هم چنین در مورد متمایل بودن ترمذی به ملامتیه نیز دلایلی ذکر شده است. هر چند نامه ای از او موجود است که ابو عثمان حیری نوشته و بر اساس محتویات نامه، خط مشی او از ملامتیه متمایز است¹⁵⁰.

به مجموعه آثار ترمذی نیز که دایره المعارفی از کلیه علوم الهی و معارف اسلامی آن زمان از فقه، کلام و تفسیر تا اخلاق، عرفان، انواع حکمت عملی و تاملات در حیات روحی و نفسانی انسان است، اشاراتی شده است.

شماره کتاب ها و رساله های او در اینجا بیش از 150 عنوان، فهرستی کامل از آثار چاپی، خطی و منسوب حکیم ترمذی ارائه شده است. تعداد آثار چاپی ایشان 15 اثر می باشد که علاوه بر ذکر نام، توضیحاتی در مورد محتوی کتاب، محل و سال چاپ این آثار در دایره المعارف مزبور آورده شده است¹⁵¹. هم چنین تعداد آثار خطی 26 اثر و نیز آثار منسوب به حکیم که البته در مورد انتساب آن ها تردید است، 4 عنوان ذکر شده است¹⁵².

2- دانشنامه ی جهان اسلام

دانشنامه ی جهان اسلام در سال 1382 توسط بنیاد دایره المعارف اسلامی و زیر نظر غلامعلی حداد عادل به چاپ رسیده است.

از صفحه 236 به بعد جلد هفتم این دانشنامه به حکیم ترمذی اختصاص یافته است. در این مدخل نام پدرش را علی بن حسن یا علی بن حسین، که محدث بوده و طبق مطالب عنوان شده در این مدخل به عنوان اولین معلم ترمذی از او نام برده شده، ذکر کرده است¹⁵³.

در این دانشنامه هم چنین در مورد مسایل پیرامون ارتداد حکیم ترمذی با توجه به سخنی که ذهبی در تذکره الحفاظ(2/645) از قول سلمی آورده است، مطالبی ذکر شده و بیان کرده که ترمذی با توجه به تالیف کتاب ختم الاولیا و کتاب علل الشریعه، کافر شناخته و از ترمذ بیرون رانده شده است. با توجه به مطالب این دانشنامه وی ولایت را بر نبوت ترجیح می داد که بعدها در مکتب ابن عربی گسترش پیدا کرده است و استناد او بر حدیث معروف "ان لله عباد الیسوا بانبیا و لا شهداء یغبطهم الانبیا و الشهداء" (همانا خداوند را بندگان است که گرچه پیامبر و شهید نیستند پیامبران و شهدا به آن ها رشک می برند)، بوده است. ترمذی

¹⁵⁰ - موسوی بجنوردی، محمدکاظم، دایره المعارف بزرگ اسلامی ص 240

¹⁵¹ - هم.ص 241

¹⁵² - هم.ص 243

¹⁵³ - ، حداد عادل، غلامعلی، دانشنامه جهان اسلام ص 236

ولایت پیامبر اکرم را بالاتر از مقام نبوت او می دانست، زیرا به نظر وی نبوت صفت خلق در برابر خلق و ولایت صفت حق است¹⁵⁴.

در این منبع به این مطلب که ترمذی شیعه نبوده، ولی برای نگارش آثارش از شیعه و حتی از جریان های افراطی آن مطالبی اخذ کرده است، اشاره کرده است¹⁵⁵. آثار حکیم ترمذی در این دانشنامه مورد بررسی قرار گرفته است و این آثار را دلیلی بر پایداری نفوذ حکیم میدانند. مهمترین و پر حجم ترین آثار او چهارده عنوان ذکر شده است. در مورد مسئله ولایت و مراتب اولیایی که نخستین بار توسط ترمذی در رساله سیره الاولیا عنوان شد نیز مطالبی آورده شده است¹⁵⁶. این کتاب دو بار به همین عنوان چاپ شد و یک بار با اهتمام عثمان یحیی در بیروت (1344/1965ش) و بار دیگر در (1371/1992ش) در همان جا به چاپ رسید¹⁵⁷.

در این دانشنامه حکیم ترین اثر ترمذی، نوادرالاصول نام برده شده است که در آن ضمن شرح و تفسیر 291 حدیث نبوی، درباره عبادات و معاملات و سلوک و اخلاق نیز توضیحاتی داده شده و به سال 1293 در استانبول چاپ شده است. هم چنین نام کتابهایی که به اشتباه به حکیم ترمذی نسبت داده شده است نیز در این دانشنامه 4 عنوان ذکر شده است، که عبارتند از: الحج و اسرار، غورالامور، الفرق بین الصدر و القلب و الفواد و اللب و معرفه الاسرار¹⁵⁸. این دانشنامه هم چنین موضوع مهم و محوری آثار ترمذی را موضوع ولایت عنوان می کند. هم چنین در این منبع در خصوص کتاب علل الشریعه که به دلیل برخی از مطالب موجود در این کتاب ترمذی از زادگاهش رانده شده توضیحاتی داده شده است. از این اثر دو نسخه خطی، یکی در استانبول و دیگری در قاهره موجود است¹⁵⁹.

دانشنامه جهان اسلام نظام فکری ترمذی را نماینده حکمت قدیم اسلامی میدانند که هنوز عناصر سنت فلسفی ارسطویی و نو افلاطونی را نپذیرفته است و وی را نخستین مولفی معرفی میکند که نوشته هایش ترکیبی از تجارب عرفانی، انسان شناسی، جهان شناسی و الاهیات اسلامی است¹⁶⁰.

این مدخل در دانشنامه جهان اسلام توسط برنرد راتکه نوشته شده است¹⁶¹.

3- تقویم تاریخ فرهنگ و تمدن اسلام و ایران

¹⁵⁴ - همو.ص 239

¹⁵⁵ - همو.

¹⁵⁶ - همو.ص 236

¹⁵⁷ - همو.

¹⁵⁸ - همو.ص 237

¹⁵⁹ - حداد عادل، غلامعلی، دانشنامه جهان اسلام، ص 236

¹⁶⁰ - همو.ص 237

¹⁶¹ - Brend Radke

کتاب تقویم تاریخ فرهنگ و تمدن اسلام و ایران توسط انتشارات امیر کبیر و به کوشش علی اکبر ولایتی، محمد رضا شمس اردکانی، محمد رضا مخیر دزفولی، فرید قاسملو، در سال 1389 در تهران به چاپ رسید.

جلد دوم این کتاب در صفحه 1871 به حکیم ترمذی پرداخته است. در این کتاب نام او را ابو عبدالله محمد بن علی بن حسن، معروف به "حکیم ترمذی" عنوان کرده است. و نیز به این که ایشان محدث و سنی در قرن سوم بودند، اشاره نموده است.¹⁶² در این منبع اولین استاد وی را پدرش و برخی مشایخ ترمذ دانسته است. هم چنین با توجه به مطالب عنوان شده در کتاب تذکره الاولیا شیخ فرید الدین عطار نیشابوری، اشاره بر این مطلب دارد که وی به مدت سه سال تحت تعالیم خضر بوده است.¹⁶³ در این مدخل هم چنین به تکفیر و ارتداد او به جهت افکارش در باب ولایت و نیز در پی آن اخراج او از ترمذ اشاراتی شده است. کتاب هایی که حکیم ترمذی در خصوص ولایت و ذکر مقام والایی برای اولیا نوشتند در این تقویم، ختم الولایه و علل الشراعیع بیان شده است.¹⁶⁴

در این منبع به گفته سلمی اشاره کرده که مخالفان ترمذی در فهم کلام وی به خطا رفتند. مسئله ولایت در نزد ترمذی نه مثل آرای ابن عربی مشتمل بر دعاوی غریب است و نه مثل ذهبیه قدیم به تمایلات شیعی منتهی شده است.

در این تقویم علاقه حکیم ترمذی به ملامتیه رد شده است و شایان ذکر است که ایشان حتی برخی مبادی آنها را رد میکرده است و نیز او را مقلد کسی ندانسته و بیان کرده است ایشان به دلیل صاحب کشف اسرار و داشتن حکمتی کامل به "حکیم الاولیا" معروف بودند. هم چنان در این کتاب بیان شده در میان آراء و افکار حکیم ترمذی، دو مسئله ولایت و احوال قلب ایشان، شایان توجه است.¹⁶⁵

نکته ای که در کل آثار بررسی شده فقط در این تقویم به آن اشاره شده است در مورد آرای حکیم ترمذی، نظر ایشان درباره شیعه است که در رساله ی الرد علی الرافضه بیان کرده است. وی به صراحت، دعوی شیعه را مبنی بر وصایت علی (ع) به نص رسول اکرم (ص) رد کرده و درباره ی حدیث ولایت گفته است که قصد پیامبر تایید علی بوده است، زیرا پیامبر می دانسته که بعدها کسانی (خوارج) از علی برائت خواهند جست (جیوشی، صفحات متعدد)¹⁶⁶.

در این کتاب همچنین به هشت اثر مهم حکیم ترمذی اشاره شده است.¹⁶⁷

4- فرهنگ اعلام تاریخ اسلام

¹⁶² - ولایتی، علی اکبر، تقویم تاریخ فرهنگ و تمدن اسلام و ایران ص 1871

¹⁶³ - همو.

¹⁶⁴ - همو.

¹⁶⁵ - ولایتی، علی اکبر، تقویم تاریخ فرهنگ و تمدن اسلام و ایران ص 1872

¹⁶⁶ - همو.

¹⁶⁷ - همو.

فرهنگ اعلام تاریخ اسلام تألیف غلامرضا تهامی توسط شرکت سهامی انتشار و با حمایت مالی معاونت امور فرهنگی وزارت ارشاد اسلامی در سال 1385 در تهران به چاپ رسیده است.

در جلد اول این منبع، مدخل حکیم ترمذی، نام ایشان را محمد بن علی، ابو عبدالله (زنده حدود 320) ذکر کرده، هم چنین ایشان را محدث، حافظ و صوفی خوانده است. تعداد آثار ذکر شده ی حکیم ترمذی در این فرهنگ به پنجاه و هفت کتاب و رساله رسانده شده است که هشت عنوان از مهمترین آنها را نام برده است¹⁶⁸.

تاریخ وفات حکیم در این منبع با استناد به ریحانه الادب سال 255 و با استناد به فرهنگ مصاحب سال 285 ثبت شده است¹⁶⁹.

هم چنین به اتهام کفر وارده بر حکیم و اخراج ایشان از ترمذ نیز در این فرهنگ اشاره شده است¹⁷⁰.

5-دانشنامه دانش گستر

دانشنامه دانش گستر روز توسط موسسه ی دانش گستر روز و زیر نظر علی رامین، کامران فابی، محمد علی سادات و در سال 1389 در تهران در هجده جلد منتشر شده است.

مدخل حکیم ترمذی از صفحه 835 این دانشنامه آغاز می شود. از نام حکیم ترمذی، به ابو عبدالله بسنده کرده و از سالهای زندگی او به (205-285 ق) اشاره کرده است¹⁷¹.

دلیل ارتداد او را ترجیح مقام ولایت بر نبوت دانسته است و نیز بر اینکه پس از اخراج او از ترمذ، در بلخ پذیرفته شده و توانسته است نزد حاکم بلخ رفع اتهام کند، اشاره نموده است. در این دانشنامه ذکر شده بسیاری از صوفیان از شاگردان وی بوده اند که از جمله آن ها به ابوبکر وراق ترمذی، امام محمد غزالی و ابن عربی که تحت تأثیر او بودند، می توان اشاره کرد¹⁷².

دانشنامه دانش گستر، حکیم ترمذی را اولین کسی معرفی میکند که موضوع سلسله مراتب اولیاء الله را در رساله الاولیا مطرح کرده است. این منبع هم چنین ترمذی را آگاه به علوم زمان خود و نماینده حکمت قدیم اسلامی معرفی می کند¹⁷³.

6- لغت نامه دهخدا

لغت نامه دهخدا توسط علی اکبر دهخدا و زیر نظر محمد معین در دی ماه 1343 در تهران توسط دانشگاه تهران به چاپ رسید.

¹⁶⁸ - تهامی، غلامرضا، فرهنگ اعلام تاریخ اسلام، ص 736

¹⁶⁹ - تهامی، غلامرضا، فرهنگ اعلام تاریخ اسلام، ص 736

¹⁷⁰ - همو.

¹⁷¹ - رامین، علی، دانشنامه دانش گستر، ص 835

¹⁷² - همو.

¹⁷³ - همو.

لغت نامه مذکور در مورد حکیم ترمذی توضیحاتی را بیان کرده و نام او را محمد بن علی بن حسن (یا حسین) بن شیر ذکر کرده است.¹⁷⁴

در این منبع از ابو عبدالله به عنوان یکی از بزرگان مشایخ خراسان نام برده است. هم چنین اشاره ای بر این موضوع دارد که در خراسان و عراق و نواحی دیگر افراد زیادی از ایشان حدیث شنیده اند.

در این منحل از قول ابو عبدالرحمان سلمی نقل می کند که بر کفر وی شهادت دادند و وی را از ترمذ بیرون کردند ولی چون مذهب حکیم ترمذی با مردم بلخ موافق بود او را در بلخ پذیرفتند. دلیل این کفر را تالیف کتب ختم الولایه و علل اشریعه دانسته است. از کتابهای وی در این منبع به الفروق و غرس الموحدين اشاره شده است.¹⁷⁵

نتیجه گیری و مقایسه ی دانشنامه ها

1- دائره المعارف بزرگ اسلامی

فقط در این منبع از قول هجویری، یکی از اصحاب ابوحنیفه استاد حکیم ذکر

شده است.

کامل ترین نقل قول ها و بیشترین احتمالات با ذکر منبع در این دائره المعارف در مورد سن ترمذی عنوان شده است.

در مورد بحث ارتداد و تکفیر حکیم ترمذی، کامل ترین توضیحات در این منبع بیان شده است.

در این منبع کاملترین توضیحات در مورد نسبت دادن لقب حکیم به ایشان آورده

شده است.

اشاره به ترمذی به عنوان یکی از مهم ترین شخصیت های عرفان اسلامی در این دائره المعارف دیده می شود.

کامل ترین توضیح و دسته بندی همراه با نام کتاب ها و آثار ایشان و نیز

توضیحاتی پیرامون محتوای کتاب ها در این منبع ذکر شده است. به طوری که تعداد آثار را 150 عنوان ذکر کرده و آنها را در سه دسته چاپی، خطی و منسوب طبقه بندی کرده است.

2- دانشنامه جهان اسلام

در این منبع نام پدر حکیم ترمذی را حسن یا حسین ذکر کرده است. آثار مهم را

14 کتاب و کتب انتسابی اشتباه را 4 عنوان الحج و اسراره، غورالامور، الفرق بین الصدر و القلب و الفواد و الب و معرفه الاسرار، نام برده است.

3- تقویم تاریخ فرهنگ و تمدن اسلام و ایران

نتها در این منبع نظر ترمذی در مورد شیعه در رساله الرد علی الرافضه ذکر شده

است. در این تقویم هم چنین نام 8 اثر مهم عنوان شده است.

¹⁷⁴ دهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا، ص 621

¹⁷⁵ - همو.

4- فرهنگ اعلام تاریخ اسلام

در این منبع تعداد آثار را 57 عنوان ذکر کرده و نام 8 اثر مهم را برده است. در مورد تاریخ وفات حکیم ترمذی دو نقل قول از دو منبع را بیان کرده است.

5- دانشنامه دانش گستر

در این دانشنامه کتاب های ختم الولاية و نوادر الاصول را بر گرفته از مهم ترین اثر ترمذی، رساله سیره الاولیا ذکر کرده است، که برای اولین بار موضوع سلسه مراتب اولیا در آن مطرح شده است.

6- لغت نامه دهخدا

در این منبع نام پدر حسن یا حسین و نام جدش بن شیر ذکر شده است.

Ameneh Ahangar

(Iran)

A COMPARATIVE STUDY ON HAKIM TIRMIDHI'S ENTRY IN IRANIAN ENCYCLOPEDIAS

Several encyclopedias published in Iran have mentioned Hakim Abu-'Abdillah Mohammad Tirmidhi by his name, such as The Great Islamic Encyclopedia, Islamic World Encyclopedia, The Calendar of the History and Culture of Islam and Iran, A Dictionary of the Names of Islamic History, Danishgustar Encyclopedia, Dekhuda Dictionary of Persian Language.

In the present paper, I will firstly report Hakim Tirmidhi's entry of the above-mentioned Iranian encyclopedias separately and briefly. Then I will compare these entries to underline their common and different points.

Accordingly, a complete collection of Hakim Tirmidhi's narrations, biographies and stories will be accessible which have remembered him in the Iranian encyclopedias printed in the recent century. These biographies can also draw an entire picture of our Wise in Iran land. Undoubtedly each effort to complete the information of Hakim Tirmidhi in Iranian references will rely on the achievements of this paper.

منابع:

- موسوی بجنوردی، محمدکاظم. دایره المعارف بزرگ اسلامی، جلد 21، مدخل ترمذی (نوشته...)، تهران، مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی. 1367
- حداد عادل، غلامعلی، دانشنامه جهان اسلام، جلد هفتم، مدخل ترمذی (نوشته براند راتکه)، تهران، بنیاد دایره المعارف اسلامی. 1375
- ولایتی، علی اکبر و دیگران. تقویم تاریخ فرهنگ و تمدن اسلام و ایران. جلد دوم، مدخل ترمذی، تهران، امیر کبیر. 1389
- تهامی، غلامرضا، فرهنگ اعلام تاریخ اسلام، جلد اول آ-د، مدخل ترمذی، تهران، شرکت سهامی انتشار. 1385
- رامین، علی و دیگران. دانشنامه دانش گستر، مدخل ترمذی (سید برهان الدین)، تهران، موسسه دانش گستر. 1389
- دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، زیر نظر محمد معین، شماره بر مسلسل 102 (ترک - تشبیه)، تهران، دی ماه 1342 ه.ش، چاپ دانشگاه تهران.



ХАКИМ АТ-ТИРМИЗИ ОДИН ИЗ ОСНОВАТЕЛЕЙ УЧЕНИЯ О ЧЕЛОВЕКЕ

Видный ученый мистик раннего средневековья Хаким Абу Абдуллах Мухаммад ибн Али ат-Тирмизи относится к числу интеллектуалов первой величины Хорасана IX века и является одним из крупнейших представителей восточно-иранского суфизма. Выросший в кругу видных суфиев Хорасана, таких как Абу Тураб ан-Нахшаби, Яхья ал-Джалла, Ахмад ибн Хизравия, он в свою очередь воспитал множество учеников и последователей, среди которых заслуживают упоминания Абуали ал-Джужджани и Абу Бакр ал-Варрак. Ат-Тирмизи достойно заслуживает звания хакима - мудреца, которым он удостоен за большое количество произведений, большинство которых входят в число учебников и основных произведений в медресе по изучению проблем о душе, состояниях и движении, способах самосовершенствования и обуздания низменных инстинктов, страдания как очищения и т.п., ставших основой суфийской психологии.¹⁷⁶ Его перу относят до 131 трактата, а многие теологи и суфийские теоретики - Имом ал-Газали, Ибн Араби, Зиёуддин Аммор ибн Мухаммад Бадлиси, Ибн Кайюм Джавзия, Фаридуддин Аттар, Абдурахман Джами посвятили некоторую часть из своего творчества комментированию и распространению его учения.

Одним из самых главных его произведений является книга «Хатм ул-Авлиё», в которой он рассуждает о сущности пророчества и проповедничества, придает этим понятиям логичность и рациональность, тем самым оформляя данное понятие в систему, в стройное теологическое учение.¹⁷⁷

Творчество и наследие ат - Тирмизи привлекает внимание многих исследователей истории философии. Ф. Роузентал рас-

¹⁷⁶ См.: Ислам. Энциклопедический словарь, - М. Наука 1991. -С.237.

¹⁷⁷ Усман Исмаил Яхё. Предисловие к Хатм ул-авлиё. Бейрут, 1965. – С. 38.

сма́тривая динамику понятия «знание» в истории мусульманской философии часто ссылается на труды ат-Тирмизи, как на источник развития рационализма в исламских науках.¹⁷⁸ Наследие ат-Тирмизи особенно исследовано в немецкой школе суфиеведения, возглавляемой Ф.Майером, а также его учениками, которой доступны большинство наследия ат-Тирмизи. Они не только восстанавливают и изучают все доступные им рукописи ат-Тирмизи, но рассматривают степень преемственности философских знаний в его эпоху. В частности по поводу приставки «хаким» в имени ат-Тирмизи Б. Радке написал глубокое исследование, где доказывается непричастность ат-Тирмизи к древнегреческому эллинизму, также как и к философии как к науке в понимании Аристотеля, а приставку «хаким» он трактует как воздаяние должного суфийским знаниям ат-Тирмизи.¹⁷⁹

Между тем, ат-Тирмизи примкнул к познанию суфизма как раз в тот период, когда закладывались теоретические его основы, и он из сугубо практического этико-гностического направления в исламе стал трансформироваться в религиозно-философское течение. Другими словами его деятельность как раз и была направлена на теоретизирование основ суфизма, с использованием философского обоснования, разработкой понятийного аппарата суфизма.

Как полагает Б. Радтке, вплоть до IV/X века Балх был центром исламского мистицизма, а такие фигуры как Ибрахим ибн Адхам, Шакик ал-Балхи, Хотам ал-Асамм, Ахмад ибн Хизравия, Абубакр Варрак и Мухаммад ал-Фазл, о которых подробно пишет в 1214 г. автор «Фазаил ал-Балх», были как то связаны с этой местностью. Здесь было много суфиев, ариффов и абидов. Хакимом же называли только ат-Тирмизи, что заинтересовало Б. Радке, который считает, что прозвище – лакаб «ал-хаким» относится лишь к тем, кто был последователем неоплатоническо - гностического влияния и оно могло быть присвоено к более поздним мистикам. К подобным арифам он относит Зуннун

¹⁷⁸ См.: Роузентал Ф. Торжество знания. Москва, 1978. 372 с.

¹⁷⁹ Суфизм в Центральной Азии. СПб. 2001. -С. 56-76.

ал-Мисри, в чьем учении видно влияние эллинистическо-платонического учения, но в существовании в Балхе и Хорасане которого в этот период он сильно сомневается.¹⁸⁰

К особенностям развития культуры и цивилизации этого региона можно отнести тот факт, что здесь был мощный центр формирования и распространения калама, и на этот процесс имело большое влияние наследие и деятельность Абуханифа. Его мысли и наследие по теологии и фикху нигде так тепло не были встречены, как в Мавераннахре.¹⁸¹

Определяя причины этого Шамолов А.А. пишет, что именно из этого региона его учение распространилось в другие направления мусульманского Востока, и несомненно, развитие калама в пределах халифата омейядов и аббасидов происходило под активным влиянием Абуханифа и его учения. Именно в Мавераннахре и Хорасане учение Абуханифа было известно и почитаемо в период его жизни и служило важным источником веры и знания, оставаясь самостоятельной школой.

Не лишне также отметить, что важнейшей причиной становления и развития мазхаба Абуханифа в Мавераннахре и Хорасане, превратившем этот регион в центр развития религиозной, юридической, научной и философской мысли, было то, что сам этот регион представлял собой конгломерат культур и религий, вводящий вновь распространившееся религиозное учения ислама в серьезные теоретические и философские споры. Об этом свидетельствует Мотуриди в своем «Китоб ут-тавхид», длинный список религиозных школ, направлений, религий, сект которых исчисляется не только неисламскими мыслительными школами и течениями, но и перечнем внутри исламских направлений.¹⁸²

Так как в Мавераннахре и Хорасане, (в особенности в городах Самарканд, Бухара, Термез, Мерв, Насаф, Хорезм, Балх), были

¹⁸⁰ Радтке Б. Теологи и мистики/Суфизм в Центральной Азии. СПб. 2001. -С. 57.

¹⁸¹ Шамолов А.А. Каломи Мовароуннахр. Душанбе, Дониш, 2013. - С. 124.

¹⁸² Мотуриди Абумансур. Китоб ут-тавхид. Ба кушиши Бакр Туполуглу ва Мухаммад Оруши. Бейрут. Дорус содир. 2007. -С. 187-465.

центры распространения различных религий и верований, направлений и сект, мыслители подобные Мотуриди, Хаким ат-Тирмизи, Хаким Самарканди и др., в этом регионе имели славу видных мутакаллимов и ученых - учителей риторики и дискуссии.

Мотуриди, описывая состояние интеллектуальной среды современной ему эпохи, выделяет среди более 40 важнейших направлений мысли, такие как «сумания» (буддийские-шаманские направления) и направления эллинистического толка - «суфастои» - софисты, асхоб ул-хаюло - приверженцы матери, асхоб ут-табиа - натуралисты, машшаиты - перипатетики, Аристотелики.¹⁸³ Мыслительная и интеллектуальная среда времени ат – Ат-Тирмизи характеризуется тем, что в нем закладывались основы формирования как философии в современном ее понимании, по крайней мере, в виде распространения здесь наследия переводчиков, так и в виде философии религии или же теологии. Вклад ат-Тирмизи как раз велик в развитие второго направления, который развивает ее как в рамках религиозных учений, развивая акоид - убеждения и усул - основы¹⁸⁴, так и развивая суфийское учение и закладывая теоретические основы многих течений суфизма, в том числе ходжагон-накшбандия.

При этом стоит отметить, что вопрос о хронологическом определении истоков влияния эллинизма на средневековую мусульманскую философию все еще остается открытым, так как пока еще недостаточно четко определены философские истоки самой восточной философии. Исследователи склонны переносить хронологию и вектор влияния на гораздо ранний период: «В научном сообществе бытуют две точки зрения на проблему генезиса греческой философии. Странники одного направления отстаивают полную самобытность греческого теоретического мышления, сторонники другого склонны сводить все к прямым заимствованиям с Востока. Вопрос о восточных влияниях на зарождение и развитие греческой философии оказыва-

¹⁸³ Мотуриди Абумансур. Китоб ут-тавхид. Бейрут, 2007. -С. 209-221.

¹⁸⁴ Радтке Б. Теологи и мистики/Суфизм в Центральной Азии. СПб. 2001.-С. 63.

ется более сложным. Ни сторонники автохтонного происхождения греческой философии и науки, ни принявшие противоположную точку зрения и подчеркивающие ориентальные истоки космологических учений древнегреческих мыслителей VI-V вв. до н.э. не смогли дать картины, которая бы всесторонне отражала реальное положение вещей, и задача создания такой картины до сих пор стоит весьма остро».¹⁸⁵

Обращение к наследию видных представителей философской и религиозно-философской мысли по этому поводу было бы интересным. Коран и сунна регламентировали поведение верующих, все же не давали стройной философской системы, но в области основных теоретических положений оставляли значительный простор для философской мысли. К этому нужно еще добавить, что, распространяясь на огромную территорию, ислам вступал в соприкосновение с целым рядом старых религий, уже давно создавших себе теоретические базы, таких, как иудаизм, зороастризм, христианство и манихейство.¹⁸⁶ Соприкосновение это само по себе не являлось новым фактом, ибо элементы почти всех этих религий есть уже и в самом Коране. Но ислам стал государственной религией и был вынужден оспаривать и доказывать свое преимущество. Все чаще обстоятельства складывались так, что спор нужно было вести, оставаясь в пределах словесной аргументации. К этому времени уже успели пройти длительный путь развития и сформировалась утонченнейшая схоластика, таким же оружием владели и зороастрийские *дастуры*, исламу было необходимо мобилизовать все силы на создание твердой философской системы. Халладж в своем учении о человеке действительно вступает в резкое противоречие с рядом догматов ислама. С появлением первых суфийских лидеров в VIII в. наметились теории во многом отличающиеся от правящей государственной концепции понимания и интерпретации религии. Халладж эту самую мысль и развивает. Внутренняя молитва для него ведет к контакту с бо-

¹⁸⁵ Там же, - С.22.

¹⁸⁶ Бертельс Е.Э. Суфизм и суфийская литература. Т.3. - М. 1965. -С.19.

жеством. Онтологически в воззрениях Халладжа обнаруживается явное знакомство его с греческой философией, выражающееся в обосновании трансцендентности Бога. До начала творчества он беседовал сам с собой, созерцая величие своей субстанции. Так возникла Любовь, проходящая первую манифестацию (*таджалли*) Любви в Абсолюте и определила множественность его атрибутов и имен. Бог желает созерцать свою Любовь. Он обращает взоры в Предвечность (*азал*) и извлекает оттуда свое подобие (*сурат*), несущее все его атрибуты и имена. Это подобие прачеловек, Адам. Формула *хува-хува* («Он — это он») и выражает в сжатом виде всю эту концепцию.

О греческом влиянии на философию суфизма написано достаточно много и подробно, существует немало дискуссий о правомочности приписывать то или иное направление или формулировку проблемы к греческому влиянию и наоборот. О возможности иранского влияния на греческую философию начинают задумываться гораздо позже. Первая осторожная формулировка вопроса об иранских влияниях впервые появилась в труде F. Schleiermacher'a в начале XIX в. (1808), который на основе анализа фрагментов Гераклита, он сделал вывод о влиянии "иранской мудрости" на учение Эфесца. Несколько позднее (1819-21) к этому вопросу обратился F. Creuzer. Он определил учение Гераклита вполне в духе Зороастра, только «осененное ясной эллинистической логикой», как звено между восточным элементаризмом и греческим рационализмом.¹⁸⁷

В середине XIX в. A. Gladisch в ряде монографий¹⁸⁸ изложил свою теорию, согласно которой ранние греческие философы - Пифагор, Гераклит, Ксенофан, Эмпедокл и Анаксагор - использовали различные религиозные представления для построения собственных философских систем, которые позднее были обобщены Платоном. Греческая философия представляла

¹⁸⁷ См.: West M.L. Early Greek Philosophy and the Orient. Oxford: "At the Clarendon Press", 1971. P. 166.

¹⁸⁸ См.: Gladisch August. Die Religion und die Philosophie in ihrer weltgeschichtlichen Entwicklung und Stellung zu einander nach den Urkunden dargestellt. - Breslau: F. Hirt, 1852. - viii-235 p.

здесь как вершина интеллектуального развития человека. Эта идея не получила серьезной поддержки в научном сообществе, и после критики Э. Целлером¹⁸⁹ долгое время оставалась невос требованной научным сообществом.

В 1910 г. R. Eisler постулировал наличие общего иранского источника для становления учений орфиков, Ферекида Сиросского и Анаксимандра Милетского¹⁹⁰. В своей статье “Zoroastrian teachings and Greek Philosophy”¹⁹¹ А.Н. Chroust приводит около двух десятков работ 1-й половины XX в., посвященных вопросу проникновения зороастрийского учения в греческую философию. Многие из этих работ также не получили широкого резонанса.¹⁹²

Так или иначе, с конца VII в. исламская философская мысль уже интенсивно работала и далее, в процессе соприкосновения с другими идеологиями, мусульманские мыслители были вынуждены затрагивать все более сложные вопросы. Иранская рационалистическая и философская традиция способствует бурному развитию хорасанского суфизма. Наиболее важным вкладом в этом процессе обладает мутазилизм, который был развит в трудах знаменитого Абу Исхака Ибрахима ибн Саийара ан-Наззама из Басры (ум. 845). О жизни его мы знаем мало, но еще в юности он был знаком с дуалистами (т. е. зороастрийцами и манихеями), индийскими софистами *суманиййа*, устанавливавшими учение о равносильности доказательств за и против какого-либо положения, а в зрелом возрасте учился у знатоков

¹⁸⁹ См.: Целлер Э. Очерк истории греческой философии. Пер. с 1-го нем. изд. СПб., 1886. - 280 с.

¹⁹⁰ См.: Eisler R. *Weltenmantel und Himmelszelt. Religions-geschichtliche Untersuchungen zur Urgeschichte des antiken Weltbildes.* - 2 vols. - Munich, C. H. Beck, 1910.

¹⁹¹ См.: Chroust A.H. *The Influence of Zoroastrian Teachings on Plato, Aristotle, and Greek Philosophy in General // New scholasticism.* - Wash., 1980. - Vol.54. - № 3. - P. 342-357.

¹⁹² Вольф М. *Онтологические аспекты иранских влияний на раннюю греческую философию.* Новосибирск, 2003. Автореф. дисс. канд наук. – Новосибирск, 2003. –С. 26.

греческой философии. Наззам славился своим искусством вести дискуссию и получил от своих врагов прозвание «Шайтан му'тазилитов». Развивая учение Василя о справедливости, Наззам приходит к утверждению, что Бог не причастен к сотворению зла. Награда и наказание человека после смерти всегда в точности соответствуют делам человека, и Бог не может ни увеличить, ни уменьшить их. Таким образом, учение Наззама почти лишает Бога самостоятельной воли, превращая его в механического распорядителя воздаяния, своего рода «стрелку на весах». Мир, по Наззаму, сотворен весь сразу, но выявление его вовне происходит постепенно. Тело человека самостоятельного значения не имеет и является лишь инструментом его души. Бог — сущность чисто духовная и потому не может быть видимой для человека не только в этой жизни, но даже и в жизни загробной. Бишр ал-Му'тамир (ум. 840) был против ограничения могущества Бога и считал, что его всемогущество не может быть предельным. Поэтому Бог отнюдь не обязан делать всегда лучшее, все может быть им еще улучшено, и возможен мир, лучший, чем тот, в котором мы живем. Против Наззама выступал и Абу Хузайл ал-Аллаф (ум. 849). Соглашаясь с положением о свободной воле, он считал ее возможной только в земной жизни. В загробной жизни нет свободы, так как она целиком детерминирована совершенными человеком в земной жизни делами. Тем не менее, Аллаф считал, что мучения Ада преходящими, ибо считал это несовместимым с милосердием Бога. Аллаф подчеркивал решающее значение разума, он утверждал, что путем логического рассуждения возможно познание Бога, при этом откровение не является решающим.¹⁹³

В учении ат-Тирмизи закладываются основы суфийской философии, которая все более приобретает черты «хикмати назари» - мудрости теоретической, и выходит за пределы сугубой практики - «хикмати амали». Данная трансформация особенно значима в постановке и интерпретации проблемы человека в воззрениях ат-Тирмизи.

¹⁹³ См: Бертельс Е.Э. Суфизм и суфийская литература. Т.3. –М., 1965. –С. 23

Человека гностики считают состоящим из трех частей: материи, или тела (ὄλη), души (ψυχή)—явления двойственного, тяготеющего как к телу, так и к духу, и духа (πνεύμα) — духовно-божественного элемента человеческой природы. Отголоски этого учения нам тоже придется увидеть далее в учениях некоторых суфиев.¹⁹⁴

Ат-Тирмизи следует исламской традиции и в антропологии по четырем системам, в которой по мнению Б.Радтке влияние эллинистической традиции крайне ничтожно.¹⁹⁵ Центром его антропологических воззрений является противопоставление души (нафс) и сердца (калб). Из головы человека на сердце воздействует разум (акл), помогая процессу проявления (осознания) в нем маърифа. Данная система, хотя и напоминает платоновское выделение в душе трех движущих сил, однако ей не тождественна. Многие высказывания ат-Тирмизи о душе хотя и демонстрируют следы учения Аристотеля или стоиков (Б.Радтке хаким ат-Тирмизи. -С. 150), однако о систематическом заимствовании не может быть и речи.¹⁹⁶

Маърифа для ат-Тирмизи не есть высшая форма познания, а – изначальное ведение, извечное знание Бога, заложенное в душу каждого человека. В качестве синонимов маърифа он пользуется словами иман (вера) и илм (знание). Мысль о наличии у каждого человека врожденного изначального знания Бога происходит из исламской теологии.

Ат-Тирмизи находится у истоков формирования символично-аллегорического языка суфийской литературы. При этом его трактаты далеко не литературное творчество, а полноценные философские размышления, посвященные анализу и определению понятий суфийского учения. После подобное аллегорическое толкование – становится философским методом многих суфийских светил, в том числе Ибн Араби. Ат-Тирмизи глубо-

¹⁹⁴ Бертельс. Е.Э. Избранные труды. Т.3. Суфизм и суфийская литература. М., 1965. -С.29.

¹⁹⁵ Радтке Б. –С. 39.

¹⁹⁶ Радтке Б. -С. 62

ко задумывается над концепцией единства бытия («вахдат аль-вуджуд»), единство реальности в аспектах «Хакк» и «халк». Так он по поводу соотношения Хакк и халк - творца и сотворенного на примере определения сущности вали и посланника, пишет: «Авлие мы представляем в двух классах: класс авлиё хаккул лох¹⁹⁷ и авлиёуллох.¹⁹⁸ Каждый из этих групп считают себя авлиёуллох»¹⁹⁹. Вали хакку-л-лах, это тот который пришёл в себя после опьянения, покаялся и дал обет служение Богу своим покаанием.²⁰⁰ Это служение он понимает в оберегании своих семи органов тела: языка, уши, глаза, руки, ноги, чрево и гениталий от непристойных поступков.²⁰¹

Ат-Тирмизи утверждает, что после усердного выполнения этой задачи в страстных желаниях вали появляется покой и его органы тела выходят на правильный путь.²⁰² Но даже после этого, утверждает Ат-Тирмизи, посмотрев на своё состояние, он чувствует огромную опасность, ибо видит свою страсть (нафс) на подобии дерева с отрубленными ветками. Но после некоторого времени ветки вырастают снова и восстанавливаются как прежде. Он решает, срубит дерево со ствола, но и после этого вырастают ветки из корня. И тогда он решает выдер-

¹⁹⁷ Суфии серьезно относятся к таким понятиям как «Духовное познание» (маърифати рухи) или «Божественное знание» (илми ладуни), которые снисходят от Божественной щедрости. Ибн Араби говорил: «Посмотри на меня моими глазами, а не своими. Познав меня, познаешь себя. Не пытайся познать меня тем взглядом, которым познаешь себя...» (Манифестации, 81).

¹⁹⁸ Термин «Хакку-л-Ллах» в произведениях Тирмизи ассоциируется с Божественным законом (аш-шаръ), а тармин «хак» с посредственностью между Богом и человеком.

¹⁹⁹ Разделение святых на «Авлиёу хаки-л-Ллах» и «Авлиёу-л-Ллах» с некоторыми дополнениями было принято Ибн Араби. Он пишет: «У Бога есть мужи сердца которых открыты и они созерцали Абсолютное Могущество Его. Одарил их от сущности Своей всё, чего они заслуживали из «нравственности и могущество». Следовательно, они исполнители «воли Божьего», а не «Его повелений». (Манифестации, «манифестация Хака и Амра», 53).

²⁰⁰ Хаким ат-Тирмизи. Хатм ул-авлиё. Бейрут, 1965. С. 117.

²⁰¹ Хатм ул-авлиё. С. 118.

²⁰² См.: Хатм ул-авлиё. С. 118.

нут корень, и, сделав это он успокаивается и получает наслаждение от этого.²⁰³ Ат-Тирмизи как и свои предшественники хочет показать причину возникновения проблемы и методы его решения в простых аллегорических примерах. И это методика в дальнейшем были усовершенствованы другими суфиями и давали хорошие плоды в деле воспитания неофитов.

В период творчества ат-Тирмизи он застает такое состояние развития мыслительного процесса, когда осуществляется первоначальный переход от особенностей одного мировоззрения к другому. Во-первых, недопущение религиозной ортодоксией антропоморфного облика божественного и представления их как отвлеченных стихий, природных элементов, характеризует переход от *супранатурализма*, или мифопоэтического мировоззрения, к *демифологизации*.²⁰⁴ Во-вторых, при сохраняющемся генетизме, признается «единство субстанциональной основы всего сущего» в виде почитания единственного божества с учетом его неантропоморфности. Наконец, подобное единство утверждается и в космологии, выраженной в канонах мусульманского представления о космосе.²⁰⁵ Очевидно, что подобные представления являются истоками появления теории «единства сущего», но намечается четкая тенденция, ведущая к префилософии, проявленная как обращение к природным и социальным явлениям.²⁰⁶ Между тем теория единства единения «вахдат ал-вуджуд», наиболее полно переключается с метафизикой Плотина, где он Единое называет Благом, определяя его как абсолютное единство и полнота.²⁰⁷ От него исходит всякое бытие и всякая красота. Ничто не существует вне связи с Единым. Бытие, в свою очередь, бывает двух видов - первое истинное, которое имеет идеи и подобии, и, второе осязаемое.²⁰⁸

²⁰³ См.: Там же. С. 118-119.

²⁰⁴ Вольф М. –С. 50.

²⁰⁵ Радтке Б. –С. 57-72.

²⁰⁶ Вольф М. –С.49.

²⁰⁷ Рахмани Голамреза. Проблемы метафизики в философии Плотина. Диссерт. канд. филос.наук. Душанбе, 2014. –С.34.

²⁰⁸ Произведение Плотина/ Республика, шестая книга. С. 1049-1050.

Плотин учит о восхождении и нисхождении всего сущего к Единому (греч. hen) и от него. Все сущее, в свою очередь, стремится к Единому²⁰⁹, но наиболее осознанно это стремление проявляется у человека, душа которого в состоянии экстаза способна отделиться от тела и слиться с Единым Богом.

Если единое является истинной природой существования, в первую очередь необходимо, чтобы первооснова была нисхождением и восхождением Единого, но оно ограничено только высшим разумом. Если бытие является средством, то необходимо, чтобы Его первооснова была высшим разумом, хотя бытие является средством высшего разума. Если бытие не является истинным, а очевидным, то необходимо быть первооснове материей, хотя очевидное существование является материей. Поэтому первое бытие это есть Трансцендентном бытие.

Как указывает Шамолов А.А. по проблеме монизма уже во времена Мотуриды были сформированы представления, подобные суфийским, указывая на которые некоторые исследователи учения Мотуриды, особенно западные, причисляли его или к суфиям или к неоплатоникам.²¹⁰ Он же подчеркивает, что в принципе, исламские ученые не нуждались в прямом заимствовании с неоплатонических воззрений, так как уже в наследии аль-Кинди (801-873гг.) есть фундаментальная переработка их философии. Поэтому он не сомневается в том, что Мотуриды и его окружение были хорошо сведущи в философии неоплатоников и их учении о «едином» о чем свидетельствует его трактат «Китоб ут-тавхид».²¹¹

Учению ат-Тирмизи свойственно отождествление Бога и мира. В этом плане его учение представляет собой первые попытки создать гармоничное представление об их единстве, развитое в особенности, в его трактате о пророках - анбие. Эти его размышления позже привлекают внимание Ибн Араби, который пишет комментарий к «Сират ул-анбие» ат-Тирмизи.

²⁰⁹ Произведение Плотина/ СМ.: Там же, пятая Энеада, пятый трактат, шестая часть. С. 727/Философская теология Томас Окинос. С. 95.

²¹⁰ Шамолов А.А. Каломи Мовароуннахр. –С. 393.

²¹¹ Там же. -С.393.

Ибн Араби как основоположник школы суфизма, основанной на положении о единстве бытия (вахдат ал-вуджуд), выражает на языке мистической философии основной догмат ислама о Божественном Единстве (таухид). Кратчайший путь к пониманию этого единства - рассмотрение коранической доктрины божественных имён (аль-асма' аль-илахийа), подробно изложенной им в "Футухате". Подобно платонической теории форм, эта доктрина предполагает, что вселенная в своём существовании есть проявление имен (асма') или атрибутов (сифат) Бога.

В Мавераннахре IX века было широко известно учение о сущности имен и атрибутов Бога, обоснованно изложенное в учении Мотуруди, последователя Абу Ханифа.²¹² В Коране содержится множество стихов, в которых Бог именуется Милостивым, Знающим, Прощающим, Справедливым и Щедрым. Эти имена называют "прекрасными именами". Согласно пророческой традиции, их девяносто девять, хотя имеются различные варианты списков и нет единого мнения по поводу их аутентичности.

Ибн Араби выражает оригинальное мнение о том, что обладают абсолютной достоверностью лишь восемьдесят три из числа "прекрасных имён". Шейх говорит об этом так: Космос проявился как "живой, слышащий, видящий, знающий, повелевающий, властвующий и изрекающий" – согласно Его возгласению: "Скажи: "Всякий поступает по Его подобию" (Коран 17:84). Космос – Его тружение, и потому он явился соответственно Его атрибутам... "У Аллаха прекрасные имена" (Коран 7:180), и космосу надлежит быть проявленным через них посредством присвоения себе их качеств. (Футухат II, 438.20) Доктрина знамений предполагает, что деяния Божии можно узреть и в писании, и в "книге природы", открытой "для тех, кто имеет глаза, чтобы видеть".

Сущность Абсолюта не является объектом мышления и познания никакого мыслителя, кроме высшего разума, потому что его сущность бесконечна и стоит за пределами возможностей человеческого разума, сущность Трансцендентного бытия является безграничной, в то время как человек является конечным и

²¹² См.: Каломи Мовароуннахр. – С.394; 404-435.

ограниченным существом. Трансцендентное бытие, которое является бесконечностью, никогда не может стать объектом аргументации и доказательства конечного и ограниченного существа. Таким образом, не существует никаких разумных способов и аргументации для доказательства его существования. Следовательно, единственный способ, посредством которого человек достигнет познания Трансцендентного бытия, является знание, а не аргументация, сердце, а не разум, непосредственность, а не опосредованность, сердечное присутствие, а не приобретение. «Плотин несколько раз отмечал, что истинное познание Единого путем разума невозможно. Это познание приобретается именно озарением»,²¹³ потому что бесконечное Трансцендентное бытие не совмещается с разумом человека. Таким образом, единственный способ познания Трансцендентного бытия - конечной и правдивой цели души - это знание сердца и озарение.

Если кто-то попытается познать Трансцендентное бытие разумом, скорее всего, это будет бесполезная трата времени. Определение аргумента о невозможности доказательств Трансцендентного бытия заключается в том, что Трансцендентное бытие является бесконечным во всем пространстве, а поскольку разум человека не может охватывать бесконечность, то человек не может познать Его путем мышления.²¹⁴ Таким образом, придется найти другой способ для познания Трансцендентного бытия, сущность которого является Абсолютным светом.

Таким образом, Ат-Тирмизи в своем учении развивает онтологические и гносеологические аспекты своего учения о человеке. Он считает человека созданным пречистым Богом, которому он придал две природы: божественную по основе своей деятельности и человеческой по основе восприятия. Само пророчество он считает связанным со временем и человеческой эволюцией - как физической, так и духовной. Природа пророчества и предводительства имеет различные общие ощущаемые аспекты: место сердца и степени действий.²¹⁵ Он рассматривает

²¹³ Словарь терминов сочинений Шейха Озарения. С. 32.

²¹⁴ Routledge Encyclopedia of philosophy, vol. 7, p. 456

²¹⁵ Хатм ул-авлиё. С. 98

роль и значение человека на примере исследования природы пророчества. Он считает, что науку о пророчествах способен познать человек, находящийся на ступени авлиё - святости и анбиё - пророчества. Он объясняет эти аспекты на основе анализа природы человеческой души и его глубоких духовных способностей по познанию духовной истины.

MuhibaMahmadjonova
(Tajikistan)

HAKIM AT-TIRMIZI ONE OF FOUNDERS OF THE DOCTRINE ABOUT THE HUMAN BEING

The prominent scientific mystic of the early Middle Ages Hakim Abu Abdulla Muhammad ibn Ali of an at-Tirmizi is among intellectuals of the first size IX of Khurasan of a century and is one of the largest representatives of the east Iranian Sufism.

Hakim at-Tirmizi have adjoined knowledge of Sufism, in a particular doctrine about the person just during this period when his theoretical foundation was laid, and it from especially practical ethic and Gnostic direction in Islam began to be transformed to the religious and philosophical current. In other words his activity just has also been directed to theorizing of fundamentals of Sufism, with use of philosophical justification, development of a conceptual framework of the Sufi doctrine about the person.

Литература:

1. Хаким Ат-Тирмизи. Баён ул-фарқи байн ас-садри ва-л-калби ва-л-фуоди ва-л-лубби. Иордания, 2012.
2. Хаким Ат-Тирмизи. Манозил ул-ибоди мин ал-ибодати. Ташкент, 2003.
3. Хаким Ат-Тирмизи. Наводир ул-усул фи маърифати аходиси-р-Расул. Египет, 2008.
4. Хаким Ат-Тирмизи. Хатм ул-авлиё. Бейрут, 1965.
5. Бергельс. Е.Э. Избранные труды. Т.3. Суфизм и суфийская литература. М., 1965

6. Вольф. М. Онтологические аспекты иранских влияний на раннюю греческую философию. Новосибирск, 2003. Автореф.дисс.к.н. Новосибирск, 2003.
7. Роузентал Ф. Торжество знания. Москва, 1978. 372 с.
8. Ислам. Энциклопедический словарь, - М. Наука, 1991.
9. Мотуриди Абумансур. Китоб ут-тавхид. Бейрут, 2007.
10. Радтке Б. Теологи и мистики/Суфизм в Центральной Азии. СПб., 2001.
11. Рахмани Голамреза. Проблемы метафизики в философии Плотина. Диссерт. канд. филос.наук. Душанбе, 2014.
12. Словарь терминов сочинений Шейха Озарения. С. 32.
13. Суфизм в Центральной Азии. (Зарубежные исследования). СПб., 2001.
14. Усман Исмаил Яхё. Предисловие к Хатм ул-авлиё. Бейрут.
15. Целлер Э. Очерк истории греческой философии. Пер. с 1-го нем. изд. СПб., 1886. 280 с.
16. Шамолов А.А. Каломи Мовароуннахр. Душанбе, Дониш: 2013.
17. Chroust A.H. The Influence of Zoroastrian Teachings on Plato, Aristotle, and Greek Philosophy in General // New scholasticism. Wash., 1980. Vol.54. № 3. P. 342-357.
18. Eisler R. Weltenmantel und Himmelszelt. Religionsgeschichtliche Untersuchungen zur Urgeschichte des antiken Weltbildes. 2 vols. Munich, C. H. Beck, 1910.
19. Gladisch August. Die Religion und die Philosophie in ihrer weltgeschichtlichen Entwicklung und Stellung zu einander nach den Urkunden dargelegt.- Breslau: F. Hirt, 1852. viii-235p.
20. Routledge Encyclopedia of philosophy, vol. 7, p. 456
21. West M.L. Early Greek Philosophy and the Orient. Oxford: "At the Clarendon Press", 1971. 257p.

Mahmoode Olam
(India)

IMAM TIRMIZI, A SHINING STAR AMIDST THE MUHADDESTHIN

Throughout the history one comes across a certain period, a certain area, a certain region where people have incredible achievements to their credits. Central Asia enjoys such a distinct place in the history. You name Rudaki, Khwarizmi, Albiruni, Avicena, Bukhari, Abu Hanifa, Jami, Syed Mir Ali Hamadani and many more.

In such a galaxy of stars Imam Abu Isa Mohammad Ibn-e-Isa Tirmidhi stands as a glittering star. A man of incredibly remarkable memory. Imam Tirmidhi has no parallel. How many people are there during the entire history of mankind, who if heard something once would reproduce exactly the same even after lapse of a long period of time.

Imam Tirmidhi was born in the year 209 A.H. during the reign of the Abbasid Khalifa Ma'mun al-Rashid. The Abbasid Caliphate, despite its brilliant contributions to Islam, brought along with it many thorny problems. Greek Philosophy had a free flow into the Islamic world. This was fully sanctioned by the government until eventually it declared the Mu'tazila school of thought as the state religion. Anyone who opposed the Mu'tazila school of thought would be opposing the state. With the influence of Greek philosophy infiltrating within the people, many Muslims began attempting to reconcile between reason and revelation. As a result they deviated themselves and misled many innocent weak Muslims away from Allah and His Prophet (s). Many scholars of Islam had come to the fore in order to defend the Shari`ah. Forgeries and interpolations in Hadith by rulers who wished to fulfil their personal motives was common. In the first century `Umar bin Abdul `Aziz (r) initiated a movement for the compilation of the holy hadith of the the Prophet (s) as there was a fear of it being lost. Eventually this gigantic task was undertaken by six towering scholars of Islam. One of them was Imam Abu `Isa Muhammed ibn `Isa Tirmidhi

Having grown up in an environment of learning, together with possessing many great qualities naturally drove Imam Tirmidhi to dedicate his life totally towards the field of Hadith. He obtained his basic knowledge at home and later travelled to far off lands in search of this great science including Iraq, Hijaz, and Khurasan. Dhaahabi records in his Siyar that he did not travel to Shaam or Egypt. He studied Hadith under great personalities.

His teachers include

- Imam Bukhari,
- Qutaybah ibn Saeed
- Imam Muslim,
- Imam Abu Dawud.

In some narrations Imam Bukhari and Imam Muslim have greatly benefited from him.

Once Imam Bukhari mentioned to him "I have benefited more from you than you have benefitted from me." Musa ibn `Alaq once said: "When Imam Bukhari passed away, he left no one in Khurasan who compared with Abu `Isa Tirmidhi in knowledge, memory, piety and abstinence." According to `Abdullah ibn Muhammed Al-Ansari, Imam Tirmidhi's *Al-Jami`* is more beneficial than the works of Bukhari and Muslim since their compilations can only be understood by a very deep sighted scholar whereas *Al-Jami`* can be understood by both the scholar and the layman.

Imam Tirmidhi said that he compiled this book and presented it to the learned of Hijaz, Iraq and Khurasan and they were pleased with it. Whoever has this book in his home, it is as though he has the Prophet (s) speaking to him there.

Once on his way to Makkah, Imam Tirmidhi met a scholar of hadith (muhaddith) from whom he had previously copied two chapters of hadith. Thinking that he had the notes with him he asked the scholar if he would allow him to read out these two chapters so that he could correct any errors. After realizing that he did not have those notes with him he took a blank piece of paper and read out the entire two parts from memory. When the muhaddith realized what he was doing he rebuked Imam Tirmidhi saying: "Have you no

shame, why are you wasting my time." Imam Tirmidhi assured him that he had committed all the ahadith to memory. The scholar was not convinced, even though Imam Tirmidhi had recited all the hadith from memory. Imam Tirmidhi requested him to recite to him some other hadith. The scholar recited forty hadith which Imam Tirmidhi then repeated without making a single error, thus showing his remarkable power of committing hadith to memory.

Another incident has been recorded by Hakim ul-Ummat in his *Al-Misk-us-Zaki*, depicting the profound memory of Imam Tirmidhi. He writes:

Imam Tirmidhi had lost his sight towards the latter portion of his life. His blindness is said to have been the consequence of excessive weeping, either due to fear of God or over the death of [al-Bukhari](#), according to adh-Dhahabi. Once whilst on a journey, at a certain point he bowed his head. When asked as to why he did this, he replied: "Is there not a tree here whose branches hang over in such a manner that it harms those who are passing by." They answered in the negative. He was quite shocked when he heard this as he distinctly remembered there being a tree and was worried as to whether his memory was failing him or not. He stopped the caravan immediately and asked his companions to enquire from the locals whether a tree had existed there or not. "If it is established that no tree existed then I will stop narrating the Hadith of the Prophet (s) due to my weak memory." On inquiry it was shown to them that a tree had previously existed over there but due to it being a hindrance to travellers it was removed.

He died on Monday night, 13 Rajab 279 AH (Sunday night, 8 October 892) in Bugh.

Imam Tirmidhi is buried on the outskirts of [Sherobod](#), a 60 kilometres north of Tarmez in [Uzbekistan](#). In Termez he is locally known as Abu Isa at-Termezi or "Termez Ota" ("Father of Termez").

The greatness of a man is also determined by the following:-

- How many followers he had and is still having.
- What is his tangible contribution to the field of his specialisation.

- What is his standing amongst all other contributors to the field.
- Does his presentation appeal to the intellect and the reasoning.
- How many of his contemporaries have spoken high of him.

If we make the above five points as a touch stone, we definitely arrive at a conclusion that the answer is in affirmative. His greatness is also affirmed by the fact that he had students from all over the world, some of his famous students include Abu Hamid al Marwazi, Ahmad ibn Yusuf al Nasafi, Haytham ibn Kulaib, Abul Abbaas and Muhammad ibn Ahmad. Shah Abdul Aziz, who describes Imam Tirmidhi in the following words: "His memory was unique and his piety and fear of Allah ta'la was of a very high caliber. He would cry so much out of the fear of Allah, that towards the end of his life he lost his sight." According to Ibn Taymiyya and Shah Waliullah, Imam Tirmidhi was an independent jurist (*mujtahid*).

His famous works are:

- Al-Jami` Al-Mukhtasar min As-Sunan `an Rasulillah, known as "Jami` At-Tirmidhi)

- Al-`Ilal As-Sughra

- Az-Zuhd

- Al-`Ilal Al-Kubra

- Ash-Shama'il An-Nabawiyah wa Al-Fada'il Al-Mustafawiyah

- Al-Asmaa' wa Al-Kuna

- Kitab At-Tarikh

Many books of hadith were compiled before Imam Tirmidhi decided to compile his Jami. Dawud Tayalisi and Ahmed ibn Hanbal had compiled books consisting of both authentic and weak hadith. Later Imam al-Bukhari compiled his Sahih and omitted all weak narrations from it. His main objective was to derive masa'il (laws) from the relevant hadith. Later Imam Muslim compiled his book with a primary focus on the isnad (different chains of narrators). Imam an-Nasa'i's aim was to mention the discrepancies of the hadith whilst Abu Dawud prepared a book which became the basis for the fuqaha. Imam at-Tirmidhi combined the styles of al-Bukhari, Muslim, Abu Dawud and an-Nasa'i by mentioning discrepancies regarding the narrators and also making his compilation a basis for jurists.

The Jami

His major hadith work has been classed as a sunan, due to the arrangement of the book along the lines of the chapters of fiqh, however it has also been classed as a Jami as it contains the relevant chapters that Shah Abdul Aziz mentions that a Jami contains.

However there are differences to the actual name of the book, Ar'naut records in his introduction to the Jami five opinions prevalent opinions with regards to the name of the book.

1. Jami Kabir – ibn Athir held this opinion.
2. Jami
3. Sunan – ibn Kathir held this opinion.
4. Jami Saheeh – Imam Haakim held this opinion.
5. As Saheeh- an opinion held by Khatib Baghdadi.

Imam tirmidhi refers to his own work as: Musnad Saheeh

In the Fihrist of Ishibili the name of the work is recorded as:

- Al Jami Muktasar min sunan wa marifah saheeh wa malool wa ma alahe al amal

- Merits of the work
- Presents the opinions of schools of jurisprudence that did not survive, such as the school of Awzai and Thauri.

- No repetitions of hadith in the work
- Mentions the options of the four mainstream schools of jurisprudence

- Indicates the technical status and grading of the hadith.
- Gives information with regards to the narrators of hadith and specific points about rijaal.

- Objective of the Work
- Explain the Madhaahib and their proofs
- Give the reader an insight into the rijaal and analysis of the hadith.

I have come across a book named Jami-at Trimidhi, in <http://sunnah.com/tirmidhi>, a collection of hadith compiled by Imam Abu `Isa Muhammad at-Tirmidhi (rahimahullah). His collection is unanimously considered to be one of the six canonical collections of hadith (Kutub as-Sittah) of the Sunnah of the Prophet

(Sallallahu Alaihi Wa Salam). It contains roughly 4400 hadith (with repetitions) in 46 books.

I am presenting it below as it specifically deals with the exact subjects along with chapterisation.

- 1) The Book on Purification كتاب الطهارة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
- 2) The Book on Salat (Prayer) كتاب الصلاة
- 3) The Book on Al-Witr أبواب الوتر
- 4) The Book on the Day of Friday كتاب الجمعة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
- 5) The Book on the Two Eids أبواب العيدين عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
- 6) The Book on Traveling أبواب السفر
- 7) The Book on Zakat كتاب الزكاة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
- 8) The Book on Fasting كتاب الصوم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
- 9) The Book on Hajj كتاب الحج عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
- 10) The Book on Jana"iz (Funerals) كتاب الجنائز عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
- 11) The Book on Marriage كتاب النكاح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
- 12) The Book on Suckling كتاب الرضاع
- 13) The Book on Divorce and Li'an كتاب الطلاق واللعان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
- 14) The Book on Business كتاب البيوع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
- 15) The Chapters On Judgements From The Messenger of Allah كتاب الأحكام عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
- 16) The Book on Blood Money كتاب الديات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
- 17) The Book on Legal Punishments (Al-Hudud) كتاب الحدود عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
- 18) The Book on Hunting كتاب الصيد والذباح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
- 19) The Book on Sacrifices كتاب الأضاحي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم

- 20) The Book on Vows and Oaths كتاب النذور والأيمان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
- 21) The Book on Military Expeditions كتاب السير عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
- 22) The Book on Virtues of Jihad كتاب فضائل الجهاد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
- 23) The Book on Jihad كتاب الجهاد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
- 24) The Book on Clothing كتاب اللباس
- 25) The Book on Food كتاب الأطعمة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
- 26) The Book on Drinks كتاب الأشربة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
- 27) Chapters on Righteousness And Maintaining Good Relations With Relatives كتاب البر والصلة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
- 28) Chapters on Medicine كتاب الطب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
- 29) Chapters On Inheritance كتاب الفرائض عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
- 30) Chapters On Wasaya (Wills and Testament) كتاب الوصايا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
- 31) Chapters On Wala' And Gifts كتاب الولاء والهبة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
- 32) Chapters On Al-Qadar كتاب القدر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
- 33) Chapters On Al-Fitan كتاب الفتن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
- 34) Chapters On Dreams كتاب الرؤيا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
- 35) Chapters On Witnesses كتاب الشهادات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
- 36) Chapters On Zuhd كتاب الزهد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
- 37) Chapters on the description of the Day of Judgement, Ar-Riqaq, and Al-Wara' كتاب صفة القيامة والرقائق والورع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
- 38) Chapters on the description of Paradise كتاب صفة الجنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
- 39) The Book on the Description of Hellfire كتاب صفة جهنم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم

- 40) The Book on Faith كتاب الإيمان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
- 41) Chapters on Knowledge كتاب العلم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
- 42) Chapters on Seeking Permission كتاب الاستئذان والآداب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
- 43) Chapters on Manners كتاب الأدب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
- 44) Chapters on Parables كتاب الأمثال عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
- 45) Chapters on The Virtues of the Qur'an كتاب فضائل القرآن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
- 46) Chapters on Recitation كتاب القراءات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
- 47) Chapters on Tafsir كتاب تفسير القرآن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
- 48) Chapters on Supplication كتاب الدعوات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
- 49) Chapters on Virtues كتاب المناقب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم

The status of Jami` at-Tirmidhi is among the six authentic books of hadith. It has been categorized as fifth amongst the six most authentic books of hadith. According to the most preferred opinion, al-Bukhari enjoys the highest status, followed by Muslim, Abu Dawud, Nasai, Tirmidhi and Ibn Majah respectively. Haji Khalifa in al-Kashf al-Dhunoon has categorized Tirmidhi in third position. Al-Dhahabi has written that Tirmidhi in actual fact should be holding the third position, but due to him bringing weak narrators like Kalbi and Masloob its status has dropped. However, looking at the manner in which he set out his book it seems that Haji Khalifa's opinion is best

The special characteristics of Jami` at-Tirmidhi:

1. It is a Sunan and a Jami`.
2. Only 83 hadith are repeated.
3. Imam Tirmidhi omits the major portion of the hadith and only mentions that part which is relevant to the heading. (title)

4. After mentioning a hadith he classifies its narration (whether it is authentic or weak, etc.)

5. He specifies the narrators names, e.g. if the narrators kunya (honorific name) was mentioned, he would then mention his proper name and vice versa.

6. One hadith in Tirmidhi is a thulaathiyaat i.e. the transmitters of the hadith between Imam Tirmidhi and the Prophet (s) are only three.

7. Every hadith in Tirmidhi al-Jami` is *ma'mul bihi* (practiced upon by the jurists.)

8. He explains the different madhahib together with their proofs.

9. He gives an explanation to all difficult ahadith.

10. His book has been set out in an excellent sequence, making is easy to look for a hadith.

The conditions of Imam Tirmidhi in the selection of hadith

According to the commentators of Al-Jami Imam Tirmidhi maintained the following conditions throughout the compilation of his book.

1) He never narrated hadith from those who fabricated hadith.

2) Allama Tahir Muqaddisi mentions that al-Jami` ut-Tirmidhi contains four types of hadith:

i) Those ahadith that conform to the conditions of Bukhari and Muslim.

ii) Those ahadith that conform to the conditions of Abu Dawud and Nasa'i.

iii) Those ahadith that have certain discrepancies either in the sanad or matan.

iv) Those weak hadith that some fuqaha have relied on.

3) Imam Tirmidhi accepts a hadith which is narrated with the word "a'n" provided both the narrators are contemporaries.

4) After mentioning a weak hadith, he explains the state of its weakness.

5) A mursal hadith is accepted by Imam Tirmidhi when it is supported by a chain of narrators which is not broken.

The Terminology of Imam Tirmidhi

The classification of hadith was firmly established by Ali ibn Madini (r) and later by his student Imam Bukhari (r). However Imam Tirmidhi was the first Imam to base his book on these classifications.

Imam Tirmidhi classifies most of the Ahadith and mentions its reliability. Altogether Imam Tirmidhi uses nine different terms.

1. *sahih*: That hadith wherein each reporter must be trustworthy, he must have the power of retention and the sanad of the hadith must go back to Nabi (sallallahu alyhi wasallam) without any interruption, it must agree with those of other reliable reporters and there should be no hidden defect in the matan or the sanad. N.B. Imam Tirmidhi does not consider it a prerequisite that a *sahih* Hadith must have several chains of narrators.

2. *hasan*: That hadith which does not contain a reporter accused of lying, it is not *shaaz* and the hadith has been reported through more than one sanad.

3. *da'eef*: Such a hadith wherein the narrators are not trustworthy, or they don't possess the ability of retaining, or there is a break in the chain of narrators, or the hadith is *shaaz* or *mu'alall*.

4. *gharib*: According to Imam Tirmidhi a hadith is classified *gharib* for one of the following reasons..

1. it is narrated from one chain only.
2. there is some addition in the text.
3. it is narrated through various chains of transmitters but having within one of its chains an addition in the sanad.

5. *hasan gharib*: These two can be combined i.e. *hasan* refers to the up-righteousness of the narrators whilst *gharib* implies that he is alone in transmitting the hadith.

6. *sahih gharib*: This term implies that the hadith is authentic but there is only one sanad.

7. *hasan sahih gharib*: This hadith is *hasan* since it has several chains of transmitters, it is *sahih* as the chains are all authentic and it is *gharib* in the words that Imam Tirmidhi narrated.

8. *hasan sahih*: This term has caused much confusion amongst the Muhadditheen since *hasan* is lower in rank than *sahih*.

While sahih indicates to the excellent retention power of a narrator, hasan indicates to a deficiency in this regard hence it seems that both is opposites and is not possible to reconcile. The mutaquaddimeen have given many explanations to this:

1. Ibn Hajar (r) has mentioned that the word "aw" is omitted hence the hadith will be either hasan or sahih.

2. Ibn Salah is of the opinion that when a hadith is reported with two sanads, one should be considered as hasan and the other as sahih.

3. Ibn Kathir says that Imam Tirmidhi has made up a new term which implies the hadith to be higher than hasan but lower than sahih.

4. Ibn Daqiq ul `Eid is of this opinion that sahih and hasan are not opposites. Rather they belong to the same category. However hasan will be considered as inferior to sahih hence they both can be combined. This opinion has been given most preference by the Mu-hadditheen.

Another important book which Imam Trimidhi compiled is *Shama'il Muhammadiyah*. It is an important book which gives the vivid description of the appearance and the intricate details of the Prophet of Islam - including his belongings, manners and life. This becomes more authentic because the details given are by the close companions and successors of the Prophet himself. Its popularity is evident from several translations in the Indian subcontinent of which the most popular and widely circulated is *Khasa'il-i-Nabawi* written by *Muhammad Zakariya-al-Kadahalwi*.

An English translation and commentary, "A commentary on the *Depiction of Prophet Mohammad*" was also published last year (2015).

The best known and accepted of these hadith are attributed to The Holy Prophet Muhammad's (Sallallahu Alaihi Wa Salam) son-in-law and cousin Sayyidina [Ali](#). Another well-known description is attributed to a woman named Umm Ma'bad. Other descriptions are attributed to Hazrat [Aisha](#), Sayyidina [Abd Allah ibn Abbas](#), Sayyidina [Abu Hurairah](#) and Sayyidina [Hasan ibn Ali](#). While *shama'il* lists the physical and spiritual characteristics of The

Noble Prophet Muhammad (Sallallahu Alaihi Wa Salam) in simple prose, in *hilye* these are written about in a literary style. Among other descriptive *Shama'il* text are the *Dala'il al-Nubuwwah* of [Al-Bayhaqi](#), *Tarih-i Isfahan* of Abu Naeem Isfahani, *Al-Wafa bi Fadha'il al-Mustafa* of [Abu'l-Faraj ibn al-Jawzi](#) and *Al-Shifa* of [Qadi Ayyad](#) are the main shemaa-il and hilya books.

Two examples are given below how the close observers namely Hazrat Ali son-in-law and cousin of the prophet and Aatikah bint Khaalid al-Khuza'iyyah nicknamed Umm Ma'bad. (her name mentioned and connected to one of the greatest event in the Prophet's life,

The description of The Noble Prophet Muhammad Sallallahu Alaihi Wa Salam by Sayyidina Ali, according to Tirmidhi, is as follows:

[It is related] from 'Ali (may God be pleased with him) that when he described the attributes of the Prophet (may the blessings of God and peace be upon him), he said: "He was not too tall, nor was he too short, he was of medium height amongst the nation. His hair was not short and curly, nor was it lank, it would hang down in waves. His face was not overly plump, nor was it fleshy, yet it was somewhat circular. His complexion was rosy white. His eyes were large and black, and his eyelashes were long. He was large-boned and broad shouldered. His torso was hairless except for a thin line that stretched down his chest to his belly. His hands and feet were rather large. When he walked, he would lean forward as if going down a slope. When he looked at someone, he would turn his entire body towards him. Between his two shoulders was the Seal of Prophethood, and he was the last of the prophets."

The description attributed by Aatikah bint Khaalid al-Khuza'iyyah (Umm Ma'bad) goes as follows:

I saw a man, pure and clean, with a handsome face and a fine figure. He was not marred by a skinny body, nor was he overly small in the head and neck. He was graceful and elegant, with intensely black eyes and thick eyelashes. There was a huskiness in his voice, and his neck was long. His beard was thick, and his eyebrows were finely arched and joined together. When silent, he was grave and dignified, and when he spoke, glory rose up and overcame him. He was from

afar the most beautiful of men and the most glorious, and close up he was the sweetest and the loveliest. He was sweet of speech and articulate, but not petty or trifling. His speech was a string of cascading pearls, measured so that none despaired of its length, and no eye challenged him because of brevity. In company he is like a branch between two other branches, but he is the most flourishing of the three in appearance, and the loveliest in power. He has friends surrounding him, who listen to his words. If he commands, they obey implicitly, with eagerness and haste, without frown or complaint.

Amongst all the known books about sunnah, the six known as ***Kutub Al'Sitta'*** are most famous for their credibility, Tirmidhi stands a shining star in the horizon of all the theological works of the Islamic world.

Махмуд Алам
(Индия)

ИМАМ ТИРМИЗИ, ЯРКАЯ ЗВЕЗДА СРЕДИ ХАДИСОВЕДОВ

На протяжении всей истории определенного периода, определенная область, где люди имеют невероятные достижения в своих кредитах. Центральная Азия пользуется такой особое место в истории мировой цивилизации. Особенно роль и место Рудаки, Хорезми, Аль Бируни, Авиценна, Имам Бухари, Имам Абу Ханифа, Абдурахман Джами, Мир Саид Али Хамадани и многие другие которые оставили яркий в истории и культуры Центральной Азии, Ближнего и Среднего Востока.

В таком галактике звезд Имам Абу Иса Мухаммад Ибн-э-Иса Тирмизи выступает в качестве блестящей звездой. Человек невероятно замечательной памяти. Имам Тирмизи не имеет аналогов на протяжении всей истории человечества.

Имам Тирмизи входил в числе шесть возвышающихся ученых Ислама. Он один яркий фигур после великого мыслителя Хакима Тирмизи который не только продолжил его работы но и расширил мысли своего предшественника.

Sources and References:

1. https://en.wikipedia.org/wiki/Muhammad_ibn_Isa_at-Tirmidhi
2. The Biography of Imam At-Tirmidhi- by Salahuddin Ali Abdul-Mawjood, Abu Bakr ibn Nadir.
3. Life of Imam Tirmidhi- Markazul-Uloom.
4. Sultan, Sohaib (2007). *The Qur'an and Sayings of Prophet Muhammad: Selections Annotated and Explained*. Woodstock, Vt: Skylight Paths Publishing. p. xxiii. [ISBN 9781594732225](#).
5. Ar-Raqib, Akil; Roche, Edward M. (2009). *Virtual Worlds Real Terrorism*. [ISBN 9780578032221](#).
6. "Sibawayh, His Kitab, and the Schools of Basra and Kufa." Taken from *Changing Traditions: Al-Mubarrad's Refutation of Sibawayh and the Subsequent Reception of the Kitāb* Volume 23 of Studies in Semitic Languages and Linguistics. Ed. Monique Bernards. [Leiden: Brill Publishers, 1997. ISBN 9789004105959](#)
7. Juynboll, G.H.A. "[al-Tirmidhī](#)". *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Brill Online.
8. Abdul Mawjood, Salahuddin Ali (2007). *The Biography of Imām at-Tirmidhī*. Translated by Abu Bakr ibn Nasir (1st ed.). Riyadh: Darussalam. [ISBN 9960983692](#).
9. [Shams al-Dīn Muhammad ibn Ahmad al-Dhahabī \(d. 1348\)](#) (2004). [□□□□□ □□ □□□□□□ □□□□□ □□□□□□ □□□□□□ \(Tadhhīb tahdhīb al-kamāl fī asmā' al-rijāl\)](#) (in Arabic). Cairo: *al-Fārūq al-Hadīthah lil-hibālah wa-al-Nashr*. [ISBN 9773700100](#).
10. [Ibn Khallikan](#) (1843) [Written 1274]. "At-Tirmidi the traditionist". [Ibn Khallikan's Biographical Dictionary](#). Translated from *Wafayāt al-a'yān wa-anbā' abnā' az-zamān* by [Baron Mac Guckin de Slane](#). Paris: Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland.
11. This article incorporates text from a publication now in the [public domain](#): [Ibn Kathir \(d. 1373\)](#). " [ثم دخلت سنة تسع وسبعين ومائتين](#) [Then entered year 279]" (in Arabic). [□□□□□□□□ □□□□□□□□ \(al-Bidāyah wa-al-nihāyah\)](#). 11. [Wikisource](#).

12. Wensinck, A.J. (1993). "[al-Tirmidhī](#)". *Encyclopaedia of Islam, First Edition (1913-1936)* 8. Leiden: E. J. Brill.
13. Robson, James (June 1954). "[The Transmission of Tirmidhī's Jāmi](#)". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London (Cambridge University Press on behalf of School of Oriental and African Studies)*. Retrieved 29 December 2012.
14. Lane, Andrew J. (2006). [A Traditional Mu'tazilite Qur'an Commentary: The Kashshaf of Jar Allah al-Zamakhshari \(d. 538/1144\)](#). Leiden: Brill. ISBN 9004147004.
15. Sezgin, Fuat (1991). [□□□□□□ □□□□□□ □□□□□□ \(Tārīkh al-turāth al-'arabī\) I](#). Translated by Mahmud Fahmi Hijazi.
16. *Rushdī Abū Shabānah ' Alī al-Rashīdī* (2007). □□□□□□□□ □□□□□□ □□□□□□□□ □□□□□□ □□ □□□□□□ □□□□□□ □□□□□□ : □□□□□□□□ (al-Tahāmūn al-dawlī fī al-nihām al-Islāmī wa-al-nuḥūm al-waḍ' īyah : dirāsah muqāranah) (1st ed.). Mansoura, Egypt: Dār al-Yaqīn. ISBN 9789773362409.
17. Hoosen, Abdool Kader (1990). *Imam Tirmidhi's contribution towards Hadith (1st ed.)*. Newcastle, South Africa: A.K. Hoosen. ISBN 9780620153140.
18. Ali, Syed Bashir (2003). [Scholars of Hadith](#). Skokie, IL: IQRA' International Educational Foundation. ISBN 1563162040.
19. Banuri, Muhammad Yusuf (April 1957). "□□□□□□□□ □□□□□□ □□ □□□□□□ □□□□□□ (al-Tirmidhī sahib al-jāmi ' fī al-sunan)". *Majallat al-Majma' al-ulumī al-Arabīyah* (in Arabic) (Damascus) Cited by Hoosen, Abdool Kader (1990). *Imam Tirmidhi's contribution towards Hadith (1st ed.)*. Newcastle, South Africa: A.K. Hoosen. ISBN 9780620153140.
20. Nur al-Din Itr (1978). "□□□□□□ Tasdīr" [Preface]. In [Ibn Rajab al-Hanbali. □□□□□□□□ □□□□ □□□□ Sharh 'Ilal al-Tirmidhī](#) (in Arabic) (1st ed.). Dār al-Mallāh.
21. Wheeler, Brannon M., ed. (2002). "Glossary of Interpreters and Transmitters". [Prophets in the Quran: An Introduction to the Quran and Muslim Exegesis](#). New York: Continuum. ISBN 0826449565.

22. Siddiqi, Muhammad Zubayr. *Hadith Literature: Its Origin, Development & Special Features*.

23. Adamec, Ludwig W. (2009). [Historical Dictionary of Islam](#) (2nd ed.). Lanham, MD: Scarecrow Press. ISBN 9780810861619.

24. ["Termez"](#) www.uzbek-travel.com.

25. [The Quran](#)

26. [The Great Fiqh](#)

27. [Al-Muwatta'](#)

28. [Sahih al-Bukhari](#)

29. [Sahih Muslim](#)

30. [Jami` at-Tirmidhi](#)

31. [Mishkât Al-Anwar](#)

32. [The Niche for Lights](#)

33. [Women in Islam: An Indonesian Perspective](#) by Syaifiq Hasyim.

34. [ulama](#), bewley.virtualave.net

35. [1. Proof & Historiography-The Islamic Evidence](#). theislamic-evidence.webs.com

36. Atlas Al-sīrah Al-Nabawīyah. Darussalam, 2004.

37. Umar Ibn Abdul Aziz by Imam Abu Muhammad ibn Abdullah ibn Hakam died 829

38. Mu`jam Al-Buldan by Yaqut Al-Hamawi

39. Tadhkirat Al-Huffaz by Adh-Dhahabi

40. Tarikh Baghdad by Al-Khatib Al-Baghdadi

41. Imam At-Tirmidhi by Iyad Khalid At-Tabba`

42. Al-A`lam by Az-Zirikli

43. Tabaqat Ash-Shafi`iyyah Al-Kubrah by At-Taj As-Subki

44. Tabaqat Al-Huffaz by Jalaluddin As-Suyuti

45. Al-Bidayah wal-Nihayah by Ibn Kathir

СОСТОЯНИЕ НАУКИ В ЭПОХУ ХАКИМА ТИРМИЗИ

Абуабдуллах Мухаммад ибн Али Тирмизи (ок. 755-869), более известный в персидско-таджикской истории науки как Хаким Тирмизи, является выдающимся представителем суфийского тариката, сочинившим в этой и других, связанных с тарикатом областях, свыше семьдесят малых и больших произведений.

Он также является основателем тариката под названием “хакимия” в суфийской школе Хорасана, где впоследствии часть суфиев стала последователями этой школы.

Шайх Фаридиддин Аттор в книге “Тазкират ал-авлийа” (Жизнеописание святых) называет Хакима Тирмизи “одним и величественных шейхов” [1], а Мавлоно Абдуррахман Джамии в книге “Нафахат ал-унс мин хазарат ал-кудс” (Дуновения дружбы из обители святых) “великим шейхом” [2]. Они оба подчеркивали плодотворность деятельности Хакима Тирмизи как ученого. Относительно его трудов, в частности, в “Нафахат ал-унс” сказано следующее: “у него большое количество произведений, многие из которых пронизаны настоящим чудотворством, в том числе “Хатм ал-вилайат”, “Китаб ан-нахдж” и “Навадир ал-усул”. Кроме этих книг у него еще много сочинений, в т.ч. по богословским наукам и он приступил к сочинению комментариев к Корану, которые не были закончены из-за его смерти” [3].

Абдуррахман Джамии напоминает слова, приведенные в книге “Кашф ал-махджуб” (Раскрытие скрытого), где о грандиозности и величии этого мыслителя сказано: “Он настолько велик, что мое сердце постоянно ищет дорогу к нему и мой шейх всегда говорил, что Мухаммад словно редчайшая жемчужина, которой нет равных в мире” [4]. Худжвири также ставит его в один ряд с десятью выдающимися суфиями,

которые “снискали уважение и являются признанными учеными из сунны и джамоата” [5].

Фаридиддин Аттор в книге “Тазкират ал-авлия” приводит слова самого Хакима Тирмизи о его сочинениях, которые полностью совпадают с высказываниями других последующих известных представителей тариката суфизма, в частности со словами Шамси Табрези (1186-1247), который высказал следующее суждение: “я не написал ни одного сочинения, чтобы говорили - это принадлежит ему (т.е. мне – М.-Х.С), однако из-за скудности времени я утешил себя тем, что имею (сочинил)” [6].

Вышеприведенное высказывание показывает, что Хаким Тирмизи никогда не сочинял книги ради собственной славы и всеобщего признания. Его духовные и суфийские труды были созданы для утешения самого себя и удовлетворения потребностей своей эпохи. В конце своей жизни он приступил к составлению комментариев к Корану, что было также вызвано потребностями его современников.

По утверждению некоторых ученых, Хаким Тирмизи среди суфиев является первым ученым, который был знаком с метафизикой и греческим миропониманием [7].

Знание Хакима Тирмизи метафизики и греческого познания мира в определенной мере связано с развитием этих и других областей науки в его эпоху.

Поскольку период жизни и творчества этого прославленного ученого совпадает со временем беспрецедентного развития гуманитарных и точных наук в исламском мире, значительный вклад в их разработку и дальнейшее развитие внесли представители иранской культуры, преимущественно восточной части исторического Ирана.

Следует отметить, что в выявлении и совершенствовании таланта ученых этого времени ключевую роль сыграли вначале Академия Джундишапура, а затем школы «Байт ал-хикма» или «Хизонат ал-хикма» (Дом мудрости) в Багдаде; в последующие столетия эта традиция получила продолжение при дворе Саманидов и Ма’муновой Академии в Хорезме. Период от начала

функционирования Академии Джундишапура и Ма'муновой Академии в Хорезме можно считать самой плодотворной эпохой процветания и развития фундаментальных наук в Иране.

Джундишапурская Академия была основана по инициативе второго шаха из династии Сасанидов Шапуром I (241-272) изначально в качестве медицинской школы, которая затем приняла в свои стены ученых других областей науки, особенно астрономии, математики, и до арабского завоевания и исламизации Ирана являлась крупнейшим научным центром своей эпохи. Относительно научной деятельности ученых этого научного центра в начале исламизации и правления Омейядов (661-750) достаточных сведений нет, однако после прихода к власти Аббасидов (750-1258), особенно Хорун ар-Рашида (789-809) и его сына Ма'муна (813-833), мать которого была родом из Хорасана, при дворе Аббасидов отчетливо проявилось влияние воспитанников научной школы Джундишапура.

По мнению академика И.Ю. Крачковского «соблазнительным может казаться предположение, что Аббасиды, ориентируясь в своей политической линии на Иран, и в культурной традиции оказываются связанным с востоком халифата» [8]. К высказываниям этого известного ученого следует добавить, что Аббасиды были связаны с востоком халифата, т.е. с Хорасаном и Мовареннахром не только в культурной, но и в исследовательской традиции. Знаменитое семейство хорасанского происхождения Бармакидов, которое занимало министерские посты при Аббасидах, привлекая ко двору ученых как из Джундишапура, так и из других частей халифата, особенно из Хорасана, Мовареннахра, сыграло важную и судьбоносную роль в популяризации и развитии науки того времени.

Именно эти мудрые бармакидские везиры, следуя опыту и традициям ведения государственных дел сасанидских правителей, способствовали привлечению ко двору Аббасидов астрономов и астрологов, создав благоприятные условия для дальнейшего развития астрономии того периода.

Знаменитые астрологи Наубахт Ахвази (ум. ок. 777) и Моша'аллах (ок. 740-815) - воспитанники иранской астрономической школы Джундишапура, еще при правлении халифа ал-Мансура (754-775) пользуясь астрономическими таблицами, внесли значительный вклад в выбор в 762 году место для закладки Багдада.

Необходимо подчеркнуть, что эти ученые, особенно Моша'аллах, известный в средневековой Европе как Messahallath или Messeallah, при наблюдении звезд пользовался главным образом шахскими астрономическими таблицами и календарями, основу которых составляет астрономический трактат сасанидской эпохи. Персидский (пахлевийский) оригинал этого знаменитого астрономического трактата называется “Зидж аш-Шах” или “Зидж аш-Шахрияр” (Царские таблицы), который впоследствии был переведен с персидского языка на арабский, и получивший большую популярность чем первоисточник.

Благодаря латинскому переводу произведений Мошааалаха не только этот календарь и астрономические таблицы стали популярными в Европе, но они также способствовали проникновению ряда терминов персидского происхождения в языки средневековой Европы.

Одним из таких терминов персидского происхождения является термин “зидж”, имеющий пахлевийские корни. Он происходил от слова “зик” со значением “основы материала, вдоль которого идут переплетающиеся нити ткани”. Абулфазл Мусаффо со ссылкой на “Та’рихи нуджуми исломи” (История исламской астрономии) поясняет, что “иранцы это слово использовали в таблицах в связи с сходством прямых линий таблицы цифр с нитями текстильной ткани. Эти книги включают все математические таблицы, по которым производится расчет каждого астрономического явления” [9].

По мнению Хорезми “зидж” происходит от персидского “зех” в значении ватар (хорда), он также его считает арабским эквивалентом индийского слова “зик” в этом значении [10].

Слово “зик” в пахлевийском языке означает календарь, и термин “зоича” также является производной формой этого слова.

Абулкасым Фирдоуси в “Шахнаме” использует это слово в его первоначальном значении в форме “зик”:

*Бихонд он замон шоъ Чомосбро,
Ҳама фолгирони Лухросбро.
Бирафтанд бо зикъоҳбар канор,
Бипурсид шоъ аз гав Исфандиёр [11].*

(Тогда царь созвал к себе Джамаспа,
Всех астрологов Лухраспа.
Они предстали перед царем с «зиками» (зиджами)
Спросил царь о судьбе богатыря Исфандияра)
(подстрочный перевод)

Этот термин персидского происхождения закрепился в арабском языке и получил формы множественного числа “азйодж”, “зиджот” и “зийаджа”.

Другим известным ученым этого периода, получившим популярность в области астрономии средневековой Европы под именем Албумасар, является Абу Ма’шар Балхи (ум. 886). Этот ученый вначале занимался хадисами и богословской наукой, и после совершения хаджа в возрасте 47 лет увлекся астрономией и стал ведущим ученым в этой области науки.

Среди многочисленных астрономических произведений Абу Ма’шара особое место занимает «Зидж ал-хазорот», расчет которого производился с меридиана замка Гангдиз. Его астрономические представления относительно «мирового года», также известные как «год персов», в последующие столетия снискали большую популярность.

Абурайхан Беруни (973-1048) в «Китаб ат-тафхим» (Книга вразумления) при упоминании «мирового года» ссылается на этого автора и говорит: «мировой год у Абу Ма’шара – триста шестьдесят тысяч лет и потоп был в середине этого периода» [12].

Беруни в этой книге также упоминает об этих «хазоротах» и применяет этот научный метод: «мы поместили в этой таблице ... что рассказал в (Зидже) ал-хазорот, то есть в (Зидже) тысяча со слов персов Абу Ма’шар» [13].

Следует отметить, что персидские слова «зидж» и «хазорот» (мн. число арабского языка женского рода) через арабский язык впоследствии вошли в латинский и другие европейски языки.

По мнению исследователей истории науки в истории мировой науки именно изложение Абу Ма'шаром Балхи о «мировом годе», которое было определено ещё Птолемеем в 36 000 лет, сыграло большую роль. Перевод его на латинский язык трактата «ал-Мудхал ило 'илм ахкам ан-нуджум» (Введение в науку о законах звезд) или «ал-Мудхал ал-кабир», выполненный Германом Далматским в 1140 году, способствовал распространению этих идей на Западе [14].

Заслуживает внимания и то, что иранские астрономические труды той эпохи вобрали в себя и индийскую науку и потому индийские астрономические теории проникли к арабам и в европейские языки в основном через иранскую передачу.

Как было сказано выше, в развитии астрономии, математики и математической географии эпохи Хакима Тирмизи ключевую роль сыграла школа «Хизонат ал-хикма» или «Байт ал-хикма» в Багдаде, которая вначале была основана как переводческая школа для перевода греческих, сирийских и персидских научных трудов на арабский язык.

Аббасидским халифом Хорун ар-Рашидом по рекомендации Бармакидов и с привлечением ученых Джундишапура была основана вначале школа «Байту-л-хикма» в качестве переводческой школы. Впоследствии его сын Ма'мун, в жилах которого текла и иранская кровь, сюда привлек крупных ученых, и всячески поощряя их деятельность, превратил её в крупнейший научный центр своего времени. Для сбора научных трудов он также направлял ученых в Византию, Египет и другие страны и таким образом было собрано в Багдаде большое количество научной литературы. На арабский язык с греческого, сирийского языков были переведены научные труды Аристотеля, Архимеда, Платона, Апполония, Гиппократ, Галена, Менелая. Птолемея и других ученых античного мира.

Среди переведённых работ особо выделяются два фундаментальных труда Птолемея (ок. 90 – ок. 170) - астрономический труд «ἡ μεγάλη σύνταξις μαθηματικῆ» (Большой свод) в тринадцати книгах и «ἡ γεωγραφικὴ ὑφήγησης» (Руководство по географии), которые совершив в научной среде того периода «революцию умов», создали благоприятную почву для дальнейшего развития астрономии и математической географии.

Первое вышеупомянутое произведение Птолемея на арабском языке получило название «ал-Маджисти» или «ал-Миджисти» и впоследствии в средневековой Европе стало известно как «Альмагест» (Almagest).

Следует отметить, что перевод «Альмагест»-а на арабский язык впервые был выполнен с сирийского языка по поручению знаменитого везира Бармакида Йахья ибн Халида (ум. 805). Следующий перевод этого труда осуществил наиболее крупный переводчик этой эпохи Хунайн ибн Исхак (ок. 820-873), работа которого была отредактирована Сабитом ибн Курра (834-901).

Знаменитый ученый и философ этого периода Абунаср Фороби (872-950) также занимался астрономическим исследованием в «Байт ал-хикма» в Багдаде. В его знаменитой книге «Та'лим ас-сони» (Второе учение), которая прославила его как «му'аллим ас-сони» (второй учитель - первым считается Аристотель), есть раздел, называемый «Шарх ал-Маджисти», который представляет собой комментарий к знаменитой астрономической книге «Альмагест».

Другим крупным ученым и астрологом «Байт ал-хикма» (Дом мудрости) того периода был Йахья ибн Абумансур Марвази, который руководил обсерваторией Шамсийа. Абурайхан Беруни сообщает о наблюдении осеннего равноденствия астрономами этой обсерватории под руководством Йахья ибн Абумансура в 828 году [15]. По свидетельству некоторых источников Мухаммад Хорезми принял участие в целом ряде астрономических наблюдений, проведенных в обсерватории Шамсийа.

Перу этого ученого принадлежит известная книга «аз-зидж ал-Ма'муни ал-мумтахан» (Проверенные Мамуновские таблицы).

Другим выдающимся звездочетом рассматриваемого периода считался Холид ибн Абдулмалик Марваруди (выходец из северной части нынешнего Афганистана), который считался известным астрономом обсерватории Дайр Мурран в Дамаске. Он также являлся одним из соавторов коллективного труда «Зидж ал-Ма'мун» (Ма'мунов зидж). Имеются сведения о проведении в 832 году под его руководством измерения высоты Солнца по уточнению наибольшего наклона эклиптики к экватору. По его стопам в дальнейшем пошли и его сыновья Мухаммад и Омар.

Другим известным математиком и астрономом этой эпохи был Ахмад ибн Абдуллах Марвази (ум. ок. 865-867), известный также по имени Хабаши ал-Хосиб. Он внес весомый вклад в составление трех астрономических таблиц «Зидж ад-Димишки», «Зидж ал-Ма'мун» и «Зидж аш-шах» [16].

К числу крупных ученых в области астрономии и математики этого периода можно отнести Абулаббаса Ахмада ибн Касира ибн Мухаммада Фаргани (ок. 795/98-84/65), получившего известность в Европе под латинскими именами Альфрагана и Альфраганиус.

Его астрономический труд «Китаб фи усул илм ан-нуджум» (Книга об элементах науки о звездах), также известный как «ал-Фусул ас-салосин» (Тридцать разделов) признан в средневековой Европе самым популярным произведением по астрономии. Данный трактат уже в 12 веке был дважды переведен на латинский язык, а затем - на другие европейские языки [17]. Это произведение было настолько популярно, что о нем упоминали великий поэт эпохи Возрождения Данте (1265-1321) в «Божественной комедии» и Шиллер (1759-1805) в пьесе «Валленштейн».

Голландский математик Яков Глиус в 1669 году издал оригинал и новый перевод данного трактата на латинском языке. Можно утверждать, что этот трактат на протяжении почти пяти веков являлся энциклопедией астрономических знаний в средневековой Европе и в течение многих веков служил основным учебником в университетах Западной Европы.

Ахмад Фаргани подтверждает представление о разделе Земли на семь кишваров, которое основано на миропонимании древних иранцев. Об этом также упоминает Абурайхан Беруни в “Китаб ат тафхим” говоря, что “персы подразделяли Землю на семь кишваров” [18].

Научная деятельность крупнейшего математика, астронома и географа этой эпохи Абуджа’фара ибн Мусо Хорезми (ок. 780 - ок. 850), также известного, как ал-Хорезми и ал-Маджуси, протекала в “Байт ал-хикма” в Багдаде.

Известный ученый Сартон в своем введении в историю науки всю первую половину IX века связывает с его именем как с “величайшим математиком своего времени и, если принять во внимание все обстоятельства, одним из величайших [математиков] всех времен” [19].

Математический трактат Мухаммада Хорезми “Китаб ал-джам’ ва-т- тафрик би-хисоб ал-Хинд” (Книга сложения и вычитания у индийцев) впервые познакомил арабов, а в латинском переводе «Algorithmi de numero Indorum» (XII век) Европу с индийской десятичной системой нумерации. Данный трактат также прославил имя ал-Хорезми в Европе. Термин “алгоритм”, который является искаженной латинизированной европейской формой “ал-Харизми”, стал известен благодаря латинскому названию этой книги и вначале в Европе, исходя из индийской десятичной системы нумерации, обозначал арифметику (алгоритмус), а впоследствии стал использоваться как общее название всякой системы вычислений, выполняемых по строго определенным правилам (алгоритм).

Его следующий научный трактат “Китаб ал-мухтасар фи хисоб ал-джабр ва-л-мукобала” (Краткая книга об исчислении восполнения и противопоставления), состоящий из введения и 27 глав, основал новую эру в области математики и открыл путь к рождению новой самостоятельной науки - алгебра (искаженная форма ал-джабр). Трактат о математической географии Мухаммада Хорезми “Китаб сураат ал-’арз” (Книга картины Земли) или “Расм ал-руб’ ал-ма’мур” (Рисунок обитаемой

четверти), который был написан между 836-842 гг., является первым сочинением по математической географии на арабском языке. Он считается переработкой “Географии” Птолемея, который подготовил почву для сочинения в будущем многих трудов по географии. По предположению академика В.В. Бартольда название данного трактата “сурат ал-арз” (Картина Земли) является арабским переводом термина географии [20].

В целом можно утверждать, что эпоха жизни и творчества Хакима Тирмизи совпадает с временем беспрецедентного развития всех традиционных наук того периода, особенно развития таких фундаментальных наук, как астрономия, математика и математическая география, и в открытии и развитии некоторых новых областей и сфер этих наук внесли весомый вклад ученые Хорасана и Мовареннахра: Мухаммад Хорезми, Абунасер Фороби, Абу Ма’шар Балхи, Ахмад Фаргани, Абулаббос Сарахси, Ахмад Марвази, Холид Марваруди и др.

Несмотря на то, что языком науки и научных произведений данного периода в основном был арабский, благодаря ценным произведениям этих и других ученых иранского происхождения многочисленные персидские термины, такие как **зидж**, **зойиджа**, **бахизак**, **батёра**, **кишвар**, **намудор**, **кадхудо**, **солхудо**, **джавзахр**, **джонбахтор**, **нимбахр**, **нухбахр**, **хазорот**... стали популярны в арабском языке, а многие термины персидского и арабского происхождения, такие как **ал-джабр** (алгебра), **ал-хоразми** (алгоритм), **намудор** (анимодар), **назир** (надир), **изода** (алидада), **ас-сумут** (азимут), **самтуррас** (зенит), **кадхудо** (al-cochoden), **Тарозу** (Таразед = Tarazed = γ Aquilae), **Шохин** (Альшаин = Alshain = β Aquilae), **Дабарон** (Альдебаран = Aldebaran), **Банотуннаш** (Бенетнаш = Venetnasch), **Каффи хазиб** (Каф = Capri), **Насри Тоир** (Альтаир = Altair), **Насри Вокеъ** (Вега = Vega), **Саъди Булаъ** (Альбали = Al Bali), **Саъди Зобех** (Дабих = Dabih), **Саъд ал-ахбия** (Садахбия = Sadahbia), **Саъд ас-сууд** (Садалсууд = Sadalsuud), **Гумайсо** (Гомейза = Gomeiza), **Фаркадайн** (Феркад = Pherkad) и др. вошли в европейские языки, что свидетельствует о ведущей роли этих ученых в истории мировой науки.

**SCIENTIFIC SITUATION IN
THE EPOCH OF HAKIM TIRMIZI**

It is confirmed in the article that the life and creativity of Hakim Tirmizi's epoch coincides with time of unprecedented development of all traditional sciences of that period, especially development of such fundamental sciences as astronomy, mathematics and mathematical geography and Khurasan and Movarounnahr scientists have made a significant contribution in the opening and development of some new areas and spheres of these sciences.

The fact proves that thanks to valuable scientific works of this period numerous Persian and Tajik terms were included into the European sciences testifying the leading role of the Iranian origin scientists of the given epoch in the history of a world science.

Литература:

1. *Фаридиддини Аттори Нишобурӣ. Тазкирату-л-авлийо (бар асоси нухаи Никулсун). Бо муқаддимаи Мирзо муҳаммад ибни Абдулваъноби Қазвинӣ. Тасъеъ ва вироиши Мултабо Ризвонӣ. Теҳрон, 1389. С. 462.*

2. *Абдураҳмони Љомӣ. Нафаъот ул-унс мин ӯзарот-ил-қудс. Душанбе, 2013. С. 168.*

3. *Там же. С. 168.*

4. *Там же. С. 168.*

5. *Цит. по: Муҳаммадризо Нолӣ. Фарҳанг ва тамаддуни исломӣ дар қаламрави Сомониён. Душанбе: Эр-граф, 2011. С. 979.*

6. *Фаридиддини Аттори Нишобурӣ. Тазкирату-л-авлийо. С. 464.*

7. *Муҳаммадризо Нолӣ. Фарҳанг ва тамаддуни исломӣ дар қаламрави Сомониён. С. 980.*

8. *Крачковский И.Ю. Избранные сочинения (Арабская географическая литература). Т.IV. М.,-Л., 1957. С. 65.*

9. Абулфазли Мусаффо. Фаръанги истилоъоти нуълуми њамроъ бо вожаъои кайъонӣдар шеъри форси. Табрез, 1357. С. 355.

10. Там же. С. 355.

11. Там же. С. 357.

12. Абурайъони Берунӣ. Китобу-т-тафъим ли авойили сино'ати-т-танъим. Тасъеъ ва муқаддимаву њавошӣ ба хомаи устод Љалолиддини Њумоӣ. Теърон. 1362 њ. С. 514.

13. Там же. С. 514.

14. Крачковский И.Ю. Избранные сочинения. С. 74.

15. Абдулла-заде Х.Ф. ал-Хорезми и Багдадская астрономическая школа // Хорезм и Мухаммад аль-Хорезми в мировой истории и культуре. Душанбе:Дониш, 1983. С. 151.

16. Там же. С. 152.

17. Там же. С. 153.

18. Абурайъони Берунӣ. Китобу-т-тафъим ли авойили сино'ати-т-танъим. С. 196.

19. Цит. по: Крачковский И.Ю. Избранные сочинения. С. 91.

20. Худуд-ал-алем. Рукопись Туманского (с введением и указателем В.Бартольда). Л.,1930. С. 9.



АСТРОНОМИЯ ЭПОХИ ХАКИМА АТ-ТИРМИЗИ

Астрономия – наука о движении и свойствах небесных тел, является одной из древнейших естественных наук. Одним из очагов зарождения астрономической науки является шумеро-аккадское государство Вавилон. Жрецы-вавилоняне оставили множество астрономических таблиц²¹⁶. Они же выделили основные созвездия и зодиак, ввели деление полного угла на 360°, развили тригонометрию. Во II тыс. до н. э. у шумеров появился лунный календарь, усовершенствованный в I тыс. до н. э. Год состоял из 12 синодических месяцев – шесть по 29 дней и шесть по 30 дней, всего 354 дня. Сначала для согласования с солнечным годом (продолжительность которого они определили в 365,25 дней) делали вставку 13-го месяца, но потом перестали это делать. Обработав свои таблицы наблюдений, жрецы открыли многие законы движения планет, Луны и Солнца, смогли предсказывать затмения. В 450 году до н. э. вавилоняне уже знали «метонов цикл» (235 месяцев с большой точностью совпадают с 19 солнечными годами). Вероятно, именно в Вавилоне появилась семидневная неделя (каждый день был посвящён одному из 7 светил). Астрономические знания вавилонян стали основой для развития этой науки на территории государств, появившихся после его распада, как Ахеменидское, Селевкидское, Парфянское, Греко-Бактрийское, Согдское, Кушанское, Сасанидское, Хорезмийское, Тахиридское, Саффаридское, Саманидское и др.

Период наивысшего развития астрономической науки приходится на VIII-XIII века, в так называемый «золотой век ислама», или «мусульманский Ренессанс»²¹⁷. Исламские учёные, писатели и деятели искусства указанного периода внесли значи-

²¹⁶ Об астрономии. Астрономия на глиняных табличках (Часть 2).
<http://www.astrolab.ru>.

²¹⁷ Мец А. Мусульманский Ренессанс. – С. 8-9

тельный вклад в развитие мировой науки и культуры. Они развивали знания египтян, греков и римлян, добившись прорывов, подготовивших почву для эпохи Возрождения. В 20-е годы IX века халифом ал-Мамуном в Багдаде был основан «Дом мудрости» («Бейт ал-Хикма»). По замыслу халифа Дом мудрости должен был обеспечить сторонников этого учения богатым фактическим материалом, полезным при ведении теологических споров, в первую очередь трудами по философии. В Багдад из всех областей халифата были собраны выдающиеся учёные, многие из которых являлись уроженцами Средней Азии и Ирана²¹⁸.

При Доме мудрости существовала библиотека «Хизанат ал-хикма». Одной из важнейших задач академии был перевод на арабский язык индийских и древнегреческих трудов по астрономии, математике, медицине, алхимии, философии. По инициативе ал-Мамуна в Византию было отправлено специальное посольство с целью получить ценные греческие рукописи. Большое внимание уделялось астрономическим наблюдениям, цель которых состояла в проверке и уточнении данных, полученных из древнегреческих и индийских сочинений. При ал-Мамуне (829) была построена обсерватория в багдадском пригороде Шамасийа. По его же инициативе в 827 году на равнине около Синджара были проведены геодезические работы, в результате которых была непосредственно измерена длина дуги 1° земного меридиана. Они имели целью уточнить размеры Земли, найденные Эратосфеном, так как оказалось неизвестным соотношение между древнегреческими и арабскими единицами длины. Полученный арабскими астрономами результат лишь на 1% отклоняется от современного. Сотрудниками Дома мудрости в разное время были такие выдающиеся учёные, как ал-Хорезми, ал-Фаргани, ал-Джаухари, братья Бану Муса, ал-Махани, Сабит ибн Корра, ал-Ахвази, Абу-л-Вафа, ал-Кухи и др.²¹⁹

В начальном периоде учёные «Дома мудрости» начали интенсивный перевод индийской и греческой научной литерату-

²¹⁸ Розенфельд Б. А. Астрономия стран ислама. – С. 67-122.

²¹⁹ Матвиевская Г. П. Очерки истории тригонометрии. – С. 45.

ры на арабский. В это время было открыто изменения наклона эклиптики к экватору и мнимое открытие трепидации, полное овладение математическим аппаратом греческой астрономии, включая теорию Птолемея. В дальнейшем было открыто движение апогея солнечной орбиты относительно звёзд и точек равноденствий; начало теоретического осмысления движения небесных светил; первые сомнения в неподвижности Земли.

Необходимость в астрономии в странах ислама первоначально была обусловлена чисто практическими религиозными нуждами:

1. календарная проблема: мусульмане использовали лунный календарь, где начало месяца совпадает с моментом первого появления на западе тонкого лунного серпа после новолуния. Задача заключалась в предсказании этого момента;

2. исчисление времени: с помощью астрономических методов необходимо было точно определять время молитвы;

3. определение направления на Мекку (киблы): молитва у мусульман совершается лицом к Мекке, и так же должны были быть ориентированы мечети. Задача астрономов заключалась в определении направления на Мекку в данном географическом пункте.

Для решения этих задач необходимо было использовать методы, разработанные греческими и индийскими астрономами, особенно сферическую тригонометрию. Начиная с XI века при мечетях вводится специальная должность хранителя времени, которую занимают профессиональные астрономы²²⁰. Необходимые для религиозных нужд практические знания были предметом многочисленных астрономических таблиц – зиджей.

Вместе с тем, на протяжении всего Средневековья «древние науки» (куда входили, в частности, математика и астрономия) были предметом критики со стороны ортодоксальных исламских богословов, поскольку они, как предполагалось, могли отвлекать людей от изучения религии. Так, наиболее известный из

²²⁰ Saliba G. The Astronomical Tradition of Maragha. – P. 67-99.

теологов, Мухаммед ал-Газали (1058-1111) утверждал, что точность и надежность математических доказательств могут привести малосведущего человека к мысли, что религия основана на менее надежном основании, чем наука. Кроме того, познание природы подразумевает поиски причинных связей между явлениями природы, однако многие мусульманские богословы полагали, что такой связи существовать не может, поскольку мир существует исключительно благодаря всемогуществу Бога. Так, ал-Газали утверждал: «По нашему мнению, связь между тем, что обычно представляется причиной и что обычно представляется следствием не необходима... Их связь имеет место из-за предопределения Бога, который создал их бок о бок, а не вследствие необходимости их собственной природы. Наоборот, во власти божественной силы создать насыщение без еды, вызвать смерть без обезглавливания, продлить жизнь после обезглавливания, и это относится ко всем связанным вещам».²²¹

Применяя эти идеи к астрономии, многие богословы доходили до утверждений, что поскольку причиной лунных затмений является исключительно воля Аллаха, а вовсе не попадание Луны в тень Земли, то Он может произвести затмение в любой момент времени, а не только когда Земля находится между Солнцем и Луной. Большинство теологов не занимало столь крайних позиций, признавая полезность математических методов астрономии, отказываясь, однако, признать, что за математикой стоит какая бы то ни было физика.

Некоторые исламские богословы отрицали шарообразность Земли, к тому времени надежно установленную астрономами и географами²²². Главным препятствием для признания шарообразности Земли было не её противоречие тексту Писания, как у некоторых раннехристианских богословов, а специфическая особенность исламского вероучения: в течение священного месяца Рамадана мусульмане не могли ни есть, ни пить в светлое время суток. Однако если астрономические явления происхо-

²²¹ Ragep F.J. Tusi and Copernicus. – P. 54.

²²² Бируни А. Избранные сочинения, т. V, часть 1. – С. 71.

дят так, как следует из теории шарообразности Земли, то севернее 66° Солнце не заходит в течение целых суток, и так может продолжаться в течение нескольких месяцев; таким образом, мусульмане, которые могли бы оказаться в северных странах, либо должны были отказаться от соблюдения поста, либо должны были умереть с голоду; поскольку Аллах не мог дать такого повеления, Земля не может быть круглой.²²³

Астрономы, однако, были убеждены, что, раскрывая строение мироздания, они тем самым прославляют его Создателя. Ряд астрономов в то же время были авторами богословских сочинений (Насир ад-Дин ат-Туси, Кутб ад-Дин аш-Ширази, Али ал-Кушчи и др.). В своих трудах они подвергали критике исламских ортодоксов. Так, ал-Кушчи дал остроумный ответ богословам, полагавшим невозможным существование законов природы ввиду всемогущества Господа: «Мы определенно знаем, что когда мы покидаем наши дома, кастрюли и сковородки не превращаются в ученых, рассуждающих о геометрии и теологии, хотя это и возможно волею всемогущего Бога. Мы можем быть убеждены в том, что небесные явления ведут себя в соответствии с надежно установленной астрономической теорией с той же степенью твердости, как и наша уверенность, что на самом деле этого чудесного превращения не происходит»²²⁴.

Высшими учебными заведениями в странах ислама были медресе, первые из которых возникли в X веке. В основном там преподавалось богословие и право, а другие науки студенты могли изучать только на факультативной основе. Однако со второй половины XIII века начинают возникать образовательные учреждения нового типа, включавшие обширные курсы математики и астрономии. Таковы были школы при обсерваториях в городах Марага (XIII в.) и Тебриз (XIV в.), а также медресе в Самарканде, основанный Улугбеком. Уровень астрономического образования в этих учебных заведениях не был превзойден в Европе вплоть до начала Нового времени.

²²³ Ragep F.J. Tusi and Copernicus. – P. 53.

²²⁴ Там же. – С. 62, 68.

В странах ислама возникли первые астрономические обсерватории.²²⁵ В большинстве случаев их основателями были монархи. Начало положил халиф ал-Мамун, основавший обсерватории в Дамаске и Багдаде ещё в VII веке. Значительный размах имела обсерватория в Багдаде, покровителем которой был султан Шараф ад-Даула (основана в 988 г.). По всей видимости, это была первая в истории обсерватория, во главе которой стоял официально утвержденный директор (известный астроном ал-Кухи) и которая имела собственную бухгалтерию. В 1074 г. султан Джалал ад-Дин Малик-Шах основал великолепно оснащенную обсерваторию в Исфахане, где трудился выда

Благодаря мусульманским ученым основным инструментом астрономов дотелескопической эпохи стала астролябия, являвшаяся также своего рода аналоговым компьютером, с помощью которого можно было вычислять время по звёздам и Солнцу, время восхода и захода, а также ряд других астрономических вычислений. Были изобретены также несколько новых разновидностей армиллярных сфер (зот ал-халак), квадрантов, других инструментов.

Для приближённого вычисления координат планет использовался экваториум – наглядная модель птолемеевой теории, визуализирующая в некотором масштабе движение планеты. Самое старое дошедшее до нас описание экваториума принадлежит Ибрагиму аз-Заркали. Несколько устройств для определения небесных координат каждой из планет в произвольный момент времени изобрёл Джамшид ал-Каши.²²⁶ К числу астрономических инструментов в какой-то мере можно отнести и башенные водные часы, построенные багдадским инженером Исмаилом ал-Джазари в XII веке. Они показывали не только время, но и движение по небосводу знаков зодиака, Солнца и Луны, причём с меняющимися фазами.²²⁷ Это был настоящий механический планетарий, далёкий потомок антикитерского механизма.

²²⁵ Sayili A. The Observatory in Islam. New York: Arno Press, 1981. – P. 63.

²²⁶ Kennedy E.S. A Fifteenth-Century Planetary Computer: al-Kashi's "Tabaq al-Maneteq". – P. 42–50.

²²⁷ Salim T. S. Al-Hassani, Al-Jazari's Castle Water Clock: Analysis of its Components and Functioning.

Важнейшей задачей, которую ставили перед собой мусульманские астрономы, было уточнение основных астрономических параметров: наклона эклиптики к экватору, скорости прецессии, продолжительности года и месяца, параметров планетных теорий. Результатом стала весьма точная для своего времени система астрономических постоянных.²²⁸ При этом было сделано несколько важных открытий. Одно из них принадлежит ещё астрономам, работавшим под покровительством халифа ал-Мамуна в IX веке. Измерение наклона эклиптики к экватору дало результат $23^{\circ}33'$. Поскольку у Птолемея фигурировало значение $23^{\circ}51'$, был сделан вывод об изменении наклона эклиптики к экватору с течением времени.

Другим открытием астрономов было изменение долготы апогея Солнца вокруг Земли. По данным Птолемея долгота апогея не меняется со временем, то есть орбита Солнца фиксирована относительно точек равноденствий. Поскольку эти точки совершают прецессионное движение относительно звёзд, солнечная орбита в теории Птолемея также перемещается в системе координат, связанной с неподвижными звёздами, тогда как деференты планет в этой системе координат неподвижны. Но ещё астрономы обсерватории ал-Мамуна заподозрили, что долгота апогея не остается постоянной. Это открытие подтвердил астроном ал-Баттани, по мнению которого долгота апогея солнечной орбиты меняется с той же скоростью и в том же направлении, что и прецессия, так что солнечная орбита сохраняет примерно постоянное положение относительно звёзд.

Следующий шаг сделал выдающийся ученый-энциклопедист Абу-р-Райхан Мухаммад ибн Ахмад ал-Бируни (973-1048). В своем основном астрономическом труде «Канон Мас'уда» Бируни приходит к выводу, что скорость движения солнечного апогея все же немного отличается от скорости прецессии, то есть орбита Солнца перемещается в системе координат, связанной с неподвижными звёздами. Позднее к тому же

²²⁸ Эгамбердиев Ш. А., Коробова З.Б. Ученый на троне. – С. 76-81.

выводу пришёл и аз-Заркали, который создал геометрическую теорию, моделирующую движение солнечного апогея.

Нельзя не упомянуть и одно мнимое открытие мусульманских ученых – трепидацию.²²⁹ Его автором является астроном и математик Сабит ибн Корра (836-901). Согласно теории трепидации, прецессия носит колебательный характер. Уже астрономы более позднего времени показали, что Сабит ошибался: прецессия является монотонной. Тем не менее, они полагали, что скорость прецессии периодически изменяется, так что изменение долгот звёзд можно разложить на две составляющие: равномерное увеличение (собственно прецессия), на которое наложено периодическое колебание (трепидация). Такой точки зрения придерживался, в том числе, Николай Коперник, и лишь Тихо Браге доказал полное отсутствие трепидации.

Важным направлением деятельности астрономов ислама было составление звёздных каталогов. Один из наиболее известных каталогов был включён в «Книгу созвездий неподвижных звёзд» Абд ар-Рахмана ас-Суфи. Кроме всего прочего, он содержал первое дошедшее до нас описание Туманности Андромеды. Составление каталога, включавшего в себя точные координаты 1018 звёзд, было одним из важнейших результатов работы обсерватории Улугбека.

В некоторых случаях мусульманские ученые проводили астрономические наблюдения, не имевшие аналогов у греков. Так, выдающийся астроном Ибн аш-Шатир определял угловой радиус Солнца с помощью камеры-обскуры. При этом был сделан вывод, что эта величина изменяется в гораздо более широких пределах, чем должно быть по теории Птолемея. Ибн аш-Шатир построил собственную теорию движения Солнца, учитывая это обстоятельство.²³⁰

Астрономы стран ислама внесли значительный вклад в усовершенствование математического фундамента астрономии. В частности, они оказали большое влияние на развитие триго-

²²⁹ Куртик Г. Е. Теория восхождения и нисхождения Сабита ибн Корры. – С. 115.

²³⁰ Saliba G. Arabic Planetary Theories after the Eleventh Century. – PP. 88-90.

нометрии: ими были введены современные тригонометрические функции косинус, тангенс, котангенс, доказан ряд теорем, составлено несколько таблиц тригонометрических функций. Так, высокоточные тригонометрические таблицы были составлены в Самаркандской обсерватории Улугбека, причем сам Улугбек лично участвовал в этой работе: он написал специальный трактат о вычислении синуса угла в 1° . Первый руководитель этой обсерватории ал-Каши прославился также вычислением числа π с точностью до 18 знаков после запятой.

Выдающееся значение для истории науки имеет математический анализ видимого движения Солнца, представленный ал-Бируни в «Каноне Мас'уда». Рассматривая угол между центром геоцентрической орбиты Солнца, самим Солнцем и Землей как функцию средней долготы Солнца, он доказал, что в точках экстремума приращение этой функции равно нулю, а в точках перегиба равно нулю приращение приращения функции.²³¹

Основным результатом деятельности астрономов-теоретиков были справочники по практической астрономии – зиджи. Как правило, зиджи содержали следующие разделы²³²:

- указания по преобразованию дат между различными календарными системами;
- таблицы средних движений Луны, Солнца и планет;
- уравнения для определения положений этих светил;
- звёздный каталог;
- тригонометрические таблицы;
- формулы сферической тригонометрии;
- формулы для определения суточных параллаксов;
- предсказания солнечных и лунных затмений;
- таблицы географических координат, часто с указанием направления на Мекку;
- таблицы астрологических величин.

²³¹ Розенфельд Б. А., Рожанская М. М., Соколовская З. К. Абу-р-Райхан Ал-Бируни. – С. 79-82; Рожанская М. М. Механика на средневековом Востоке. – С. 292-301.

²³² Матвиевская Г. П. Очерки истории тригонометрии. – С.51-55.

Теоретической основой для большинства зиджей являлась теория Птолемея, хотя в некоторых ранних зиджах использованы теории индийских астрономов. Соответственно, образцами для зиджей были «Подручные таблицы Птолемея», а также сиддханты индийских астрономов Ариабхаты и Брахмагупты.

Непосредственным предшественником зиджей были «Шахские таблицы» («Зидж-и Шах-и»), составленные в сасанидском Иране в VI в. До настоящего времени дошло около 200 зиджей, составленных в период с VIII по XV в. Самый ранний из дошедших до нас («Зидж по годам арабов») составил в VIII в. астроном ал-Фазари. К числу наиболее известных зиджей этого периода относились:

- «Зидж ал-Хорезми», составленный около 820 года Мухаммадом ал-Хорезми с помощью методов индийской астрономии. Был переведён на латынь Аделардом из Бата в первой половине XII века и сыграл значительную роль в распространении в Европе тригонометрии;

- «Сабейский зидж» Мухаммеда ал-Баттани (ок. 900 г.) – вероятно, первый зидж, полностью составленный на основе теории Птолемея. В XII веке он был переведен на латынь и получил большую известность в Европе;

- «Книга неподвижных звёзд» Абд ар-Рахмана ас-Суфи (964 г.), где приведен звёздный каталог, впервые упоминающий туманность Андромеды и Магеллановы облака;

- «Большой Хакимов зидж» Абу-л-Хасана Ибн Юниса (ок. 1000 г.). Этот зидж знаменит тем, что в нём приведены данные наблюдений не только самого Ибн Юниса, но и многих астрономов более раннего времени (в частности, 40 соединений планет друг с другом и со звёздами, 30 лунных затмений);

- «Канон Мас'уда» (1036 г.) – главный астрономический труд Абу-р-Райхана ал-Бируни. Этот зидж одновременно являлся трактатом по теоретической астрономии, содержащим обзор методов и результатов астрономии начала XI века, многие из которых принадлежали самому ал-Бируни;

- «Толедский зидж» Ибрахима аз-Заркали (до 1068 г.). Этот зидж сыграл основополагающую роль в развитии астрономии в

арабской части Испании, а позднее и католической Европы: на его основе были составлены знаменитые «Альфонсовы таблицы», явившиеся основой европейской практической астрономии с XIII по XVII в., когда на их место встали «Рудольфовы таблицы» Иоганна Кеплера и много других. При составлении этих и некоторых других зиджей использовались астрономические параметры, определенные самими их составителями с помощью собственных наблюдений.

За исключением тех немногих астрономов и философов, кто отвергал теорию эпициклов в пользу теории концентрических сфер, большинство мусульманских астрономов определяли конфигурацию Космоса на основе теории вложенных сфер. У них даже сложился особый жанр, «хайат» (что можно перевести как космография), посвященный её изложению. Вслед за греками мусульманские ученые полагали, что расстояние до планеты определяется сидерическим периодом её движения: чем дальше от Земли планета, тем больше сидерический период. Согласно теории вложенных сфер, максимальное расстояние от Земли до каждой из планет равно минимальному расстоянию до следующей по удаленности планеты. Так, в «Книге об элементах науки о звёздах» ал-Фаргани приводятся следующие оценки максимальных расстояний до планет и их размеров (и то, и другое выражено в радиусах Земли)²³³:

| Планета | Расстояние | Радиус |
|----------|------------|------------|
| Луна | 64,0166 | 1: 3,4 |
| Меркурий | 167 | 0,0357 |
| Венера | 1120 | 1: 3,333 |
| Солнце | 1220 | 5,5 |
| Марс | 8876 | 1,1666 |
| Юпитер | 14405 | 4,5+0,0625 |
| Сатурн | 20110 | 4,5 |

Сразу за Сатурном располагалась сфера неподвижных звёзд, расстояний до которых, таким образом, превосходили радиус Земли всего лишь чуть больше чем в 20 тысяч раз. Проблема этой схемы была связана с Солнцем, Меркурием и Вене-

²³³ Dreyer J. L. E. *History of the planetary systems from Thales to Kepler*. P. 257- 258.

рой. Эти светила можно было располагать в произвольном порядке, поскольку все они имели одинаковые периоды движения по зодиаку, равные одному году. Птолемей полагал, что сначала идут Меркурий и Венера и только потом Солнце, которое, таким образом, находилось посередине планетной системы. Это мнение оспорил астроном Джабир ибн Афлах, согласно которому Меркурий и Венера располагаются дальше Солнца. Основанием для этого вывода было следующее соображение: у Меркурия и Венеры, как и у всех планет, горизонтальные параллаксы неизмеримо малы; но согласно теории вложенных сфер Меркурий располагается сразу за Луной, горизонтальный параллакс которой вполне доступен измерению; следовательно, у Меркурия он также должен быть измерим. Если же он слишком мал для измерения, то Меркурий должен располагаться дальше Солнца. То же самое относилось и к Венере.

Некоторые другие астрономы приходили к такому же выводу на основании других соображений: если Меркурий и Венера находятся ближе к Земле, чем Солнце, то они должны показывать фазы, как и Луна, но поскольку фазы этих планет никогда не наблюдались, то они должны отстоять от нас дальше Солнца. Однако эта трудность снималась, если планеты являются самосветящимися телами; такого мнения придерживались Авиценна, Ибн ал-Хайсам, ал-Бируни, ал-Битруджи.

Споры среди астрономов шли и по вопросу о том, к какой сфере относится Млечный Путь. Аристотель полагал, что этот феномен имеет метеорологический характер, относясь к «подлунному» миру. Однако многие ученые утверждали, что эта теория противоречит наблюдениям, поскольку в этом случае у Млечного Пути должен наблюдаться горизонтальный параллакс, что не имеет места в действительности. Сторонниками такой точки зрения были Ибн ал-Хайсам, ал-Бируни, Ибн Баджа, ат-Туси.²³⁴

²³⁴ Heidarzadeh T. A history of physical theories of comets, from Aristotle to Whipple. – PP. 24-28.

Так, ал-Бируни считал доказанным, что Млечный Путь является «собранием бесчисленных туманных звёзд», что практически совпадает с точкой зрения Демокрита. Он обосновывал это мнение существованием «сдвоенных звёзд» и «кустов звёзд», изображения которых на взгляд неискушенного наблюдателя сливаются, образуя одну «туманную звезду».²³⁵ Некоторые мыслители (Абу Бакр ар-Рази, Абу-л Баракат ал-Багдади) считали Вселенную бесконечной, не ограниченной сферой неподвижных звёзд.

Однако и модель эпициклов в её птолемеевском варианте (теории бисекции эксцентриситета) не могла полностью удовлетворить астрономов. В этой теории для объяснения неравномерности движения планет предполагается, что движение центра эпицикла по деференту выглядит равномерным при наблюдении не из центра деферента, но некоторой точки, которая называется эквантом, или уравнивающей точкой. При этом Земля также находится не в центре деферента, а смещена в сторону симметрично точке экванта относительно центра деферента. В теории Птолемея угловая скорость центра эпицикла относительно экванта неизменна, а при наблюдении из центра деферента угловая скорость центра эпицикла при движении планеты меняется. Это противоречит общей идеологии докепplerовой астрономии, согласно которой все движения небесных тел слагаются из равномерных и круговых.

Мусульманские астрономы (начиная с ибн ал-Хайсама, XI век) отметили ещё одну, чисто физическую трудность теории Птолемея. Согласно теории вложенных сфер, которую развивал и сам Птолемей, движение центра эпицикла по деференту представлялось как вращение некоторой материальной сферы. Однако совершенно невозможно представить себе вращение твёрдого тела вокруг оси, проходящей через её центр, чтобы скорость вращения была неизменной относительно некоторой точки за пределами оси вращения. С целью преодоления этой трудности астрономами стран ислама были разработаны ряд

²³⁵ Бируни Абу Райхан. Избранные сочинения, т. V, часть 2. – С. 253-254.

моделей движения планет, альтернативных птолемеевской (хотя они также были геоцентрическими).

Согласно этим теориям, движение относительно точки, соответствовавшей птолемеевскому экванту, выглядело равномерным, но вместо неравномерного движения по одной окружности (как это имело место у Птолемея) средняя планета двигалась по комбинации равномерных движений по нескольким окружностям.²³⁶ Поскольку каждое из этих движений было равномерным, оно моделировалось вращением твёрдых сфер, что устраняло противоречие математической теории планет с её физическим фундаментом. С другой стороны, эти теории сохраняли точность теории Птолемея, поскольку при наблюдении из экванта движение по прежнему выглядело равномерным, а результирующая пространственная траектория средней планеты практически не отличалась от окружности.

Неподвижность Земли была одним из постулатов геоцентрической системы мира. Почти все ученые стран ислама (за небольшими исключениями) были с этим согласны, но споры велись о том, как это можно обосновать. Наиболее распространены были две позиции. Ряд ученых (ал-Бируни, Кутб ад-Дин аш-Ширази и др.) полагали, что неподвижность Земли удостоверяется сугубо эмпирическими доводами, типа вертикальности траекторий падающих камней. Другие ученые (Авиценна, ат-Туси и др.) считали, что все физические явления на движущейся и на неподвижной Земле протекали бы одинаково. Некоторые ученые (имена которых до нас не дошли) нашли правильный способ опровержения основного довода против вращения Земли: вертикальности траекторий падающих тел. По существу, при этом был высказан принцип суперпозиции движений, согласно которому любое перемещение можно разложить на два или несколько составляющих: по отношению к поверхности вращающейся Земли падающее тело движется по отвесной линии, но точка, являющаяся проекцией этой линии на поверхность Земли, переносится как бы её вращением.

²³⁶ Рожанская М. М. Механика на средневековом Востоке. – С. 268-286.

Об этом свидетельствует ал-Бируни, который сам, однако, склонялся к неподвижности Земли.²³⁷ Неподвижность Земли при этом обосновывалась ссылкой на аристотелевское учение о движении, согласно которому естественным движением элемента земли является движение по вертикальным линиям, а не вращательное движение, а одно тело, по Аристотелю, не может принимать участие в двух движениях одновременно.

Такая точка зрения в странах ислама встречала значительное сопротивление ортодоксальных богословов, которые отвергали любые натурфилософские теории как противоречащие тезису о всемогуществе Аллаха.

В связи с этим особую позицию занял Али ал-Кушчи.²³⁸ С одной стороны, он утверждал, что постулаты астрономии могут быть обоснованы только на основании геометрии и астрономических наблюдений без привлечения учения Аристотеля. С другой стороны, он соглашался, что никакой опыт не может быть использован для обоснования неподвижности Земли. Следовательно, делает вывод ал-Кушчи, отвергать её вращение нет никаких оснований: «Считают, что суточное движение светил на запад возникает с действительным движением самой Земли с запада на восток. Поэтому нам кажется, что светила восходят на востоке и заходят на западе. Такое ощущение бывает у наблюдателя, сидящего на корабле, движущемся по реке. Наблюдателю известно, что берег воды неподвижен. Но ему кажется, что берег движется по направлению, противоположенному направлению корабля».²³⁹

Спустя несколько десятилетий в заочную полемику с ал-Кушчи вступил астроном ал-Бирджанди. Он справедливо заметил, что некоторые положения теории вложенных сфер не могут быть обоснованы без привлечения натуральной философии:

²³⁷ Бируни Абу Райхан. Избранные произведения. Т.V. – Ч.1. – кн. 1, гл. 1. – С. 53.

²³⁸ Ragep F.J. Tusi and Copernicus: The Earth's Motion in Context. – P.153;

Ragep F.J. Freeing astronomy from philosophy: an aspect of islamic influence on science. – P. 64.

²³⁹ Джалалов Г. Д. Некоторые замечательные высказывания астрономов Самаркандской обсерватории. – С. 383.

то, что небесные сферы не могут проникать друг в друга, что они совершают равномерное вращение и т.п. Таким образом, невозможно отвергать физику Аристотеля, не ставя под сомнение и всей астрономии.

Вероятно, самаркандские учёные разрабатывали и другие теории, противоречащие общепринятой геоцентрической системе мира. Так, известный астроном Кази-заде ар-Руми (учитель Улугбека) писал: «Некоторые ученые считают, что Солнце находится в середине орбит планет. Та планета, которая движется медленнее, чем другая, дальше удалена от Солнца. Ее расстояние будет больше. Наиболее медленно движущаяся планета находится на наибольшем расстоянии от Солнца».²⁴⁰ По-видимому, здесь описывается гео-гелиоцентрическая система мира, аналогичная системе Тихо Браге. Некоторые астрономы Самарканда высказывали также предположение, что Земля является центром не всей Вселенной, а только центром тяжёлых тел; рассматривалась возможность перемещения центра Земли.²⁴¹

Наконец, некоторые учёные (ал-Бируни, Фахр ад-Дин ар-Рази) считали возможным существование за пределами нашего мира других миров.²⁴² Таким образом, Земля, оставаясь центром нашего мира, лишалась выделенного статуса во Вселенной в целом.

Многие исламские правители поддерживали астрономию исключительно благодаря тому, что она является математическим фундаментом астрологии. По этой причине большинству астрономов приходилось также заниматься составлением гороскопов. Величайшим астрологом в Средневековье считался Абу Машар (IX в.), его сочинения многократно переводились на латынь.²⁴³ Большинство теоретических сочинений персидских астрономов написаны на интернациональном научном языке, то есть по-арабски, в то время как зиджи (посвященные в основном при-

²⁴⁰ Там же. – С. 382.

²⁴¹ Там же. – С. 383.

²⁴² Розенфельд Б.А., Рожанская М.М., Соколовская З.К. Абу-р-Райхан Ал-Бируни. – С. 218-219.

²⁴³ Абу Машар Абалах. Введение в астрономию.

<http://www.wdl.org/ru/item/2998/>

кладным, в том числе астрологическим вопросам) – на персидском, скорее всего для того, чтобы их могли понимать придворные астрологи, не искушенные в сугубо теоретических вопросах.²⁴⁴ Таким образом, астрономы и астрологи составляли различные, хотя и перекрывающиеся профессиональные сообщества. Некоторые астрономы и философы (в частности, ал-Фараби, Сабит ибн Корра, ал-Бируни, Авиценна, Ибн ал-Хайсам, Аверроэс) критиковали астрологию за её недостоверность.²⁴⁵ С другой стороны, такие выдающиеся астрономы, как Насир ад-Дин ат-Туси и Улугбек, по видимому, искренне верили в астрологию.

Вплоть до конца X века уровень астрономии на католическом Западе оставался весьма невысоким. Достаточно сказать, что источником астрономической информации для западно-христианских авторов раннего Средневековья были не труды профессиональных астрономов или философов, а сочинения беллетристов или комментаторов типа Плиния, Макробия, Халкидия или Марциана Капеллы.

Первые профессиональные труды по астрономии на латыни являлись переводами с арабского языка. Начало знакомства с мусульманской наукой пришлось на вторую половину X века. Так, французский преподаватель астрономии Герберт Аврилакский (ок. 946-1003) совершил путешествие в Испанию (южная часть которой, Андалусия, в то время была оккупирована арабами), где он приобрел несколько арабских астрономических и математических манускриптов, некоторые из которых он перевел на латынь. Всплеск переводческой деятельности пришёлся на XII век. Одним из наиболее активных деятелей этого движения был итальянец Герард Кремонский (ок. 1114-1187), который перевел с арабского на латынь более 70 книг. Наиболее популярный из университетских учебников по астрономии («Трактат о сфере» Сакробоско, начало XIII века) был составлен на основе «Книги об элементах науки о звёздах» ал-Фаргани.

²⁴⁴ Saliba G. Reform of Ptolemaic Astronomy at the Court of Ulugh Beg. – P. 815-816.

²⁴⁵ Розенфельд Б.А., Рожанская М.М., Соколовская З.К. Абу-р-Райхан Ал-Бируни. – С. 122-126.

Европейская астрономия вышла на уровень мусульманской только в XV веке благодаря деятельности венских астрономов Пурбаха и Региомонтана. Не исключено, что причина этого расцвета связана с тем, что европейским учёным стали доступны труды астрономов, связанных с Марагинской и Самаркандской школами. В частности, в региомонтановом «Сокращенном изложении «Альмагеста» приводится доказательство того, что для всех планет теория эпициклов математически эквивалентна теории подвижного эксцентра, в то время как Птолемей был убежден, что вторая из них не может быть использована для объяснения попятных движений внутренних планет. Но на несколько десятилетий раньше Региомонтана аналогичное доказательство обнаружил ал-Кушчи, причём используя для иллюстраций практически те же чертежи с теми же обозначениями, что и венский учёный.²⁴⁶ В то же время, ряд итальянских учёных XVI века предпринял нападки на теорию Птолемея, руководствуясь теми же соображениями, что и Аверроэс.²⁴⁷

«Пара Туси» – геометрическая конструкция, использованная Насир ад-Дином ат-Туси в качестве альтернативы птолемееву экванту, аналогичное построение было использовано также Николаем Коперником. Не исключено, что при создании своей гелиоцентрической системы мира Николай Коперник использовал труды, составляющие часть «марагинской революции». На это указывают следующие обстоятельства:²⁴⁸

1. Коперник указывает, что неудовлетворённость этой теорией является одним из оснований для разработки новой системы мира; уникальной особенностью деятелей «марагинской революции» является их отказ от птолемеевой теории экванта, как нарушающей принцип равномерности круговых движений во Вселенной;

²⁴⁶ Ragep F.J. Ali Qushji and Regiomontanus: Eccentric Transformations and Copernican Revolutions. – P.366.

²⁴⁷ Barker P. Copernicus and the Critics of Ptolemy. – P.350.

²⁴⁸ Ragep F.J. Copernicus and his Islamic Predecessors: Some historical Remarks. – P.65.

2. для решения проблемы экванта Коперник применяет те же математические построения, что и учёные Марагинской обсерватории (Насир ад-Дин ат-Туси, Кутб ад-Дин аш-Ширази, Муайяд ад-Дин ал-Урди), часто используя те же обозначения точек в геометрических чертежах, что и ат-Туси;²⁴⁹

3. Коперниковы теории движения Луны и Меркурия полностью эквивалентны разработанным ибн аш-Шатиром (за тем исключением, что в теории Меркурия Коперник использует гелиоцентрическую систему отсчета);²⁵⁰

4. обосновывая, что вращение Земли вокруг оси не может повлиять на ход земных экспериментов, Коперник использует те же термины, что Насир ад-Дин ат-Туси.²⁵¹

Мусульманская астрономия явилась необходимым этапом в развитии науки о небе. Учёные мусульманского мира усовершенствовали ряд астрономических приборов и изобрели новые, что позволило им существенно повысить точность определения ряда астрономических параметров, без чего дальнейшее развитие астрономии было бы затруднено. Они положили начало традиции построения специализированных научных учреждений – астрономических обсерваторий. Наконец, именно учёные стран ислама впервые выдвинули фундаментальное требование: астрономическая теория является частью физики. Последовательная реализация этой программы привела к созданию гелиоцентрической системы мира Коперником, открытию законов планетных движений Кеплером, установлению механизма действия центральных сил Гуком и, наконец, открытию закона всемирного тяготения Ньютоном.

Mahmudjon Kholov
(Tajikistan)

ASTRONOMY ERA HAKIM AT-TIRMIZI

The period of the highest development of astronomical science falls on the XII-XIII century, the so-called "golden age of Islam" or

²⁴⁹ Hartner W. Copernicus, the Man, the Work, and its History. – P.415.

²⁵⁰ Saliba G. Islamic Science and the Making of the European Renaissance. – P. 83.

²⁵¹ Ragep F.J. Tusi and Copernicus: The Earth's Motion in Context. – P.152.

"Muslim Renaissance". Islamic scholars, writers and artists of this period contributed significantly to the development of world science and culture. They developed a knowledge of the Egyptians, Greeks and Romans, achieving breakthroughs that pave the way for the Renaissance. In the 20s of the IX century by the Caliph al-Ma'mun in Baghdad it was founded "House of Wisdom" ("Beit al-Hikma"). According to the plan of the Caliph House of Wisdom was to provide the supporters of this doctrine rich factual material useful in the conduct of theological disputes, primarily works on philosophy. In Baghdad from all regions of the Caliphate were gathered prominent scientists, many of whom are natives of Central Asia and Iran.

Muslim astronomers is a necessary stage in the development of the science of the sky. Scholars of the Muslim world have improved a number of astronomical instruments and invented new ones, allowing them to significantly improve the accuracy of the astronomical number of parameters, without which the further development of astronomy would be difficult. They laid the foundation for building a tradition of specialized scientific institutions - astronomical observatories. Finally, it is the first time scientists of Islam put forward a fundamental requirement is part of the astronomical theory of physics. Consistent implementation of this program led to the creation of the heliocentric system of the world by Copernicus, the discovery of the laws of planetary motion Kepler, establishing the mechanism of action of central forces Hooke and finally the discovery of the law of universal gravitation Newton.

The article deals with the development of astronomical science era Hakim at- Tirmizi.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Абу Машар Абалах. Введение в астрономию. <http://www.wdl.org/ru/item/2998/>

2. Бируни Абу Райхан. Избранные произведения. Т. V. Ч. 1, кн. 1-5. Канон Масъуда. Ташкент: Фан, 1973. 648 с.

3. Бируни Абу Райхан. Избранные сочинения. Т. V. Ч. 2. Ташкент: Фан, 1973. 480 с.

4. Джалалов Г. Д. Некоторые замечательные высказывания астрономов Самаркандской обсерватории// Историко-астрономические исследования, вып. IV. М., 1958. С. 381-386.
5. Куртик Г. Е. Теория восхождения и нисхождения Сабита ибн Корры. К проблеме взаимоотношения теории и наблюдений// Историко-астрономические исследования, вып. XVIII. М., 1986. С. 111-150.
6. Мамедбейли Г. Д. Основатель Марагинской обсерватории Насирэддин Туси. Баку: Изд-во АН Азербайджанской ССР, 1961. 316 с.
7. Матвиевская Г. П. Очерки истории тригонометрии. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. 160с.
8. Мец А. Мусульманский Ренессанс. М., Наука, 1966. 458 с.
9. Об астрономии. Астрономия на глиняных табличках (Часть 2). <http://www.astrolab.ru>.
10. Рожанская М.М. Механика на средневековом Востоке. Москва: Наука, 1976. 324 с.
11. Розенфельд Б. А. Астрономия стран ислама// Историко-астрономические исследования, вып. XVII. М., 1984. С. 67-122.
12. Розенфельд Б. А., Рожанская М. М., Соколовская З. К. Абу-р-Райхан Ал-Бируни, 973-1048. Москва: Наука, 1973. – 272 с.
13. Эгамбердиев Ш. А., Коробова З. Б. Ученый на троне // Вселенная и мы. 1997. Т. № 3. С. 76-81.
14. Barker P. Copernicus and the Critics of Ptolemy// Journal for the History of Astronomy. 1999. Vol. 30. P. 343-358.
15. Dreyer J. L. E. History of the planetary systems from Thales to Kepler. Cambridge University Press, 1906.
16. Hartner W. Copernicus, the Man, the Work, and its History // Proceedings of the American Philosophical Society. 1973. Vol. 117. P. 413-422.
17. Heidarzadeh T. A history of physical theories of comets, from Aristotle to Whipple. Springer, 2008.
18. Kennedy E. S. A Fifteenth-Century Planetary Computer: al-Kashi's "Tabaq al-Maneteq" II: Longitudes, Distances, and Equations of the Planets// Isis. 1952. Vol. 43. P. 42–50.

19. Saliba G. The Astronomical Tradition of Maragha: A Historical Survey and Prospects for Future Research// Arabic Sciences and Philosophy. 1991. Vol. 1. P. 67-99.
20. Saliba G. Arabic Planetary Theories after the Eleventh Century AD// in: Encyclopedia of the History of Arabic Science. London: Routledge, 1996. P. 58-127.
21. Saliba G. Reform of Ptolemaic Astronomy at the Court of Ulugh Beg// in: Islamic philosophy theology and science. Leiden/Boston: Brill, 2004. Vol. LIV. P. 810-824.
22. Saliba G. Islamic Science and the Making of the European Renaissance. MIT Press, 2007.
23. Salim T. S. Al-Hassani, Al-Jazari's Castle Water Clock: Analysis of its Components and Functioning.
24. Sayili A. The Observatory in Islam. New York: Arno Press, 1981.
25. Ragep F. J. Tusi and Copernicus: The Earth's Motion in Context// Science in Context. 2001. Vol. 14.– P. 145-163.
26. Ragep F. J. Freeing astronomy from philosophy: an aspect of islamic influence on science// Osiris, 2nd Series. 2001. Vol. 16. P. 49-64; 66-71.
27. Ragep F. J. Ali Qushji and Regiomontanus: Eccentric Transformations and Copernican Revolutions// Journal for the History of Astronomy. 2005. Vol. 36. P. 359-371.
28. Ragep F. J. Copernicus and his Islamic Predecessors: Some historical Remarks// History of Science. 2007. Vol. 45. P. 65-81.

**LIFE AND PHILOSOPHY OF HAKIM TIRMIDHI WITH
A SPECIAL REFERENCE TO HIS THEORY OF
TASSAWUF, NAFS AND QALB.**

The 9th century Islamic mystic Abu Abdullah Muhammad Bin Ali al- Hakim Tirmidhi who lived in Central Asia and was a prolific writer on Islamic mysticism, religious and pure sciences was born between (755/56-869) in Tirmidh in present day Uzbekistan. This was a period when parts of Persia were still being converted to Islam. The time and the area he flourished in were teeming with religious thought and speculation and the area was an advanced centre for the study of Hadith within the Muslim world. Hakim Tirmidhi is the first and, until the time of Ibn al-Arabi, the only mystic author whose writings present a broad synthesis of mystic experience, anthropology, cosmology and Islamic theology. Tirmidhi's system of thought is representative of an old Islamic theosophy which had not yet consciously assimilated elements from the Aristotelian-Neoplatonic philosophic tradition. Although there are no lavish references available about Tirmidhi that could help us to construct a biographical sketch of Tirmidhi other than his own work *B'adshan* and Hujwiri's discussion of him in the *Kashaf-al Mahjoob*, still his personality, life and works have been unfolded by the scholars of the succeeding periods. The son of a Hadith scholar, Tirmidhi studied the traditional Muslim sciences (Quran, Hadith, Fiq) from an early age. At the age of 28, according to his own statement, he went for Hajj and while in Mecca he had an intense spiritual experience and began from that point to turn away from the phenomenal world. He says, "*The door of supplication was opened for me at the Multazam every night towards dawn. In my heart there occurred true repentance (tawba) and the decision to abandon (worldly matters) whether larger or smaller...And my heart had found the right direction, and I had asked God at the Multazam during those days to make me true and to cause me to renounce the world and to grant that I learnt His book by heart....I began to memorize it while still travelling on the road.*"

Tirmidhi wrote a vast corpus of books, of which many survive only in fragments. Othman Yahya, in his biographical essay on Tirmidhi, lists one hundred and six works by Tirmidhi. This list was compiled through an assessment of works listed by Massignon which deal with psychology, ethics, theology, the rites of Islam, Hadith, Tafsir and history.

Tirmidhi's works often point to a focus of his on the duality of human nature especially the duality of internal and external. Tirmidhi suggests that the strongest duality present in humans is the duality and tension between *qalb* and *nafs*. *Qalb* is the spiritual centre of the person and classifies objects of awareness and distinguishes between good and bad. On the other hand, the *nafs* is the "ego" that ties the individual to the phenomenal world and its snares. There is an inherent battle between these forces

The saintship theme of Hakim Tirmidhi should be distinguished from the later popularisations of the dervish orders. A famous and influential defender of Tirmidhi transpired to be Mohi al-Din ibn al-Arabi (d. 1240), who urged that the questions and explanations supplied by Tirmidhi in *Sirat al-Awliya* were designed to expose the pretenders to gnosis.

Tirmidhi's many works range over *hadith*, theology, and mysticism. He has been called "the psychologist of Sufism," though he was not the only one of his era. He never uses the word *sufi* in his writings, and was not regarded as a Sufi by all exegetes of the Baghdad tradition. The famous Baghdad compiler of Sufi writings, Jafar al-Khuldi remarked that Tirmidhi did not belong to the *sufiyya*. Khuldi was a disciple of the celebrated Junaid (d. 910), and his *Hikayat al-Awliya* became well known in Baghdad circles. He died about fifty years after Tirmidhi, and his book is extant only in quotations. Khuldi was himself the teacher of Abu Nasr al-Sarraj, who failed to mention Tirmidhi in his *Kitab al-Luma*. Tirmidhi was recovered from obscurity by Sulami and Hujwiri amongst the early annalists of Sufism, though with some shortcomings in evidence. Abu Hamid al-Ghazzali (d. 1111) made "almost certain use" of Tirmidhi's works in the section on "self-deception" in his *Ihya al-Ulum*.

Tirmidhi's characteristic, imaginative style frequently posed questions to the reader, evading the dogmatic form of assertion customarily found in religious and mystical works. Some of his treatises were composed in the form of answers to questions put to him by students or other enquirers. In addition to the mysticism in evidence, Tirmidhi also valued discursive thought or intellect (*aql*). He was not a logician in the Aristotelian sense, and an erudite modern attempt to pinpoint the "Neoplatonism" in his approach considered him nearer to the Ikhwan as-Safa than to Al-Farabi. A passage in his autobiography indicates that, through use of the astrolabe, he gave some attention to the natural sciences, a feature which does not otherwise surface in his writings.

The most famous of Tirmidhi's prolific works is *Khatm al-Awliya* (*Seal of the Saints*), also known as *Sirat al-Awliya* (*Path of the Saints*). This treatise has a polemical flavour, evidently being composed in a sense of competition with other proto-Sufi teachings in that part of the world. Tirmidhi was tactful, however, and only mentions one of his rivals by name, meaning Yahya ibn Muadh al-Razi (d. 872), who was apparently then deceased. A major disputed theme with both was that of the "friends of God," (*awliya*). Some other mystics maintained that the *wali* (saint) always concealed his spiritual state, but Tirmidhi was in disagreement. A favoured emphasis of Tirmidhi was that the saint (*wali*) should not shun an active life in the world. Moreover, the saint becomes recognisable through certain external characteristics. According to Tirmidhi, genuine saints understand the future. He ascribes supernormal powers to them, though he is careful to point out that even a saint may prematurely believe that he has reached the end of the inner path, only to discover that the desires of the distorting *nafs* are still alive in him. The basic struggle depicted is that between the *nafs* (carnal soul), intellect (*aql*), and heart (*qalb*). That actually means *aql* and *qalb* versus *nafs*. The *nafs* has accomplices in gross appetite or passions (*hawa*) and reason (*dhihn*), a faculty which is here limited to sense perceptions. In contrast, *qalb* can be aided by intellect, which is a form of more developed cognition than reason. In Tirmidhi's version of psychology, the intellect can gain alliance with gnosis

(*marifa*), which is a form of light aiding the victory of *qalb*. The process of self-recollection occurs in the "heart," and is assisted by due discrimination of the intellect. *Aql* is here aligned with the head, and the *nafs* with the abdomen. *Aql* and *nafs* struggle in the breast (*sadr*), the elusive *marifa* being associated with the heart.

The proposed paper will be substantiated with deep researches on the basis of a lavish and rich bibliography. The final paper will be discussed through a power point presentation.

Насим Ахмад Шах
(Индия)

ЖИЗНЬ И ФИЛОСОФИЯ ХАКИМ ТИРМИЗИ С ОСОБОЙ ССЫЛКОЙ НА ЕГО ТЕОРИИ ТАСАВВУФ (К ВОПРОСУ NAFS, GALB)

Абу Абдулла Мухаммад Али ибн Хусейн Хакима ат-Тирмизи, который жил и творил в один из крупных культурных центров Мавераннахра и Хорасана (Тирмизе). Он является один из крупных и плодовитым ученым и мыслителем эпохи Саманидов, в целом исламском мире. Родина Хакима Тирмизи была передовым центром по изучению хадисов в мусульманском мире.

Хаким Тирмизи является первым и, до того времени, Ибн аль-Араби, только мистической автора, чьи работы представляют широкий синтез мистического опыта, антропологии, космологии и исламской теологии. Хаким Тирмизи - система мышления является представителем старой исламской теософии, которая еще не сознательно усвоенных элементов из аристотелевской-философской традиции Платона. Хотя нет конкретные ссылки доступны о его, который может помочь нам построить биографический очерк о великом мыслителя. Кроме его собственной работы ученые и мыслители Бадшах и Худжвири обсуждения его в "Kashf-ul- mahjub"-е, еще его личность, жизнь и творчество были развернул ученые последующих периодов.

В статье рассматриваются вопросы "nafs", "galb" в расшифровке и анализе великого мыслителя.

Умеда Гафарова
(Таджикистан)

ХАКИМ АТ-ТИРМИЗИ И ЕГО УЧЕНИЕ О СВЯТЫХ

Мухаммад ибн Али Абу Абдаллах аль-Хаким ат-Тирмизи является одним из крупнейших и величайших суфийских мыслителей, хадисоведов и правоведов Хорасана IX-X века. Согласно источникам, ал-Хаким ат-Термизи родился в Термезе и прожил 120 лет. Он родился в семье известного знатока хадисов Али ибн Хасана, который первоначально обучал сына хадисоведению. Ат-Тирмизи получил традиционное образование, начиная с 8 лет. Он посвятил свою юность изучению хадисов, религиозных наук и ханафитского права. В возрасте двадцати семи лет он отправился в Мекку, чтобы исполнить обязательный для мусульманина обряд паломничества, по дороге совершенствуя свои знания в общении с теологами и суфийскими наставниками. По пути он останавливался в Куфе, Багдаде и Басре, где занимался собиранием хадисов. Во время своих путешествий ат-Тирмизи ознакомился с рядом мистических трактатов, в том числе с сочинением сирийского суфия Ахмада ибн Асима ал-Антаки. Согласно источникам, он обучался под руководством нескольких иракских суфиев, в частности, Кутайбы ибн Сайид аз-Сакафи ал-Балхи, Хасана ибн Умара ибн Шафика ал-Балхи, Суфяна ибн Ваки, Абу Тураба ан-Нахшаби, Яхьи ал-Джалла' и Ахмада ибн Хадравайхи. Кроме того, в судьбе ат-Тирмизи большую роль сыграла его жена, разделявшая его взгляды.

Среди учеников ат-Тирмизи стоит отметить Абу Бакра аль-Варрака, Абу Али Мансура ибн Абдулла ибн Халида аз-Зухли ал Хирави; Абу Али ал-Хасана ибн Али ал-Джурджани, Ахмада ибн Мухаммада ибн Иса, Мухаммада ибн Джафара ибн Мухаммада ибн ал-Хайсама, внёсших значительный вклад в продолжении его учения. Некоторые идеи ат-Тирмизи были переняты другим известным суфийским мыслителем Ибн Араби. Когда ат-Тирмизи наконец вернулся в Термез, он испытал полное духовное перерождение, которое подвигнуло его принять аскетиче-

ский образ жизни и целиком и полностью предаться благочестивым размышлениям о своей участи в этом и будущем мире.

Некоторые местные улама восприняли его рассуждения о любви к Богу и о «друзьях Божьих» (авлия) как «ересь» и «подстрекательство к мятежу». Обвинители ат-Тирмизи - враждебно настроенные к нему ученые Термеза - сослались на несколько «еретических» цитат из двух его сочинений - «Печать друзей [Божьих]» (Хатм ал-аулийа) и «Изъяны богопочитания» (Илал ал-убудийа), в которых он рассуждал о смысле мусульманских обрядов, о любви к Аллаху. Ат-Тирмизи был обвинен в подрыве устоев веры и морали и даже в притязаниях на пророчество. Правитель Балха вызвал его в свою резиденцию, дабы «испытать его веру». Спасаясь от гонений, ат-Тирмизи вынужден был перебраться в Балх, затем он переехал в Нишапур, где приобрел многочисленных сторонников. Там он преподавал хадисы. Тем не менее, ат-Тирмизи удалось полностью убедить правителя Балха в своей правоверии. Более того, последний начал судебное разбирательство против его обвинителей и в конечном счете приказал изгнать их из Термеза. После этого правитель разрешил ат-Тирмизи возвратиться из ссылки в родной город.

Его благочестивая жена увидела во сне, как ее муж прикнул к рангу сорока «искреннейших» (ас-сиддикун), т.е. наиболее приближенных к Богу рабов Божьих. Конец жизни ат-Тирмизи провел на родине, куда он вернулся после вынужденной эмиграции. Окруженный своими учениками, среди которых были Абу Али аль-Джурджани и Абу Бакр ал-Варрак, он до конца своих дней оставался приверженцем мистического суфизма. Он умер около 869 г., хотя точная дата его смерти до сих пор остается предметом научных споров(1).

Ат-Тирмизи написал около 80 работ по хадисоведению, фикху и кораническим наукам, в которых рассматривается значение мистического опыта практикующих суфиев. Назовем некоторые из них: «Ал-амсал мин ал-китаби ва-с-суннати», «Будуву-ш-ша'ни Аби Абдаллах Мухаммад ал-Хаким ат-

Тирмизи», «Джаваб китаб ар-ра'й», «Джаваб аль-масаиль аллати са'алаху ахлу Сарахс анха», «Хатм ал-авлия'», «Ас-салату ва макасидуа», «Байан ал-фарк байна-с-садр ва-л-калб ва-л-фуад ва-л-лубб», «Китабу исбат ал-илал», «Китаб ар-рийазати ва адаби-н-нафс», «Ал-калам ало ма'на ла илаха иллаллах», «Маназил ал-курбати», «Навадир ал-усул фи ма'рифати ахбари-р-расул», «Китаб-ул-ихтийатат» и др.

Среди них наиболее известным стал «Хатм ал-аулия'» («Печать святых»). Основу его теоретической концепции о *святости (вилаяте)* составляет понятие «хакк Аллах». Ат-Тирмизи делит святых на две группы: 1) *авлия'у хакк Аллах*; 2) *авлия'у-ллах*. Ат-Тирмизи делил авлия на тех, кто стремится неукоснительно соблюдать шариатские предписания и самосовершенствоваться (у ат-Тустари «стремящиеся», «ищущие»), и «истинных друзей бога» (*авлия Аллах хаккан*). Для группы *авлия'у-ллах хаккан* предписаны 10 стоянок (маназил), которые они должны преодолеть: 1) джабарут (великолепие); 2) султан (царствование); 3) джалал (величие); 4) джамал (красота); 5) азамат (могущество); 6) хайбат (импозантность); 7) рахмат (милосердие); 8) баха' (блеск); 9) бахджат (ликование); 10) фарданийат (единственность).

Преодолевая каждую стоянку, *авлия'у-ллах хаккан* достигает нового наиболее высшего статуса, приближающего его к самой последней стоянке *фарданийат*. Он получает от султана каждой стоянки «дары» - атрибуты Аллаха и использует их для достижения следующей стоянки. Множество подвижников остаются на первой стоянке, и продвигаться выше могут только достойные и выполнившие определенные предписания.

Ат-Тирмизи первым детально разработал учение о святых. Он выделил праведников (сиддикун), которые борются с плотской душой (нафс), опасаясь ее превосходства; «благородные великодушные» (ахрар кирам) в силу света близости и милости успешно противостоят нафсу, однако также могут подвергаться ее наущениям; сорок праведников (сиддикун) полностью охвачены любовью к Богу и имеют непосредственное общение с Творцом через сны, но не полностью освободились от влияния

нафса. Полностью преодолеть ее влияние способен только «единственный» (мунфарид), статус которого достигает статуса пророков (анбийа') и посланников (русул). Он стоит во главе иерархии святых, являясь «полюсом» (кутб), «печатью святости» (хатм ал-авлийа'). Святые — гаранты мирового порядка и правители мира. Ат-Тирмизи ратовал за признание за святыми возможности совершать чудеса(2) .

Его учение «о душе» (ее состояниях, «движениях»), о методах самосовершенствования и обуздания низменных инстинктов, о роли страдания как средства очищения свидетельствовали о глубоком знании психологии человека. В дальнейшем эти труды в восточноиранском суфизме были признаны классическими. Эти работы отражали потребность в систематизации мистической мысли. Ат-Тирмизи также был автором первой истории суфизма и сборника биографий суфиев. Однако эти работы известны только в цитатах его последователей.

Ат-Тирмизи считал, что высшим доступным человеку знанием является мистический «гносис» (*ма'рифа*), или «хикма»), который он отождествлял с «божественным светом», заключенным в сердцах людей. Он различал обычное знание (*'илм*), сводящееся к пониманию положений шариата, и «гносис», благодаря которому постигается тайный смысл самой «божественной сущности». Традиционное знание можно обрести в процессе обучения, в то время как *ма'рифа* — это дар Божий, которым отмечает избранных. Сфера и время применения *'илм* ограничены, а *ма'рифа* не имеет пределов. По мнению ат-Тирмизи, «гносис» дарован лишь тем людям, чьи помыслы устремлены к Богу и которые обладают душой, очистившейся от мирских привязанностей. Такими людьми являются суфии, обладающие «*аль-аулийа'*», т.е. «святые», отличающиеся от прочих верующих(3).

После ат-Тирмизи в суфизме утвердилось представление об иерархии мистиков, признанных совершенными. В трактате «Печать святых» он подробно рассматривает возможность достижения состояния просветления и святости, предлагая два пути — неукоснительного соблюдения требований *шари'а* и *тарика*, или же через Божественную благодать.

Ат-Тирмизи был первым среди суфийских мыслителей, кто подробно обосновал место святых подвижников, фактически уравнивая их в правах с «посланниками» (*русул*) и пророками (*анбийя'*). Также ученый характеризует в своем произведении внутренние и внешние признаки *авлийа'у-ллах*, с которыми Аллаха общается непосредственно (*тахдис*). Для мухаддасов также имеются стоянки (*маназил*) и Бог дарует им от трети до половины дара пророчества (*нубуввата*). И лишь хатм ал-анбийа достойны наибольшего дара пророчества(4).

В качестве внутренних атрибутов (*батиниййа*) авлийа'у-ллах ат-Тирмизи называет тахдис – Божественное откровение. При этом умиротворение сердец друзей Божьих указывает на божественность хадиса. В качестве внешних признаков авлийа'у-ллах автор указывает на следующее:

1. Они заняты упоминанием Аллаха (зикр);
2. Они имеют право на правление, и никто не в силах противостоят им;
3. Они отличаются мудростью;
4. Они владеют вдохновением;
5. Обижая их, люди сами накликают на себя беду;
6. Исполнимость их мольбы и чудеса, как ходьба по воде, разговор с Хизром;
7. Все люди восхищаются ими, за исключением завистников(5).

Ат-Тирмизи был образованным человеком, имевшим представление о буддийских, христианских и манихейских учениях, влияние которых можно обнаружить в его трудах. Современники, отдавая должное широте его кругозора и глубине его познаний, называли его «Аль-Хаким аль-Тирмизи» – «мудрец из Термеза».

В дополнение к иерархии стадий мистического познания ат-Тирмизи разделил всех верующих на категории сообразно их близости к Богу. Обычные верующие попадают в категорию «авлийа' ат-таухид» - «[истинных] приверженцев Божественной единственности». Несмотря на их высокий статус, в них все еще остаются остатки желаний, проистекающих из порочных стремлений их низменной души. Над «авлийа' ат-таухид» ат-Тирмизи

помещал четыре разряда «друзей Божьих», которые заслужили особое расположение со стороны Бога. Первую категорию составляют так называемые «искренние» (садикун). Несмотря на свою любовь и преданность Богу, они все же не могут полностью отречься от мирских привязанностей. Поэтому каждый из них вовлечен в нескончаемую борьбу со своей изменной душой с целью избавиться от ее желаний и дьявольских наущений. «Искренние» стремятся добиться полного контроля над членами своего тела, которые являются орудиями изменной души. Они неукоснительно выполняют требования Божественного закона, однако сверхобязательные акты поклонения Богу они совершают лишь из страха перед своей изменной душой, которая стремится сбить их с Праведного пути. В конечном счете, они вынуждены просить Бога о милости в надежде на то, что это поможет им достичь большего совершенства. Их местонахождение предопределено в «Байт-ул-‘изза», тогда как «свободные и благородные» (ахрар кирам) находятся на седьмом небе в «Байт-ул-ма’мур». Если «искренним» удастся достичь следующей стадии и примкнуть к рангу «свободных и благородных» (ахрар кирам), то Бог ниспосылает им свет Своей близости и милости. Он поселяется между сердцем и изменной душой подвижника, помогая ему тем самым бороться с порывами и желаниями, исходящими от нафс. Однако даже на этой высокой стадии совершенства изменная душа не утрачивает способности воздействовать на верующего своими наущениями. Только тот, кто сможет ее одолеть раз и навсегда, сможет подняться до следующего ранга «друзей Божьих»(6).

В эту категорию входят сорок «искреннейших» (сиддикун). Сиддикун также не до конца освободились от влияния своей изменной души, однако они полностью охвачены любовью к Богу. От подвижников двух первых рангов они отличаются тем, что способны получать вдохновение непосредственно от Бога и видеть провидческие сны. Находясь на этой стадии совершенства, «сиддикун» постепенно усваивают десять добродетелей, которые соответствуют десяти основным Божественным атрибутам. Каждую из этих десяти добродетелей

«друг Божий» приобретает, исполнив условия, присущие тому или иному Божественному атрибуту.

Подвижник, достигший десятой добродетели - Божественной единственности, - обретает статус представителя Бога на земле. Такого «друга Божьего» ал-Хаким ат-Тирмизи называл «единственным [в своем роде]» (мунфарид). Его положение ставит его почти на один уровень с пророками и конечно же выше остальных сиддикун. Мунфарид обладает многими качествами, присущими пророкам, включая способность получать Божественные откровения через «провидческие сновидения»(7).

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. Некоторые исследователи, как А.Корбен, А.Д.Кньш и др. допускают, что Ат-Тирмизи вполне мог заимствовать эту идею у современных ему ши'итских мыслителей, приписывавших статус последнего «мессии» и «избавителя» своему «скрытому» имаму, которого они помимо всего прочего считали проводником Божественной милости в этот мир. Эта ши'итская концепция сформировалась в ответ на суннитское представление о Мухаммаде, как о «печати пророков» (т.е. в последнем звене в цикле пророчества, после кончины которого непосредственная связь между Богом и Его общиной напрочь прекращается)(8).

В своей книге он впервые в мусульманском мире писал о Логосе, используя для его обозначения слово *зикр*. Человеческое существо является ареной борьбы между духом /сердцем (рух /калб) и плотской душой (нафс). Плоть, сотворенная из праха, источник обмана и искушения. Ключевую роль в процессе творения играет свет, озаряющий человека на различных стадиях развития его природы, являющейся свидетельством договора между человеком и Богом. Только благодаря ему и возможно спасение человека, обуреваемого соблазнами плотской души.

Свет - залог возможности познания Бога. Дискурсивное знание при помощи разума (зихн) основано на понимании (фахм), исходит из чувственного познания и не в силах постичь

то, что выходит за рамки опыта. Бог наделил каждого «врожденным разумом» (‘акл ал-фитра), благодаря которому опытное знание о мире переходит в «сердечное знание», очищающее природу человека, вытесняя низменные чувства и трансформируя их. Сердце очищается, словно зеркало от ржавчины, и становится способным внимать договору. В результате свет Божественного познания (ма‘рифат) и свет единобожия (таухид) сливаются в «свет уверенности (йакин) и любви к Богу»(9).

Согласно учению ат-Тирмизи, Бог раскрывается человеку через три стадии:

1) закон (знание дозволенного и запретного) — ступень факихов, людей предания (ахл ал-хадис), людей мнения (ахл ар-ра’й) и разъясняющих (муфассирун);

2) творение (постижение божьей премудрости (хикма), состоящее из знания порядка мироустройства (‘илм ат-тадбир) и овладения наукой о внутреннем (‘илм ал-батин) — ступень мудрецов (хукама’);

3) Божественное познание (ма‘рифат), которое заключено в Божественном свете в человеческих сердцах. Оно отличается от обычного дискурсивного знания, которое приобретается в процессе обучения. Сущность познания — раскрытие (кашафа) реальности, о которой говорит язык веры, это обнаружение знания и веры через вкушение (завк) и непосредственность (мубашара) раскрытия. Таким образом, мистик способен проникнуть в истинную сущность вещей и познать Истинного Бога. Для обретения ма‘рифат необходимо очистить душу от мирского и сосредоточиться на Истинном. На это способны только святые (авлия’а) — избранники, которым милостью Бога дается этот дар.

Таким образом, виляют по теории ал-Хакима ат-Тирмизи, это восхождение подвижников (*сулуки солик*) по стоянкам (*маназил*), соответствующим атрибутам Аллаха, использование которых придает духовную силу и могущественное влияние в мире, а также приближает их к рангу посланников и пророков. В своих трудах ат-Тирмизи не ставит друзей Божьих (*авлия’а*) выше пророков (*анбийа’а*), однако впервые среди суфийских

мыслителей он подробно обосновал место святых подвижников, фактически уравнивая их в правах с «посланниками» (*русул*) и пророками (*анбийя'*). Он заявил: «Пророчество (*ан-нубуввату*) нуждается в доказательстве, а святость (*ал-вилайату*) – само доказательство». Это и явилось нововведением в суфизме того времени и вызвало бурю негодования и недовольства среди его современников. Он подчеркивает свое превосходство над своими оппонентами, в числе которых были му'тазилиты, философы и правоведы (факехи), и отвечает на их нападки резкими словами и выражениями, как например «глупец», «невежда», «безграмотный» и т.п. Более того ат-Тирмизи считает себя высшей личностью, прошедшей все стоянки святости и достойной титула «заместитель Пророка».

Таким образом, ал-Хаким ат-Тирмизи впервые в истории суфизма четко формулирует и описывает теорию о правдивости (*сиддикийат*)/вилайат и атрибутах «печати святых», которого он называет высшим заместителем Пророка. Ат-Тирмизи утверждал, что святость (*вилайа*) ограничена во времени, поскольку она, подобно пророческому дару (*нубувва*), отмечена печатью, которая должна проявиться при конце света. Идеи ат-Тирмизи изложены на основе коранических аятов, хадисов и личном суфийском опыте.

Духовное и интеллектуальное наследие ал-Хакима ат-Тирмизи, сочетающее в себе не только элементы, присущие различным направлениям мусульманской мысли, но и следы неоплатонической и пифагорейской мысли, оставило глубокий след во всей последующей истории исламского мистицизма. Оно явилось началом систематизации исламского мистицизма. Влияние его учения ощущается в идейном наследии последующих мыслителей, в том числе выдающегося суфийского «святого» и проповедника 'Абд ал-Кадира ал-Джилани и великого суфийского поэта и философа Ибн ал-'Араби.

Umeda Gafforova
(Tajikistan)

HAKIM AL-TIRMIZI AND HIS DOCTRINE OF THE SAINTS

Muhammad ibn Ali Abu Abdallah al-Hakim al-Tirmizi is one of the largest and greatest huchenyh Sufi thinkers Hadith scholars and jurists Maverannah and Khorasan. He was born in a family of well-known expert in the hadith of Hasan ibn Ali, who initially taught his son Hadith. At-Tirmizi received a traditional education, since 8 years. He spent his youth studying hadith, Hanafi religious sciences and law. At the age of twenty-seven years, he went to Mecca to perform compulsory for a Muslim rite of the pilgrimage on the way improving their skills in dealing with theologians and Sufi teachers. On the way he stopped in Kufa, Baghdad and Basra, where he was engaged in collecting Hadith. During his travels, al-Tirmizi acquainted with a number of mystical treatises, including the writing of the Syrian Sufi Ahmad ibn Asim al-Antakya. According to sources, he studied under the guidance of a few Sufis, particularly Kutaiba bin Saeed al-Sakafi al-Balkhi, Hassan bin Umar bin Shafiq al-Balkhi, Sufyan bin Waki, Abu Turab al-Nahshab, Iahyi al-Jalla 'and Ahmad ibn Hadravayhi. In addition, the fate of al-Tirmizi large role played by his wife, shares his views.

At-Hakim al-Tirmizi first time in the history of Sufism articulates and describes the theory of the truth of (siddikiyat) / wilayat and attributes "Print saints", which he calls the deputy supreme Proroka. At-Tirmizi argued that holiness (wilaya) is limited in time, because it, like the gift of prophecy (nubuvva), marked by the seal of which must occur at the end of the world. The ideas set out by al-Tirmizi on the basis of Quranic verses, Hadith, and the personal experience of the Sufi.

The spiritual and intellectual heritage of al-Hakim al-Tirmizi, combining not only the elements inherent in the various areas of Islamic thought, but traces of the Neo-Platonic and Pythagorean thought, left a deep mark on the subsequent history of Islamic mysticism. It was the beginning of systematization of Islamic mysticism. The impact of his teaching there in the ideological heritage of future

thinkers, including prominent Sufi "saint" and a preacher of 'Abd al-Qadir al-Jilani, and the great Sufi poet and philosopher Ibn al-'Arabi.

Литература:

1. Ноджи Мухаммадриза. Фарханг ва тамаддуни исломи дар каламрави Сомониён. Душанбе, 2011. с. 980-981.

2. П. В. Башарин, Ю. А. Аверьянов. Суфизм среди таджиков, с. 159-160.

3. Кныш А. Д. Мусульманский мистицизм. М. СПб, 2014, с.

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

5. Там же, с. 348.

6. Кныш А. Д. Мусульманский мистицизм. М. СПб, 2014, с. 126.

7. Хатм аль-авлия, с. 333.

8. Кныш А. Д. Мусульманский мистицизм. М. СПб, 2014, с. 127.

9. П. В. Башарин, Ю. А. Аверьянов. Суфизм среди таджиков, с. 160.



حکیم ترمذی از نگاه فریدالدین عطار نیشابوری

ترمذ همواره در طول تاریخ، خاستگاه بسیاری از بزرگان دین و عالمان و عارفان سترگ بوده است، چنان که حافظابرو آن را «مدینه الرّجال» خوانده است (عبدالله بن لطف الله حافظ ابرو، *زبدة التواریح*، ج 1، ص 190). از جمله بزرگان این شهر می‌توان به شخصیت‌های زیر اشاره کرد: ابوبکر وراق ترمذی، از مشایخ صوفیه؛ سیدبرهان‌الدین ترمذی؛ ابو عیسی محمدبن عیسی ترمذی، مؤلف کتاب الجامع الصحیح از صحاح سته اهل سنت؛ ابوجعفر محمدبن احمدبن نصر ترمذی، فقیه شافعی؛ و سرانجام، حکیم مورد نظر ما در این مقاله، ابو عبدالله محمدبن علی بن حسن (یا حسین) بن بشر بن هارون، مشهور به «حکیم ترمذی»، محدث، مفسر، متکلم و صوفی دانشمند سده سوم قمری (نهم میلادی).

غیر از آن چه که حکیم ترمذی زیر عنوان *بدو شأن* در شرح حال خود نوشته (ضمیمه ختم الأولیاء، به کوشش عثمان اسماعیل یحیی، بیروت، 1965م) و هلموت ریتر آن را پیدا کرده است (کرین، هانزی، *تاریخ فلسفه اسلامی*، فصل ششم، تصوف، ص 276)، اطلاعات کمی درباره او در کتاب‌های صوفیه وجود دارد. پدرش علی بن حسن (یا حسین)، محدث بود. احتمالاً نخستین معلم ترمذی، پدرش بود. ترمذی نیز مانند او به سرزمین‌های شرق اسلامی سفر کرد و در شهرهایی چون بغداد، حدیث شنید. در بیست و هشت سالگی به حج رفت. در زمان اقامتش در مکه، حالی روحانی به او دست داد که خود، آن را سرآغاز سلوک عارفانه‌اش خوانده است. بر اثر این حال، وی تمایل شدیدی به کنارگیری از دنیا یافت و شروع به حفظ قرآن کریم کرد.

حکیم ترمذی پس از بازگشت به موطنش، به ریاضت‌های شدید پرداخت و پس از چندی، گروهی گرد او جمع شدند. بخشی از شرح حالی که وی از خود به‌جا گذاشته است، شرح رویاهای او و همسرش است که با مضامین رمزی، از وصول وی به مقامات عرفانی خبر می‌دهد. بسیاری از صوفیه را از مریدان و پیروان او دانسته‌اند، از جمله: احمدبن محمدبن عیسی، از مشایخ عراق؛ حسن بن علی جوزجانی؛ و ابوبکر وراق ترمذی. عالمان و عارفانی همانند امام محمد بن محمد غزالی (*احیاء علوم الدین*، ج 3، صص 399-409) و محیی‌الدین ابن عربی (*الفتوحات المکیّة*، سفر 2، صص 356-364) نیز از آثار و افکار او بهره‌ها برده‌اند تا جایی که ابن عربی، او را از اقطاب خود برمی‌شمارد (*مغان*، ج 1، ص 184) و در ترمذی مؤسس مکتبی خاص به نام بسیاری از آثار خود به آرای وی اشاره دارد. «حکیمیه» نیز بوده است (هجویری، علی، *کشف المحجوب*، ص 178).

نفوذ حکیم ترمذی به طور عمده از طریق تألیفاتش پایدار مانده است. مجموعه آثار او، دایره‌المعارفی از کلیه علوم الهی و معارف اسلامی آن زمان، از فقه، حدیث، کلام و تفسیر، تا اخلاق، عرفان، انواع حکمت عملی و تأملات در حیات روحی و نفسانی انسان است. مجموعه بزرگی از آثار او در این گونه از علوم و مباحث، امروز در کتابخانه‌های بزرگ جهان در شرق و غرب موجود است. شمار کتاب‌ها، رساله‌ها و نامه‌های او از صد و پنجاه عنوان فراتر می‌رود. افزون بر این‌همه، حکیم ترمذی تألیفات دیگری نیز داشته است که عنوان‌های آن‌ها در برخی از آثار خود وی و بعضی از کتاب‌های دیگر یاد شده، ولی تاکنون نسخه‌ای از آن‌ها به دست نیامده است.

فراوانی نسخه‌های آثار حکیم ترمذی در کتابخانه‌های شرق و غرب جهان، نشان از اهمیت شخصیت علمی او و توجه اهل علم و معرفت به افکار و آرای خاص او در طول سده‌های گذشته است. علاوه بر شهرت وی در نزد مردم آن روزگاران، آثار این حکیم پس از وی نیز مورد توجه و استفاده ارباب نظر و اندیشه بوده است. برخی از محققان ایرانی، فهرست کاملی از آثار چاپی، خطی و منسوب به حکیم ترمذی را عرضه کرده است (مجتبائی، فتح‌الله، مدخل «حکیم ترمذی» در *دایره‌المعارف بزرگ اسلامی*، ج 21، صص 241-244).

جناب ترمذی علاوه بر تحصیل علم کلام و فقه، بر کلّ معارف اسلامی زمان خود احاطه داشت. او از تصوّف زمان خود، به‌ویژه مکتب بغداد فاصله گرفت و در آثارش هیچ‌گاه کلمه صوفی را به کار نبرد. وی را به جهت طلب حکمت و معرفت عرفانی درباره عالم و آدم، باید حکیم دانست. وی برای نگارش آثارش از منابع مختلفی بهره برده است، از جمله از شیعه و حتی غالبان مطالبی اخذ کرد، از افکار و آرای گنوسی و نوافلاطونی استفاده کرد و مدتی نیز به خواندن علوم طبیعی پرداخت (Gnostic) Nasr, Seyyed Hossein, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Prologue, The Study of Cosmological Sciences in Islamic History, p. 13. او همه این عناصر فکری را با تجربه‌های عرفانی خود درآمیخت. وی نخستین مولفی است که نوشته‌هایش ترکیبی از تجارب عرفانی، انسان-شناسی، Bernd Radtke & John O'Kane, *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism*, Tirmidhi's Position in Islamic Intellectual History, p. 6. به طور کلی، نظام فکری حکیم ترمذی، نماینده حکمت قدیم اسلامی است که هنوز عناصر سنت فلسفی ارسطویی و نوافلاطونی را نپذیرفته است. انسان‌شناسی و جهان‌شناسی در آثار او، جایگاهی خاص دارد. موضوع مهم و محوری آثار ترمذی، مبحث ولایت است که بعدها در مکتب ابن عربی بسط یافت. به نظر برخی از فیلسوفان اسلام‌شناس، در تصوّف (laicisation) ترمذی، تغییر اساسی در ساختار، چیزی شبیه به یک «عرفی‌شدن» (کربن، هانری، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ص مفهوم ولایت عامه ایجاد می‌شود). (277)

آنچه در مقاله حاضر مطرح خواهد شد، روایتی است که شیخ فریدالدین عطار نیشابوری در باب پنجاه و هشتم کتاب *تذکره الأولیاء* خویش از حکیم محمد بن علی ترمذی کرده است (صص 91-99). پیش از طرح اصل روایت مزبور، مختصری از شرح احوال مصنف کتاب، جناب ابوحامد یا ابوطالب محمد بن ابی‌بکر ابراهیم بن مصطفی بن شعبان، ملقب بفریدالدین، مشهور به عطار و اوصاف شاهکار او *تذکره الأولیاء* ذکر خواهد شد. محمدبن عبدالوهاب قزوینی در مقدمه انتقادی خود بر *تذکره* مصنف آن را از عرفا و شعرای بزرگ دانسته است که صاحب تألیف و تصانیف بسیار است که بیشتر آن‌ها منظوم می‌باشد و مشهور است که به عدد سور قرآن، یعنی صد و چهارده تصنیف از کتاب و رساله و نظم و نثر نوشته است. به نظر وی، اهمیت و قدر این کتاب، یعنی *تذکره الأولیاء* از چند راه است، یکی از حیث قدم متن با ملاحظه قلت و وجود نثر در زبان فارسی عموماً و در آن اعصار خصوصاً... که به این درجه شیرین و ساده نوشته شده باشد، خیلی قدر خواهد داشت... و دیگر، از حیث بیان مقامات عارفین و مناقب صوفیه و مکارم اخلاق مشایخ طریقت و سیره اولیا و صالحین و شرح مجاری حالات و چگونگی اوضاع ایشان در زهد و ورع و ریاضات شاقه و مجاهدات بسیار سخت و سخنان حکمت‌آمیز و نصایح و مواعظ بسیار سودمند به حال هیئت اجتماعی و عامه ناس که از ایشان منقول است، و از این حیثیات، این کتاب، اهمیتی بسیار عظیم و تأثیری بسیار قوی دارد، بلکه می‌توان گفت در این باب، عدیم‌النظیر است... و دیگر از حیث انشاء و اسلوب عبارت آن. در انشاء این کتاب، دو صفت، نیک ظاهر است: یکی سادگی، و یکی شیرینی، و در این دو صفت، به کمال و بالاترین درجه است، و در زبان فارسی، کتابی جامعه این دو صفت، به این درجه سراغ ندارم که این را به آن کتاب تشبیه کنم. نکته پایانی که نویسنده مقدمه به درستی بیان کرده است، آن است که *تذکره* عطار اگر از حیث نظر تاریخی ملاحظه شود، معلوم خواهد شد که در ضبط وقایع و صحت مطالب، خالی از مسامحه نیست و اعتماد به آن نمی‌توان کرد... و لیکن پر واضح است که غرض اصلی از وضع همچو کتابی، غیر این امور است و اصلاً نظر مصنف آن، به مسائل تاریخی و دقت در نقل و ضبط وقایع به طور صحت نبوده، مقصود عمده، نصیحت و موعظه و تمثیل و تهذیب اخلاق و نحو آن بوده است، و این امور، توقف به صحت تاریخ ندارد و با مغلوط و مخلوط بودن آن هم غرض به انجام می‌رسد.

همان گونه که پیش‌تر گذشت، جناب شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، باب پنجاه و هشتم کتاب مسمّا به *تذکره الأولیاء* را به ذکر محمد بن علی ترمذی اختصاص داده است. در این مقاله، کوشش خواهد شد گزیده‌ای از مهم‌ترین نکات حکایت عطار از جناب ترمذی و کلمات حکمت‌آموز وی مطرح و مطالبی پیرامون آن‌ها به عنوان شرح و توضیح و احیاناً مستندات و استشهدات برهانی، عرفانی و قرآنی ارائه شود.

1. شیخ نیشابور، دانشمند ترمذی را به اوصاف کمالی بسیاری، از جمله به عنوان «عالم ربّانی» می‌ستاید. عالم ربّانی، کسی است که هم دل‌باخته حق و هم دلسوخته مردم

باشد، یعنی هم ارتباطش با ربّ العالمین قوی باشد و هم پیوند مستحکمی با مردم داشته، در تربیت و پرورش نفوس مستعدّ کمال بکوشد و در این مسیر، از هرگونه دعوت مردم به خویش پرهیز داشته باشد. خداوند متعال در قرآن کریم چنین فرموده است: «ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عباداً لي من دون الله ولكن كونوا ربّانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون» (آل عمران/79). بر این اساس است که عطار نیشابوری از حکیم ترمذی نقل می‌کند: هرگز یک جزو تصنیف نکرده‌ام تا گویند این تصنیف اوست.

2. جناب عطار از اندیشمند ترمذی به عنوان کسی که او را «حکیم الأولیاء» می‌خواندند، یاد می‌کند؛ حکیمی که حکمتی به غایت داشت و در وقت او در ترمذ، کسی نبود که سخن او فهم کردی، و از اهل شهر مهجور بودی. این سخن، یادآور سخنی است که رسول الله (ص) در وصف خویش فرمود که «ما أودى نبيّ مثل ما أوديت» (مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، ج 39، ص 56)، زیرا کسی که در معرفت، فرید دهر و وحید زمان خویش باشد، کسی را همتای وی نتوان یافت که گفتار او را درک کند و با او در حکمت و علم، همراهی کند، از این رو، از اهل زمان خود منزوی خواهد بود و نخواهد توانست با مردم به کنه عقل خویش سخن بگوید و به ناچار با آنها به اندازه عقول خودشان سخن خواهد گفت، چونان حضرت علیّ بن ابی‌طالب (ع) که حضرت پیامبر اعظم (ص) در وصف او فرمود: «من شهر دانشم و علی، در آن است»، و خود او کرم الله وجهه در وصف خویش می‌فرمود: «در سینه من، انبوهی از دانش است، اگر کسی را ببایم که حامل بار امانت آن باشد». چنین کسی گاه ناچار است با چاه درد دل کند، چرا که در ابناء بشر، کسی را نمی‌یابد که جان او، ظرف دانش انباشته وی باشد.

3. به نقل شیخ فریدالدین، حکیم ترمذی را دولتی به رضای والده او بوده است که در سایه آن، تحت تعلیم خضر (علی نبیّنا و آله و علیه السّلام) باشد. از این جهت، می‌توان حکیم مزبور را در زمره صوفیانی دانست که اوپسی دانسته شده‌اند، و جالب آن که فریدالدین عطار را نیز به عنوان نمونه‌هایی از اوپسیان نام می‌برند. به تعبیر هائری کرین، داشتن مرشدی به نام خضر، به مرید، به عنوان یک فرد، یک ارتباط متعالی، یک (می‌بخشد؛ ساحتی که چیزی فراتر از اتصال transhistorique ساحت «فراتاریخی») او به طریقتی خاصّ است. این اتصال، اتصال شخصی مستقیم و بی‌واسطه با حقّ است (Corbin, Henry, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'ibn 'Arabi*, introduction, le disciple de Khezr, p. 44. همان استاد). روحانی نامرئی ذخیره شده برای کسانی است که آن را به رابطه مستقیم و بی‌واسطه با عالم الهی فراخوانده‌اند؛ پیوندی که نیاز به هیچ توجیه تاریخی در سلسله تاریخی مشایخ ندارد. در قرآن کریم (کهف/59-81)، خضر در داستان اسرارآمیزی ظاهر می‌شود. او را به صورت راهنمای موسی تصویر کرده‌اند که موسی را به علم قدر آشنا می‌سازد. بنابراین، او خود را خزینهدار یک علم الهی موهوبی که فوق شریعت است، معرفی می‌کند. در نتیجه، خضر، برتر از موسی است، به این اعتبار که موسی پیامبری است که

رسالت او، ابلاغ یک شریعت است. خضر دقیقاً همان راز، همان حقیقت عرفانی را که فوق شریعت است، بر موسی عیان می‌سازد، و به همین دلیل است که معنویتی که خضر، سلسله‌جنبان آن باشد، از قید بندگی دین ظاهری، آزاد است.

4. بنا به نقل فرید نیشابور، حکیم ترمذی گفته است: هر چند با نفس کوشیدم تا او را بر طاعت دارم، با وی برنیامدم. از خود نومید شدم. گفتم مگر حق تعالی این نفس از برای دوزخ آفریده است، دوزخی را چه پرورم؟ به کنار جیحون شدم و یکی را گفتم تا دست و پای من ببست و برفت. پس به پهلو غلطیدم و خود را در آب انداختم تا مگر غرقه شدم، آب بزد و دست من بگشاد و موجی بیامد و مرا بر کار انداخت. از خود نومید گشتم، گفتم سبحان الله! نفسی آفریده که نه بهشت را شاید و نه دوزخ را. در آن ساعت که از خود ناامید شدم، به برکت آن، سرّ من گشاده گشت، بدیدم آنچه مرا بایست، و همان ساعت از خود غایب شدم، تا بزیستم، به برکت آن ساعت زیستم.

این سخن حکیم ترمذی، یادآور جریان شخصی است که به امام صادق (ع) عرض کرد: ای پسر پیامبر خداوند! مرا به خدای راهنمایی کن که خداوند چیست؟ اهل جدل با من بسیار مجادله کرده و مرا سرگشته ساخته‌اند. امام به او فرمود: ای بنده خداوند! هیچ گاه سوار کشتی شده‌ای؟ گفت: آری. فرمود: آیا پیش آمده است که کشتی بشکند به گونه‌ای که هیچ کشتی‌ای نباشد که تو را نجات بخشد و نه هیچ شناگری که نیاز تو را رفع کند؟ گفتم: آری. فرمود: آیا در آن حال، قلب تو به موجودی از میان موجودات وابسته شد که بر نجات دادن تو از ورطه هلاکت توانا باشد؟ گفتمک آری. امام صادق (ع) فرمود: آن موجود، خداوند است که بر نجات تو توانا است، آن‌گاه که تو را نجات‌بخشی نیست، و بر فریادرسی تو، آن هنگام که تو را فریادرسی نیست (مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، ج 92، ص 240، ح 48).

غرض آن که تا آدمی از خود و نیز از دیگران به عنوان اسباب و علل ناامید نشود، خدای تعالی را که علت العلل و مسبب الأسباب است، وجدان نخواهد کرد. دیده‌ای خواهی سبب‌سوراخ کن/تا حُجُب را برکنند از بیخ و بُن. خدای متعال می‌فرماید: «فمن یکفر بالطاغوت و یومن بالله فقد استمسک بالعروة الوثقی لانفصام لها» (بقره/آیه-الکرسی).

5. عطار را نقل است که از عیال حکیم ترمذی پرسیدند که چون شیخ خشم گیرد، شما دانید؟ گفتند: دانیم. چون از ما بیازارد، آن روز با ما نیکی بیشتر کند و نان و آب نخورد و گریه و زاری کند و گوید: الهی! تو را به چه آزرده تا ایشان را بر من بیرون آوردی؟ الهی! توبه کردم، ایشان را به صلاح باز آر. ما بدانیم و توبه کنیم تا شیخ از بلا بیرون آریم.

این رفتار آموزنده حکیم ترمذ، برگرفته از خلق جوانمردی و خوی فتوت و سرشت مردانگی اوست که بدین سبب، وی را در سلسله جلیله فقیان جای توان داد؛ کسانی که به تبعیت از تعالیم پیامبران بزرگ الهی و اوصیای ایشان و آموزه‌های نورانی صحف پاک آسمانی، بدی را هرگز با بدی پاسخ ندهند، بلکه آن را پوشیده

داشته، با نیکی پاسخ گویند و شیوه نیکوی کظم غیظ و عفو مردمان و احسان بدانان را پیشه خویش سازند تا محبوب خداوند گردند: «و الكاظمین الغیظ و العافین عن الناس و الله یحبّ المحسنین» (آل عمران/134). زیرا هرگز بدی با خوبی برابر نیست، بدی را با نیکی اگر بتوان پاسخ داد، در این صورت، آن که بین او و آدمی، دشمنی است، گویی دوست گرم و صمیمی انسان خواهد شد: «لا تستوی الحسنه و لا السيئة ادفع بالتي هي احسن فاذا الذي بينك و بينه عداوة كأنه ولي حميم» (فصلت/34). بسط و توسعه اسلام و فرهنگ و تعلیمات اسلامی در طول تاریخ به غرب و شرق، بسیار مرهون خلق جوانمردانه و خوی فتوت‌پیشگان، مخصوصاً از طوایف صوفیه بوده است که از آن- جمله به جناب عارف نامی، میرسیدعلی همدانی(ره) می‌توان اشاره کرد که جمع‌کنی از مردم کشمیر به برکت حضور او و همراهانش اسلام آوردند.

6. عطار از ترمذی نقل می‌کند که: مشغول به ذکر او، چنان بود که از او سؤال نتواند کرد، و این مقام، بزرگتر از آن است که بلعیمان فهم کنند. گفتند: بلعیمان کدام قوم- اند؟ گفت: آنک ایشان آیات الهی را اهل نه‌اند.

این سخن حکیم، مقتبس از حدیث نبوی(ص) است که برگرفته از حدیث قدسی است که هرکس که ذکر من، او را از درخواست از من مشغول بدارد، برتر از درخواست درخواست‌کنندگان را بدو خواهم بخشید: قال النبی (ص) حاکباً عن ربّه: من شغله ذکرى عن مسألتى أعطيته افضل ما أعطى السائلین و چهیسا اعطای چیزی برتر از درخواست درخواست‌کنندگان، خود خداوند باشد که بهره کسی است که از خداوند، غیر او را طلب نکند، چرا که: «و الله خیر و أبقى» (طه/73).

از خدا، غیر خدا را خواستن/ظنّ افزونی است، کلی کاستن قوم دیگر می‌شناسم ز اولیاء/ که زبان‌شان بسته باشد از دعا.

7. (حکیم ترمذی را) پرسیدند از تقوی و جوانمردی. گفت: تقوی آن است که در قیامت، هیچ کس دامنت نگیرد، و جوانمردی آن که تو دامن هیچ کس نگیری.

معنای سخن حکیم، آن است که پارسا کسی است که در قیامت، کسی را بر وی حقی نباشد که بدان او را بگیرد؛ و جوانمرد، کسی است که جز خدای تعالی، دامن احدی را نگیرد، و به احدی از خلق، احتیاج نبرد و کسی را جز او تکیه‌گاه خود قرار ندهد، چنان که مولی‌الموحدین، علی بن ابی‌طالب(ع) در دعای کمیل بن زیاد فرمود: «إلهی و ربی من لی غیرک؟ أسأله کشف ضرّی و النّظر فی أمری».

8. فریدالدین از ابو عبدالله محمد ترمذی نقل می‌کند که گفت: هر که از چیزی بترسد، از او بگریزد، و هر که از خدای ترسد، در وی گریزد.

سخن حکیم ترمذی، تبیین مرتبه شناخت تنزیهی خدای تعالی است، که عبارت از معرفت حق با اسمای تنزیهی و صفات غیرمشترک او با آفریدگان است. به دیگر سخن، گفتار حکیم، توضیح یکی از مواردی است که خدای تعالی در آن، شبیه احدی از خلق نیست: «لیس کمثله شیء و هو السّمیع العلیم» (شوری/11)، و آن این که فرق خدای با خلق آن است که هرکس از یکی از مخلوقات خدای بهراسد، از وی پرهیز کند و دور

شود، در حالی که هر که از خدای تعالی خائف شود، در وی بهر اسد، زیرا همچنان که همه عوامل خوف در او جمع است، چرا که دارای اسماء و صفات قهر و جلال است، سراسر علل رجاء نیز در اوست، زیرا که او را نام‌های مهر و جمال است؛ پس از همان که هراس را شاید، به همو باید پناه برد تا از او در امان ماند، که جز او را پناه و پناهگاهی نیست؛ از این رو در ادعیه و مناجات مأثور آمده است: «أعوذ بک منک»، «هارب منک إلیک». مثال آن را در امثله بشری تنها به مادر توان زد که هرگاه کودک شیرخواره از قهر او برمد و از وی دور شود، باز به دامن مهر همو بازگردد و پناهنده شود، که طفل را جز آغوش محبت مادر، چه باشد؟

نتیجه آن که ترس از خدای متعال را خصوصیتی است که در هراس از بندگان او نیست؛ چه این که او، اولی است، غیر از همه نخستین‌ها. چرا که هر نخستینی، واپسین نباشد، و او تنها نخستینی است که واپسین هم هست؛ و آخری است، غیر از همه آخرین‌ها. زیرا هر واپسینی، نخستین نباشد، مگر او که تنها واپسینی است که نخستین نیز همو است؛ همچنان که او ظاهری است غیر از همه ظاهرها و باطنی غیر از همه باطن‌ها؛ چرا که هر ظاهری، غیر از او، غیر ظاهر نیست، چنان که هر باطنی، غیر از او نیز غیر باطن نیست؛ بالجمله توحید او به تنزیه، آن است که وی را از هر چه صفت آفریدگان است منزّه شمارند.

9. نیشابوری از ترمذی نقل کند که چنین گفت: بر هیچ گم‌کرده‌ای آن غم نیاید خورد که بر گم‌کرده نبیّت، که هیچ کار خیر، بی‌نیّت، درست نیاید. این کلمه از کلمات حکیم، یادآور سخن رسول (ص) است که معیار سنجش اعمال، نیّات آن‌ها است:

مصطفیٰ کو دُرّ معنی را بسُفت / «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ» گفت

همچنین از آن‌حضرت (ص) نقل شده است که: «لِكُلِّ أَمْرٍ مَا نَوَى»، یعنی بهره‌ای که برای هر کس باقی می‌ماند و بدو می‌رسد، از ناحیه نیّت او است که همانا انبعاث و پیرش روح به سوی انجام اعمال و افعال باشد. چه‌بسا کار خیری که آدمی قصد انجام آن می‌کند، ولی به انجام آن موفق نمی‌شود، ولی به واسطه نیّت انجام آن، از ثوابش بهره‌مند می‌شود.

10. حکیم ترمذی بنا به نقل شیخ عطار نیشابوری گفت: تو می‌خواهی که با بقای نفس خود، حق را بشناسی، و نفس تو، خد را نمی‌شناسد و نمی‌تواند شناخت، چگونه حق را تواند شناخت؟

این سخن حکیم، بر اساس تفسیری است که جناب ترمذی از حدیث معروف «من عرف نفسه، عرف ربّه» دارد. از حدیث مزبور، تفاسیر بسیاری شده است که از جمله آن‌ها، تفسیر افرادی است که حدیث مزبور را متضمّن تعلیق به مُحال کرده‌اند، بدین معنا که هر کس توانست خویشتن خویش را بشناسد، پروردگار خود را خواهد شناخت، و چون معرفت خویشتن خویش، ممکن نیست، شناخت خدای تعالی به طریق اولی، میسر نخواهد بود.

11. حکیم ترمذی را به نقل عطار نیشابوری، این سخن است که: مراقبت، آن را باید کرد که هیچ نظر او از تو غایب نیست، و شکر، کسی را باید کرد که نعمت او از تو منقطع نیست، و خضوع، کسی را باید کرد که قدم از ملک و سلطنت او هرگز بیرون نتوان نهاد.

بخش نخست سخن حکیم، برگرفته از این آیه است که «ألم يعلم بأن الله يرى» (علق/14)، چه این که در دعای عرفه سالار شهیدان، حضرت حسین بن علی بن ابی-طالب(ع) آمده است: «عمیت عین لاتراک علیها رقیباً». بخش دوم کلام وی، متخذ از دعای شب‌های جمعه است که به خداوند خطاب می‌کنیم: «یا دائم الفضل علی البریة». بخش سوم نیز مقتبس از آیه‌ای از قرآن و جمله‌ای از دعای کمیل بن زیاد است که از تعالیم علوی(ع) است: «يقول الإنسان يومئذ أين المفرّ» (قیامت/10)، «لا يمكن الفرار من حکومتک». والحمد لله رب العالمین.

کتاب‌شناسی

ابن عربی، محیی الدین، *الفتوحات المکیة*، سفر 2، چاپ عثمان یحیی، قاهره، 1405ق/1985م.

ترمذی، حکیم محمد بن علی، *بدوّ شأن، ضمیمه ختم الأولیاء*، به کوشش عثمان اسماعیل یحیی، بیروت، 1965م.

عبدالله بن لطف‌الله حافظ‌ابرو، *زبدة التواریح*، چاپ کمال حاج سید جوادی، تهران، 1372ش.

غزالی، محمد بن محمد، *إحیاء علوم الدین*، بیروت، 1406ق/1986م.
کربن، هانری، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه سید جواد طباطبایی، تهران، نشر کویر و انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران، 1388ش.
مجلسی، محمدباقر، *بحار الأنوار*، ج 39.

موسوی‌جنوردی، سیدکاظم، (سروراستار) *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج 21.

نیشابوری، فریدالدین عطار، *تذکرة الأولیاء*، به کوشش ر. ا. نیکلسن، لیدن، 1225ق/1907م، افسر در تهران، دنیای کتاب، 1361ش.

هجویری، علی، *کشف المحجوب*، به کوشش و ژوکوفسکی، تهران، 1371ش.

Corbin, Henry, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'ibn 'Arabi*, Flammarion, Paris, 1958.

Muhammad b. 'Ali Tirmidhi, *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism*, edited and translated by Bernd Radtke and John O'Kane, London, 1996.

Nasr, Seyyed Hossein, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, State University of New York, 1993.

ХАКИМ АТ- ТИРМИЗИ И ФАРИДДИН АТТАР

Хаким ат Тирмизи – один из выдающиеся ученый и мыслителей, который оставил яркий след в истории общественно-философской мысли народов Центральной Азии, Ближнего и Среднего Востока. Он жил и творил в эпохи Самананидов (818/819- 1005гг.). Хаким ат-Тирмизи всю свою жизнь провел в родном городе Тирмизе - один крупных культурных центров Мавераннахра и Хорасана и основы все науки получил у отца.

Он является один из первых крупных хадисоведов и заложил основы классической хадисоведении в истории ислама. Хаким ат-Тирмизи написал ряд фундаментальных работ .Роль и место Хаким Тирмизи в свои трудах исследовал актуальные вопросы теологии, юриспруденции, хадисе, этики, мистики, практической мудрости и размышления о духовной жизни человека созидателя. Большая коллекция его работ сохраняются в рукописных фондах стран Центральной Азии ,Индии, Ближнего , Среднего Востока.

Наследие великого мыслителя оказал весомое значение в формировании общественно- философской мысли ученых последующих веков Мавераннахра,Хорасана, Индии и арабского мира . Многие ученые и литераторы в свои произведениях очень высоко характеризуют роль и место великого Хакима ат-Тирмизи в развитии общественно- философской мысли.

Выдающиеся мыслитель и литератор Фаридаддин Аттотр в своем труде «Газкират-ул- авлиё»дает ценные сведения о Хакиме Тирмизи и высоко оценить его творчество. Сведения Аттара о Хакиме Тирмизи до настоящего времени не были объектом специального изучения исследователей. В статья рассматривается характеристики Фариiddина Аттара о Хакиме ат- Тирмизи.

Муборакшо Шамсов
(Таджикистан)

СВЯТОСТЬ И ПРОРОЧЕСТВО В ВОЗЗРЕНИЯХ ХАКИМА АТ-ТИРМИЗИ

Абуабдулло Мухаммад ибн Али Хаким ат-Тирмизи является одним из видных представителей таджикских суфиев, знатоков хадисов-мухаддисов, знатоков догматов - усулиев, факехов и мудрецов-хакимов, слава которого обусловлена огромным научным наследием, оставленным им в IX–X-го вв. нашей эры. Относительно времени и продолжительности жизни Хакима ат-Тирмизи нет единого мнения.

Усман Исмаил Яхё в предисловии к одному из самых известных произведений Хакима ат-Тирмизи «Хатм ул-авлиё» (Печать святых) упоминает о 131 его трактатов и утверждает, что около 60 из них изданы в разные времена.²⁵² Произведения Хакима ат-Тирмизи в его время и в последующем имели огромный авторитет и широко цитировались известными суфиями и теологами, впоследствии признавшими его одним из основателей методики и методологии суфийской гносеологии и хикмата-мудрости. Мухаммад ал-Газали в третьей части «Ихя ал-улум ад-дин» имеет широкие заимствования из «ал-Акёсу ва-л-мугтаррин» (Мешки и высокомерные) Хакима ат-Тирмизи. Шейх Зияуддин Аммор ибн Мухаммад ибн Аммор аль-Бадлиси (ум. 590 г.л.к.) в своей книге «Бахджат ат-тоифати би-л-Лохи-л-орифати» (Радость Божественных ариффов) широко использовал книгу «Хатм ул-авлия» Хакима ат-Тирмизи. Ибни Араби во многих своих произведениях лестно отзывается о Хакиме ат-Тирмизи и посвящает один из разделов «Футухат аль-Маккия» вопросам духовного Хакима, приведенные им в «Хатм ул-авлиё». Так же Ибн Араби написал отдельную книгу под названием «Ал-джавоб ал-мустахим аммо саала анху ат-Тирмизийю аль-Хаким» (Прямые ответы на вопросы, заданные

²⁵² См.: Усман Исмаил Яхя. Мукаддима бар Хатм ул-авлиё (Предисловие к Хатм ул-авлия). Бейрут, 1965. С. 39-84.

Хакимом ат-Тирмизи).²⁵³ Ибн Кайюм аль-Джавзия часть трактата ат-Тирмизи «Ал-Фурук» (Фракции) приводит в своей книге «Ар-рух» (Душа).²⁵⁴

Трактат «Хатм ул-авлия» среди произведений ат-Тирмизи имеет особенный статус. Книга «Хатм ул-авлиё» во многом отличается от аналогичных книг по содержанию, постановке и решению вопросов, ибо является одним из первых совершенных документов по суфизму. Данное произведение Хакима написано им после 258 г.л.к.,²⁵⁵ и состоит из 29 глав. В этой книге описывается методика решения ряда религиозных вопросов, в том числе вопросы святости и пророчества, их особенности и общность. Некоторые воззрения Хакима ат-Тирмизи относительно «Хатм ун-нубувват» (Завершение пророчества) и «Хатм ул-вилоят» (Завершение святости) излагаются в таком формате, который не имел аналогов до его времени.²⁵⁶

Основная тема книги «Хатм ул-авлиё» – это анализ навыков и стремление суфия к познанию на основе двух методов и критериев: 1. Критерия искренности (сидк); 2. Критерия благодеяния (ато). Первый (искренность) является мерой человека свободного от всего (не связанного никакими земными связями), а второй (благодеяние) мерой чистой Божественности. Другими словами, им объясняются значение двух критериев: Божественного - в связи с действенным началом (благодеяние снисходит от Благодетеля) и человеческого - в связи с местом проявления принятия (человек принимает благодеяния).

Ат-Тирмизи имея в своем арсенале существенные знания и навыки в познании внутреннего мира человека и его души, даёт объяснение этим понятиям. Так же ат-Тирмизи исследует проблему знания и веры, путем сравнения знания святых и пророков со знаниями официальных ученых; элемента времени и его связи с человеческими и духовными изменениями; природы

²⁵³ Хаким ат-Тирмизи. Хатм ул-авлия. Бейрут, 1965. С. 38.

²⁵⁴ Там же. С. 38.

²⁵⁵ Там же. С. 97.

²⁵⁶ См.: Хатм ул-авлия. С. 93.

святости и пророчества и их общими и особенными направлениями; стоянками сердца и степенями деяний и т. п.²⁵⁷ Особый интерес ат-Тирмизи проявляет в исследовании концепции положения святости и группы относящейся к ней. Особенностей, стоянок и обязанностей святых. Вопросы о том, познают ли они свою душу или нет? Осталась ли святость непознаваемой для святых или наоборот? Познания истины вопроса о том, кто считает себя святым, не являясь им и др.²⁵⁸

Нужно констатировать, что ат-Тирмизи имеет собственный взгляд в вопросах классификации и определении наук о вере, их тематики, терминологии, методики исследования и получения результатов. К примеру, относительно классификации и определения избранных людей, мыслитель подразделяет их на 4 группы (посланник, пророк, осведомленный (мухаддас) и святой), в то время как в произведениях многих ученых они подразделяются на 3 группы (посланник, пророк и святой). Ат-Тирмизи пишет: «Мухаддас (осведомленный) – это тот, кого одарили даром повествования (хадис), интуиции (фирсат), вдохновения (илхом) и искренностью (сиддикият). Пророк (наби) – тот, кто одарен всеми перечисленными качествами и пророчеством (нубувват). Посланник (расул) – тот, кто одарен всеми перечисленными качествами и посланием (рисолат). Ниже них располагаются святые (авлиё), которые одарены интуицией, вдохновением и искренностью».²⁵⁹ В этой классификации ат-Тирмизи располагает «Мухаддас»-а ниже пророка, но выше святого, тем самым ссылается на известный довод из преданий Мухаммада (с).²⁶⁰

²⁵⁷ См.: Хатм ул-авлия. С. 98.

²⁵⁸ См.: Там же. С. 98.

²⁵⁹ Хатм ул-авлия. С. 357-358.

²⁶⁰ Есть хадис муттафакун алайх (Единогласны в нём Бухари и Муслим) по преданию Абухурайры, что Пророк (с) сказал: «Во истину среди приверженцев живших до вас были мухаддасы (осведомлённые). Если среди моих приверженцев есть один из них, то им является Умар». Хатиб Табрези. Мишкот-ул-масобех. Калкутта, 1326 г.л.к. С. 556.

Ат-Тирмизи считает дар посланничества и пророчества избранностью со стороны Создателя, а осведомленность и святость - привлеченностью (маджзуб) и неофитством (солик). Он, как и другие суфии определяет 2 пути достижения Истины (ал-Хакика): притяжение (джазба) и шествие (сулук). Ат-Тирмизи разделяет стоянки путешествия (манозили сулук) на 7 ступеней и посвящает объяснению этой проблемы отдельного трактата под названием «Манозил ул-ибоди мин ал-ибодати» (Стоянки верующих в веровании).²⁶¹ Характеризуя «маджзуба», Тирмизи говорит, что маджзуб – это тот, кого привлек к себе Аллах всевышний, тем самым, освободив его от рабства его страстей (нафс). Маджзуба, как и путника обязывали придерживаться степеней (для полного совершенства каждому путнику обязательно совершенствоваться на каждой степени, не нарушая правил и не сходя со степени по своему желанию-Ш.М.), ради получения воспитания, образования и достижения очищения, безупречности и сообразительности. «Маджзуб в каждой стоянке своего пути приближается к Богу, осведомляется и знакомится с каждой степенью».²⁶² Но маджзуба, в отличии от путника, Бог притягивает исключительно Своей щедростью и без обязательной покорности (т.е. путнику на этой стадии не обязательно быть покорным человеком, чтобы Бог взамен притянул его к Себе; он удостоивается джазба только за счёт безграничной щедрости Бога - Ш.М.). Следовательно, маджзуб всецело освобождается от всего и не остаётся места в нем для желаний, он не обязан здесь следовать нравственному поведению (когда не остаётся запросов страстей (нафс), то не остаётся и необходимости в соблюдение нравственности желаний, т.е. он может демонстративно делать противонаправленные поступки, в соответствии со своим состоянием - Ш.М.). Этим объясняется неразумное, непонятное и необъяснимое повседневными нравственными нормами поведение «маджзубов», описанное многими авторами суфийских произведений. Затем, маджзуб

²⁶¹ Хаким Тирмизи. Манозил ул-ибоди мин ал-ибодати. Ташкент, 2003. 56 с.

²⁶² Хатм ул-авлия. С. 416.

жзуб притягивается так же и из той позиции, на которой он находится, то есть степени. Эта степень и состояния описываются в Коране таким образом: «Аллах избирает к Себе кого пожелает, и ведет к Себе, кто обращается».²⁶³ Под «муджаббо»²⁶⁴ в этом Аяте подразумевается тот человек, кого Бог выбрал по своему желанию и притянул его к Себе, а понятие «мунийб»²⁶⁵ означает того, кого Бог направил для воссоединения путем наставничества (инобат). Следовательно, первый входит в число желаемых (машият), а второй - в число направленных (хидоят) Богом.²⁶⁶

Хаким ат-Тирмизи относительно хикмата (мудрости) и признаков мудрости мудрецов - хакимов пишет: «Наука истока (ал-бадь)²⁶⁷, наука договоренности (ал-мийсок),²⁶⁸ наука величин (ал-макодир)²⁶⁹ и наука букв.²⁷⁰ Эти науки являются основами мудрости, которая называется высшей премудростью (хикмати улё). И эта наука свойственна выдающимся святым. Особенности премудрых считаются: намерения (благое), наставление и застенчивость, соблюдение справедливости по отношению к низшему (ничтожному) и величию, великодушия, перенесения страданий, милосердия и назидания, душевного равновесия - благополучия груди (грудь - в смысле место пересечения душевного с желаемым (нафс) - Ш.М.), нравственное отношение к решению Божьему и человеческим поступкам».²⁷¹

Ат-Тирмизи, как и большинство суфиев, отличает два вида знаний: эзотерические и экзотерические. Сокровенные знания

²⁶³ Коран. Совет, 13.

²⁶⁴ Муджаббо – избранный.

²⁶⁵ Мунийб – раскаивающееся, признавать кого-либо своим наставником.

²⁶⁶ Хатм ул-авлия. С. 360.

²⁶⁷ Бадь – начало всего созданного.

²⁶⁸ Мийсок – соглашение, которое заключили потомства Адама с Создателем.

²⁶⁹ Макодир – мн. от микдор (величина).

²⁷⁰ Наука букв – все науки передающееся посредством знаков (буквы, чертежи, числа и т.п.)

²⁷¹ Хатм ул-авлия. С. 362.

он приписывает к святым и пророкам, называя их высшей премудростью.²⁷² Хаким говорит: «Многие спрашивают о святости и святых, задаваясь вопросом, насколько святой познаёт или не познает свой внутренний мир». По этому вопросу он рассуждает таким образом: «Люди говорят: святость не познаётся святыми. Он является святым по своей сущности, хотя сам не знает об этом» (потому что это познание скрывают от него-Ш.М.). Знай, что те, кто настаивает на объяснение этих понятий, на самом деле, об этом ничего не ведают. Группа людей, разъясняющая положение святости опираясь на свои знания и по сопоставлению с собой, говорят об этом, опираясь на свои предположения. Они не относятся к группе приближенных к Богу, не дошедших до степени святости и не способных познать божественного сотворения. Они говорят только об истине, избирая ее мерой в делах. Но когда они доходят до благодеяния (Божьего), то умалчивают его. И они бессильны в познания сотворенного Богом для человека, потому что они бессильны в Его познании. Каждый, кто бессилен в познании Бога, он еще более бессилен в познании Его созданий. И поэтому его слава в конце оказываются нелепостью».²⁷³

Затем, Хаким ат-Тирмизи приступает к классификации, характеристике, изложению и разъяснению состояний и стоянок путников и святых: «Святых мы разделяем на две группы: группа приближенных Божьей истине – авлиёу хакки-л-Лоъ и приближённых к Богу – авлиё ул-Лоъ.²⁷⁴ Каждый из этих групп считают себя приближенными к Богу – авлиё ул-Лоъ. Святой истины Бога (Вали хакки-л-Лоъ) - это тот, кто пришёл в себя после (духовного) опьянения, покаялся и дал обет служения Богу своим покаянием.²⁷⁵ Тогда ему дают понять, чего хотят от него в этой верности, тем самым давая возможность

²⁷² Там же. С. 115.

²⁷³ Хатм ул-авлия. С. 114-117.

²⁷⁴ Термин «Хакку-л-Ллах» в произведениях ат-Тирмизи ассоциируется с Божественным законом (аш-шаръ), а тармин «хак» с посредственностью между Богом и человеком.

²⁷⁵ Хатм ул-авлия. С. 117.

осознать, что имеется ввиду оберегание своих семи органов тела: языка, ушей, глаза, руки, ноги, чрева и гениталий от непристойных поступков.²⁷⁶ В продолжение ат-Тирмизи говорит, что он все свои мысли и усердие тратит на это оберегание, чтобы не нарушать данный обет. В итоге его страсть успокаивается, и его органы вступают на истинный путь.²⁷⁷ Но после того, когда он начинает внимательно смотреть на своё состояние, то видит, что он находится на пороге великой угрозы. Он видит себя подобным дереву, у которого срублены ветки. Но через некоторое время ветви опять вырастают, и дерево обретает первоначальный вид. Тогда он срубает дерево со ствола, чтобы оберечь себя от угрозы ветвей. Но и от корня вырастают ветки, и он понимает, что надо выдернуть дерево из корня. И он делает это, и получает невообразимое наслаждение.²⁷⁸

Когда этот человек видит, что его органы встали на верный путь, тогда он направляет свои взоры во внутрь (ботин), и намеревается исправить свой внутренний мир.²⁷⁹ В этом его сила духа растёт пропорционально подчиненности его страстей: насколько он отвергает прихоти своей страсти, настолько увеличивается сила его духа. И его взор устремляется на Божественный путь. Он постепенно отдаляет от себя пристрастие к еде, привязанности к одежде, питью, созерцанию, страсти рук и ног, и будет использовать их по мере необходимости. На этой стадии для того, чтобы закрыть двери этих потребностей и для их уничтожения, путнику необходимо уединение, в результате которого им достигается приближение к Богу и расширяется простор груди. И это место является самым опасным местом для путника, ибо он находится между непорочностью (исмат)²⁸⁰ и лишением (хизлон)²⁸¹. И кто сошёл с пути совершен-

²⁷⁶ Хатм ул-авлия. С. 118.

²⁷⁷ См.: Хатм ул-авлиё. С. 118.

²⁷⁸ См.: Там же. С. 118-119.

²⁷⁹ См.: Там же. С. 119-121.

²⁸⁰ Исмат, это когда Бог берёт путника под свою опеку, оберегая его от заблуждений и неверия.

²⁸¹ Хизлон, это когда лишаются Божьего наставления на пути истины, попадая в заблуждение и неверие.

ства, тот сошел с этого места и лишился всего.²⁸² Ат-Тирмизи разъясняя цели и поясняя причины этого, продолжает свои рассуждения: «Спрашивают у ат-Тирмизи, как может такое случиться? Он отвечает: – Причина в том, что когда свет благодеяния сконцентрируется в его сердце, оно становится просторным, грудь раскрывается, его страсть вследствие освобождения от притеснений и направления к просторам единения, приобретает радость. Вследствие этого, он оставляет уединение и начинает говорить людям о достоинствах, благах, знаниях и предписаниях этого пути, данного ему Божьей благодатью. И по этой причине он сходится с людьми и начинает дружить с ними. Затем люди начинают его почитать, и он принимает их почитание. Постепенно они начинают приносить ему дары, и он принимает эти дары. В это время его страсть начинает обманывать его, и он принимает этот обман и полностью отдает себя во власти этих даров. И настраивается мир против него посредством изобилия (Мирское изобилие суфии не считают вечным благом и отрицают его. Исключение составляют единицы, и то с определенными условиями-М.Ш.), а не с искренностью. Его страсть уподобляется рыбе, освободившейся из сетей, уплывающей с большой силой и волнением. И нет ни каких гарантий, что он сможет повторно заманить эту рыбу в сети и стать властным над ней. Поэтому остерегайся таких последствий».²⁸³ В конце этой части разъяснений ат-Тирмизи заключает: «Я видел и пришел к заключению, что каждый, чей путь был омрачен и стал отвергнутым и сошел с пути, это с ним случалось на этом месте и на этой стадии. И эти люди всегда были в низости и брани. Их не признавали сердца искренних, а общество ученых презирало их».²⁸⁴

Усман Исмаил Яхя в сносках книги «Хатм ул-авлия» приводит выводы из своих исследований воззрений Хакима ат-Тирмизи относительно святости и пророчества. В частности он пишет: «Намереваемся подытожить мнения и взгляды ат-

²⁸² См.: Хатм ул-авлия. С. 121.

²⁸³ Там же. С. 122-123.

²⁸⁴ Там же. С. 123.

Тирмизи относительно проблемам святости и пророчества, святых и пророков, завершавший святых и завершавший пророков. Согласно мнению ат-Тирмизи природа святости, как и его источник, в истинном его смысле, Божественное а не человеческое. Поэтому принятие во внимание дело святости методом человеческих знаний и рациональных сопоставлений, считается непристойной ошибкой и неведением об истине вещей.

Пророчество и святость, в их специфическом смысле, являются Божьим доверием (амонат) и общественной обязанностью одновременно. В том смысле, что Посланник или Пророк получают послание из неба и доводят это послание до всех людей всеми возможными путями, и их обязали на это дело. Поэтому послание сопровождается чудотворством, и оно служит доказательством праведности послание Посланника и пророчество Пророка: «Пророчество сопровождается доказательством, а святость есть само доказательство!».²⁸⁵ В другом месте ат-Тирмизи описывая пророчество говорит: «Пророчество – это есть Божественное знание о раскрытие скрытого и уведомление о тайнах сокровенного, и проникающий взгляд внутрь вещей покрытых абсолютным светом Бога всемогущего».²⁸⁶

Ат-Тирмизи утверждает, что благодеяние, которое существует между Создателем и праведных святых, оно есть благодеяние оберегания, дружбы и поддержки. Воистину Бог в обоих мирах является покровителем поступок святых, и избрал их для себя (удостоил их милостью Своей-Ш.М.), и сделал их живым примером истинно верующего, доброго и достойного человека. Передовые из святых являются уполномоченными делами Божьими, и способствуют продвижению Его правь, и живут для Него, а не для себя, жизнью и смертью своей служат истинному свидетельствованию Его правоты.²⁸⁷ Мухаддасы, как утверждает Тирмизи, самые близкие святые к местонахождению (махал) пророков: «Мухаддасы – это святые, которые взяли самую главную часть пророчества и приблизились к местонахождению пророков».²⁸⁸

²⁸⁵ Хатм ул-авлия. С. 111-112.

²⁸⁶ Там же. С. 343.

²⁸⁷ Там же. С. 112.

²⁸⁸ Хатм ул-авлия. С. 375.

Мыслитель убежден, что святость в своей основополагающей природе вневременное вопреки тому, кто говорит, что святость проявляется в пределе личности святого, который существует в кругу и ограничений времени. И ввиду того, что святость, по своей природе вневременное, не подчиняется элементам времени. Святость, в своей сущности, – есть живое свидетельство Бога среди своих созданий, которая переходит появившегося и тленного человека.²⁸⁹ К примеру, ат-Тирмизи пишет: «Святость – есть приближение к Богу и присутствие с Ним по Его милости. Но только здесь подразумевается всеобщие временные присутствия (њузури аһәни омма) и особенные временные присутствия (њузури аһәни хосса). Поэтому святость делится на две части: всеобщая святость (вилояти омма) и особенная святость (вилояти хосса). К всеобщей святости относятся каждый, кто верит в Бога, делает благородные поступки и утверждает всех Посланников. А особенная святость ограничивается только друзьям Бога и Его избранным».²⁹⁰ Святые – пишет ат-Тирмизи – это проявления Божественного небесного совершенства на земле. Бог сделал их достопочтенными Своей близостью, светом величия, внушительностью достоинства и привязанностью возвышенности. Каждый прозорливый смотрящий на них упоминает Бога, потому что видит в них признаки мира ангелов (осори малакут). И сердца святых являются источником Божественного света, местом сияния и центром Его лучей.²⁹¹

Характеризуя пророчество и святость ат-Тирмизи пишет: «Пророчество имеет завершение, и пророки имеют завершающего пророчество. Святость тоже имеет завершение и святые завершающего святость».²⁹² Завершающий пророчества подобен центру, вокруг которого вращается пророчество, и является источником из которого возникает пророчество и пределом, в кото-

²⁸⁹ Хатм ул-авлия. С. 112.

²⁹⁰ Там же. С. 112.

²⁹¹ Там же. С. 112.

²⁹² Пророчество и святость – подобны процессу, а Пророк и Святой являются одним из особенных мест проявления этих процессов. Поэтому завершение – есть конец процесса, а Завершающий конец особенного место проявления этого процесса (М.Ш.).

ром осуществляется совершенство пророчества. Следовательно, Завершающий пророков (Хотим ул-анбийё) не является только последним пророком по избранию и появлению, но и является самым превосходным из них по статусу, возвышенным по упоминании и всеохватывающем по изречению (его слава будут услышаны в любых состояниях-Ш.М.). Положение святости и святых подобно этому».²⁹³

Хаким ат-Тирмизи в «Хатм ул-авлиё» несколько раз возвращается к теме Вали хакку-л-Лоъ и Валию-л-Лоъ, каждый раз описывая разные аспекты их характеристики. В частности он пишет: «Они (святые) очистившись, освобождаются от рабства страсти и вдыхают от благоухания приближенности (курбат) и живут в просторах единства. Обязываются степеням, и не будут увлекаться ни чем, кроме своих обязанностей и дел которые им разрешено. Когда Всевышний приводит их из степеней к делам телесным, защищает их (чтобы не увлеклись земным делам, и не заблудились по пути-Ш.М.). И с этой защищённостью проводятся по делам (общественным), и опять будут возвращены назад к степеням. И этот повторяющийся процесс излечивает их».²⁹⁴

Хаким ат-Тирмизи изъясняет свои видения не только о состояниях и степеней правильно шедших путников, но и о характеристики заблудших и отстранённых с пути шествующих. К примеру, в пояснении состояний обманутого (своим воображением-Ш.М.) шествующего ат-Тирмизи говорит: «Каждый из святых, который не придерживается своим обязанностям, т.е. необходимость степеней и преданность поставленным условиям, и начинает заниматься благими делами (напр., нравоучение, воспитание, наставление и т.п.-Ш.М.), считает, что достаиваясь из света приближенности (нури курбат), он стал сильным и самостоятельным. Но, в самом деле, он становится объектом лишения (хизлон). Потому что он оставил условия (шарт) и перешел в сторону прихотей страсти. Разве можно ему без разреше-

²⁹³ Хатм ул-авлия. С. 112.

²⁹⁴ См.: Хатм ул-авлия. С. 139.

ния перейти из степени к действию? Следовательно, когда переходит без разрешения, не будет сопровождать его Божье оберегание (мухофазат), а будет сопровождать его желание и вожделение. И когда он занимается делом ради Бога и его желание и вожделение с ним, то разве они допустят, чтобы он возвратился в стоянку приближенных и был вместе с избранными? В действительности это есть глупость со стороны того, кто желает приближенности, но следует прихотям страсти. Следовательно, если намерен стать покорным Его Святости, то стремись освободиться от рабства страсти и быть рабом Божьим. Покорность Бог избрал для Своих рабов, а поклонение для рабов страсти».²⁹⁵

Хаким ат-Тирмизи характеризует место соприкосновения единения и вожделения пишет, что: «Воистину Аллах Всевышний сотворил человека и у него есть сердце, которое является местом (виё) единения, и страсть, которое является местом его вожделения. И есть у человека грудь (садр), которое является площадью соприкосновения сердца и вожделения. У сердца и вожделения есть дверца открывающееся в путь, которая ведёт к этой площади. Страсть участвует во всем, что через этот груд заходит в это сердце».²⁹⁶ Подробности этого процесса ат-Тирмизи описывает в своём трактате «Баён ул-фарки байн ас-садри ва-л-калби ва-л-фуоди ва-л-лубби» (Изложения разницы между садром (грудь), калбом (сердце), фуодом (центр сердце) и луббом (зерно)),²⁹⁷ который полезен в исследовании этой проблемы.

Относительно защищенности (Божественной) пророков и святых ат-Тирмизи пишет следующее: «Пророкам по пути откровения (ваъйи) снисходит воодушевление и они принимают его своим духом. Святым же воодушевляют в их сердца путём ньа́к (посредством) и они принимают его своим спокойствием (сакина). И не принимают того, что противоречит шариату. И святые принимают Божье вест, после того как Всевышний да-

²⁹⁵ Хатм ул-авлия. С. 140.

²⁹⁶ Там же. С. 374-375.

²⁹⁷ Хаким Тирмизи. Баён ул-фарки байн ас-садри ва-л-калби ва-л-фуоди ва-л-лубби. Иордания, 2012. 87 с.

рит им очищенное сердце, наука о единобожия и познания жизненных благ».²⁹⁸

Из некоторых размышлений Хакима ат-Тирмизи по поводу чудотворства святых становится ясным, что некоторые ученые традиционалисты его времени противостояли взглядам и убеждениям суфиев. Наверно по этой причине мыслитель в резко отрицательном духе против них излагает свои мысли: «Ученые экзотерики (уламои зоъир) отрицают чудотворства святых, таких как хождение по воде, продление длинной дистанции в миг и т.п. Они отрицают это, ссылаясь на меры своих чувств. Предполагают, что чудотворство (каромот) – это примета Посланников (оно свойственно только им) и если приписывать это тем, кто стоит ниже Посланников, то аннулируем их довод. Но столь далеки они в своих убеждениях от истины. Они не смогли отделить откровение (Аят) от чудотворства (каромот) и не знали, что чудотворства исходит от Его щедрости (карам), а откровение от Его могущества (кудрат). Следовательно, из-за своего бессилия, порочности и любви вещей они отрицают чудотворство».²⁹⁹

Хаким ат-Тирмизи считает Мухаммада (с) в сравнении с другими Посланниками не только избранным, но и притяженным (маджзуб). Эту мысль он излагает в такой форме: «Испытание (ибтило) относится к страсти (нафс), а не к сердцу. Разве не слышал слово Посланника (с) о том, что: «Воистину Бог избрал меня рабом, перед тем как избрать посланником». Следовательно, избранный (маъхуз) – это тот, кого избрали (муттахаз) и это слово происходит от глагола «иттихоз» (избрать, притягивая к себе). Значит, Мухаммад (с) является притяженным из числа всех посланников. Аллах всевышний обособил его этим качеством, взял и притянул его к Себе. Пророков бывших до него одаривали мудростью, манерами изложения и наставлению, а потом извещали их и присылали им Посланников. А нашего Посланника (с) взяли и притянули особенным притяжением путём предпочтения».³⁰⁰

²⁹⁸ Хатм ул-авлия. С. 390.

²⁹⁹ Хатм ул-авлия. С. 393.

³⁰⁰ Хатм ул-авлия. С. 408-409.

Исторически доказано, что Хаким ат-Тирмизи был ложно оклеветан и выдворен из Термеза, и он предпочел Балх, где его хорошо приняли. Главной причиной такого отношения стало как будто несколько вопросов, которых ат-Тирмизи в «Хатм ул-авлиё» и «Илали шаръ» решил не в соответствии с шариатом. К примеру, как будто ат-Тирмизи утверждал превосходства святых над пророками. Нужно отметить, что:

- В первых, это было мнение некоторых ученых экзотериков, которые по мнению самого Хакима ат-Тирмизи, не ведают о сути вещей и выносят приговор омраченный со страстью влюбленной в мирские богатства.³⁰¹ И не верят в то, что у них нет, и не знают дорогу к познанию того. И в этих своих предположениях и воображений не имеют доводов, кроме зависти и алчности. Этот процесс имеет глубокие корни и ярко отражается в отношении ученых эзотериков и экзотериков. Относительно этой проблемы Хаджа Ахрор Вали писал: «Уважаемый Саид Касим говорил, что две группы людей обездоленные и далеки от истины. Первые ученые, потому что оградили знания в пределе своих знаний. Вторые сеиды (потомки Пророка (с)), потому что довольствовались внешней относительностью (нисбати сувари) и стали высокомерными, но лишены самосовершенства и духовной относительности (нисбати маънави). И эти две вещи являются огромной завесой для них».³⁰²

- Во вторых, это проблема причастно к превосходству святости пророка над пророчеством пророка, которое в свою очередь имеет разные объяснения исходя из отношений к Создателю и созданным, и не относится к проблеме абсолютного превосходства.

- В третьих, надо подчеркнуть, что сам Хаким ат-Тирмизи отвечая на клевету приписанное ему относительно превосходства нижестоящего в степени над пророками писал: «Упаси Бог от этого. Ни кто не имеет право дат превосходства ни кому над

³⁰¹ См.: Хатм ул-авлия. С. 393-394.

³⁰² Кази Мухаммад Захид. Масмуот (Услышанные). Истанбул, 1996. С. 38.

пророками. Потому что они одарены достоинством пророчество и местопребывания».³⁰³

По поводу частичного превосходства спрашивают у ат-Тирмизи, что возможно ли в настоящее время кто-то был равен Абубакру и Умару (р)? Он отвечает: «Если имеешь в виду равенство в делах, то нет. А если в степени, то это не исключено. Потому что степени есть средства для сердец, а то, что находится внутри степеней, распределяется по делам».³⁰⁴ И ат-Тирмизи приводит пример для подтверждения этой мысли: «Разве Имам Махди не придёт в конце света? Разве не придёт тот, в коем завершается святость? И он в судный день будет доводом Бога над всеми святыми. Как Мухаммад (с) является последним пророком и на нем завершается пророчества и он будет доводом Бога над всеми пророками, так и этот святой является последним святым в конце света и на нем завершается святость».³⁰⁵

В вопросах эсхатологии, в части взвешивания поступок людей на правильных весах, ат-Тирмизи излагая своё мнение говорит: «Безоговорочная истина то, что пророки первенствуют (мукаддам) над другими людьми пророчеством, а не поступками; а святые искренностью, а не поступками. И Мухаммад (с) первенствует над всеми пророками тем, что находится в его сердце, а не поступками. Известно, что его жизнь была короткой. Если бы мерой были поступки, то его двадцатилетние поступки по сравнению жизни Ноя (а) была бы ничтожной».³⁰⁶

По поводу особенности Завершающего святость (Хотими вилоят) ат-Тирмизи утверждает, что: «До тех пор пока Аллах не приведет Завершающего святость, не наступит конец света. И он есть представляющий доводом. Его степен – самый приближенный (к Богу) из степеней и его участь - это степень «ал-фардийят». И это не укрыта от того, кому Бог открыл двери из науки сокровенного, предопределений, судеб и степени проро-

³⁰³ Хатм ул-авлия. С. 394.

³⁰⁴ Там же. С. 436.

³⁰⁵ Там же. С. 436.

³⁰⁶ Хатм ул-авлия. С. 437-438.

ков. И эти слова кажутся высокомерием на глазах того, кто не способен видеть такие вещи, потому что завесы из вожделений загородили его взор».³⁰⁷

Хаким ат-Тирмизи комментирую появление «Хатми авлиё» утверждает, что: «Когда Аллах Всевышний взял к себе Пророка (с), привёл 40 искренних из числа его последователей. Бытность земли от их бытия. Они члены его семьи. Когда один из них умирает, другой избирается на его место, до завершения их числа. И когда наступит время конца света, проявляет Бог приближенного к Себе святого и обособляет его завершенности святости. Он в судный день будет доводом для всех святых. В нем находится «искренность святости» (сидки вилоят) как находится у Мухаммада (с) «искренность пророчества» (сидки нубувват). Никто из врагов не может праздновать победу над ним, и страсть не сможет найти ни одну дорогу, чтобы выкрасть частицу из его святости».³⁰⁸

У ат-Тирмизи спрашивают о признаках святых и об отношении к ним. В ответ он говорит: «Разница между пророчеством и святости есть то, что пророчество – это слово идущее от Бога путём откровения и сопровождает его дух. Следовательно, судьёй является откровение и кончается оно в духе и духом воспринимается, и необходимо его утверждение. И каждый, кто отрицает его, станет безбожником, ибо он отрицает слово Божье. А святость – это весть Божье переданное человеку не по пути откровения. Следовательно, для святого есть весть (хадис), который идёт от Бога языком правдивым (хак) и сопровождает его успокоение (сакина). И это успокоение встречается с тем успокоением, который находится в сердце Мухаддаса, принимает его и успокаивается».³⁰⁹ Затем спрашивают Хакима, чем отличается весть (хадис) от слово (калом)? Он отвечает: «Хадис – это то, что во время появления желания проявляется из Его знания. И это есть весть страсти на подобие

³⁰⁷ Там же. С. 441.

³⁰⁸ Там же. С. 344.

³⁰⁹ Хатм ул-авлия. С. 346-347.

тайного (сир). А тот вестъ происходит от любви Бога по отношению к этому человеку. Оно вместе с праведностью проходит в его сердце, и сердце принимает его своим успокоением. И каждый, кто отрицает это, не станет неверным, но станет отчаянным, попадает в грех и сердце его станет изумленным».³¹⁰

В заключении можно сказать, что проблема святости и пророчества в наследии Хакима ат-Тирмизи в общем, и в книге «Хатм ул-авлиё» в частности имеет широкий аспект для исследования и в объеме небольшой статьи невозможно дать соответствующую оценку направлениям его мысли. Но этим можно подчеркнуть важность детального изучения наследия мыслителя особенно в таджикской историко-философской мысли. Потому что Хаким ат-Тирмизи был объектом исследования зарубежных исследователей, но, к сожалению, ввиду многих причин он, как и Абумансур Мотуриди, плеяда ученых Паздави и Насафи оставался неизученным таджикскими исследователями истории философии. После изучения некоторых трактатов Хакима ат-Тирмизи можно заключить, что он был основателем нескольких направлений в суфизме и многие его идеи в последствии были переняты другими учеными. Ат-Тирмизи принадлежат многие фундаментальные открытия в теоретическом и практическом направлении суфизма, которые широко использовались в средневековой теологии и ирфана. Многие его идеи не утратили свою важность до сих пор и могут быть использованы в правильном духовно-религиозном воспитании подрастающего поколения. Потому что нынешняя религиозная идеология псевдомусульман-фундаменталистов, считающее свою противочеловечную идею единственно правильной, могут навсегда уничтожить доверия многих людей ко всякой вере, и создают условия для формирования враждующих общин основанных на национальной почве. А идеология таких мыслителей как Хаким ат-Тирмизи могут помочь в создании гражданского общества, где человек существует не ради себя самого и его близких, а существует для благо всего человечества и должен осуществить свою миссию.

³¹⁰ Там же. С. 347.

HOLINESS AND PROPHECY IN PERCEPTIONS OF HAKIM AT-TIRMIZI

Holiness and prophecy in perceptions of Hakim at-Tirmizi outlines in particular for thinker analytical method. At-Tirmizi belong to many fundamental discoveries in theoretical and practical direction of Sufism, which are widely used in medieval theology and Irfan. Many of his ideas have not lost their importance so far and can be used in the right spiritual and religious upbringing of the younger generation.

Литература

1. Хақим Тирмизи. Баён ул-фарқи байн ас-садри ва-л-қалби ва-л-фуоди ва-л-лубби. Иордания, 2012.
2. Хақим Тирмизи. Манозил ул-ибоди мин ал-ибодати. Ташкент, 2003.
3. Хақим Тирмизи. Наводир ул-усул фи маърифати аходи-си-р-Расул. Египет, 2008.
4. Хақим Тирмизи. Хатм ул-авлия. Бейрут, 1965.
5. Ал-Қуръон ал – карим. Саудовская Аравия, 1995.
6. Аттор Фаридуддин. Тазкират ул-авлия. Тегеран, 1384 г.с.к.
7. Доро Шукух. Сафинат ул-авлиё. Оттиск индийского экземпляра № 647.
8. Захаби Шамсуддин. Тазкират ул-хуффо. Бейрут, 1998. 4 т.
9. Зирикли Хайруддин. Ал-аълум. Бейрут, 2002.
10. Ибн Хаджар Асқалони. Ал-исобату фи тамйизи-с-саҳобати. Бейрут, 1412 г.л.к. 8 т.
11. Ибн Хаджар Асқалони. Лисон ул-мийзон. Бейрут, 1986. 7 т.
12. Қазӣ Мухаммад Захид. Масмуот. Истанбул, 1996.
13. Музи Абдурахман. Тахзиб ул-камол. Бейрут, 1980. 35 т.
14. Хаджи Халифа. Кашф уз-зунун. Исследование Флетчера.
15. Субки Таджиддин. Табақот уш-Шофийийят ал-кубро. Бейрут, 1413 г.л.к.10 т.

16. Усман Исмаил Яхя. Предисловие к Хатму-л-авлия. Бейрут, 1965.

17. Хатиб Табрези. Мишкот ул-масобей. Калкутта, 1326 г.л.к.

18. Хисматуллин А.А. Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования). Спб.,



**ACQUISITION OF KNOWLEDGE IN HAKIM
AL-TIRMIDHI'S PSYCHOLOGY**

Learning is undoubtedly one of the most important means of developing human intellectual capability. It is the act of acquiring new, or modifying and reinforcing, existing knowledge, behaviors, skills, values, or preferences and may include synthesizing different types of information. It is through knowledge that human beings can come to understand the unknown and be transformed from the state of ignorance to that of knowledge. In Islam, learning occupies a very prominent position.

In fact the very first verse that was revealed to the Prophet Muhammad (peace be upon him) was concerned with learning. In Islamic and Western Psychology, both learning and perception are acquired through knowledge and looked upon as different subjects. Learning from a western perspective is defined as “a relatively permanent change brought about by experience”. This implies that any change that is noticed as a result of maturity or temporary conditions of organism is excluded from learning. Since learning is related to behavior which is a generic term covering any measurable response of a human being, it is therefore a very deep rooted area of inquiry, too vast to be scrutinized. It revolves around the acquisition of knowledge, social interaction, human development and mastering new skills.

This article discusses the process of acquisition of knowledge as conceptualized by Hakim-al Tirmidhi, the ninth century prolific writer on Islamic mysticism, who lived in Central Asia. It examines the concept of knowledge, discussing at length, the learning faculties of man such as heart (*qalb*), its inner dimensions, intellect (*'aql*) and soul (*nafs*). While discussing his concept of intellect, it attempts to analyse a distinct demarcation between his concept of psychology and that of secular psychology. The author argues that there is a tendency in secular psychology to restrict intellect only to the mental activities which can be “scientifically” analyzed, studied, and

observed. In contrast, al-Tirmidhi's division of intellect brings about two types of learning, namely esoteric and exoteric learning. The former is learning of the heart while the latter is the one which is comprehended as the acquisition of knowledge, skills, etc., through sensible experience. It is further indicated that esoteric learning helps one to deduce matters and infer what one does not know from what is already understood, while esoteric learning brings about not only such an ability, but also ensures that what is deduced is in accordance with the reality of things as they really exist. Finally, the author discusses al-Tirmidhi's concept of perception and compares it with al-Ghazzali's theory of psychology. It is interesting to note here that compared to al-Ghazzali's detailed exposition on the five physical senses of man and his internal cognitive perceptions, al Tirmidhi limits himself to the Heart and its inner dimensions. In all the writing of al-Tirmidhi, there is no detailed explication of internal senses. However, the ideas of al-Ghazali and al-Tirmidhi correspond most strongly in their stress on the limitation of the intellect.

Мусадик Амин Сахаф
(Индия)

ХАКИМ АЛЬ-ТИРМИЗИ И НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ ПСИХОЛОГИИ

Обучение, несомненно, является одним из самых важных средств развития интеллектуальной способности человека. Это акт приобретения новых или модификации и армирования, существующих знаний, поведения, навыки, ценности, или предпочтения и могут включать в себя синтез различных видов информации. Именно через знания, что человеческие существа могут прийти, чтобы понять неизвестное и быть преобразованы из состояния невежества к этому знаний.

В этой статье рассматривается процесс приобретения знаний, концептуально Хахим ат-Тирмизи, плодовитый учены и

мыслитель IX века на исламского мистицизма, который жил и творил в эпохи Саманидов (819-1005гг.). Он как великий мыслитель рассматривает концепцию знания, обсуждая в длину, учебные способности человека, такие как сердце (gaqlb), его внутренние размеры, интеллект ('aql) и душа (nafs). При обсуждении его концепции интеллекта, он пытается проанализировать явное разграничение между своей концепцией психологии и что из светской психологии. Автор утверждает, что существует тенденция в светской психологии ограничить интеллект только на умственной деятельности, который может быть "научно" проанализированы, изучены и наблюдается. В отличие от этого, ат-Тирмизи разделение интеллекта приносит около двух типов обучения, а именно эзотерическая и экзотерической обучения.

В статье в целом рассматриваются вопросы психологии как особая наука в творчестве великого мыслителя.

Литература:

Наким fn-Tirmizi, Navadir-al-usul fi ma'rifat-ul- ahadis- al-rasul, Istanbul, Yazma, Topgapi, 000302, 297.301.

Kitab-al- xatm- al-avliya, Beirut.



Аскарали Раджабов
(Таджикистан)

МУЗЫКАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА ЭПОХИ ХАКИМА ТИРМИЗИ И ЕЕ КЛАССИЧЕСКИЕ ИСТОКИ

Эпоха Саманидов (819- 1005 гг.), где жил и творил великий ученый и мыслитель Абу Абдуллах Мухаммада ибн Али Хакима-ат-Тирмизи (756-86гг.), характеризуется продолжением классические традиции таджикской художественной культуры эпохи Сасанидов (222/24- 651 гг.).

В этом плане особое значение в деле распространения дари - таджикской литературы имела деятельность Саманидского двора. Считая себя истинными иранцами по происхождению, саманидские правители уделяли большое внимание дари - таджикскому поэзии и музыку. Они приказали осуществить переводы с пехлеви и арабского на дари- таджикский язык доисламских исторических, научных, литературных наследие иранских народов, комментариев и исторических книг. Такие владельческие персоны, как амиры Наср б. Ахмад (855-892 гг.), Исмаил б. Ахмад (874-907 гг.), Ахмад б. Исмаил (907-914 гг.), Наср б. Ахмад (Наср 2 914-943 гг.), Исмаил б. Нух (Исмаил Мунтасир 998-1005 гг.), лично наблюдали за ходом этой работы. Любителями и знатоками науки и литературы , музыки и изящных искусств были и их министры (в частности, Бал'амиды, Утби, Джейхани, Нашхаби и др.).

Согласно сведениям историка Мукаддаси (947- 1002гг.), саманидские правители сами были эрудированными и занимались меценатством. В их стране мусульманские законоведы, знатоки хадисов, литераторы пользовались большим уважением. Саманидские эмиры, их мудрые учёные визири – покровители наук, местные правители соревновались в выказывании уважения и почета литераторам – поэтам и писателям, ученые и представители изящных искусств при дворе бухарского правителя и других провинций постоянно присутствовали мыслители и учёные мужи.

Саманиды создали много библиотек, которые с одной стороны, создавали условия для исследований, с другой – являлись оплотом знаний, где преподаватели и учащиеся могли дискутировать и заниматься учёбой. Согласно сведений источников в городах, подвластных саманидам «..в обогащении книжных фондов библиотек и сохранении книг велика и важна была заслуга писцов, хотя это занятие и не было стал уж престижным. Писцы переписывали важнейшие книги и ценнейшие произведения. Занятие это считалось относительно прибыльным. Поэты и писатели, деятели искусств, даже теологи ради прибыли и получения средств к существованию занимались писарством в библиотеках в век Саманидов».

Следует отметить, что дворцовая библиотека Саманидов в Бухаре «Сиван-ул- хикма» (Дом мудрости) являлась богатейшей и крупнейшей среди библиотек Ближнего и Среднего Востока. Как отмечал Ибн Сина (980- 1037 гг.), занимавшийся в этой библиотеке наукой: «Я видел и читал там такие книги, которые многим людям неизвестны даже по названию. Я никогда не видел подобного (собрания книг) ни раньше, не после».

Отсюда можно сделать вывод, что период правления Саманидов (819-1005 гг.) является эпохой расцвета просвещения и культуры, с одной стороны, и иранских (таджикский) классических традиций, с другой. Можно утверждать, что и в развитии и становлении таджикской культуры и в обогащении национальных культурных традиций в эпохи Саманидов (Мавераннахре и Хорасане) есть большой вклад ученых, литераторов, теоретиков и знатоком музыки, философов различных течений, большинство которых были сынами этих краев и наиболее передовыми представителями.

В период правления Саманидов, особенно при эмире Насре II ибн Ахмаде Самани (914-943 гг.), а также в последующие периоды как религиозно-политическое явление национального таджикского характера, с любой точки зрения - что с теоретической, что с практической, - было восстанием исключительно таджикским против господства разного рода чуждых народов и

племен - арабов, турков и монголов... Поэтому, большинство мыслителей, религиозных лидеров, проповедников и миссионеров с точки зрения национальной принадлежности оказались таджикско-иранского происхождения и их политическим приоритетом и целью было распространить способность мыслить, верить, заниматься политикой и культурой на основе идеи истинного свободомыслия. Поэтому, почти все историки прошлого единогласно относят их к последователям бабакидов, хуррамитов, зороастрийцев.

Анализ и сопоставление политических и культурных событий, особенно анализ религиозно-философской мысли в саманидскую эпоху показывает, что между династией власти в Бухаре и исмаилитами установились тесные, прочные политические, культурные, просветительско-философские отношения. Основы таких отношений и взаимная выгода от них, будучи тесно связанными с политическими и культурными, религиозными и духовными вопросами, оставили заметный след в таджикско-персидской литературе того периода, считающейся культурным наследием своего времени. Это влияние состоит из: - саманиды, создавшие чисто национальное государство и более не желавшие быть подвластными аббасидским халифам, все больше симпатизировали либерализму. Поэтому на саманидских территориях проживали и свободно выполняли свои религиозные обычаи и обряды последователи различных религий и течений, в том числе зороастрийцы, буддисты, христиане, исмаилиты, которых называли также карматами и батиния, и подобные им .

Общественно-политическое положение Мавераннахра, Хорасана и часть Ирана в IX-Xвв., значительной степени способствовало приданию поэзии и музыке, изящных искусств новой художественной формы. Поэты и музыканты использовали поэтический язык, чтобы создавать новые музыкально-поэтические жанры, формы, исполнительские стили. Этот процесс привел не только к распространению и возвышению поэзии и музыки, творческо-исполнительские стили, но и существенно

обогастил дари-таджикский язык (персидский) и литературу, музыку, введя в них новые термины, образы и понятия из музыкально- поэтического лексикона. Таким образом, таджикско-персидская поэзия и музыка обрела новое лицо и перестала быть чисто придворной .

Комплекс проблем, связанных со взаимосвязи музыки и поэзии, изящных искусств, особенно в эпохи Саманидов в таджикской культуре, ещё ждет фундаментального исследования. Для нас важное другое: классическая музыка и поэзия в эпохи Саманидов формировался взаимодействие с музыкально- поэтические традиции эпохи Сасанидов (эпохи Борбада) в известной мере художественное творчество иранских народов.

Музыка и поэзия в эпохи Саманидов как в эпохи Сасанидов попали, как отмечалось в ранг особых искусств. С другой стороны, иранских народов (особенно таджики Мавераннахра и Хорасана) доислам и после ислама создали богатейшее музыкально- поэтическое наследие в различных формах, жанрах музыки и поэзии и накопили ценнейшие профессиональные стили и традиции. Со одной стороны, правители саманиды требовали от деятелей культуры музыка – поэзия являются одной из важных объектом выражения высокие чувством человека, объектом творчества поэта и музыканта. С другой стороны, музыка и поэзия необычайная эмоциональная взволнованность, в музыке и поэзии .

Правители саманиды для укрепления единого централизованного государства, его незыблемости требовали поэзия и музыка монументальное, впечатляющее. Это в эпохи Борбада привело к возникновению профессиональное художественной культуры, которая подавляла своим величием и масштабностью и обладала огромной силой художественно-эстетического воздействия. Ощущение масштабности и мощи такого искусства, возможно, определялось именно объединением различных видов художественного творчества – музыка и поэзия в единый выразительный комплекс, безотказно действующий на воображение многомиллионных масс. Поэтому поэзия и музыка в эпохи саманиды приобрел новое су-

ественное эволюцию. Активное взаимодействие поэзии и музыки в IX-XX вв. активизировало формирование и развитие музыкально-поэтических жанров - одна из отличительных черт саманидской традиции.

Сасанидская классическая музыкально-поэтическая традиция попала в крупных культурных центрах Саманидов - Мерв, Бухара, Самарканд, Герат, Тирмиз и оказавших в новых условиях, заметно активизировалась, получила определенный жизненный стимул и статус. Заметно развивалась и обогатилась усилиями таких поэтов, музыкантов как, Абу Хафс Сугди, Абулаббас Сарахси, Марван Сарахси, Абулаббас Бахтиёр, Рудаки, Ратиба Барбати, Иса Барбати, Хобон Чобак Найи, Мударник Найи, Мунджик Чанги, Мухаммад Барбати, Наср Хонанде, Бутуроб Хонанде, Фаралави, Алибек Танбури и др. и их творчество отражая сущность официального искусства государства, достигшего зенита своего могущества, несло в себе многие черты классической придворной культуры Сасанидов (особенно эпохи Хосрова Парвиза (590-628 гг.).

В своем творчестве поэты и музыканты преимущественно использовали музыкально - поэтические жанры и формы суруд (газель), тарона (рубай, дубайт), патважа, касиды, дастон (семь дастон «Хусравани») и т.д. Вследствие политических, культурных факторов, саманидских правителей таджикско-персидский героический эпос получило высокое развитие а последующих веков именно (период правления власти тюркских племен), таджикско-персидский эпико-героическая поэма не получил высокого развития. В период газневидов, сельджукидов стало уделяться много внимания религиозно-мистической поэзии, которая получила большое распространение, в том числе поэтико-музыкально поэтические формы и жанры религиозного содержания.

В Бухаре, Самарканде, Мерве, Тирмизе в IX-X вв. все обстояло совершенно по-другому: наблюдался музыкально-литературный расцвет. Жившие здесь в эти периоды поэты, музыканты, деятели изящных искусств испытывали особую склонность к применению утонченных словесных оборотов и поэтико-музыкальных украшений, используя изощренные стихо-

творно- музыкальные образы, творческо- исполнительские стили. В их поэтическо-музыкальных произведениях наблюдаются особая образно- эмоциональность и стилевая многообразность. Поэты и музыканты этой школы: Абухафс Сугди, Абулаббас Бахтиёр, Ибрахим Марвази, Ажарда Марвази, Абулаббас Сарахси, Марван Тайиб Сарахси, Рудаки, Ратиба Барбати, Мунджик Чанги Тирмизи, Наср Хонанде, Бутуроб Хонанде, Мударник Найи и др., авторы непревзойденных поэтическо- музыкальных произведений. Известность поэтическо- музыкальной самаркандско- бухарской, мервской и тирмизской школы принесли главным образом высокопрофессиональные произведения как «Суруди мовароуннахри», «Офаринсуруд», «суруд», «тарона», «марви» и т.д. Также получила распространение форма дастон, маснави, патважа, касида (офаринсуруд) и мы обнаруживаем в произведениях Рудаки, Мунджика Чанги, Абулаббаса Бахтияра, Ратиба Барбати, Иса Барбати, Мухаммада Буги Барбати, Хобона Чобака Найи, Мударника Найи, Насра Хонанде и др.

Из поэтов- музыкантов (хуниагаров), теоретиков Бухары, Самарканда и Тирмиза можно назвать таких как Абулаббас Бахтияр (Алибек Барбати), Аббулаббас Сарахси, Рудаки, Ратиба Барбати, Мунджики Чанги Тирмизи, Наср Хонанде, Иса Барбати, Хобон Чобак Найи, Мударник Найи и др.. Среди поэтов – музыкантов эти школы (как и самаркандско- бухарской, тирмизской) превалировала тенденция к профессиональному поэтико- музыкальной, причем их произведений можно охарактеризовать как высоко- профессиональный стиль. Здесь большее, чем в других поэтико- музыкальных школах, значение имели поэты- песенники (хуниагары), сурудсарай, марвисарай, представители Академия искусств (Ромишсаро).

При Саманидов особенно процветал самаркандско- бухарский, мервский, тирмизский поэтическо- музыкальные центры. Новые стили, разработанные поэтами и деятелями музыки Самарканда, Бухара и Тирмиза, Мерва, получили свое продолжение и развитие в творчестве литераторов и деятели музыки последующие веков. Научно- литературный центр Бухары при Са-

манидов стал источником благотворных изменений во всей научно-духовной жизни Мавераннахра, Хорасана. При саманидах поэзия и музыка отличалась простотой, ибо в то время она покинула пределы дворов и вышла в народ. Поэты и музыканты создали произведения на распространенном языке (например, Абу Хафс Сугди, Рудаки, Абулаббас Бахтияр, Ратиба Барбати, Иса Барбати, Мунджик Чанги и др.), жившие и творившие при дворе саманиды и чаганиды. Поэзия и музыка начала в IX-X вв. предвосхищает появление других стилей, в последующие столетия занявшего ведущие позиции в центрах таджикско-персидской поэзии и музыки.

Все эти метаморфозы в области таджикско-персидской музыкально-поэтической творчестве произошли благодаря покровительству искусствам со стороны правители Саманидов, которые и сами зачастую были поэтами и знатоками изящных искусств.

В Мавераннахре и Хорасане развитие поэзии и музыки было связано с такими поэтами, музыкантами как Абу Хафс Сугди, Рудаки, Шахид Балхи, Киса Марвази, Лукари Чанги, Ратиба Барбати, Иса Барбати, Наср Хонанде, Фаралави, Мунджик Чанги, Абулаббас Бахтияр, Хобон Чобак Найи, Мударник Найи и др., причем самым известными из них является Абу Хафс Сугди, Абулаббас Сарахси, Марван Сарахси, Абулаббас Бахтияр, Рудаки, Иса Барбати, Мунджик Чанги, Андалиб Барбати, Ратиба Барбати, Мухаммади Буги Барбати. В своих произведениях они подражали предшественника Борбада. Свои поэтико-музыкальные произведения суруд, тарона, чома, патважа созданы под влиянием «Хусравани», «Шахриварих», «Марви», «Авамтурикан», «Афаринокан». В своих произведениях они также придерживались классические традиции Борбада. В этот период наибольшее число поэтов, музыкантов было в Самарканде, Бухаре, Тирмизе и Мерве. В этих культурных центрах жили поэты-музыканты Абу Хафс Сугди, Абулаббас Бахтияр, Абулаббас Сарахси, Кисаи Марвази, Ратиба Барбати, Андалиб Барбати, Иса Барбати, Наср Хонанде, Мунджики Чанги Тирмизи, Тарабнавои Тирмизи, Хобон Чобак Найи, Мудар-

ник Найи и др. Известнейшим поэтом-музыкантом по праву считались Абулаббас Бахтияр, Рудаки, Мунджик Чанги. Самаркандские, бухарские, тирмизские и мервские поэты-музыканты развивали музыкально-поэтические традиции Борбада и особенно его классическая музыкально-поэтическая система «Хусравани». Абулаббас Бахтияр, Рудаки, Мунджики Чанги Тирмизи, Андалиб Барбати, стали, по сути, высокопрофессиональными поэтами-музыкантами, который характеризовались как продолжатели классические поэтико-музыкальные традиции Сасанидов-Борбада. При саманидах именно этот творческий метод стал активно развивали другими поэтами – музыкантами. Самаркандский, бухарский, тирмизский и мервские центры были настолько тесно связаны между собой, что их трудно отделить друг от друга. Поэты – музыканты (хуниагари, так их называли представители шеъри рубоби, шеъри хуниёи-she'ri xuniyai) зачастую перемещались из одного центра в другой.

В Бухаре, Самарканде, Мерве, Тирмизе жили известные поэты-музыканты, самый знаменитый из них — Абулаббас Бахтияр, Рудаки, Мунджик Чанги, в подражание «Хусравани» Борбада создали новые произведений (Офаринсуруд-Ofarinsurud). В центральном районе работали поэты-музыканты Ратиба Барбати, Иса Барбати, Мухаммад Буги Барбати, Фаралави, Киса и Марвази, Шахид Балхи, Наср Хонанде, Хобон Чобак Найи, Мударник Найи, которые, особой известностью.

В Тирмизе родился и творил известный поэт-музыкант. искусный инструменталист Мунджики Чанги, мастерство которого в сочинении газель, патважа и понятный и легкий стиль изложения признаны всеми.

Начинается расцвет музыкально-поэтические жанры и формы, такие как суруд, тарона, патважа (китъа), рубаи, который зародились в эпоху Борбада, а достиг наибольшего развития значительно в IX-Xвв. Эти жанры стали одним из основных в таджикско-персидской поэтико-музыкальное творчество того времени, а затем получил продолжение в творчестве Абу

Хафса Сугди, Рудаки, Муджик Чанги, Ратиба Барбати, Рабиа Каздари, Иса Барбати, Наср Хонанде, Бутуроб Хонанде, Алибек Танбури и в последующие века. Поэты-музыканты в такого рода стихах (she'ri rubabi, She'ri xuniyai) обычно выражали новые идеи, говоря о преходящей сущности красоты мира и человеческого разума. В литературно-музыкальной жизни IX-X вв. проживали достаточно известные поэты-музыканты и таронасараи, сурудсараи, марвисараи и дастансараи. Так, в Бухаре, Мерве, Самарканде и Тирмизе творили поэты-музыканты, писавший стихи высокого уровня и эти города которые были политическим, культурными центрами Мавераннахра, Хорасана и, соответственно, находились в расцвете. Под хорасанским стилем таджикско-персидской поэзии понимается поэтично-музыкальный метод (стиль) первых веков развития таджикско-персидского стиха, сформировавшийся в Мавераннахре, Хорасане, который превосходил все другие существовавшие тогда центры персидской поэзии и музыки. Стиль поэтично-музыкального произведения складывался в IX – X вв., не только в рамках местного художественного творчества, но и в тесном контексте дари-таджикского языка. В поэтично-музыкальной культуре IX-X вв. дари-таджикский язык использовался во всех его разветвлениях. Особенно оно имело огромное значение для поэтично-музыкальное творчество, науки, делопроизводство и т.д. При исследовании поэтично-музыкальных стилей необходимо обратить внимание на три вопроса: 1) исследование первых стихов и степени их правильности и неправильности; 2) исследование языковых особенностей; 3) исследование поэтично-музыкальных особенностей (особенно ритмической основ поэзии); 4) стил поэтично-музыкального произведения.

Абу Хафс Сугди, Рудаки, Ратиба Барбати, Иса Барбати, Фаралави, Мунджик Чанги, Хобон Чобак Найи, Мударник Найи, Лукари Чанги и др. в своем творчестве они использовали музыкально-поэтические формы суруд, тарона, маснави, кит'а, касида и руба'и и создали стиль со своим образно-художественной, музыкально-исполнительской законономер-

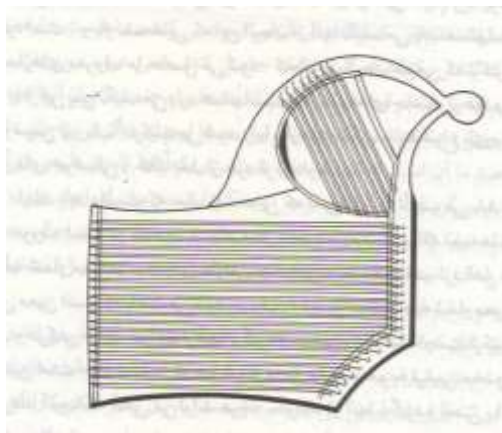
ности. Им приписывают также создание поэтично- музыкальной формы тарона, суруд, чакома (чома), патважа (китъа) и они являются пионерами в использовании 12 музыкально- ритмических размеров. В композиции и образах их поэзии важную роль играет природа. В их стихах мы встречаем яркие следы богатой зороастрийской культуры, классические музыкально-поэтические традиции Борбада. Известный поэт Муджаллади Гургани (XIV.) об этом так написал:

Az on chandon na'mi in jahoni,
Ki mond az oli Soson v-oli Somon.
Sanoi Rudaki mondastu midhat,
Navoi Borbad mondastu daston.
(И богатства веков, что судьба нам дарила,
Блеск Сасана эпох и Самана творила.
Вот-стихи Рудаки, память гения дани....
Вот - напевы Борбада и звуки преданий....).

Буг (Bug,Baga) - родина Хакима Тирмизи является один из древних и богатых центров эпохи Саманидов. Музыкально-поэтическое творчество Тирмиза-одно из самых развитых распространенных видов в системе художественной культуры эпохи Саманидов и последующие веков. Деятели поэзии, музыки Тирмиза развивали доисламские профессиональные музыкально-творческие традиции. Музыкально-исполнительское искусство эпохи Чаганидов к тому же является важным источником для изучения эстетических и идеологических процессов, уровня развития материальной и духовной культуры того периода. Культурная интеграция народов в IX-X вв., активный духовный подъем таджиков в результате приобщения их к культурным достижениям народов Ближнего и Среднего Востока, осмысливаются деятелями культуры в неразрывной связи с ростом материальных и духовных накоплений, это обращение к наследию своих предков (особенно Чаганидов и Саманидов), высокой склонности к образованности.

Особенно эпоха правления Саманидов было для Мавераннахра и Хорасана эпохой высокой развития культуры. В куль-

турные центры этого периода развивается городская урбанизация, наука, архитектура, поэзия, музыка и изящных искусств. В культурных центрах Гиссарской долины жили (Хисор, Хамоварон, Тирмиз, Дарзинджи, Навандак, Зинваран, Ховарруд) людей самых разнообразных профессий, в том числе поэтов и деятели культуры. Судя по сведениям известного историка Абульфазла Байхаки(995-1077 гг.,«Та’рихи Байхаги») и другим таджикоязычным источникам, период правления Саманидов в городах Гиссарской (особенно Тирмиз) долины стало периодом не только политического могущества и оказало огромное влияния на развитии научной, литературной и музыкально-теоретической мысли на весь последующий период Мавераннахра, Хорасана. Современники рассказывают о пышных придворных церемониях, поэтических диспутах (мушоира -mushaira), сопровождавшихся музыкой, танцей. Историк Байхаки особенно отмечает о пирах при дворе Мас’уда (а певцы (ramishgaran, mutriban), остро словники (raviyan, badahaguvan) и скоморохи (muzhikon), сладкоголосые и сладкозвучные музыканты играли и пели на мотивах по образцам аджамцев...)(1).



Шахруд

Поддержка деятели музыки и поэзии при дворе Чаганидов было очень хорошо и сами правители высоко оценили искусство певцов остро словников. Тирмизских, хамаваранских,

хаваррудских, зинваранских музыкантов и поэтов приняли участие в праздничные церемонии Бухары, Самарканда, Мерва и других городов. Развития музыкально-теоретической мысли IX-Xвв. прочно связана с крупным культурным центрами эпохи Саманиды. По сведениям письменных источниках правители Чаганиана очень высоко оценил и покровительствовал персидского (дари-таджикский) языка и дали особую статус в системе государственного правление.

Музыкально-исполнительская (музыкально-поэтическое искусство) культура IX-X вв., ее классические традиции (эпоха Хакима Тирмизи) и его многообразии специально не рассматривались. Вопросы эволюции, многообразия музыкально-поэтические жанров, творческо- исполнительские стили, форм функционирования музыкальной культуры в социокультурной жизни эти периоды и хронология стилистической характеристики исполнительской традиции IX-X вв. рассматривались только на основе возможных, часто произвольных, аналогов и интерпретаций.

В отечественной и зарубежной науке на решении общего процесса развития музыкально-исполнительской (музыкально-поэтической) культуры эпохи Саманидов и период нашествия монгольского ига в целом, оказывалась преувеличенные роль и значение других культур. В работах ученых чрезмерно большое значение придавалось чужеземным влияниям, пришлым элементам культуры (греческой), которые якобы и служили главной причиной смены стилей в музыкальном искусстве. Судя по сведениям историка Абульфазла Байхаки (995-1077гг.) и другим таджико-персоязычным источникам, IX-X вв. стало периодом не только политического могущества династии Саманидов и оказало влияния на развитии научной, литературной и музыкально-теоретической мысли на весь последующий период Мавераннахра, Хорасана, Ирана. Современники рассказывают о пышных придворных церемониях, поэтических диспутах (мушоира в дворец Мулиане, Сомоншахре, Буге, Чилдухтароне, Багдисе), сопровождавшихся музыкой, танцей. Историки

особенно отмечают о пирах при дворе (а певцы, острословники и скоморохи, сладкоголосые и сладкозвучные музыканты играли и пели на мотивах по образцам аджамцев...)(2).

Подержание деятели музыки и поэзии при дворе было очень хорошо и сами правители высоко оценили искусство певцов острословников. Тирмизских, шумонских, хаваррудских, хамаваранских, зинваранских, дарзинских музыкантов и поэтов приняли участие в праздничные церемонии Бухары, Самарканда, Мерва, Герата, Балха, Нишапура и других городов Мавераннахра, Хорасана. Развития музыкально-теоретической мысли прочно связана с крупным культурным центрами эпохи Саманиды.

Чужеземным влияниям на музыкально-исполнительские традиции IX-X вв. (многообразие музыкально-поэтические жанров, форм и стилей, изящных искусств) не имело ничего общего.

В IX-X веков складывается великолепная чаганианская школа, состоящая из нескольких творчески индивидуальных школ, во главе которых стоят крупные исполнители, знатоки поэзии и музыки. Школа эта прославилась не только в Мавераннахре, Хорасане.

В Чаганиане жил и творил великий поэт и музыкант Мунджики Чанги. Его поэзия оказала огромное влияние на развитие таджикской литературы и музыки. Стихи Мунджика Чанги легли в основу классической музыки. Музыкально-поэтическое творчество Мунджика Чанги привлекала и исполнителей Чаганиана и за ее пределами. Исполнение системы «Хусравани», «Мовароуннахри» и «Марви» показательно, с одной стороны, соблюдением всех канонов установленных взаимодействием канона и творческой инициативы каждого музыканта-исполнителя. Чаганианско-гиссарские (шуманские) мастера, своим появлением и деятельностью связанные с этим древними культурными центрами, **сыграли огромную роль в обогащении таджикского музыкально-поэтического искусства свежими и профессиональными стилями, яркими выразительными красками, новым подходом.**

Поэтическо-музыкальный стиль в творческой традиции IX-Xвв. становится художественно- исполнительский стиль. Стиль поэтическо-музыкальный стиль возникался в результате литературно- музыкального обработки дари – таджикского языка и оно дал широкую простор формирование и развитие творческого стиля и оно связано с исторические и классические традиции доисламского периода иранских народов. Стиль поэтическо-музыкального произведения поэты- музыканты (хуниагары, ритмической поэзии-she'ri rubabi, she'ri xuniyai) в IX-X вв. складывался не только в рамках классические традиции таджиков (иранских народов), но в тесном взаимосвязи и взаимообогащение культуры иноиранских народов Мавераннахра, Хорасана, Ирана и Индии.

Классические художественные традиции IX-Xвв. и ее стилистические особенности заключается в его единству, стоящему над творческо- исполнительскими стилями отдельных художественных направлений. Деятели культуры эпохи Саманидов вводили свой новый стиль на основе классические традиции доисламского периода иранских народов (особенно эпохи Борбада).

С начала IX века во многих культурных центрах создаются поэтическо- музыкальные общества — *меджлисы*. Эти традиционные сообщества поэтов, музыкантов, ученых играли большую роль в культурной жизни народа. На городов Мерве, Самарканде, Бухаре Тирмиза Шумана, Дарзинджи, Хамаваранские собрания помимо исполнения музыки шли дебаты и обсуждения проблем творчества, центральной темой при этом было искусство «Хусраванихани». «Маврвисараи» Создателем популярного чаганианского меджлиси были талантливые поэтессы- музыкантши Ратиба Барбати (872-918), Канизаки Муртиба (962-1036). Сохранились интересные сведения о меджлисе, созданном в Тирмизе, Шумане, Хамаваране знатоком классической поэзии и музыки Абулаббаса Бахтияра (872-920). Меджлис этот имел конфессиональные цели. Не случайно мы говорим об особом значением классические традиции творче-

ско- исполнительской стили эпохи Саманидов, объединяя в единство роль обеих традиции (доисламского и нового времени).



Дар илми мусикӣ (о науки музыки)

Знаменитый Абулаббас Бахтиёр стремился собрать в Ромишсаро выдающихся хуниагаров (поэтов-музыкантов) как Ротиба Барбати, Иса Барбати, Фаролови Патважаксаро, Мудар-

ник Найи, Наср Хонанде, Мунджик Чанги, Абусалик Чанги, Хобон Чобак Найи и др. Слава Ромишсаро в свою очередь привлекла к себе лучших поэтов, музыкантов разных областей и культурных центров Хорасана и Ирана. Мастерство и имена многих известных хуниагаров IX-X вв. нам известны. Известные историки-литературоведы Джейхани, Наршахи, Бал'ами, Байхаки, Мухаммад Афви и других приводят в свои трудах характеризуют мастерство хуниагаров эпохи Саманидов. Все самое убедительное, сказанное источниками о музыкально-поэтической жизни IX-X вв. определяется кругом требований к музыкально-исполнительскому искусству как искусиву, долженствующему удовлетворять интересы и нужды эпохи Саманидов. В связи с этим деятели музыки и поэзии в свои трудах рассматривали в поэзии и музыки все прекрасное, идущее на потребу людям, Очень примечательно, что Абулаббос Сарахси, Марван Сарахси, Абулаббос Бахтиёр и др. рассматривали в свои трудах критерия художественно-эстетического произведения (музыка и поэзия) как критерия его художественности.

Это весьма вероятно уже потому, что из сведений источников нам известно, что в Ромишсаро (Бухара) в основном приехали из Мерва, Самарканда выдающиеся поэты-музыканты. Например, Абулаббас Сарахси, Абулаббас Бахтиёр, Абу Хафс Сугди, Рудаки, Наср Хонанде и др. Для Ромишсаро они создали превосходные творческо-исполнительские условия, их мастерство высоко оценили не только в Мавераннахре, Хорасане но и за ее пределами [Muhammad Avfi, Lubab-al-bab... s.143].

Историки утверждают, что в Ромишсаро как в эпоху Саманидов занимались знатоки поэзии и музыки, выдающиеся хуниагары и при нем была организована большая библиотека с книгами на разных языках. Связь музыкально-поэтических традиций эпохи Борбада с новым временем в Ромишсаро поставлены на высоком профессиональном уровне и нововозникшая творческо-исполнительская культура была чисто таджикско-персидской, если иметь в виду национальную принадлежность ее последователей [Ibn Abu Usaibiya, Yun-al-aba'..., s.174.175].

Кроме того в Ромишсаро существовала корпорация хунигаров (это заимствовано из традиции Гунди Шапурской Академии) и творчество мастеров имело огромный авторитет не только в эпоху Саманидов. Их характеристики мы встречаем в источниках последующих периодов (в трудах Мухаммада Авфи, Шамс Кайс Рози, Низами Арузи-йи Самарканди, Давлатшоха Самарканди и др.), упоминавшие о высоком уровне музыкально- поэтической культуры.

В культурных центрах эпохи Саманидов эта традиция была продолжена, и возродил Абулаббас Бахтияр и создал Академия искусств (Ромишсаро). Ромишсаро- это продолжение в новом времени Ромишсаро эпохи Борбада, как правило и оно в новом времени стал более многообразно. В Ромишсаро он преподает особенности музыкальной науки на новом этапе и применительно к таджикско- персидской поэзии и музыке. Абулаббас Бахтияр в Рамишсаро изучает параллельное преподавание изящных искусств. Кроме того создал теоретические труды и были написаны как руководство к изучению свойств и правил построения музыкально- поэтические жанры и формы. При всей преемственности классических традиций эпохи Сасанидов таких сочинений знаменитых саманидских музыкантов- теоретиков отличался новизной и уникальностью (Иса Барбати, Ратиба Барбати, Хобон Чобак Найи, Мударник Найи, Бутуроб Хонанде, Наср Хонанде, Алибек Танбури и др.). Прежде всего они имели практическую и историко- теоретическую, направленность. Согласно традиции саманидские знатоки поэзии и музыки, в новый период получили освещение проблемы происхождения музыки, эстетики, акустики, связи стихотворного текста с музыкой, Абулаббас Бахтияр— несомненный продолжатель классические традиции Борбада.

Организаторы и руководители Ромишсаро стремились объединить под одной крышей поэтов, музыкантов, ученых, занимающихся вопросами поэзии и музыки, возродить классические традиции эпохи Борбада. В числе руководителей Ромишсаро были Абулаббас Бахтиёр, Абулаббас Сарахси, Марван Сарахси и др. Несомненно, что в самом начале роль

Ромишсаро была очень прогрессивной, поскольку руководители и наставники занимались просвещением поэтов и музыкантов. В стенах Ромишсаро выросли такие известные поэты и музыканты, как Рудаки, Иса Барбати, Наср Хонанде, Мударник Найи, Хобон Чобак Найи, Бутуроб Хонанде, Алибек Танбури, Абусалик, Мунджик Чанги, и многие другие. Поэтому Ромишсаро носил новаторский характер, он способствовал просвещению и образованию поэтов и музыкантов.

В Ромишсаро создавались различные музыкально-поэтические произведения и, прежде всего, тарона, суруд, чома, патважа и т.д. Ромишсаро представлял собой музыкально-поэтическую академию того времени, сочетавшей в себе консолидацию творческих сил с соответствующим штатом мастеров (хуниагаров), и именно они являлись мастерами профессионального музыкально-поэтического творчества. Кроме того, в Ромишсаро были сосредоточены лучшие музыкально-поэтические силы, теоретики поэзии и музыки, творческую деятельность которых определял процесс развитие искусства. Фигура **устадхуниё (ustadxuniya)**, руководящего Ромишсаро в лице таких мастеров, как Абулаббас Сарахси, Абулаббас Бахтиёр, была весьма авторитетной. Он назначался особым указом эмира и обладал широкими полномочиями. Под руководством и наблюдением устадхуниё шел процесс музыкально-поэтического, написания теоретических произведений.

Музыкально-поэтические произведения хуниагаров были рассчитаны не на взыскательный вкус эмира, а предназначались в основном для широкого круга слушателей. При Ромишсаро появилась необходимость создать профессиональные музыкально-поэтические произведения. Поэтому в организации творческой работы Ромишсаро существовал отлаженный механизм социальной защиты хуниагаров. Статус хуниагара в Ромишсаро был своего рода защитой. Звания и титулы, которые присваивали устадхуниё (ustadxuniya) могли быть пожалованы на всю жизнь (например, Абулаббасу Бахтиёру), однако, это не всегда свидетельствовало о творческой удовлетворительности

устадхуниё. Мухаммад Авфи-йи Бухорои, Низами Арузи-йи Самарканди про мастерство устадхуниа написали, что «поэту-музыканту бог дал для служения народу и эмирам...».

Как правило, при Ромишсаро работали и творили выбранные руководителем (Ромишсаро) или рекомендованные известными хуниагарами. Поэтому согласно придворному кругу они имели разный доступ к эмирским музыкально-зрелищным представлениям. Например, известные хуниагары Рудаки, Ратиба Барбати, Иса Барбати, Хобон Чобак Найи, Мударник Найи, Алибек Танбури, Наср Хонанде, Буамир Хонанде, Мунджик Чанги, Бусалик Чанги, Андалиб Барбати, Мухаммад Барбати и другие как придворные мастера пользовались большим авторитетом. Кроме того, между мастерами Ромишсаро устанавливались добрые творческие отношения (как Абулабас Бахтиёр и Рудаки-ustodu shogird).

Мастера Ромишсаро создавали в разных музыкально-поэтических формах произведения, и имя хуниагара становилось знаменитым не только в силу его выдающихся талантов, но и в соответствии с тем значением, которое придавалось его произведению в то или иное время. Например, Абу Хафс Сугди не только изобрел музыкальный инструмент «шахруда» (руд) (shahrud), кроме того, он создал цикл песен на таджикском (дари) языке (как «Самарқанди кандманд»). Или Ратиба Барбати, Иса Барбати, Наср Хонанде, Хобон Чобак Найи, Мударник Найи, Бутуроб Хонанде и другие создали прекрасные «суруд», «тарона», «чакома», «патважа», и они имели славу не только в Варазруде, Хорасане, но и за их пределами.

Ромишсаро был в основном сформирован усилиями поэтов-музыкантов, теоретиков поэзии и музыки, обосновавшихся в крупных культурных центрах Варарудана, Хорасана (Бухара, Самарканд, Мерв, Балх и т.д.). Музыкально-поэтические принципы сасанидского периода, в частности классические традиции эпохи Борбада, приводились в соответствие с новой эпохой и новыми художественно-эстетическими требованиями таджикско-персидской культуры, хотя в программе Ро-

мишсаро зачастую повторяются новые видения классических традиций эпохи Борбада для музыкально-творческого искусства IX-X вв. Однако в создании музыкально-поэтических произведений проявляется также особая самобытность, обусловленная рядом поэтично-музыкальных, исполнительских, художественно-эстетических новшествами.

Важную роль в становление Ромишсаро сыграл руководитель бухарской музыкально-исполнительской школы Абулаббас Бахтиёр (872-920 гг.). С Абулаббаса Бахтияра, собственно, начинается новый период становления таджикской музыкально-теоретической школы. Он в новый период в столице Саманидов – Бухаре создал музыкально-теоретическую школу. Абулаббас Бахтиёр глубоко разработал взгляд на поэзию и музыку как особое искусство. В Ромишсаро в качестве самостоятельного предмета изучались основы поэзии и музыки, делалась дифференциация многих практических и теоретических вопросов музыки. Абулаббас Бахтиёр расширил классические традиции Ромишсаро эпохи Сасанидов, и этим он отличается от своих предшественников. Многие поэты-музыканты научились основам поэзии и музыку изучали под руководством Абулаббаса Бахтияра. Примечательно, что в Ромишсаро ученики изучали разные музыкально-теоретические почерки и стили. Музыкально-поэтическое образование было в постоянном стремлении.

Деятели Ромишсаро в системе музыкального образования музыку рассматривали как проявление естественных чувств человека, как средство отношения между людьми, поэтому они выступали против того, что нельзя музыку создать на математической основе, и сделали следующие выводы: «Мы не будем вдаваться в пространные рассуждения относительно чистословия, приводя извлечения музыки или растолковывая все, чего касается. Мы не будем также уделять внимание уподоблениям небесных фигур и нравственных качеств души, соотношениям музыкальных интервалов, ибо это в обычно касается лишь тех, кто не отличает одну науку от другой и не проводят грани между тем,

что существенно, и тем, что акцидентально, -тех, кто прдерживается ветхой философии, унаследованной не в виде краткого изложения ее сути, и за коими последовали иные поверхностные люди из числа тех, кто усвоил философию в упорядоченной форме и постиг ее подробности. Возможно, что склонность следовать за другими привела их к заблуждениям, что ходячие помещали им постичь истину и что услуга отвратила их от исследования. Мы же, по мере наших сил, старались постичь истину такой, как она есть, не внемля зову ходячих предрассудков» (Ибн Сина, Книга исцеления, О науке музыки.).

В Ромишсаро сформировалась новая тенденция в развитии музыкально-поэтического творчества, и Абулаббас Бахтиёр, опираясь на традициях музыкально-исполнительского искусства иранских народов, расширил профессионализм музыкального образования.

Музыкально-образовательная деятельность Абулаббаса Бахтиёра сформировалась под непосредственным влиянием музыкально-поэтического наследия иранских народов. Музыкально-теоретическая деятельность Абулаббаса Бахтиёра относится к концу IX-начале X вв. и по своей практической деятельности он относился к вараруданским музыкально-поэтическим традициям. Он был чрезвычайно образованным поэтом, ученым-музыкантом. Кроме того, Абулаббас Бахтиёр был универсально-образованным ученым-музыкантом и занимался изучением поэзии, музыки, естественных наук, изучал наследие древнегреческих ученых, работал вместе с выдающимися теоретиками музыки и поэзии Ахмадом Марвана Сарахси, Абулаббасом Сарахси и др. Он хорошо знал основы поэзии и музыки. В письменных источниках Абулаббаса Бахтиёра характеризуют как одного из выдающихся деятелей культуры эпохи Саманидов и ему приписываются трактаты по музыке и поэзии. Автор тазкире «Лубаб-ал -бав..» Мухаммад Ауфи Бухара-йи пишет, что «он совершенно знал основы поэзии и музыки, труды греческих и индийских теоретиков, мастеров игры на барбате».

В Ромишсаро он преподавал теоретические и практические основы музыки и поэзии, эстетику древних греков, устройства музыкальных инструментов (как знаменитый барбатист), взаимосвязи поэзии и музыки. В своей системе музыкального образования Абулаббас Бахтиёр рассматривал разнообразные аспекты музыки и поэзии, природу музыкально-исполнительского искусства. По сведениям письменных источников, он, главным образом, в системе музыкально-поэтического образования Ромишсаро рассматривает музыку с точки зрения изящного искусства и развивает мнение Хосрова и Ризака о особой роли музыки в обществе. Его музыкально-образовательные идеи тесно переплетаются с доисламскими музыкально-исполнительскими традициями иранских народов.

Представители Академии искусств (Рамишсаро) Абулаббас Бахтиёр, Абулаббас Сарахси и другие создали развернутую и четкую для своего времени программу общественного служения музыке и поэзии. Музыкально-образовательная реформа, которую провели Абулаббас Бахтиёр и Абулаббас Сарахси, имела огромный теоретико-практическое значение. Особенно сам Абулаббас Бахтиёр в своих учебных программах в Ромишсаро расширил основы доисламского музыкально-поэтического наследия, и его ученики достигали больших успехов в изучении музыкально-поэтических жанров, форм. Мухаммад Авфи Бухара-йи пишет: «он с помощью своих коллег расширил учебные программы и воспитал знаменитых музыкантов как Рудаки...» [Muhammad Avfi, Lubab-al-bab...s.123;]. Естественно, они приводят к идее народности музыки и поэзии, их служения широким народным массам. Музыка, поэзия, утверждают они, должны отражать в себе не мысли и чувства царя, а стремления общества. Цель музыки и поэзии – влиять на мысли и душу человека, направлять его на благое дело. Идеи, заложенные в музыкальном произведении, считали представители Рамишсаро, могут быть по-настоящему действенны, если они созвучны лучшим чаяниям человека.

Музыкально-творческая деятельность саманидской школы во главе Абулаббаса Бахтияра была богатой и насыщенной

ной. Реформа, которую провел он, соответствовала насущным потребностям музыкально-поэтического творчества, и музыкально-образовательная деятельность положила новый период развития музыкально-поэтической жизни (ba sozu xuniyo va tahgig ixtiroot vorid namudi...). Соответственно этой реформе, в Ромишсаро вопросами музыки и поэзии занимались выдающиеся ученые, знатоки поэзии и музыки Ахмад Марван Сарахси, Абулаббас Сарахси, Наср Хонанде, Хобон Чобак Найи, Мунджик Чанги, Исо Барбати, Буамир Хонанде, Бусалик Чанги и др. Все лучшее и наиболее ценное для деятелей поэзии, музыки, ученые не только воспитали новое поколение музыкантов, но и создали труды по основам поэзии и музыки.

В учебно-воспитательной программе Ромишсаро Абулаббас Бахтиёр проявил живой и постоянный интерес к проблемам поэзии и музыки. Как говорит Мухаммад Авфи («Лубаб-ал-баб.»), «он был самый известный знаток в Мавераннахре, Хорасане о музыке и поэзии он написал ряд работ, причем содержание его сочинения во многом совпадает с содержанием трудов Марвана Сарахси, Абулаббаса Сарахси. В вопросах взаимосвязи поэзии и музыки – шеъри рубобӣ (she'ri xuniyoi) выражены в форме муколама (mukolama), в котором принимает учитель и ученик (ustodu shogird), Абуалибек (Абулаббас - А.Р.) излагает в форме непринужденного, живого разговора основные понятия музыки и поэзии. При разговоре он говорит о развитии музыкально-поэтических жанров (**суруд, тарона, чакома, патвожа** и т.д.). При обсуждении этих вопросов Абулаббас Бахтиёр опирается на диалоги Хосрова Каватана и ризака и сведения из дошедших письменных источников о музыке ...».

Одно из важнейших мест в системе музыкально-исполнительского образования Ромишсаро занимала проблема сочинения и исполнения музыки. Причем, эти практические и теоретические вопросы были в Ромишсаро эпохи Борбада (в Гундишапурской академии). Абулаббас Бахтиёр и его коллеги проблему музыкального воспитания в развитии музыкально-творческой жизни IX-X вв. считали одну из важных практических вопросов. Поэтому в Ромишсаро обратили особое вни-

мание на воспитание поэтов-музыкантов, индивидуальным манерам исполнения, изучение выразительных средств человеческого голоса и музыкальных инструментов. Кроме того, в музыкально-исполнительском искусстве эпохи Рудаки было стремление к выражению личности в музыке и поэзии. Этой цели уделяли особое значение в системе музыкального воспитания.

Вопросы сочинения и исполнения музыки получает особое отражение в историко-литературных, особенно в музыкально-теоретических трудах Ахмада Марвана Сарахси, Абулаббас Сарахси, Абунасра Фараби, Катиби Хорезми, Ибн Сина и др. Об исполнении музыкального произведения, о стремлении к индивидуализации исполнительской школы в Ромишсаро свидетельствует теоретик и знаток поэзии Мухаммад Авфи Бухорои. В своем труде («Лубаб-ал-баб.») он вкратце дает урок мастерства саманидской музыкальной школе в лице Абулаббаса Бахтиёра (Ромишсаро А.Р.), практику сочинения музыкально-поэтического произведения, на которые обратили использование музыкальной орнаментики: «когда при сочинении сурруд, тарона, чакома и патвожа хуниёгары ставят свои новшества, нужно чтобы они возвышали дух слушателя и эмиров. Они (хуниёгары) через инструменты и голоса дают наилучшие краски поэзии и музыке».

На музыкально-поэтическое творчество большое влияние оказало музыкально-поэтическое наследие эпохи Борбада. Высшим идеалом руководителей Ромишсаро являлся строгая и возвышенная классическая система, которую создал царь музыкантов (shahi ramishgaron) Борбад, и по этому поводу Катиби Хорезми писал следующее: «Если кто (музыкантов-хуниёгарони ustod) желает в музыкально-поэтическом творчестве соблюсти требования канонов и изящности поэзии и музыки (husni ijod va ijro), тот должен изучать стили (rah va dostoni Xusravani) Хусравани, это дополняет его мастерство и знание» [Rajabov A. Sunnat va navavari dar tamadduni musigi-zamani Rudaki, s.565,78].

По мнению Абулаббаса Сарахси не меньший интерес представляет собой в диалоге Хусрава и пажа мастерство му-

зыкального исполнения посредством основных художественно-эстетических категорий - красота и изящество. Эта особенность музыкально-исполнительского искусства благодаря усилиям хуниагаров в новом виде вошли в музыкально-творческие традиции IX-X вв. Довольно точно подметил Ибн Сина (в разделе о музыке «Kitab-ash-Shifa»): «тяготение к новым, опираясь на традиции своих предшественников, наши знатоки поэзии и музыки выявили новые роды музыки и вместе с этим мастерство исполнения, другими словами выявили индивидуальность в применении не только новых инструментов и новых жанр, форм, но и исполнительские стили».

Ромишсаро открывал большие возможности для развития музыкально-поэтических жанров, форм, музыкально-творческого процесса не только столицы, но и культурных центров Мавераннахра, Хорасана. Музыкальные представления, музыкально-теоретические трактаты были существенной частью музыкальной культуры IX-X вв. Взаимосвязи поэзии, музыки с другими видами художественного творчества составляли единую цельную культуру этого периода. Мастерски созданные музыкально-поэтические произведения, которые создали Абу Хафс Сугди, Рудаки, Ратиба Барбати, Иса Барбати, Абулаббас Бахтиёр и другие, были очень тесно связаны с классическими традициями таджиков (иранских народов). По отзыву Асади Туси, Мухаммад Авфи, Катиби Хорезми и других, придворные коллективы были высокопрофессиональными поэтами-музыкантами во главе Абулаббаса Бахтиёра, которые создали принципиально новые произведения и сыграли большую роль в развитии музыкально-поэтического искусства эпохи Саманидов.

Надо отметить, что в Ромишсаро были строго упорядоченные труппы для дворцовых церемоний и праздников, различных музыкально-поэтических должностей и званий. Глава музыкантов, как и в эпоху Сасанидов (xvarambash), возглавляли *ustadxuniya* (как Абулаббас Бахтиёр, Марван Сарахси, Абулаббас Сарахси). Они не только отвечали за музыкально-поэтическое творчество, но и по желанию и с согласия саманидских ве-

зиров (Бальями, Утби, Джейхани, Нашхаби) создание программы культурных мероприятий. Руководители Ромишсаро в системе государственной формы управления занимали высокое общественное положение. По своему статусу руководитель Ромишсаро (Абулаббас Бахтиёр) занимал особое уважение и потому он являлся создателем дворцовых музыкально-поэтических канонов. Статус хуниёгар (как во времена Борбада) в эпоху Рудаки, положение музыкантов были высоко обеспечены. В данном контексте, музыканты- поэты Абу Хафс Сугди, Рудаки, Иса Барбати, Ратиба Барбати, Наср Хонанде, Буамир Хонанде, Фаролови, Пир Салих, Мударник Найи, Хобон Чобак Найи и другие были наиболее почитаемыми. Надо отметить, что в эпоху Саманидов музыкально-поэтическое искусство в сфере ее светского содержания в полной мере раскрылось музыкально-поэтическими жанрами и формами и они развивались на основе городской музыкально-творческой традиции таджиков.

Основа музыкально-исполнительского искусства Ромишсаро состояла из представителей мужского и женского пола из крупных культурных центров Варарудана, Хорасана и Ирана. Поэтому при проведении музыкально-поэтических пиров и представлений принимали участие мужчины и женщины в контексте общественных отношений, и здесь не было ограничений, так как данный процесс, как и в эпоху Борбада, в эпоху Саманидов усиливал развитие музыкально-поэтического искусства. Характерно-образные особенности поэтично-музыкального творчества в Ромишсаро нашли отражение в поэзии IX-XI вв. Именно Абу Хафс Сугди, Рудаки, Фаролови, Мунджик Чанги, Бусалик Чанги, Ратиба Барбати, Наср Хонанде, Буамир Хонанде, Бубакр Рубаби, Алибек Танбури и другие выражали в музыкальной жизни и в своих произведениях высококоразвитое исполнительское искусство хуниёгаров эпохи Саманидов.

Не менее важная роль в раскрытии музыкально-поэтического жанрового смысла принадлежит деятелям Ромишсаро, работавших плодотворно. Важным новшеством в системе музыкально-поэтического образования Ромишсаро

является возобновление традиций эпохи Борбада ритмической поэзии (she'ri xuniyoi, she'r-i rubabi), которая занимает особое место в творчестве Абу Хафса Сугди, Рудаки, Ратиба Барбати, Иса Барбати, Мунджик Чанги, Фаралави, Наср Хонанде и другие. Особенно развиваются жанры «суруд», «тарона», «чакома», «патважа», в основном в городских традициях, и музыкально-поэтическое исполнение эти жанров.

Другое важное значение Ромишсаро - это изучение теоретических и практических основ поэзии и музыки аджамцев (иранских народов). В эпоху Рудаки (Саманидов) по-новому переосмысливаются музыкально-поэтические традиции эпохи Сасанидов, художественно-эстетические категории, поскольку гармонический принцип приобретает универсальный смысл не только в эстетике, но и художественной культуре.

Марван Сарахси, Абулаббас Сарахси являлись известным знатоками классической традиции эпохи Борбада и они в стенах Ромишсаро основательно изучили музыкально-поэтическое творчество доисламского периода. Судя по сведениям источников, оба ученых и теоретиков музыки и поэзии считаются наиболее известными мастерами. Эта оценка как нельзя более точно определяет высокое знание Марвана и Абулаббаса Сарахси. О их жизни и деятельности очень мало сведений сохранилось в источниках. Однако Марван Сарахси и Абулаббас Сарахси, по сведениям их современников, написали ряд теоретических трактатов по проблемам музыки и поэзии доисламского периода иранских народов.

Музыкально-поэтическим стержнем IX-X вв. являются музыкально-исполнительские традиции эпохи Борбада и поэтому поэты-музыканты (хуниагары) черпали важные сведения из сохранившихся памятников материальной культуры своей родной хоросано-вараруданской среды. В частности музыкально-поэтические циклы «Суруди порсй», «Суруди Мовароуннахрй», созданные в стенах Ромишсаро, были заимствованны из «Хусравани», «Каркукй», «Ласкавй», «Евамтурикан», «Рустактранак» и т.д. В этих циклах нахо-

дят свое выражение и темы, свойственные музыкально-поэтическому искусству эпохи Саманидов, преобладающими все же являются классические традиции, восторженный дух «Хусравани» Борбада. Создание музыкально-поэтических циклов свидетельствует о чрезвычайно большом развитии таких крупных музыкально-поэтических жанров, как выход таджикско-персидской музыки на новый период развития, свидетельствуя о глубочайших корнях музыкально-исполнительского искусства, о том, насколько глубоко проникли музыкально-поэтические традиции Борбада в культурную жизнь эпохи Саманидов.

Создание таких музыкально-поэтических циклов требовало от поэта-музыканта (sha'ir-xuniyagar) высоких профессиональных поэтико-музыкальных дарований, умение выполнять и отражать музыкально-поэтические каноны и высокоизящную импровизацию. Особый интерес представляют характеристики историко-литературных источников о создании профессиональных произведений такими поэтами-музыкантами - Оловейх Сугди, Абу Хафс Сугди, Абу Абдуло Рудаки, Ротиба-йи Хонанде, Исо Барбати, Фаролови, Абусалик, Мунджик Чанги, Мухаммад Хусравани и др. Они не только создали стихи, но и одновременно сочиняли мелодии, являлись изобретателями музыкальных инструментов (Абу Хафс Сугди – изобретатель инструмента шахруда-shahrud).

Особенна велика роль и место Абу Хафса как знатока музыки (теоретик и инструменталист) в развитии музыкально-поэтического творчества таджиков. Большая часть жизни этого замечательного поэта-музыканта прошла в Самарканде. Многогосторнный поэт, музыкант, теоретик, изобретатель музыкального инструмента(shahrud)Абу Хафс за свою создал множество музыкально-поэтических произведений.Творчество Абу Хафса Сугди богато жанрами, в которых песня занимала особое место. Его песнь о Самарканде – это одна из колыбелей таджикского музыкально-поэтического творчества (особенно Samargadi kandmand и др.), он занимает особое место, ему свойственна особая музыкально-поэтического сила, одушевленным патриотиче-

ским духом. В письменных источниках Абу Хафс Сугди, прежде всего, известен как один из крупных знатоков музыкально-поэтического творчества согдийцев, мастера-инструменталиста, изобретателя музыкального инструмента «шахруда».

Выдающиеся поэты – музыканты, певцы, сочинители (му-саннифы) IX-X вв. Абубакр Рубоби (982-1020 гг.), Наср Хонанде (889-961гг.), Буамир (848-923гг.), Чобак-и Найи (ум. 940г.), Мухаммад Буги Барбати (942-1035 гг.) и другие являются носителями музыкально-поэтических традиций свои предков в новом времени. Историческая заслуга деятели культуры IX-Xвв. заключается в том, что они не только изучили и восстановили музыкально-поэтические традиции своих предшественников, сохранив художественно - эстетическое наследие прошлого но и создали бессмертное музыкально-поэтическое наследие.

Эти мастера в форме местных музыкально-поэтических традиции создали новых стиль, Много таких творческо- исполнительских стиль сложилось в крупных культурных центрах, например мервская, бухарская, самаркандская школы выработавшие свои творческо-исполнительские стили, в которых общие эпохи Борбада классические традиции иранских народов в эпохи Саманидов получили своеобразное профессиональное преломление. Возможно образование Ромишсаро в новом форме в эпохи Саманидов оказало большое значение в творчестве поэты- музыканты (хуниагары). Важнейшей формой многообразия творческо- исполнительского стиля является творчество поэта- музыканта.Неповторимая оригинальность творческо-исполнительской стиля Абу Хафса Сугди, Рудаки, Иса Барбати, Ратиба Барбати, Хобон Чобака Найи, Мударника Найи, Бутуроба Хонанде, Насра Хонанде и др. имели общность с классическими традициями эпохи Борбада.



Трактат о науке музыки (Хв.)

Известно, что некоторые саманидские правители покровительствовали культуре и создали условия для развития поэзии и музыки, изящных искусств. Собирали при дворе одаренных знатоков музыки, такие как Абулаббос Бахтиёр, Абубакр Рубоби, Иса Барбати, Хобон Чобак Найи, Ратиба Барбати, Мухаммад-и Буги Барбати, Наср Хонанде, Бутуроб Хонанде, Лукари Чанги, Мунджик Чанги и др. Многие из них как Абулаббос Бахтиёр, Рудаки, Ратиба Барбати, Лукари Чанги, Наср Хонанде, Мунджик Чанги, Бутуроб Хонанде и др. пользовались громкой славой и удостоились больших почестей со стороны саманидских везиров и эмиров.

Для того, чтобы представить картину музыкально-исполнительской культуры (музыкально-поэтического творчества) IX-Xвв. и самобытную и многогранную историю ее развития нужно рассмотреть ее непривычные художественно-эстетические и высокоразвитое творческо-исполнительские традиции в лице таких известных музыкантов Ратиба Барбати, Исо Барбати, Чобак Найи, Мударник Наср Хонанде, Найи, Бутуроб Хонанде, Абубакр Рубоби, Мунджики Чанги, Хушнуди-йи Хонанда, Андалиб Хонанде, Мухаммад Буги Барбати и др.(3)

Многочисленные историко - литературные сведения, обнаруженные в последние годы, не могли ни вызвать дальнейших исследований музыкальной культуры рассматриваемого периода. Это - определение историко-хроники IX-Xвв. и ее взаимосвязи с музыкально-поэтическое творчество эпохи Саманидов, музыкально-поэтические жанры, формы, состояние и развитие музыкально-исполнительских традиций, формирование профессиональных музыкальных школ и направлений (IX-X вв.), создание специальных теоретических трудов, в которых рассматриваются важные вопросы поэзии и музыки, даты, жизни и деятельность выдающиеся музыкантов и т.д.(4)

Данное время ведутся планомерное изучения на профессиональном уровне (характеристика путей развития, определение музыкально-поэтических жанров, форм, профессиональных истоков и творческо-исполнительской традиции таджиков, форм ее функционирования, раскрытие закономерностей взаимосвязи поэзии и музыки (**shoir-xuniyagar, xuniyagar-shoir**),

художественно-эстетических пластов профессионального музыкально – поэтического творчества на примере творческой деятельности выдающихся музыкантов Ротиба Барбати, Иса Барбати, Хобон Чобак Найи, Мударник Найи, Бутуроб Хонанде, Абубакр Рубоби, Мухаммад Буги Барбати, Андалиб Хонанде и др., выявление музыкально-поэтических особенностей наиболее профессионально распространенных вокальных и инструментальных циклических жанров (исполнительские стили) и направлений, свойственных художественно-эстетическим воззрениям не только IX-X вв., заново возрождается новым творческие изыскания хуниагарам (**xuniyagaran, ustod-i she'r va musigi**)(5).

Своеобразный мир музыкально-исполнительской культуры IX-X вв. - это процесс развития профессионального музыкально- поэтического творчества, системы образного мышления, в музыкальной традиции, одного из важных периодов художественной культуры таджиков (иранских народов).

В развитии и совершенствовании музыкально-исполнительской культуры IX-X вв. кроме главы музыкальной школы, принимали активное участие ученые, поэты. Музыка, изящных искусств являлась важной частью политики общества. Классические традиции эпохи Сасанидов и Саманидов (особенно Борбада и Рудаки) представляли своего рода политико-культурную декларацию, модель возвышения и развития таджиков(иранских народов) в новое время. Поэтому многие деятели музыки и поэзии, как Абулаббос Бахтиёр, Рудаки, Ратиба Барбати, Иса Барбати, Хобон Чобак Найи, Мударник Найи, Бутуроб Хонанде, Мунджик Чанги, Мухаммад Буги Барбати и др., плодотворно занимались на развитием профессиональных жанров, форм, исполнительских стилей, музыкально-образовательных процессов. Это можно подтвердить на примере многообразия музыкально-поэтических жанров, форм, исполнительских стилей, разработки художественно- эстетических принципов, создания научно-теоретических трудов Абулаббаса Сарахси (848-910 гг.), Марвана Сарахси (820-889 гг.), Абулаббаса Бахтияра (872-920 гг.)] и др. Судя по сведению известного историка Байхаки и др. источники, инициировали

развитие новых творческо- исполнительских школ и направлений в культурных центрах Мавераннахра и Хорасана (Бухаре, Мерве, Самарканда, Тирмизе, Шумоне, Хамаваране и т.д.)⁽⁶⁾.

Главным для деятелей музыки и поэзии IX-X вв. было показать многообразие и высокоразвитую интеллектуально-творческую силу в широком спектре культуры таджиков (иранских народов).



Трактат о музыке (Xv.)

Для достижения этих целей правители и деятели культуры не останавливались ни перед чем и даже усовершенствовали классические художественно-эстетические приемы, направления, музыкально-поэтические жанры и формы, стили, расширили роль корпорации профессиональных музыкантов (Рамишсаро), практиковали приглашение одаренных поэтов, музыкантов. Важную роль в развитии музыкально-поэтических жанров и форм сыграли Абулаббас Сарахси (848-901 гг.), Марван Сарахси (820-899 гг.), Абулаббас Бахтияр (872-920 гг.) и др.

Поэт, ученый, крупный знаток музыки и поэзии Абулаббас Бахтияр (872-920 гг.) обладая энциклопедическими знаниями и редкими способностями, он внес весомый вклад в музыкально-поэтической жизни эпохи Саманидов. Разносторонняя научная деятельность Абулаббаса Бахтияра (был знатоком поэзии, сведущ в вопросах доисламской музыкально-поэтической наследии, философии) нашла отражения в письменных источниках. Абулаббас Бахтияр хорошо знал основы поэзии и музыки, создал Ромишсаро(Академия искусств). Особый интерес представляет его деятельность в области музыкальной науки и исполнительства. В созданном в столице Саманидов «Ромишсаро» в стенах этого высшего музыкального учреждения обучались манера исполнения певцов, стихи, сопровождающие классические музыкально - поэтические циклы «Хусравани», «Марви» многие другие творческие проблемы. В «Ромишсаро» входили прославленные музыканты своего времени Ратиба Барбати, Иса Барбати, Хобон Чобак Найи, Мударник Найи, Бутуроб Хонанде, Абубакр Рубоби, Лукари Чанги, Мунджик Чанги — певцы и инструменталисты. Многие музыканты именно там получили первоначальное профессиональное образование(7).

Многообразие музыкально-поэтических жанров в музыкальной исполнительской традиции является наиболее важная особенность культуры IX-X вв. (особенно оно отражены в творчестве классиков таджикско-персидской поэзии Дакики, Фирдоуси, Гургани, Фаррухи, Манучехри, Унсури, Асджади и др.). Музыканты не только развивали классические традиции

свои предшественников (Борбада и Рудаки), но и создавали сложные музыкально –поэтические произведения (tasnif va ijod), имели перед собой модель и исполнительский стиль (sraish va ijod) одновременно профессиональные образы прокламативного исполнительского искусства прошлого и настоящего, которым следовало подражать, чтобы отразить высокопрофессиональное живое исполнение во своем блеске.

Музыкально-поэтическое творчество оказало огромное влияние на централизацию, творческий импульс культуры, художественно-эстетические воззрения IX-X вв. Поэтому появление многих придворных музыкально-творческих труппы было важным музыкально-творческим и профессионально- исполнительским делом. Контроль за ходом творческо- исполнительской работы осуществляли через руководителей художественных групп (xvarambash, nadim-надимы такие как Ротиба Барбати, Иса Барбати, Хобон Чобак Найи, Мударник Найи, Бутуроб Хонанде, Абубакр Рубоби, Мухаммад Буги Барбати), и придворное музыкальное творчество находилось в взаимосвязи с абсолютной государственной властью, народным музыкальным творчеством, которое определяло городское, профессиональное и придворное музыкальное творчество и именно оно была, в основном выразителем и исполнителем профессиональных принципов музыкального искусства IX-X вв.(8).

Профессиональные музыкальные коллективы XI-XII вв. носители лучших традиций народно-профессионального музыкального творчества являлись наиболее богатыми по многообразию тематики, жанров, форм и стилевых особенностей. Искусство патвожа (patvaja-касыда), суруд (surud), чома (chama, chakama), тарона (tarana) значительно влияло на многообразие музыкально-поэтического и исполнительского творчества, профессиональные музыканты выступали как инициаторы новых музыкально-исполнительских, творческих стилей, направлений, идей, жанров и форм.



«Дар илми мусикӣ» (О науке музыки)

Особенно в этот период высокого расцвета достигла музыкально-теоретическая мысль на персидско-таджикском языке, что нашла отражение в многочисленных историко - литературных, трактатах по музыке. О высоком уровне музыкально-теоретической мысли Мавераннахра и Хорасана культурных центрах династии Саманидов красноречиво упоминают в свои трудах литераторы и историки.

بلکه بنویسند نقل شوند و تشقیق آن بود که آنکس که از سر
 جمله هر دو رود نهند که بر یواندند طهت خوش و با
 دیگر ترکیب از آن رودها نامی چنانند و با نگاه دارند
 لب چنانند و این اولین که او را ترکیب خوانند و اما آنکه
 بی تشقیق بود آن بودند که برده تا بگردند سخت محکم و
 بر آن رود را که زیرا بود بانکت دیگر لمیزانند که یکی
 به سخت محکم و نافع ترین تشقیق آن بود که نفت اصلش
 حاده بود و آن که لمیزانند قبل بود مرآت که اصلی بود
 بگردند و آنکه بر بالای او بود لمیزانند و اما آنکه
 تشقیق بود این نتوان کردن اندر و بلکه بر آن کوشه
 بود که آن که لمیزانندش حاده بود و اما ترکیب آن بود
 که با تشقیق اصلی میامیزند اندر هفت هفت تشقیق که متوافق
 او بود و فاضل بن امان بود که از بعد ها کائنات
 و فاضل بن الذی بالکل بود و من الذی بالخمسه
 و من الذی بالاربعه و اما البدال آن بود که مرغبت ریسمان
 بود اندر همه از اینجا بیالاستود و از دست بان دارد دیگر

«Дар илми мусикӣ» (О науке музыки)

В эпоху Саманидов, наряду с другими видами художественного творчества особенно развивалось музыкально-теоретическая мысль были заложены основы музыкальная наука на дари (таджикском) языке и огромная заслуга в этом принадлежит великими и теоретиками музыки этого периода как Абулаббас Сарахси, Марван Сарахси,

Абулаббас Бахтияр и др. музыки, в период правление Саманиды создается музыкально- теоретические трактаты, разделы энциклопедические труды по музыке на таджикском (дари) языке(9).



«Дар илми музикӣ»(О науке музыки)

Ученые-теоретики музыки IX-X вв. наряду с созданием оригинальных трудов плодотворно работали также над переводами и комментариями трудов своих предшественников(10).

Некоторые ученые думали, что на языке фарси (дари) невозможно исследовать теоретические проблемы музыки. Именно теоретики IX-Xвв. впервые написали теоретические работы на дари-таджикский доказали, что язык дари-таджикский, язык поэтический, научный и музыкальный, природа создала его для поэзии и музыки (Байхаки). Раздел о музыке «Дар илми мусики» («Даниш-намэ») - Ибн Сина (980-1037 гг.) и ряд труды его ученики и последователи (Абдувахид Джузджани, Абульхасан Бахманяр и др.) написаны на дари-таджикский(фарси) является наилучшим образцом по теории музыки IX-XI вв. и последующих веков в истории культуры Мавераннахра, Хорасана, Ирана и Индии.

Абдулаббас Бахтияр, Абулаббас Сарахси, Марван Сарахси в истории культуры иранских народов(таджикско-персидской музыки) рассматривали в научной форме глубочайшие музыкальные проблемы(истории и теории) на родном языке. Они расширили границы современных ими музыкально-теоретических направлений на основе богатого профессионального музыкально-поэтического наследия иранских народов (культурные центры-Мерв, Бухара, Самарканд, Тирмиз, Хамаваран, Шуман, Балх, Герат, Нишапур и т.д.) обобщив и синтезировав их художественно-эстетические достижения (особенно доисламские) в новом высокосвершенном творчестве. Они в своих трудах разработали музыкально-эстетические концепции на демократических позициях, «отстаивал практическую роль музыки, основанную не на абстрактных космологических теориях, а на жизненном опыте. Они рассматривая музыкально-эстетические вопросы, опирались главным образом на музыкально-исполнительские традиции (доисламские и IX-X вв.) Мавераннахра и Хорасана (11).

آنروز تعلق با او در در آن سال فراخی نعمت باشد
باران بسیار بار و لیکن کجا که رود و غالباً سبک بود
و کار سلطان ضعیف بود و بعضی مکر کارنامه شدنی بود و لیکن
زود بگذرد و اما پنهان یک بود و در زراعت سبزی نیک
آنها در وانه نخی بود و پائیز را آفت و کوباید خانه از مشکل
نبرد کجند نیک بود اما گندم در محله و زراعت از سرمای و
بود و برف در اواخر پانزدهم بود و در سپاس نگی شود و طعام
شیرین شود اما زود گذرد و هرگز نیکه درین سال نبود
شود و در زراعت بود اما گندم بود و در پهن و خوش بود
الک و در زراعت سبزی بود آنروز در سلطنت مریخ در آن
سال فراخی نعمت بود و غله بسیار بود و لیکن خوشتر
شود در حجم از میان خدایق بر خیزد چنانکه در مردان با زن و
را با شوهر و پسر با پدر و پدر را با پسر و دختر را با مادر
شفقت نماید و عزت از میان خدایق بر خیزد اما در خراب زمین
پادشاهی میرد و در آن سال نعمت و باران بسیار

Необычайно велика роль учителя Рудаки Абулаббаса Бахтияра, Абулаббаса Сарахси, Марвана Сарахси и теоретики музыки IX-X вв.и последующих веков в становлении и развитии музыкальной терминологии на языке даритаджикский(фарси) и решение других музыкально- теоретических вопросов. После теоретиков IX-XI вв. в Мавераннахре, Хорасане, Иране и Индии (XIII-XIXвв.) написавший многочисленных научно-теоретических трактатах, главы энциклопедических трудов в основном на языке фарси-таджикский.



«Дар илми мусикӣ» (О науке музыки)

Во первых, теоретики этого периода стремились возродить древние музыкальные традиции таджиков(иранских народов).

Во вторых, IX-X вв. упрочились связи поэзии и музыки, т.к. каждый поэт (Абухафс Сугди, Рудаки, Ратиба Барбати, Мунджик Чанги, Лукари Чанги, Фирдоуси и др.) был одновременно и знатоком музыки(в свои поэмы,касыды очень многообразно отражали доисламский музыкальный мир), внесшим существенный вклад в развитие музыкально-эстетической мысли эпохи.

Другой важной особенностью музыкальной мысли IX-X вв. была научная классификация и идентификация музыкальной терминологии на языке фарси-таджикский, куда вошли пехлевийские, согдийские, тохаро-бохтарские доисламские термины, встречающиеся в письменных источниках.

Известно, что деятели музыки и поэзии такие музыканты как Абулаббас Бахтияр, Абулаббас Сарахси, Марван Сарахси, Ибн Сина, Ибн Зейла, Абдувахид Джузджани,Абулхасан Бахманяр,руководителей художественных групп (xvarambash, padim-надимы такие как Ратиба Барбати, Иса Барбати, Хобон Чобак Найи, Мударник Найи, Бутуроб Хонанде, Абубакр Рубоби, Мухамад Барбати Буги и другие являются носителями музыкально - поэтических традиций (доисламские, особенно музыкально- поэтические циклы Борбада) своих предшественников(12).

Историческая заслуга деятели музыки IX-Xвв. заключается в том, что они не только изучили и продолжили классические музыкально-поэтические традиции свои предшественников, но и создали оригинальные музыкально- поэтические и музыкально-теоретические труды.

Из вышесказанного следует, что IX-X вв. была периодом достижения музыкально-теоретической мысли на языке фарси-таджикский и стали прочной основой для развития музыкальной жизни последующих веков Мавераннахра, Хорасана, Ирана и Индии,можно сделать следующие выводы:

1. Эпоха Хакима Тирмизи (Саманидов) является периодом расцвета таджикской музыкально- поэтического творчество. Музыкально-поэтическое творчества, а имена музыка как искусства и наука в IX- Xвв. как один из видов художественного творчества занимала особое место в жизни общества. Музыка приобрело высокий художественно- эстетический статус в общественной жизни. Музыкально- поэтическое творчество вкладывалось не только как конкретное виды искусства, наука, средство добывание к жизни, приобретение красоты и знаний, музыка и исполнительское искусство в IX-X вв. понимался как высшая форма деятельности человека создателя. Научного аргументации музыки мы обнаруживаем в трудах теоретики музыки и поэзии, письменные источники IX-X вв. Музыка и поэзия в трудах теоретики рассматривалось как важное художественно-эстетического средство. Собственно, через музыки и поэзии выражалась высокая художественно- эстетическая установка мыслителей, поэтов, знатоки музыки, деятели изяшных искусств, практически реализуемый импульс к созидательству.

2. Деятели культуры этого периода расширили границы современных им музыкально- теоретических направлений и стиль на основе богатых профессиональных музыканто- поэтической традиции таджиков (иранских народов, особенно культурных центров Мавераннахра, Хорасана (Мерв, Бухара, Самарканд, Герат, Балх, Тирмиз и т.д.) обобщили и возродили классические традиции эпохи Борбада в новом высокосвершенном творчестве. Их поэтико-музыкальное наследие предвосхитили многие открытия теоретиков поэзии и музыки последующих периодов (в равной мере в области музыкально-поэтические жанры, формы, инструментария и т.д.), вместе с тем новаторства деятели культуры IX-X вв. прочно опирались на древние традиции иранских народов. В музыкально-поэтической традиции IX-X вв. сформировались профессиональные виды жанры и формы музыки, поэзии и изяшных искусств и они приобрели устойчивую классическую форму со

своими высокопрофессиональными разновидностями. Особенно музыкально-поэтические жанры и формы “суруд”, “тарона”, “чакома”, “патважа”, “газель”, “рубай”, “дубайти” и т.д. получили высокие развитие. В развития музыкально- поэтические жанры и формы внесли огромный вклад поэты, музыканты Абу Хафс Сугди, Абулаббас Сарахси, Марван Сарахси, Абулаббас Бахтиёр, Рудаки, Ратиба Барбати, Мунджик Чанги, Лукари Чанги, Иса Барбати, Мухаммад Буги Барбати, Хобон Чобак Найи, Мударник Найи, Бутуроб Хонанде, Наср Хонанде, Алибек Танбури и др. Музыкально- поэтическое творчество в IX-X вв. обретает новую жизнь, новые значения и смысл и обогащал человеческое восприятие, аккумулировал и закреплял в его сознании стремление к красоте. В IX- X вв. музыка и поэзия вошел в широкое художественно- эстетическом понимании общество. Музыка и поэзия выступает в общество как символ порядка, гармонии и в ней запечатлен высоко нравственный и художественно-эстетический потенциал.

3. Эрудиция, необычайные творческо-исполнительские данные помогли деятели музыки и поэзии IX-X вв. создать неповторимые музыкально-поэтические произведения, теоретические труды в области теории музыки и они вошли в историю мировой музыкальной мысли. Труды Абулаббаса Сарахси, Марвана Сарахси, Катиби Хорезми, Абунасра Фараби, Ибн Сина и др. по содержанию неимеют аналогии в истории музыкально- теоретической мысли Ближнего, Среднего Востока.

4. Величайшее достижения музыкально-поэтическое творчество IX-X вв. долгое время оказывал огромное влияние на дальнейшее развитие музыкально-творческой культуры последующих веков.

Askarali Rajabov
(Tajikistan)

MUSICAL CULTURE ERA HAKIM TIRMIZI AND ITS CLASSICAL ORIGINS

The era of the Samanids (819- 1005), Where he lived and worked great scholar and thinker Abu Abdullah Muhammad ibn Ali al-Hakim al-Tirmidhi (756-869), characterized by a continuation of the classical traditions of the Tajik art culture of the Sassanid era (222/24 651).

Socio-political situation Maverannahr, and part of Khorasan in Iran IX-X century contributed significantly to giving poetry and music, arts a new art form. Poets and musicians have used poetic language to create a new musical and poetic genres, forms, performing style. This process led to the spread of not and exaltation poetry and music, creative and performing style, but also greatly enriched dari- Tajik (Persian) and literature, music, introducing them to new terms and concepts image of musical-poetic vocabulary. Thus, the Tajik-Persian poetry and music has found a new face, and has ceased to be a purely court.

In his works, poets and musicians mostly used musical and poetic genres and forms surud (gazelle), tarona (rubai dubayt), patvazha, kasida, doston (seven doston "Husravani"), etc . From political, cultural factors Samanid rulers Tajik Persian heroic poems received high development and subsequent centuries it (during the reign of power Turkic tribes), the Tajik-Persian epiko- heroic poem was not highly developed. During the period of the Ghaznavid, Seljuk has been given a lot of attention religious and mystical poetry, which was a big spread.

The musical and poetic tradition IX-X centuries formed professional types of genres and forms of music, poetry and the arts and Fine Arts they acquired a stable classical form with their highly species. Especially musical and poetic genres and forms " surud ", " tarona ", " chacama ", " patvazha ", " gazelle ", " rubaiyai ", " dubayti " We received high development. The development of musical and

poetic genres and forms have made a huge contribution to poets, musicians Abu Hafs Sugdi, Abulabbas Sarakhsi, Marwan Sarakhsi, Abulabbas Bakhtiyor, Rudaki, Ratiba Barbati, Munjik Changi, Lucar Changi, Isa Barbati, Muhammad Boogie Barbati, Hobon Chobak Naiy, Mudarnik Naiy, Buturob Xonande, Nasr Xonande, Alibek Tanburi and others. Musical and poetic creativity in IX-X centuries finds a new life, new values and meaning and enrich the human perception, accumulated and fixed in his mind, the pursuit of beauty. The IX-Xcenturies music and poetry entered the wide artistic and aesthetic understanding of society. Music and poetry serves society as a symbol of order, harmony, and it captures the highly moral, artistic and aesthetic potential.

Литература:

1. Абулфазл Бейхаки, История Масуда, пер. А.К.Арендса, Таш., 1962. с. 261.; Раджабов А. Из истории развития таджикской музыкальной культуры (V-XII вв.), Душ. 1982, с. 34, 67; Аскаралӣ Раҷабов Маданияти мусикии тоҷикон дар асрҳои XII-XIII, Душанбе, 1987, с. 24, 67; Аскаралӣ Раҷабов, Мусиқӣ дар тамаддуни Сомониён, Душанбе, 2000, с. 34-70,89-91; Аскаралӣ Раджабов, Традиции классической музыкальной культуры эпохи Сасанидов, Душанбе, 2005, с. 28, 68; Аскаралӣ Раҷабзода, Борбад ва замони ӯ, Душанбе, 2004, с. 50,60,89; Аскаралӣ Раҷабов, Суннат ва навоварӣ дар тамаддуни мусикии замони Рӯдакӣ, Душанбе, 2008, с. 53-99,120,151; Аскаралӣ Раджабов, Борбад: эпоха, традиции и новаторство, Душанбе, 2010, с. 51,77,130,165; Аскаралӣ Раҷабов, Эҷод ва иҷрои мусиқӣ дар садаҳои IV-VII, Душанбе, 2011, с. 65,120,156; Аскаралӣ Раджабов, Борбад и Рӯдаки: преемственность и общность традиций, Душанбе, 2013, с. 43,78,88,120,144,164; Аскаралӣ Раджабов, Музыкально-поэтическое творчество Гиссарской долины в контексте региональных цивилизаций (в кн.: Культура Гиссарской долины в контексте региональных цивилизаций, Душанбе, 190-220, 224, 250; Акназар Курбанмамадов, Эстетика Фирдавси, Ташкент, 2007, с. 109-110.

2. Абульфазл Байхаки, Таърихи Байхаки, Техрон, 1346, 250,261; Абулфазл Бейхаки, История Масуда, пер. А.К. Арендса, Таш., 1962. с. 261; Раджабов А. Из истории развития таджикской музыкальной культуры (V-XII вв.), Душ. 1982 с. 43,56,70; Аскарали Раджабов, Музыкально-поэтическое творчество Гиссарской долины в контексте региональных цивилизаций (в кн.: Культура Гиссарской долины в контексте региональных цивилизаций, Душанбе, 190-220,224,250).

3. Раджабов А. К истокам таджикской музыкальной культуры IX-Xвв. (в кн. Абу Али ибн Сино и его эпоха, Душанбе, 1980), с. 294, 295; Абу Али ибн Сино и его вклад в историю мировой культуры, сб. статей, ответредатор Аскарали Раджабов), Душанбе, 2005, с. 296, 297; Абуали Ибни Сино, Муסיкии Донишномаи аллой, Техрон, 1371, с. 130,132.

4. Аскаралӣ Раҷабов, Афкори муסיкии тоҷикон дар асрҳои XII-XV, Душ., 1089, с. 56,78; Аскарали Раҷабов, Муסיки дар тамаддуни Сомониён, Душанбе, 2000, с. 34,56; Аскарали Раджабов, Суннат ва навоварӣ дар тамаддуни муסיкии Замони Рудаки, Душанбе, 2008, с. 45,78; Джумаев А.Б. Общественное положение музыканта на средневековом Востоке, // Музыкальное, театральное искусство и фольклор, Таш., 1992, с. 31,34.

5. Биниш Тақӣ, Се рисолаи форсӣ дар муסיқӣ, Техрон, 1381; Аскарали Раҷабов, Муסיқӣ дар тамаддуни Сомониён, Душанбе, 2000, с. 12,14; Аскарали Раҷабов, Суннат ва навовари дар тамаддуни муסיки-йи замони Рудаки, Душанбе, 2008, с. 45,67; Аскарали Раджабов, Борбад и Рудаки: преемственность и общность традиций, Душанбе, 2013, с. 43,78,88,120,144,164; Аскарали Раджабов, Музыкально-поэтическое творчество Гиссарской долины в контексте региональных цивилизаций (в кн.: Культура Гиссарской долины в контексте региональных цивилизаций, Душанбе, 190-220,224,250; Акназар Курбанмамадов, Эстетика Фирдавси, Ташкент, 2007, с. 109-110.

6. Раджабов А. К истокам таджикской музыкальной культуры IX-Xвв. (в кн. Абу Али ибн Сино и его эпоха, Душанбе, 1980, с. 296; Раджабов А. Доисламская музыкально-эстетическая мысль таджиков (иранцев) в контексте художественной культуры III-VII вв. (в кн. Отражение природы в искусстве Востока, ответредактор: Аскарали Раджабов, Душанбе, 2005, с. 115,118; Раджабов А. Музыкально-теоретические воззрения эпохи Ибн Сино и их значение в истории культуры Ближнего и Среднего Востока (в кн. Абу Али ибн Сино и его вклад в истории мировой культуре, Душанбе, 2005), 298,300; Раджабов А. К истокам музыкально-теоретической мысли эпохи Саманидов (в кн. Саманиды: эпоха и истоки культуры, Душанбе, 2007), с. 235, 238; Farmer H. Music, A Servey of Persian Art. Vol.6. London, 1967; Firdowsi's Shahname: 1000 Years After, Dushanbe, 1994, p. 258,260; . Zonis, Classical Persian musik, Harvard University press, Cambridge, Massachusett, 1973, p. 45,67; Аскаралӣ Раҷабов, Эҷод ва йҷрои мусиқӣ дар садаҳои IV-VII, Душанбе, 2011, сах. 120-160; Аскарали Раджабов, Борбад: эпоха, традиции и новаторство, Душанбе, 2010, стр. 86- 123; Аскарали Раджабов, Борбад и Рудаки: преемственность и общность традиций, Душанбе, 2013, стр. 67-224; Аскарали Раджабов, Музыкально-поэтическое творчество Гиссарской долины в контексте региональных цивилизаций (в кн.: Культура Гиссарской долины в контексте региональных цивилизаций, Душанбе, 190-220,224,250; Акназар Курбанмамадов, Эстетика Фирдавси, Ташкент, 2007, с. 109-110.

7. Т.Вызго, Д.Рашидова, Музыкально-теоретичес. наследие великих среднеазиатских мыслителей // Вопросы музыкаль.культуры Узбекистана, Таш. 1969, с. 165; Аскарали Раджабов, Музыкальная мысль таджиков в эпоху Ибн Сина // в кн.Торжества разума, Душанбе, 1988, с. 297; Аскарали Раджабов, Музыкально-теоретическая мысль Абу Али ибн Сины и его место в истории культуры народов Ближнегои Среднего Востока // в кн.Абу Али Сина и мировая цивилизация, Душ. 2005, с. 145; Аскаралӣ Раҷабов, Санъати

замони Абу Алӣ ибни Сино. Мусиқӣ ва ҳунарҳои намоишӣ // в кн. Ибн Сина и культура ӯго эпохи, Душ., 2005, с. 228,230; Rajabzada A. Tradition versus innovation in the Music of the Samanid Era (The Samanid's and the revival of the Civilization of Iranian Peoples. Dushanbe, 1998, p. 169,170); Rajabov A. The Classical traditions of Musical thinking of the Epoch Firdowsi (Firdowsi's Shahname: 1000 Years after, Dushanbe, 1994, p. 259); Аскаралӣ Раҷабов, Эҷод ва йҷрои мусиқӣ дар садаҳои IV-VII, Душанбе, 2011, сах. 120-160; Аскаралӣ Раджабов, Борбад:эпоха,традиции и новаторство, Душанбе, 2010, стр. 86- 123; Аскаралӣ Раджабов, Борбад и Рудаки:преемственность и общность традиций, Душанбе, 2013, стр. 67-224; Аскаралӣ Раджабов, Музыкально-поэтическое творчество Гиссарской долины в контексте региональных цивилизаций (в кн.:Культура Гиссарской долины в контексте региональных цивилизаций, Душанбе, 190-220,224,250; Акназар Курбанмамадов, Эстетика Фирдавси, Ташкент, 2007, с. 109-110.

8. Абу Али ибн Сино, Джавамеъ-ал- мусиқӣ, Бағдод, 1964, с. 14; Баркашлӣ М. Мусиқии Ибни Сино // Чашнномаи Сино, ҷ.2. Техрон, 1337, с. 124; // Абумансур ибн Тоҳир ибни Зайла, Китоб ал-кофи-ал-мусиқӣ, Бағдод, 1965, с. 34; Се рисола дар мусиқӣ,ва дар забони форсӣ, Техрон, 1371, с. 10,11; Раджабов А. Ибн Зайла и тадж. Музыкальная мысль X-XIвв. // Материалы респ.конферен. посвящен.60-летию образов. Тадж.ССР, Душ. 1976, с. 34; // Аскаралӣ Раҷабов, Эҷод ва йҷрои мусиқӣ дар садаҳои IV-VII, Душанбе, 2011, сах. 120-160; Аскаралӣ Раджабов, Борбад: эпоха, традиции и новаторство, Душанбе, 2010, стр. 86-123; Аскаралӣ Раджабов, Борбад и Рудаки: преемственность и общность традиций, Душанбе, 2013, стр. 67-224; Аскаралӣ Раджабов, Музыкально-поэтическое творчество Гиссарской долины в контексте региональных цивилизаций (в кн.: Культура Гиссарской долины в контексте региональных цивилизаций, Душанбе, 190-220,224,250; Акназар Курбанмамадов, Эстетика Фирдавси, Ташкент, 2007, с. 109-110.

9. Аскарали Раҷабов, Афкори мусиқии тоҷикон дар асрҳои XII-XV, Душ., 1989, с. 45,78; Аскаралӣ Раҷабов, Эҷод ва ҷиҳрои мусиқӣ дар садаҳои IV-VII, Душанбе, 2011, сах. 120-160; Аскарали Раджабов, Борбад: эпоха, традиции и новаторство, Душанбе, 2010, стр. 86- 123; Аскарали Раджабов, Борбад и Рудаки: преемственность и общность традиций, Душанбе, 2013, стр. 67-224; Аскарали Раджабов, Музыкально- поэтическое творчество Гиссарской долины в контексте региональных цивилизаций (в кн.: Культура Гиссарской долины в контексте региональных цивилизаций, Душанбе, 190-220,224,250.

10. Rajabzada A. Tradition versus innovation in the Music of the Samanid Era (The Samanid's and the revival of the Civilization of Iranian Peoples. Dushanbe, 1998, p. 170); Rajabov A. The Classical traditions of Musical thinking of the Epoch Firdowsi (Firdowsi's Shahname: 1000 Years after, Dushanbe, 1994, p. 258); Аскаралӣ Раҷабов, Эҷод ва ҷиҳрои мусиқӣ дар садаҳои IV-VII, Душанбе, 2011, сах. 120-160; Аскарали Раджабов, Борбад: эпоха, традиции и новаторство, Душанбе, 2010, стр.86-123; Аскарали Раджабов, Борбад и Рудаки: преемственность и общность традиций, Душанбе, 2013, стр. 67-224; Аскарали Раджабов, Музыкально-поэтическое творчество Гиссарской долины в контексте региональных цивилизаций (в кн.: Культура Гиссарской долины в контексте региональных цивилизаций, Душанбе, 190-220,224,250.

11. Абу Али ибн Сино, Джавамеъ-ал- мусиқӣ, Бағдод, 1964, с. 34; Баркашлӣ М. Мусиқии Ибни Сино // Чашнномаи Сино, ҷ.2. Техрон, 1337, с.125; // Абумансур ибн Тоҳир ибни Зайла, Китоб ал-кофи-ал-мусиқӣ, Бағдод, 1965, с. 35; Се рисола дар мусиқӣ ва дар забони форсӣ, Техрон, 1371, с. 13; Аскаралӣ Раҷабов, Эҷод ва иҷрои мусиқӣ дар садаҳои IV-VII, Душанбе, 2011, сах.120-160; Аскарали Раджабов, Борбад: эпоха, традиции и новаторство, Душанбе, 2010, стр. 86-123; Аскарали Раджабов, Борбад и Рудаки: преемственность и общность традиций, Душанбе, 2013, стр. 67-224; Аскарали Раджабов, Музыкально- поэтическое творчество Гиссар-

ской долины в контексте региональных цивилизаций (в кн.: Культура Гиссарской долины в контексте региональных цивилизаций, Душанбе, 190,220,224, 250; Акназар Курбанмамадов, Эстетика Фирдавси, Ташкент, 2007, с. 109.110).

12. Раджабов А. Из истории развития таджикской музыкальной культуры (V-XII вв.), Душ. 1982, с. 34,45,67; Баркашли М.Муסיкии Ибни Сино // Чашнномаи Сино, ч.2. Техрон, 1337, с. 124; // Абумансур ибн Тохир ибни Зайла, Китоб ал-кофи-ал-муסיқӣ, Бағдод, 1965, с. 34; Се рисола дар муסיқӣ...,Техрон, 1371, 13; Раджабов А. Ибн Зайла и тадж. Музыкальная мысль X-XI вв. // Материалы респ.конферен. посвящен. 60-летию образов. Тадж. ССР, Душ. 1976, с. 56; // Rajabov A. The Classical traditions of Musical thinking of the Epoch Firdowsi (Firdowsi's Shahname:1000 Years after, Dushanbe, 1994, p. 259,260); Аскаралӣ Раҷабов, Эҷод ва йҷрои муסיқӣ дар садаҳои IV-VII, Душанбе, 2011, сах.120 160; Аскарали Раджабов, Борбад: эпоха, традиции и новаторство, Душанбе, 2010, стр.86-123; Аскарали Раджабов, Борбад и Рудаки: преемственность и общность традиций, Душанбе, 2013, стр. 67-224; Аскарали Раджабов, Музыкально-поэтическое творчество Гиссарской долины в контексте региональных цивилизаций (в кн.:Культура Гиссарской долины в контексте региональных цивилизаций, Душанбе, 190-220,224,250;

13. Т. Вызго, Д. Рашидова, Музыкально-теоретичес.наследие великих среднеазиатских мыслителей // Вопросы музыкаль.культуры Узбекистана, Таш. 1969, с.163/; Раджабов А. Музыкально-теоретические воззрения эпохи Ибн Сино и их значение в истории культуры Ближнего и Среднего Востока (в кн. Абу Али ибн Сино и его вклад в истории мировой культуре, Душанбе, 2005, 146); Раджабов А.К истокам музыкально-теоретической мысли эпохи Саманидов (в кн.Саманиды:эпоха и истоки культуры, Душанбе, 2007, с. 239).; Farmer, H.Music, A Servey of Persian Art. Vol.6. London, 1967, p. 56; Rajabov A. The Classical traditions of Musical thinking of the Epoch Firdowsi (Firdowsi's

Shahname: 1000 Years After, Dushanbe, 1994, p. 261); . Zonis, Classical Persian musik, Harvard University press, Cambridgr, Massachusett, 1973, p. 45,47; Аскаралӣ Раҷабов, Эҷод ва иҷрои мусиқӣ дар садаҳои IV-VII, Душанбе, 2011, саҳ. 120-160; Аскаралӣ Раҷабов, Борбад: эпоха, традиции и новаторства, Душанбе, 2010, стр. 86- 123; Аскаралӣ Раҷабов, Музыкально- поэтическое творчество Гиссарской долины в контексте региональных цивилизаций (в кн.: Культура Гиссарской долины в контексте региональных цивилизаций, Душанбе, 190-220,224,250; Акназар Курбанмамадов, Эстетика Фирдавси, Ташкент, 2007, с. 109.110.



نوشتة: پروفیسور دکتر عارف نوشاهی
ترجمانی افکار حکیم ترمذی در یک متن کهن
فارسی (کتاب ارشاد)

کتاب ارشاد تالیف عدا لله بن محمد بن ابی بکر قلا نسی نسفی، کتابیست در معرفت و وعظ که در دوره ای پدید آمده که هنوز کلمة تصوّف و عرفان براین نوع کتاب ها اطلاق نمی شد و خود مؤلف کتاب ترجیح داده که آن کتاب را در معرفت و وعظ بخواند (قلا نسی، ص ۱). مؤلف کتاب، یکی از واعظان و دانشمندان خاندان قلانسی است که در نسف و سمرقند زندگی می کرد و تا زمان نجم الدین عمر نسفی یادگار هایی از وعظ و تذکیر او موجود بود (نسفی، ۳۵۱). او شخصی فاضل و آگاه از اخبار و احادیث بود. بر مذهب اهل سنت و جماعت و امام ابوحنیفه بود. سال وفات مؤلف را حدود ۵۵۰ و ۵۰۰ هجری نوشته اند (حاجی خلیفه، ۷۰، ۱۶۵۴).

کتاب ارشاد حاوی ۳۲ فصل در موضوعات اخلاقی و عرفانی است. مؤلف در هر فصل برای بیان مطلب، به آیات قرآنی، احادیث قدسی و نبوی و اخبار و اقوال مشایخ استشهاد کرده است و در آن از کتب نادر مانند آثار حکیم ترمذی و ابواسحاق بشاغری و دیگران بهره برده است. در میان شواهد شعری، این کتاب اشعاری از شاعران بزرگ و گمنام قرن های چهارم و پنجم هجری همچون: رودکی، بوشکور بلخی، خواجه حکیم سمرقندی، ابوالقاسم خطیب سمرقندی، جوهری سمرقندی، قانع نخشی، منصور ابدال و دهقان جوزین دارد. سه بیت رودکی که درین کتاب آمده است، در هیچ جای دیگر ضبط نگردیده است که آنها را در جایی دیگر گزارش داده ام. این کتاب صدها واژه و ترکیب ناب فارسی ماورا النهری (ورا رودی) دارد که امروز از رواج افتاده است. ازینجاست که محقق معاصر ایرانی دکتر علی رواقی کتابی می نویسد *گونه فارسی فرارودی (ماورا النهری) با نگاهی به کتاب ارشاد*، که مرکز پژوهشی میراث مکتوب، تهران، به عنوان ضمیمه ۳۹ فصلنامه آینه میراث،

در ۱۳۹۴ش منتشر کرده است. جادارد که کتاب /ارشاد در تاجیکستان به خط سرلیک برگردانده شود تا محققان تاجیک از فواید لمی و زبانی ومدنی این کتاب بهره ببرند.

یکی از سرچشمه های گفتار های قلا نسی در کتاب /ارشاد، آثارحکیم ترمذی است.

ابو عبدالله محمد بن علی بن حسن [یا حسین] بن بشر حکیم ترمذی درمیان سال های ۲۱۵-۲۰۵ هجری در ترمذ به دنیا آمد و درمیان سال های ۲۹۵-۳۰۰ درگذشت. او در جوانی به تدریس تفسیر و حدیث و فقه پرداخت ولی در ۲۸ سالگی به عرفان گرایید و به قول ماسینیون، وی کوشیده است از تعالیم مختلف گنوسی، تفسیری عرفانی مطابق سنت به دست دهد و شکل سُنن و اعمال دینی را از نظر عقلی توضیح دهد. (EI, 4/863)

اگرچه تعیین دقیق تاریخ های فوت حکیم ترمذی و قلا نسی دشوار است ، اما می توان گفت که قلا نسی حدود دو قرن یا دو قرن و نیم بعد از حکیم ترمذی می زیست و در آن عصر آثار و افکار حکیم ترمذی در منطقه ورا رود تداول و اقبال داشت و کتاب های حکیم ترمذی در دست خوانندگان بود. قلا نسی در بسیاری از موارد از گفته ها ونوشته های حکیم ترمذی بهره برده است و گاهی گفتار های عربی وی را فارسی کرده است که مطالعه این فارسی کرده های قلا نسی از رهگذر گونه شناسی زبانی نیز اهمیت و ارزش دارد.

دراینجا مواردی چند را که قلا نسی از حکیم ترمذی بهره برده ، ذکر می شود:

۱). در فصل خوف و رجا می گوید: "بباید دانستن که خوف و رجا را پارسی چه بود و اشتقاق وی از کجاست؟خواجه محمد بن علی حکیم ترمذی ...در فروق خویش فرموده است که اشتقاق خوف از "خَوْف" است و خوف رفتن بود و اشتقاق رجا از "أرجا" ست و أرجا کرانه ها بود."(قلا نسی، ۶۵)

شاید منظور از فروق که سرچشمه مؤلف بوده، کتاب *الفروق و معنی الترادف* است. این کتاب در ذکر افعال و اخلاق فاضله و ضد های آن و بیان فرقی بین آنهاست. حکیم ترمذی در *فروق* کوشیده است اثبات کند که کلمات مترادف به معنی واقعی آن وجود ندارد. چون رؤس مطالب و سر فصل های کتاب *ارشاد* نیز به روش تضاد و ترادف برگزیده شده است، تاثیر پذیری مؤلف (قلانسی) از استاد معنوی خود حکیم ترمذی طبیعی به نظر می آید.

(۲). در فصل فی فرح الایمان آورده: "شناخت ایمان را خواجه محمد بن علی الترمذی ... در کتاب *امثال*، مثال آورده است و چنین گفته که مثال ایمان، مثال گوهریست، کسی که گوهری بیابد و قیمت وی نشناسد، دل وی قوی نشود، چه گاه به دل وی چنین آید که بود که این گوهر به صد هزار درم ارزد و گاهی چنین آید که نباید که پنجاه درم بیش نیرزد و گاهی چنین آید که نباید که پانصد درم بیش نیرزد و مانند این." (قلانسی، ۱۱۶)

حکیم ترمذی کتابی دارد به نام *الامثال من الکتاب و السنّة یا الامثال الاهل الحقایق*. (سزگین، ج ۱، بخش ۴، ص ۱۴۸) این می تواند اشاره به همان کتاب باشد.

(۳). قلانسی در فصل علم نافع، این قول حکیم ترمذی را آورده است: "علم زیادتی نعمت است که حق تعالی می دهد مر بنده را." (ص ۱۳۲) و در همین فصل گوید: "چون مولی عزّ وجل این جهان را آبادان خواهد داشتن، علم در مردمان با همت و با مروّت نهد چنان که خواجه علی حکیم بوده است." (ص ۱۳۳) و به دنبال آن، حکایت مامون الرشید خلیفه بغداد و خواجه حکیم را آورده است که خلیفه از خواجه خواست که اختیارات نصب و عزل قاضی القضاة ماورالنهر را به تو دادیم. خواجه حکیم نامه خلیفه را بدرانید و گفت عجب که از میراث داری رسول بیرون آیم و به کرداری تو اندر آیم.

۴). قلانسی در فصل شکر و صبر گوید: "خواجه محمد (بن) علی الترمذی می گوید که شکر مقلوب " کُشر" است و به تازی "کُشر" خندیدن بود و خنده را کُشر از بهر آن خوانند که چون کسی بخندید، لب های وی گشاده شود و دندان پدید آید. (ص ۱۷۳)

۵) قلانسی در فصل عافیت قلب می آورد: "خواجه محمد (بن) علی ترمذی گفته است: الدَّعا عَدُوُّ القلبِ الی الله تعالی. دعا دویدن دل است به خدای عزّ و جل." (ص ۲۱۴)

۶) قلانسی در فصل معرفت همت گوید: "خواجه محمد بن علی الترمذی چنین گفته است که مولی تعالی دل را چنان آفریده است که چون منفعت و نیکویی چیزی دید، به وی رغبت کند و تا یکی به ازان نبیند، دست از آن باز ندارد." (ص ۲۸۳)

قلانسی در چند جا از کتاب معانی اخبار یا معانی الاخبار (هر دو ضبط دارد) نقل قول کرده است (به طور مثال در صفحات ۷۰، ۸۳، ۹۹، ۱۰۷، ۱۷۷، ۱۹۷، ۲۴۱، ۲۶۵، ۲۸۹) و نام مؤلفش را خواجه محمد بن علی حکیم الترمذی نوشته است. ولی در فهرست آثار حکیم ترمذی چنین کتابی دیده نمی شود. پس احتمال دارد که این اثر حکیم ترمذی تا عصر قلانسی موجود بوده، ولی به مرور زمان از بین رفته است. در این صورت اهمیت کتاب ارشاد واضح است که نقل قول هایی از کتابی دارد که امروز موجود نیست. البته کتابی با همین نام از ابی بکر محمد بن ابی اسحاق ابراهیم بن یعقوب کلاباذی بخاری موجود است که با نام بحر الفوائد مشهور به معانی الاخبار از دارالکتب العلمیه، بیروت ۱۹۹۹ چاپ شده است (سزگین، ج ۴، ۱۷۵).

یکی از دیگر کتاب های مهم حکیم ترمذی، نوادر الاصول فی معرفه اخبار الرسول یا نوادر الاصول فی احادیث الرسول است که در ۲۹۱ اصل در مواعظ بر اساس احادیث نوشته است که موضوع این کتاب همخوانی و برابری با ارشاد دارد. قلانسی اگرچه نامی ازین سرچشمه نبرده است،

اما مطابقت برخی احادیث و اخبار /ارشاد با نوادر
الاصول تایید می کند که قلانسسی، این کتاب را
نیز در دست داشته است.

قلانسسی گاهی در نقل قول ها، از
سرچشمه خود نام نمی برد و فقط می گوید: "خواجه
حکیم... بیان کرده است درتصنیف خویش." (ص ۲۶) که
معلوم نیست آیا این اشاره به حکیم ترمذی و کدام
تصنیف اوست. در موارد متعدد، قلانسسی لقب "خواجه
حکیم" را برای خواجه ابوالقاسم اسحاق بن محمد
بن اسماعیل بن ابراهیم بن زید حکیم سمرقندی نیز
به کار برده است (قلانسسی، ۳۷۳) به کمک فهرست که
مؤلف کتاب *السّواد الاعظم* (تالیف حدود ۲۹۰ هجری)
به زبان عربی است.

Arif Navshahi
(Pakistan)

**WISE THOUGHTS TIRMIZI INTERPRETER
IN AN ANCIENT PERSIAN TEXT
(KITAB AL- IRSHAD)**

Guidance books written by Abdullah ibn Muhammad ibn
Abi Bakr Nasafi sexual Qala, a book of knowledge and preaching
the word of mysticism periodically emerged that still applies to this
type of book was not his preferred author of that book in the
knowledge and sermon read (sexual Qala, p. 1). mvlf book, one of
the preachers and scholars Qlansy family that lived in Samarkand,
Nasaf and Najm al-Din Omar Nasafi short time he was a relic of
preaching and masculinity (Nasafi, 351). He personal
knowledgeable and aware of the news and sayings of Imam Abu
Hanifa Sunni religion was Bvd.br. The death of the author have
written about 550 and 500 AD (Haji Khalifa, 70, 1654).

This source, which so far has not been the subject of a
special izucheniya.V is a very valuable source of valuable

information not tolkr of great scholars and thinkers Hakim al - Tirmidhi also given interesting information about the master tadhikso- Persian poetry such as Rudaki, Abushukur Balkhi, Abulkasim Khatib Samarkand, Samarkand Jawhar, Kone Nashhabi, Mansuri and Abdol dr.gde other sources such information we found.

Especially information about Hakim at -Tirmizi in "Irshava" is very important for the study of the life and work scientist very important . The article presents the characteristics of "Irshad" as a valuable source of Hakim al -Tirmizi.

ارجاعات و استنادات:

حاجی خلیفه، کشف الظنون عن الاسامی والفنون، انتشارات مکتبه آیت الله العظمی المرعشی، قم (چاپ افسست).

سزگین، فواد، تاریخ التراث العربی، ترجمه عربی: محمود فهمی، انتشارات مکتبه آیت الله العظمی المرعشی، قم، ۱۴۱۲ هجری قمری.

قلا نسی، عبدالله بن محمد بن ابی بکر نسفی، ارشاد در معرفت و وعظ و اخلاق، تصحیح، مقدمه و تعلیقات عارف نوشاهی، انتشارات مرکز نشر میراث مکتوب، تهران، ۲۰۰۶ م.

نسفی، نجم الدین عمر، القند فی ذکر علما سمرقند، تحقیق یوسف الهادی، انتشارات مرکز نشر میراث مکتوب، تهران، ۱۳۷۸ شمسی.

Encyclopedia of Islam, E.G. Brill, Leiden.



**HAKIM ALI TIRMIZI AND AN IMPORTANT
MANUSCRIPT OF NAVADIRUL USUL IN INDIA**

Abu Abdullah Muhammad bin Ali bin Hasan bin Bashir, popularly known as Hakim At-Tirmizi or Tirmiz ota (Father of Tirmiz city). Hakim Tirmizi's main contribution can be enumerated in the field of traditional Islamic Sciences especially Hadis. He was born between the years 755 and 756 A.D. in Tirmiz Khorasan. His father was a Jurist and a scholar of Hadis. There are refreshers that he was also having the knowledge of Astronomy and Mathematics and was interested in learning and interpreting the astrolabe. The author of the celebrated book Kashfuz Zunun provided the year of his death as 869 A.D. and the same date of death have been inscribed on his tomb as well. The information regarding his early childhood education is not available in the authentic sources. This much can be traced from his autobiography that he started his religious education at a tender age of about eight years. He also performed the Hajj when he was twenty eight years old.

One of the renowned Muhaddis of India Shah Abdul Aziz Mu-haddis Dehlavi in his celebrated book "Bustanul Muhadisin" has rightly pointed out that there are three Trimizis in the context of Hadis:

1. Imam Abu Isa Tirmizi,
2. Abul Hasan Ahmed bin Hasan popularly known as "Tirmizi Kabir"
3. Hakim Tirmizi the author of Navadirul Usul.³¹¹

Maulana Abdul Rahman Jami in his book "Nafahatul Uns" has written that Hakim Tirmizi belonged to the family of scholars and sufis. He stayed in the society of Abu Turab Nakhshabi, Ahmad-e-Khazruya and Ibn-e-Jalla, He has written so many wonderful books like "Khatimul Vilayat, Kitabul Nahaj and Navadirul Usul". He started a project of writing a tafsir but due to his death it remained incomplete. One of his pupil Abu Bakr Warraq stated that he was

³¹¹ Bustanul Muhaddisin, P. 120

very close to Khizr Alehissalam and every night he meet and discuss the day's proceedings. According to the author of "Kashful Mahjub" his mentor Hakim Tirmizi is "durr-e-Yateem" who is incomparable to any of his contemporaries.³¹²

Shaikhul Islam Abu Ismail Abdullah Heravi Ansari in his (Mal-fuzat Imali) Tabaqat-e-Sufia, also described about Hakim Tirmizi and he has provided the name of his book as "Adab-ul-Alam wal mutaelam". He has collected many sayings of the Prophet of Islam (PBUH)³¹³.

One of the great scholars of Sufism and a medieval historian Professor Khaliq Ahmad Nizami in his book "some aspect of Religion and Politics in India during the thirteenth century" has rightly opined about the mystic structure of Islam, where he has traced the ten schools of thoughts in Islamic mysticism as:

1. The Hululis
2. Hallajis
3. Taifuris
4. Qussasis
5. Kharrazis
6. Khufafis
7. Sayyaris
8. Muhasibis
9. Tustaris and
10. Hakimis

This very School of thought is having the followers of Abu Abdullah Muhammad bin Hakim al-Tirmizi popularly known as Hakim Tirmizi. They affirmed the doctrine of saintship (Vilayat) and marked out territories within the mystics jurisdiction as wilayat. Hakim Tirmizi graded and classified the mystics and their jurisdictions.³¹⁴

³¹² Nafhatul Uns ba Hawashi-e- mufidah, P. 119-20

³¹³ Tabqat-us-Sufia, P.253

³¹⁴ Some aspect of religion and politics in India during the thirteenth century, P.53-54

There are number of references in Kashful Mahjub of Abul Hasan Ali bin Usman Al julabi Al hujveri popular as Data Ganj Bakhsh of Lahore and Tazkiratul Aulia of Shaikh Fariduddin Attar Nishapuri from the life and times of Hakim Tirmizi, which is also present in other sources without much difference.

One of the renowned Muhaddis of Delhi, Shah Abdul Aziz has explained in his celebrated book “Bustanul Muhaddisin” that the sayings of Prophet of Islam in “Navadirul Usul” are not authentic and even not up to the mark.³¹⁵

There are some incident from his early childhood and even from childhood which can be tapped for proving him a saint and a Sufi of Tirmiz.

At the beginning of his career when he wanted to leave with two of his students in the thirst of knowledge, but due to the sorrow grieved mother, Hakim stayed there and his two students proceeded for the quest of knowledge.

When he was distressed and was in pain due to his failed programme in thirst of knowledge. Suddenly, Khizr arrived and took the responsibility to teach Hakim Tirmizi, for a period of continuous three years Khizr taught him the lessons, after three years, Hakim Came to know that he was Khizr and due to her mother sorrow & distress he is able to learn from Khizr.

There is a wonderful reference regarding the books written by Hakim, it is stated by Abu Bakr warraq that one day Hakim Tirmizi handed over to me many volumes of his writings to cast into the Oxus. I examined them and found they were replete with mystic truth. I could not bring myself to carry out his instructions, and instead stored them in my room; I then told him that I had thrown them. He asked, what did you see? Nothing I replied, you did not throw them in, he concluded, go and do so, I see two problems, I said to myself first, why does he want them fling into the water? And second, what visible will there be proof?

However I went back and threw the book into the oxus. I saw the river open up, and an open chest appeared, the volumes fell into

³¹⁵ Bustanul Muhaddisin, P.120

it, then the lid closed and the river subsided. I was astonished; did you throw them in this time? Tirmizi questioned me, when I returned to him, master by God's glory, I cried; tell me the secret behind this? I had composed something on the science of the sufis, the disclosing of the verification of which was difficult for human minds to grasp, he replied, my brother Khizr, entreated me. The chest was brought by a fish at his bidding and almighty God commanded the waters to convey it to him.

In the last this is important to note that Abu Abdullah Mohammad Ali Ibn-al-Hussain al Hakim al-Tirmizi was one of outstanding creative thinker of Islamic Mysticism. His psychological writings influenced Al-Ghazali, with his starting theory of saint hood was taken over and developed by Ibn-e-Arabi,

His writings are not published with scientific editing, so this is high time to search all the manuscripts of Hakim Tirmizi in the libraries and musea of world after collecting these manuscripts, these can be scientifically edited and published, so that all the admirers of Hakim Tirmizi can understand and use these writings.

I have also searched the manuscripts of the works of Hakim Tirmizi in India and I found a manuscript of Navadirul Usul in APRI, Tonk, Rajasthan.

As far as his celebrated book on Hadis Navadirul Usul is concerned there are a number of manuscripts preserved in library and musea of India, one of the important manuscript is as:

Name of the manuscript: Navadirul Usul fi Ma'refat Akhbar ur Rusul, Volume: one

Author: Abu Abdullah Mohammad bin Ali bin Husain Maroof be Al-Hakim Tirmizi Mutawaffa (295 A.H./907 A.D.),

Ms. No: T-534.

Pages: 266.

Size: 18 cm X 25 cm.

Lines: 21.

Name of the Scribe: Not mentioned

Year of Scribe: 1091 A.H./1680 A.D.

Script: Naskh.

This manuscript is preserved in the collection of Maulana Abul Kalam Azad Arabic and Persian research institute, Tonk, (Rajasthan).

There is a note on the first page of this manuscript which tells that the manuscript was purchased from Sandeela (a place near Lucknow) and collected in collection of the Nawab of Tonk, Mohammad Ali Khan in 1872 A.D.

Алим Ашрафхан
(Индия)

ХАКИМ АЛИ ТИРМИЗИ И ВАЖНАЯ РУКОПИСЬ «NAVADIR-UL -USUL» В ИНДИИ

Абу Абдулла Мухаммад ибн Али ибн Хасан ибн Башир, известный в народе как Хакима ат-Тирмизи или Tirmiz ота (отец города Tirmiz). Основной вклад Хакима Тирмизи может быть перечислены в области исламских наук традиционных особенно хадисов. Он родился в период с 755 и 756 г. н.э. в Тирмизе.

Есть освежители что он был также имеющие профессионального знания астрономии и математики, и был заинтересован в обучении и интерпретации астрологии. Автор знаменитой книги «Kashf-uz -Zunun» условия год его смерти, как 869 и ту же дату смерти были начертаны на его могиле, а также. Информация о его дошкольного образования не доступен в аутентичных источников. Это многое может быть прослежена от своей автобиографии, что он начал свою религиозное образование в юном возрасте около восьми лет. Он также выступал хадж, когда ему было двадцать восемь лет.

Один из известных muhaddis Индии Шах Абдул Азиз Мухаддис Дихлави в своей знаменитой книге "Bustan-al- muhadisin" справедливо отметил, что есть три Тирмизи в контексте хадиса:

1. Имам Абу Иса Тирмизи,
2. Абул Хасан Ахмед бин Хасан известный как "Тирмизи-и Кабир"

3. Хаки́м Тирми́зи автор «Navadir-ul-usul ».

Труд Хаки́ма Тирми́зи «Навадир –ул- усул» является один важных теоретических работ ученого в истории ислама и до настоящего времени не были объектом специального исследования.

В статье речь идет об одном из более редких экземпляре «Навадир-ул- усул» Хаки́ма ат- Тирми́зи в рукописных фондах Индии, где до настоящего времени не были предметом особого изучения.



دکتر عصمت درّانی (پاکستان)
شناسایی نسخه های دست نویس نوروز نامه در
پاکستان

کتابی فارسی با نام **نوروز نامه** که، مؤلف، آن را در تفحص در علم نجوم و احکام آن ساخته است و درباره پیامد قرار گرفتن نوروز در هر یکی از روزهای هفته است. در دیباچه این رساله آمده که این احکام به روایت حکیم محمد علی ترمذی یا خواجه علی ترمذی است. این خواجه ترمذی یا حکیم ترمذی در دیباچه این رساله می گوید که خداوند او را ۱۲۵ سال (در برخی نسخه ها ۱۲۲ سال هم آمده) زندگی داده است. این تشابه اسمی، باعث شد که **نوروز نامه** به نام حکیم ترمذی که در قرن سوم هجری می زیست و یکی از محدثان و متصوفان بزرگ عصر خود بود، ثبت شود. نام کامل حکیم ترمذی، ابو عبدالله محمد بن حسن ترمذی است و او به 'حکیم امت' و 'حکیم الاولیا' و 'حکیم ترمذی' شهرت دارد. تذکره نویسان تولد او میان 205-215 هجری؛ و وفات او میان 295-300 هجری گفته اند. از معروفترین آثار او *نوادر الاصول فی معرفت اخبار الرسول* در احادیث و ختم الولاية در تصوف است. اگر تولد او را ۲۰۵ هجری و وفات وی را ۳۰۰ هجری بپذیریم، باز هم عمر او ۹۵ سال بیشتر نمی شود، در حالی که راوی **نوروز نامه** می گوید وی ۱۲۵ ساله است! تالیف چنین کتابی در احکام نجوم، در شان محدثی نیست که کتابهایی مانند *نوادر الاصول فی معرفت اخبار الرسول* و *ختم الولاية* نوشته است. اگر بپذیریم که نوروز نامه مسلماً از حکیم ترمذی وفات یافته سال ۳۰۰ هجری است، این کتاب را باید یکی از قدیم ترین کتاب های منثور فارسی قلمداد کرد، در حالی که نثر آن هیچ سبک قرن سوم را ندارد و بسیار متاخر است.

صرف نظر از صحت و سقم انتساب **نوروز نامه** به حکیم ترمذی محدث معروف، این کتاب شهرت فراوانی

پیدا کرد و به نام او چاپ شد. نسخه های دستنویس آن نیز در کشور های مختلف موجود است. ما در اینجا در پی آن هستیم که نسخه های دست نویس **نوروز نامه** در پاکستان را بشناسانیم.

در پاکستان تاکنون از **نوروز نامه** منسوب به حکیم ترمذی ۹ دستنویس شناخته شده است. استاد احمد منزوی در فهرست مشترک نسخه های خطی فارسی پاکستان (چاپ اسلام آباد) جلد اول، صفحه ۳۱۱ چهار نسخه و دکتر عارف نوشاهی در فهرست نسخه های خطی فارسی پاکستان (زیر چاپ)، پنج نسخه معرفی کرده است که همه از عصر (قرن) ۱۳ هجری / ۱۸ میلادی به بعد است. از میان نسخه های تاریخ دار، نسخه ای با تاریخ ۱۲۴۴ هجری در کتابخانه مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام آباد ، شماره ، 632 را می توان کهن ترین نسخه پاکستان قلمداد کرد. چهار نسخه ای که استاد منزوی معرفی کرده ، به شرح زیر است:

1- اسلام آباد ، گنج بخش ، شماره 5210: نستعلیق ، سده 12 هـ (ص 56-61) - آغاز: روایت می کند خواجه علی حکیم ترمذی را کی خدای تعالی مرا یک صد و بیست و پنج سال عمر داد. - اگر نو روز عالم روز یک شنبه بود آن روز پادشاه آفتاب است، پس آن سال به غایت پر نعمت بود.

2- اتک ، مکد، مولانا محمد علی: نستعلیق، سده 12، آغاز: نو روز نامه - - خواجه علی ترمذی (رح) چنین می گوید که حق تعالی مرا صد و بیست و دو سال عمر داده بود ، تجربه بسیار کردم و علوم و احکام فلک ، 14 ص.

3- اسلام آباد ، گنج بخش ، شماره 632: نستعلیق، 1244 هـ (ص 560-573) - آغاز: اگر نو روز عالم (برابر نسخه دیگر این کتاب خانه)

4- اٲك ، مكء؁ مولانا محمد علي: نستعليق ، سءه 12 هـ ، آءاز برابر نمونه شماره ءيكر اين كتاب خانه؁ 12 ص.

استاء منزوي كتابي با نام **مءرم نامه** نيز در احكام نجوم معرفي كرده است (فهرست مشترك؁ ج ١؁ ص ٢٩٥) كه منسوب به خواجه علي ترمذي است و نسخهء دستنويس آن در كتابخانهء عمومي پنجاب؁ لاهور؁ شماره ٦١٠ غياث موجود است. اين نسخه نيز متعلق به قرن ١٢ هجري است.

پنج نسخه اي كه ءكتر نوشاهي؁ گزارش ءا ءه است؁ بءين شرح است:

1- لاهور؁ موزه: 1266 هـ؁ شا محمد بن محمد بن شيخ سعاءء؁ در يك مجموعه رسايل.

2- بهكر جامعه آل عمران؁ فاطميه: 1277 هـ؁ محمد صادق بن عبدالحى كشميري؁ نستعليق؁ عنوان ها شنكرف؁ در مجموعه رسايل؁ ص 299-314

3- شيخوپوره؁ مرىءكى؁ محمد سعيد اختر: 13 ذيقعهء؁ 1302 هـ؁ شبير احمد رضوي؁ نستعليق؁ در مجموعه رسايل؁ ص 24-40

4- ملتان؁ كتاب خانه عمومي؁ سءه 13-12 هـ: نستعليق؁ 18 ص

5- اوچ؁ مءءوم سيد شمس الءين گيلانى؁ شماره 252: سءه 13 هـ؁ نستعليق روشن؁ ش 12؁ در مجموعه؁ ورق 29 الف-135 الف ءكتر عص

IDENTIFY MANUSCRIPTS NOWROOZNAMEH IN PAKISTAN

Persian book called Nowruz Nameh, the author, it is made in the investigation of astronomy and its rulings on the outcome of the Year in ۶R a day of the week. In Dybachh this thesis states that the provisions of Hakim Mohammad Ali al-Tirmidhi narrated by Tirmizi is Yakhvaja Ali Khawaja Hakim Tirmizi or Tirmizi in Dybachh this paper says that God 125 years (in some versions of the 122 years) is life . This same name, led to a flower called Hakim Tirmidzi, who lived in the third century and one of the great scholars and mystics of his time was recorded.

If we accept that Nowrooznameh certainly finding Hakim Tirmizi died 300 AH, this book should be considered one of the oldest books of Persian prose, while prose, it does not make much late third century style.

The article deals with the manuscripts of the treatise "Navruz-name" great thinker Hakim Tirmizi in the manuscript collections of Pakistan. Obviously, this question has not yet been the object of a special study of the scientists.

منابع :

احمد منزوی، در فهرست مشترک نسخه های خطی
فارسی پاکستان، اسلام آباد، ۱۹۸۳م
عارف نوشاهی، فهرست نسخه های خطی فارسی
پاکستان (زیر چاپ).



Prof. G.ulam Khaki
(India)

**SIGNIFICANCE OF SUFI-POETIC DISCOURSE OF
AL-HAKIM AL-TIRMIDHI IN THE LITERARY
LEGACY OF 9TH CENTURY CENTRAL ASIA**

Abstract

It is an established fact that Central Asia in general and the populace of Persia in particular forged their identity through the cultures which have enriched them. Their sense of worth and personal dignity lies in the recognition of their celebrated scholars viz-a-viz their special contribution, they have made in weaving the rich tapestry of the world's civilizations. The contribution of both Persian and Arabic litterateurs to language and literature as such played a prominent role in shaping the cultural diversity of Iran and made a significant and everlasting contribution to its originality. The prominent literary figures like Rudaki, Firdausi, Hafiz, Nizami, Rumi, Sa'di and Jami became the torch bearers of sufistic perspectives and literary ethos. In the galaxy of Arab poets and scholars who tirelessly contributed to the growth and development of Arabic literature in all its manifestations, Abu Abdulla Muhammad ibn Ali ibn al-Hasan al-Hakim al-Tirmidhi managed to occupy special status in the Sufistic traditions and Arabic language and literature, **whose output is now considered significant for the period generally known in terms of early Sufism. This ninth century copious author and a prolific early writer on Islamic mysticism and religion has been described as "the first sufi to have some acquaintance with the metaphysical and cosmological teachings of the Greeks."**

Hakim al-Tirmidhi a towering scholar of 9th century, born and brought up in Tirmidh Khurasan **during the decade between 820 and 830 A. D** is deemed as a bedrock and representative of high styled contemporary sufistic discourse and Arabic language and literature. **He withdrew into seclusion (*khalwa*) at his home, and commenced a habit of wandering amongst the ruins and tombs**

in the deserted locales near Tirmidh. His concern with humiliating the *nafs* led to some practices designed to lower his social prestige. I tried means such as riding a donkey in the marketplace and walking barefoot in rags and lowly clothing, and carrying things that slaves and the poor would carry. And this was difficult for me." This formidable poet of Arabic literature developed a realistic style of writing which attained the heights of popularity and eventually earned for him the title of *al-hakim* (**the sage**) a celebrated sufi poet, most cherished of all times. Arabic sufi literature in fact came to limelight and assumed its full glory and due recognition with the extra-ordinary contribution of Hakim al-Tirmidhi. The profound quality of his sufi precepts has dominated the minds of not only the Persians, but all populace living in the vast region from the Oxus to the Transcaucasia. His diligent mind, poetic style, Sufi precepts, vision, world view, value system and eloquence influenced his predecessors to such a degree that he is revered not only as a poet but a saint in disguise and is rated among the tallest and versatile poets with sound spiritual dimensions. Abu Abdulla Muhammad ibn Ali ibn al-Hasan al-Hakim al-Tirmidhi, is in fact a culminating figure in Persio-Islamic culture, whose reputation and influence has remained undiminished throughout the Central Asian region. Primarily celebrated as a poet, Hakim al-Tirmidhi was an accomplished Islamic scholar, a Sufi of great standing and an acerbic polemist and social critic. Known for his extreme piety and mysticism al-Tirmidhi created a distinction between two types of Sufis, now referred to as the "Prophetic" and the mystic" spirit. **Tirmidhi discusses a basic malamati theme: concentration upon the defects of the personality self (*nafs*), which the malamatis subjected to constant blame (*malama*). The most famous of Tirmidhi's prolific works is *Khatm al-Awliya* (*Seal of the Saints*), also known as *Sirat al-Awliya* (*Road of the Saints*). This treatise has a polemical flavour, evidently being composed in a sense of competition with other proto-Sufi teachings in that part of the world. The saintship theme of Hakim Tirmidhi should be distinguished from the later popularisations of the dervish orders.**

A famous and influential defender of Tirmidhi transpired to be Muhyi al-Din ibn al-Arabi (d. 1240), who urged that the questions and explanations supplied by Tirmidhi in *Sirat al-Awliya* were designed to expose the pretenders to gnosis. It is said that Hakim al-Tirmidhi started his poetic journey probably at an early age. Many of his poems are devoted to his people, ideals of the human being and the love to his country. He is in fact one of the prominent scholars in the frequent use of the Arabic language and poetry. The concepts of patriotism, love for native language and idealism is reflected in a similar fashion in the renowned poems of Lebanese poet Gibran Khalil Gibran (1883-1931), “Dead are my people” and “My Countrymen”. In conformity with Hakim al-Tirmidhi, Khalil Gibran often uses native and formal language with frequent spiritual terms.

Hakim al-Tirmidhi is believed to have written on an enormous variety of subjects which appeal to various strata of Turkic people. He became more interested in the concept of the happiness of his people. In a similar fashion Moulana Jalal-ud-din Rumi (604-672), a thirteenth century Iranian mystic poet known throughout the world for his exquisite poems and words of wisdom, devoted himself for the cause of joy and happiness to be administered among the masses. He says “*Every object, every being is a jar full of delight and happiness*”. In view of their compatibility both Hakim al-Tirmidhi and Jalal-ud-din Rumi attained the status of spiritual leaders and teachers with extraordinary capabilities. Even to some they are patriots and guides leading their people to prosperity and happiness.

The compatibility and juxtaposition of al-Tirmidhi’s poetry viz-a-viz its style, format and thematic approach with prominent and renowned sufi poets round the globe demonstrate his vision, genius, versatility and extraordinary status. Viewing life from the point of view of human morality, al-Tirmidhi’s poetry becomes an embodiment of love and compassion for his people. This poetic exposition and vivid account has been the theme and subject matter of Great Iranian poet and philosopher Sa’di Shirazi (1200-1292) as well. Sa’di says “*All human beings are like organs of a body; when one*

organ is afflicted with pain, others cannot rest in peace". His best known works *Bostan (the orchard)* and *Gulistan (the rose garden)* consist of stories aptly illustrating the standard virtues as justice, truth, liberty and modesty. Hakim al-Tirmidhi like Sa'di attached great importance and significance to truth and the concept of a perfect man. There is, in fact, conformity of thought between the two in so far as the thematic approach to poetry is concerned.

Al-Tirmidhi like Allama Iqbal (1877-1938), a renowned poet of Lahore Pakistan persuades for spiritual elevation taking recourse to holy Quran and hadith. Iqbal's renowned works like *Baang-e-Dara (1924)*, *Baal-e-Jibrael (1935)*, *Zarb-e-Kaleem (1936)* and *Armaghan-e-Hijaz (1930)* by and large represent the same ideology. Al-Tirmidhi insists on man God relationship while emphasizing love, enthusiasm and energy to fulfill the ideal life. Iqbal like Al-Tirmidhi believes that an individual can never aspire to higher dimensions unless he leans of the nature of spirituality. Al-Tirmidhi's praise of Prophet, belief on *Khatam-i-Nubuwwat*, praise of religious figures with special reference to twelve Imams is found in the poetic composition of Allama Iqbal:

Zindah haq az quwat shaberi ast

Batil akher dagi hasrat meri ast

(Truth is alive because of the courage and power of Hussain (Shabir) and falsehood perishes at the end.)

Some of the prominent happenings in the life cycle of al-Tirmidhi, not to talk of his poetry are also akin, similar and most compatible to the events and episodes of some of the distinguished Sufi poets of sub-continent. It is believed that Al-Tirmidhi sought the blessing of known sufi scholars and showed greatest veneration and homage to his spiritual teachers and to those who guided him in the mystic path. In a similar fashion Amir Khusro (1253-1325), urged to meet his Sufi master Khwaja Nizam-ud-din Awliya at Delhi India. On his refusal Khusro took recourse to his pen. The poem finally confirmed his permission and resulted in everlasting bonds between the two.

*Tu an shahi ki bar aiwan-iqasrat
Kubutar gar nasheenad baz gardad
Faqiri mustamandi bar dar a 'mad
Beyayad anorun ya bahar gardad*

(Thou art such a king that when a pigeon perches upon the top of thy palace, it becomes a falcon. A poor and distressed person is standing on thy threshold. Is he permitted to get in or go back?)

Al-Tirmidhi is believed to have experimented both with new and old forms of poetry as a consequence of which most of his poems became popular and familiar in eastern territories of Islamic region. George Bernard Shaw has rightly said "*Great men think alike*". These celebrated scholars share a common style and have a great compatibility as all are widely revered among their countrymen. **Hakim Tirmidhi has a significance in terms of the development of Islamic thought. "He is the first and, up until the time of Ibn al-Arabi, the only mystic author whose writings present a broad synthesis of mystic experience, anthropology, cosmology and Islamic theology.... Tirmidhi's system of thought is representative of an old Islamic theosophy which had not yet consciously assimilated elements from the Aristotelian-Neoplatonic philosophic tradition."** Tirmidhi's "characteristic, imaginative style" frequently posed questions to the reader, evading the dogmatic form of assertion customarily found in religious and mystical works. Some of his treatises were composed in the form of answers to questions put to him by students or other enquirers. In addition to the mysticism in evidence, Tirmidhi also valued discursive thought or intellect (*aql*). He was not a logician in the Aristotelian sense, and an erudite modern attempt to pinpoint the "Neoplatonism" in his approach considered him nearer to the Ikhwan as-Safa than to Al-Farabi. A passage in his autobiography indicates that, via use of the astrolabe, he gave some attention to the natural sciences, a feature which does not otherwise surface in his writings. "He made use of a general range of Gnostic and Neoplatonic ideas which he did not acquire through the study of specialised source

books but which formed part of the diffuse common intellectual heritage of his time."

In the backdrop of these introductory remarks present paper would be an attempt to; i) unfold the literary legacy of the region to identify the place and status of , Hakim Al-Tirmidhi ii) sketch the position and poetic vision of Al-Tirmidhi and refer to the similarities' that exist between him and celebrated scholars of the world and iii) explore the contribution of Taghral Al-Tirmidhi in the Sufi-Poetic discourse of the region.

**Гулам Хаки
(Индия)**

ЗНАЧЕНИЕ СУФИЙСКО-ПОЭТИЧЕСКОГО НАСЛЕДИЕ ХАКИМА АТ-ТИРМИЗИ В ЛИТЕРАТУРЕ IX ВЕКА ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

Это установленный факт, что Центральная Азия в целом и население Мавераннахр и Хорасан, в частности кованые свою идентичность через культур, которые обогатили их. Их чувство собственного достоинства и достоинства личности заключается в признании их знаменитых ученых именно их особый вклад, который они внесли в мировых цивилизаций. Вклад таджикско-персидских литераторов к языку и литературе как таковой играет важную роль в формировании культурного разнообразия Мавераннахра, Хорасана и Ирана и внесли значительный вклад.

Видные литературные деятели, как Рудаки, Фирдоуси, и др. стали факелоносцев перспективы и литературной жизни IX-X вв. Абу Абдулла Мухаммад ибн Али ибн аль-Хасан аль - Хаким ат-Тирмизи (756-869 гг.) занимает особое место в истории общественно - философской мысли и художественной культуры эпохи Саманидов (819-1005 гг.). Кроме того Хаким ат – Тирмизи – это мыслитель и плодовитый ученый рано на исламского мистицизма и религии был описан как «первый суфия есть знакомство с метафизических и космологических учений греков».

Хахим аль-Тирмизи возвышающийся ученый IX века, родился и вырос в Тирмизи Мавераннахре считается как скалы и представителя высокого стиля современной суфийской дискурса и арабского языка и литературы.

В целом в статье рассматриваются роль и место Хакима ат - Тирмизи в формировании и развитии общественной и художественной мысли Мавераннахра, Хорасана, Ирана, Ближнего и Среднего Востока.



Alireza Saati
(Iran)

TERMEZI'S *NOWROUZNAMAH* AND THE CONTEXT
OF WORLD TIME CALENDARS

نوروز نامه

۱۱۹۲۱۱

ABSTRACT & INTRODUCTION. The full name Khwaja Abdolkarim Termezi refers us to a book – very familiar in name, unfamiliar in reference. This book which is under discussion here is his work on Nowrouz, called *Nowrouznamah*. The name *Nowrouznamah* is mostly famous in reference to *Nowrouznamah* belonged to Hakim Omar Khayyam al – Neyshabouri. There are also number of other books under the title of *Nowrouznamah* whose compilers returns back to different personages. In this frame, the fact concern all books with such title is that Omar Khayyam's *Nowrouznamah* is the most famous book we have with this topic, as much as content concerns.³¹⁶

What I should like to do in this paper is to look at books so – called *Nowrouznamah*, then to research scrutiny through the ins and outs of Abdolkarim Termezi's *Nowrouznamah* and finally to observe relations Termezi's *Nowrouznamah* has with world time calendars written with certain aims.

³¹⁶ Though we have to keep in mind that Khayyam's *Nowrouznamah* is profoundly under doubt. There are number of reviews given to this book by which we cannot be sure about the authenticity of *Nowrouznamah* belonged to Khayyam. Nevertheless, the famous *Nowrouznamah* is charged with the name of Khayyam. For several comments about the authenticity of Khayyam's *Nowrouznamah* cf. سبک‌شناسی بهار، ۲۵۶، نوروزنامه، به کوشش مجتبی مینوی، ۲۹. - ۲۵۵.

SECTION ONE. Termezi's work and Nowrouznameh in General. As much as the complex name Nowrouznameh tells us, the expression Nowrouz + Namah(g)³¹⁷ concerns writing about emergence, history and ceremonies the Iranian calendar under the title of Nowrouz (new day) has. This is the main general description someone could give to any content constituted under the title of Nowrouznameh. Persian poems below could be the best examples through which we can get familiar with what the books Nowrouznameh seeking:

برچهره گل نسیم نوروز خوشست
 در صحن چمن روی دلفروز خوشست
 از دی که گذشت هر چه گویی خوشست
 خوش باش و ز دی مگو، که امروز خوشست

اکنون که جهان را به خوشی دسترسی است
 هر زنده دلی را سوی صحرا هوسی است
 بر هر شاخی طلوع موسی دستیت
 در هر نفسی خروش عیسی نفسی است



روزیست خوش و هوا نه گرم است و نه سرد
 ابر از رخ گلزار همی شوید گرد
 بلبل به زبان پهلوی با گل زرد
 فریاد همی زند که می باید خورد³¹⁸



These versified words are the best samples rendered from the prose into poetry. This is the main content any writing so – called Nowrouznameh wish to obtain. Except this, there are several other items which as specific traits are embedded in the books Nowrouznameh. It is in this extent, that the books about Nowrouz come into reality and speaking about New year is the main due around which they get articulated.

³¹⁷ Namag (نامگ) is the Pahlavi (middle Persian) form of Namag (نامه) which means "letter" in general and "book (of)" literally..

³¹⁸ Hakim Omar Khayyam al – Neyshabouri.

Hitherto, we observed main overview any Nowrouznameh might possess. Afterwards, it is the traits and items somehow different due to which Nowrouznameh books with distinguished dimensions are shaped. Hakim Omar Khayyam, for instance, talks about some points on reasons and basis to which emergence of Nowrouz whether historically or astrologically returns back and Khwaja Abdolkarim Termezi speaks about some other point of views whose duty is making sense the different aspects of Nowruz. In spite of this description, I think, now it is in point to focus on the elements of Termezi's book of *Nowrouznameh*.

SECTION TWO. Termezi's Nowrouznameh from structural point of view. Prose and poetry are the main points in describing Termezi's *Nowrouznameh*. Two parts of his book or in better word treatise has been written in an arrangement firstly, around the judgments of Nowrouz and secondly about judgments of the avail of the year.

This structure arises the first point that makes Termezi's *Nowrouznameh* to be distinguished from others, above all that one which belongs to Khayyam. Though the books entitled *Nowrouznameh*, for example Khayyam's one, begins by seeking the reasons lied behind the ancient history that plays an epoch – making role to find the sense Nowrouz has, Termezi's *Nowrouznameh* is a precise book which directly goes to the aspects of Nowrouz itself and its relation to the year described by the calendar by which year begins. It is in the case that Khayyam's *Nowrouznameh* begins with basing on the reasons than denotes on the naming of Nowrouz and all historical background which stands behind. This outlook, makes Khayyam's book to be in the extent of a nationalistic work in which the compiler looks forward to follow historical elements mostly mentioned in "The Book of Kings" well – known as Shahnameh of Ferdowsi. Khayyam's style show us when he wrote his *Nowrouznameh*, He always had been in contact with his historical memory which is tightly based on Ferdowsi. We might defend this fact by tracing evidences in Khayyam which are evidently presentation of Nowrouz ceremonies in deferent times of Iranian history. For ex-

ample, Khayyam praises Sassanid Empire because of their world-wide handlings during their governance.

In the extent of above description on Khayyam ad his approach to Nowrouznameh, Termezi's work (Nowrouznameh) is completely different work written with different structure. As much as Khayyam concentrates on the elements that constitutes Nowrouz and its ceremonies – from creation to establishment and organizing – Termezi focuses on elements somehow astrologic and undertakes to look to the matter from different point of view. This different angle, is the point through which Termezi connects himself with dates, signs and zodiac symbols with going through them he declares how Nowrouz will be begin in different cases of days and dates symmetrically in connection with tracing heavenly bodies. Now it is in point to go to the next section which completely concerns the survey that makes relationship between Nowrouz and physical calculation of time which takes place in the frame of calendar.

SECTION THREE. Termezi's Nowrouznameh in the context of World Time Calendar. By dividing his book into two sections, Termezi first goes on to have a talk about Nowrouz and secondly about the year and judgments upon which the year could find interpretation. Though calculating time from years, rather centuries ago has always been a hurdle and in this aspect we for example have Homer whose works are evidence for tracing days and months and years,³¹⁹ Termezi's approaching to the matter of time shows us his enigma is something else except time – calculation.

In his Nowrouznameh, Termezi deals with cases by which he gives us interpretation for seven package concern the first day of Nowrouz. We can surmise what going on now. The seven days implies the seven days of the week, each of which possible to be the first day of the year. This kind of work makes Termezi capable either not to be dropped in calculation processes of the year and its

³¹⁹ This fact shows us that subjects such as “time-Calendar” is a lifelong struggle for human mind.

implications such as “*dies naturalis*” and “*dies civilis*”³²⁰, or different of calculation which are either mathematical astronomical or mathematical physics in numerical numbers.

No doubt Termezi should be well-acquainted with (old) versions of physics, Mathematics and astrology, but the point here is that he does not make himself limited to this methods. Rather Termezi concentrates on the situations each day of the week by taking a place at the first day of year – known as Nowrouz – possess. In this part, all days and their traits are discussed separately and in one paragraph Termezi speaks about the year and its events which are mostly due to the first day of the year.³²¹

Explaining the specifics of Nowrouz begin by Saturday – Sunday – Monday – Tuesday – Wednesday – Thursday and Friday constitutes the first part of Termezi’s Nowrouznameh. This kind of work in comparison with the works written in the same category concern time and calendar is genuine, unique outlook indeed.

Analysing paragraphs of Nowrouznameh shows us that Termezi has put himself in setting forwards the natural situations and its result which could become fitting together. In spite of most of the calendars whose duty is putting the year in numerical format, what Termezi inquires about is informing the auspicious aspects and the in front of point of this in the calendar. In other word, good and bad influence of the stars might be regarded as the main conversation

³²⁰ Both expressions belongs to 7 century AD coming from day calculating methods.

³²¹ This paragraph for example concerns the case in which we have Mondays as the first day of Nowrouz:

- اگر نوروز دوشنبه بود، آن روز تعلق به ماه دارد. در آن سال فراخی نعمت باشد و باران بسیار بارد و لیکن گیاه کم روید و فالیز نیک بود و کار سلطان ضعیف بود و بعضی ترکان را تنگدستی بود و لیکن زود بگذرد اما پنبه نیک بود و از زراعت سبزی نیک بود، اما در دانه، غنی بود و پالیز را آفت رسد و کواه پایه خالی از خلل نبود. کنجد نیک بود اما گندم در محل و زراعت از سرما در امان بود، برف در آخر سال بارد و سر سال تنگی شود و طعام شیرین شود، اما زود گذرد. هر فرزندی که درین سال تولد شود، دراز عمر بود، اما کم فهم بود. دوربین و خوش آواز بود. والله اعلم.

that currents in Termezi's work always. The great lucky star Jupiter, for example and the lesser lucky star Venus are the very first similarities someone can find between Termezi's Nowrouznameh and the similar works done as specific kinds of calendar. When we read Termezi's Nowrouznameh but, some important points are very attentive: One the most important ones that draws our attention is that after each paragraph of his work Termezi emphasizes that God is the best one on knowing the right. It is necessary to say also that there are many reasons to support the idea that the text of Termezi's Nowrouznameh, either in prose or poem makes Termez's work to be the best sample for speaking in the frame of the language belong to "Transoxiana". Having an attention to this paragraph makes this point obvious:

- چون سال خوک درآید، عورتان بارور همه دختر زاید. سرمای زمستان بود و بیماری بزرگان بود و زراعت کمتر بود و میوهها و باغ بسیار شود و ارزن را آفت رسد و زمستان دراز کشد و در میانه‌ی سلطانان عداوت افتد. غارت و تاراج بود و مرگ گوسفندان بود. غله تیره ماهی [پاییزی] به زیر برف ماند و تحویل کردن مردم از جای به جای و تشویش رعیت و خونتیزی بود. آخر سال غله ارزان شود. هر فرزندی که در اول سال زاید، مگردان و خودرأی از همه مردم باشد و اگر در میانه سال زاید، نیکو روی شود و اگر در آخر سال زاید، دراز عمر شود. انشاءالله تعالی. والله اعلم بالصواب.

It is not usual in the works constituted in this area entirely concern calendar to have such scrutiny aspects. It is also noteworthy to say that it was sometimes with record that in some references whose structure was introducing the days and weeks with some signs beforehand provided in the calendar but nor predicting remarks as we have in Termezi's work. For example an Italian calendar was signed with letters from A to H each of which applied for the place of the days in a "nundinum" by applying of which citizen fellows had been able to ceremonies floated among priests³²², judges and so on. This kind of year among Romans was well – known as "Kalendae" – coming from the ancient verb "calare"³²³. The main risk that such

³²² pontifices

³²³ New Month

calendars are in prone of which is superstitions that come easily in the calendar by the need of the groups in favor of whom calendar is formulated. But Termezi regards his work as a work whose governor mainly and basically is God – that one who has the emergence of everything in his hand.

Providing time history and calendar with regard to the King's birthday, consulate's important dates and such as events are absent in *Nowrouznamah*! Not getting in harmony with orders issued from the side of priests, governors and so on is the main important matter to which never *Nowrouznamah* drops entangled. Even in the example of Omar Khayyam's *Nowrouznamah* the kingdomship does not play the role of imposing certain codes of a specific kind of thinking a group give to itself. Pondering the culture and its implications to nature is the main duties the books *Nowrouznamah* have and Termezi's work, in this extent is in the firmament of a work dedicated to time!

In Sum, I should like to conclude that as much as in detail we do inquiry in *Nowrouznamah* the nature of the source gives us the opportunity of identifying changes and development in this book, somehow different in style and content that puts it in a place entirely different firstly from other books written in this category and secondly different in comparison with same books written on the nature of Nowrouz. It is necessary, however, to emphasize though Termezi's *Nowrouznamah* – and from some aspects the other books *Nowrouznamah* written by others - does not possess the items to be joined with the base of well – known world calendars in the west (such as Roman, Greek, etc), it is completely in the same armature that Iranian Calendar is. Fitting together with Iranian time lines provides satisfied way to support this conclusion.

Али Риза Саати
(Иран)

«NOWROUZNAMEH» ХАКИМ ТИРМИЗИ В КОНТЕКСТЕ МИРОВОЙ ВРЕМЕНИ КАЛЕНДАРЕЙ

Хаким ат-Тирмизи (755/56- 869 гг.), как выдающий ученый и мыслитель, оставил яркий след в истории общественно-философской мысли таджиков (иранских народов) и народов Центральной Азии, Ближнего и Среднего Востока. В мире науки он известен как незаурядный философ, астроном и астролог, один из первых хадисоведов. Хаким Тирмизи в истории формирования и развитии астрономической науки внес весомый вклад. Он автор ряда трудов по вопросам астрономии и астрологии, где наряду с другими проблемами научно охарактеризовал календарные праздники.

Трактат Хакима Тирмизи «Наврुзнаме» (Nawruznameh) является первым теоретическим трудом о празднике Навруз. Трактат «Nawruznameh» как ценный источник до настоящего времени с трактатами последующих веков, написанные учеными о Наврузе, не были объектом специального исследования. В статье дается историко-аналитическая характеристика трактата Хакима Тирмизи с другими трактатами, посвященным Наврузу и его значению в контексте мировой времени календарей

Sources:

1. Persian:

- (1) بهار، ملك الشعراء، سبک شناسی، امیرکبیر، تهران 1375.
- (2) ترمذی، عبدالکریم، نوروزنامه.
- (3) خیام، عمر، نوروزنامه.
- (4) سلیمانی، قهرمان، گزارشی از نوروزنامه خواجه عبدالکریم ترمذی و نوروزنامه علی حکیم نیریزی، رودکی، ویژه نامه نوروز.
- (5) صفا، ذبیح الله، تاریخ ادبیات ایران، مجلدات 5 - 4، انتشارات فردوسی، تهران، چاپ دهم 1373.
- (6) نسخ گوناگون بالاخص "داتا گنج بخش" متن منظوم نوروز نامه.

2. English:

- (1) Holford-Strevens, Leofranc, The History of Time, A very short introduction, Oxford, 2005.

ТЕКСТИЛЬНЫЕ ПРОМЫСЛЫ ЧАГАНИАНА В ЭПОХУ ХАКИМА АТ-ТИРМИЗИ

Крупнейший представитель среднеазиатского ученого и мыслителя, автор нескольких десятков сочинений по естественных наук и исламскому богословию Хаким ат-Тирмизи (755/56-869) родился и ушел из жизни в Термезе. Он был уроженцем древнего города, расположенного на берегу Великой Амударьи, который, по одной версии, был основан еще Александром Македонским и назывался тогда Александрией Оксиданной. В дальнейшем (до XI века) город существовал в составе государств Селевкидов, Греко-Бактрии, Кушан, Эфталитов, Сасанидов, Тахиридов и Саманидов. Со времен империи Кушан Термез стали географически идентифицировать как составную часть Тохаристана.

Жизнь Хакима ат-Тирмизи прошла в период господства в Термезе Тахиридов (821-873) и Саманидов (818/19-1005). Эпоха эго жизни для Центральной Азии считается переходным периодом к развитому средневековью, когда феодализм окончательно вытеснил последние остатки рабовладельческого строя, когда окончательно исчезли еще сохранившиеся до той поры пережитки античности.

Термез во времена Хакима ат-Тирмизи являлся вторым по значимости городом историко-географической области Чаганиан, одноименная столица которого располагалась недалеко от Денау. В истории Средней Азии были периоды, когда Чаганиан владел суверенитетом и Термез развивался как часть независимого государства. О былом величии города напоминают многочисленные памятники архитектуры (в том числе их руины), сохранившиеся в Термезе и вокруг него.

К этому времени населением Чаганиана уже были освоены различные приемы текстильного производства. Истоки местных текстильных традиций скрываются в глубине тысячелетий,

о чем свидетельствуют археологические материалы. Так, к эпохе бронзы относятся пряслица, остатки целлюлозных и шелковых тканей, найденные в Сапаллитепе, три каменных пряслица из могильника Джаркутан (XV-XIII вв. до н.э.) /2, с. 101-126; 3, с. 133-134/. Оба этих памятника расположены в долине Сурхандарьи, вблизи Шерабада. Остатки одежд II тысячелетия до н.э. на основе целлюлозного волокна, обнаруженные А. Аскарковым в поселении Сапаллитепе, косвенно подтвердили наличие в Центральной Азии в эпоху бронзы текстильной обработки хлопка и шерсти. Ткани II тысячелетия до н.э. характеризовались содержанием гладких, ровных нитей и, преимущественно, квадратным строением, что обнаруживается при рассмотрении остатков текстиля из могильника Ранний Тулхар в Бешкентской долине Таджикистана /13, с. 37-38/.

Сравнительно высокой степени развития и распространения текстильное искусство чаганианцев достигло в эпоху среднеазиатской античности. Древние пирамидальные подвески найдены в Халчаяне (район Денау) /5, с. 58-59/. Л.И. Альбаум обнаружила в Чингизтепе (Старый Термез) хлопчатобумажные ткани очень тонкой техники исполнения, которые имеют отношение к началу нашей эры /15, с. 5-6/. Изделие с золотой вышивкой, остатки которого найдены в храме Окса на городище Тахти Сангин (на юге Вахшской долины), было изготовлено в III в. до н.э. /20, с. 448-449/ Началом нашей эры датируются шелковые материи из Халчаяна и Кампыртепе (к западу от Термеза) /14, с. 16-17/.

Высокого уровня развития ткацкое дело на рассматриваемой территории достигло в раннем средневековье, о чем свидетельствуют, к примеру, многочисленные археологические находки. На северных границах Чаганиана (в Пенджикенте) найдены многочисленные грузила из обожженной глины или ганча, датируемые VII-VIII веками. Здесь обнаружены и изготовленные из костей крупного рогатого скота односторонние пилообразные гребни с сильно изношенными зубьями /4, с. 97-98/. Несколько фрагментов таких деталей, в том числе один це-

лый экземпляр с шестью зубьями, содержится и в мугской коллекции /24, с. 87, 104, 110/.

Многочисленные раннесредневековые пряслица, грузила и подвески к ткацким станкам найдены в долине Вахша. Интересные предметы такого рода обнаружены, например, в буддийском монастыре Аджина-тепа недалеко от Курган-Тюбе.

Археологически доказано существование в ту пору в Чаганиане узорного хлопкоткачества и способа *гулбаст*, когда материя или уже сшитая одежда оформлялась перевязкой сурового полотна узелками. Многочисленные фрагменты тохаристанских суровых, гладкокрашенных и узорчатых материй из хлопка, а также пестротканей раннесредневековой эпохи найдены в Кургане и Битепе (предгорья Бабатага). Красная и синяя орнаментированные ткани из Кургана окрашены в технике *гулбаст*. Такой техникой на поверхности тканей изготовлены круги, образующие большой косой клетчатый узор с двумя–тремя красными кружками в центре. Пестроткани имеют геометрический орнамент. Узор в одном случае (битепинский образец) представляет собой чередующиеся зеленые ромбы с вписанными ромбиками, в другом – выступающие прямоугольники, образующие крупные ромбы /11, с. 49/. Отдельные раннесредневековые ткани, найденные в Кургане, характеризуются значительной шириной (более 1 м).

Представление о шелковых тканях раннесредневекового Чаганиана можно получить по находкам из Кургана, Битепе, Балалыктепе (Ангорский туман) и Старого Термеза. В курганобитепинской коллекции встречаются полушелковые материи, в которых уток хлопчатобумажный, а основы скомплектованы из чередования шелковых и хлопковых нитей. Из числа найденных в Битепе трех чисто шелковых тканей, одна содержит полотняное переплетение. Такого же строения и курганская неокрашенная шелковая материя. Особого внимания заслуживают две ткани из Битепе, содержащие однотонный орнамент – образцы *паринд*. Это по сути жаккардовые (согласно современной квалификации) полотна. В них фоновые и узорчатые

участки исполнены разными переплетениями - полотняным и саржевым соответственно /11, с. 49/.

Высокое качество раннесредневековых шерстяных тканей местного изготовления подтверждается археологически. Фрагменты двух шерстяных материй обнаружены в Балалыктепе. Первый фрагмент представляет собой узорчатую ткань, в которой на желтом фоне выполнены мелкие рисунки синего цвета. Другой фрагмент изготовлен репсовым переплетением. Ткань редкая, в 1 кв. см размещены 4 основные и 2 уточные нити. Вследствие использования крученых нитей фактура материи ребристая, в изделии чередуются желтые и красные полосы /6, кн. 1, с. 47, 143; 24, с. 86-110/.

Что касается периода IX-X веков, мы не располагаем сведениями об археологическом текстиле региона. Приходится полагаться исключительно на материалы письменных источников, однако понятно, что имеющиеся в них мимолетные сведения не позволяют представить всю панораму текстильного производства. Безусловно, в средневековом Чаганиане существовали различные отрасли текстильных промыслов. Они, как мы видели, бытовали уже в раннем средневековье и, даже, в древности.

Памятники письменности свидетельствуют, что область Чаганиан славилась производимыми шерстяными тканями и паласами. Другой статьей дохода местного населения был шафран *заъфарон*. Это растение культивировали для приготовления оранжево-желтой текстильной краски /8, с. 224/.

Жители селения Дарзанги, располагавшегося на пути из Термеза в Денау, на правом берегу Чаганруда (Сурхандарьи), производили обмотки для ног *пойтоба*, различные виды ковровых гобеленов *гилем* с геометрическими узорами и шерстяные ковры /23, с. 72/.

Названия чаганианских ворсовых ковров нам неизвестны. Правда известно, что в соседней северной области (Бухаре), а также на сопредельной южной территории (Гузганане и Зарандже) в тот период ткали ворсовые ковры *зилу*. Их вывозили в

Ирак и прочие места /9, с. 145-146/. Такие ковры вполне могли изготавливаться тогда в Чаганиане. Можно допустить, кроме того, производство здесь (по примеру Бухары и Заранджа) ковров *табари* («подобные табаристанским»), о чем писали ал-Мукаддаси и анонимный автор «Пределов мира» /23, с. 67/.

Правда о производстве в Чаганиане ворсовых ковров-гобеленов *шодурвон* вряд-ли приходится говорить. Их производили в то время в Бухаре /17, с. 29-30/ для использования в украшении дворцового интерьера. *Шодурвоны* производились на заказ. Они имели очень сложную орнаментальную композицию, поэтому изготовление таких ковров осуществлялось в условиях специальных мастерских, действовавших в стольных городах.

Ал-Мукаддаси свидетельствует, что большинство жителей Дарзанги занимались изготовлением сукна и верхней одежды /1, л. 283/. Ткачество было здесь традиционным еще с кушанского времени, что подтверждается находками остатков древнего шерстяного текстиля на развалинах этого разрушенного города. Аналогичные материалы обнаружены также в расположенном рядом кушанском поселении ткачей Бараттепе.

Ш.С. Камалиддинов, со ссылкой на работу известной исследовательницы художественных тканей Средней Азии С.М. Махкамовой, предполагает, что именно в этом селении (Дарзанги) производили шерстяной текстиль *жайдам*, о котором упоминает автор «Дивани лугат ат-Турк». Однако такое свое мнение Ш.С. Камалиддинов аргументами не подкрепляет. В словаре Махмуда Кашгарского *жайдам* определен как тонкий войлок, использовавшийся в плащах и покрывалах /16, с. 874/. Мы же обращаем внимание на созвучие этого термина с таджикским «рагза» - названием кустарного сукна, отдельные сорта которого подвергались валке и использовались для пошива плащей. Сукно после валки внешне и по непроницаемости приближается к свойствам войлока. Однако это всего лишь предположение и не более того.

При Саманидах в состав Чаганиана входила также Гиссарская долина. Провинция Шуман славилась как крупный центр

производства шафрана /23, с. 72/. Шафран и в последующие столетия был одним из основных предметов вывоза из Гиссара /12, р. 2, 6/. Много шафрана вывозилось и из Вашгирда /23, с. 72/. Очевидно, такая картина имела место и внаходящемся по соседству с Шуманом Ахоруне с административным центром Хамоварон.

Сафлор красильный местного изготовления *гули махсар* по качеству был лучше исфаханского и куммского. Цветы сафлора при отваривании вместе с абрикосовым клеем и квасцами дают желтую краску приятного оттенка, которая широко применялась жителями равнинных районов для крашения текстиля. Очевидно, именно использование сафлора гиссарцами в отделке тканей зафиксировано опросным путем этнографом Н.Н. Ершовым. По словам его осведомителей, в Каратаге для окраски хлопчатобумажной пряжи в желтый цвет применялась краска, приготовленная на основе дикорастущей травы *гиёх* (букв. «растение, трава»). Перед окраской пряжу обрабатывали протравой – раствором медного купороса, иногда квасцов или поташа. К сожалению, не удалось выяснить, о какой траве сообщили известному этнографу местные мастера. С учетом вышеизложенного, нам представляется, что здесь речь идет о сафлоре /7, с. 46/.

Восточную часть Чаганиана составляла Вахшская долина. Характерные текстильные материалы и продукты этой области также зафиксированы в письменных источниках. Так, Кубадиян обеспечивал другие края мареной (*руян*) – растением, из корней которого получали розовую или темно-малиновую краску. Кубадианская марена славилась и за пределами области, ее в больших количествах вывозили на левобережье Амударьи. По данным ас-Самани (XI век), в Хорасане был известен особый сорт марены, известный как «кубоди», т.е. из Кубадиана. В X веке марена составляла основную сельскохозяйственную культуру Кубадиана и в большом количестве вывозилась в Индию. С поступающих доходов от ее торговли правитель области имел свою долю, которую он определял сам. По данным, имеющим отношение к XII столетию, кубадианцы разводили великолепные плантации марены так называемого сорта *аланам* /12, р. 10/. Чтобы получить красную или розовую краску

марену собирали в горах или специально сеяли. На второй или третий год поздно осенью ее корни собирали, высушивали и перемалывали на мельнице. Полученный порошок растворяли в воде и в полученном экстракте кипятили нити. Окраска мареной отличалась прочностью и не линяла. Изменение концентрации раствора позволяло добиться различных оттенков красного цвета /7, с. 45-46; 8, с. 224/. «Добывание краски из марены уже весьма просто», - писал П.А. Пашино. По его словам, «стебли и корни травы, опущенные в воду, дают красную краску; если же эту красную краску поставить в теплое место и заставить ее бродить, что делается подливанием дрожжей или бросанием в нее листьев, производящих брожение, то она превращается в желтую» /22, с. 141/.

А.К. Писарчик описала способ получения краски из корней марены, который применяли жители горного Таджикистана: собранные корни марены мыли, высушивали на солнце и размельчали. Полученный порошок загружали в кувшин и заливали горячей водой. Затем отверстие кувшина покрывали тряпкой, поверх которой клали камень или дощечку. Квашение состава в таком состоянии длилось от 3 до 8 дней. После этого содержимое кувшина выливали в котел и, добавив квасцов, кипятили и в полученном отваре красили шерстяное волокно или пряжу из него (30 минут). Окрашенную шерсть расстилали на чистую тряпку, пересыпали золой и оставляли в таком виде несколько часов. Затем производилась мойка и сушка волокна или пряжи. Соответствующая технология обработки плодов марены позволяла получить краску бледного фиолетового цвета. Для этого их совместно с квасцами клали в котел и, залив воду, доводили до кипения. В полученном отваре шерсть кипятили до обесцвечивания плодов /21, с. 375, 377/. По другой технологии, фиолетовый оттенок пряжи и ткани получали, последовательно окрасив их сначала в красный цвет (на основе марены), а потом - в синий цвет (индиго) /8, с. 224/. Раствор марены с кошенилью (кирмизи) давал глубокий темно-красный цвет /7, с. 46/.

Помимо Кубадияна, полями с мареной были окружены и другие города долины Вахша: Халевард, Леваканд, Шахритуз, Айвадж, Бурам и т.д.

На основе литературных источников исследователи особо отмечают значение Мавераннахра времен Саманидов как одного из крупнейших центров хлопководства на всем Азиатском континенте. Такой славой Мавераннах пользовался, в том числе, благодаря чаганианцам, которые, как и жители Бухары, Самарканда, Шаша, Хутталаяна и некоторых других областей, тысячами были заняты выращиванием хлопчатника. Этим растением были заняты огромные площади вокруг Термеза и окрестности других городов и селений Чаганиана. Большими партиями выращенный хлопок вывозился за пределы Средней Азии, однако значительная часть полученного здесь волокна обрабатывался на месте. Согласно ал-Джейхани, в Мавераннахре производили хлопчатобумажных тканей в избытке, поэтому некоторую часть вывозили в другие регионы /4, с. 269/. Центры хлопчаточастиц функционировали в Чаганиане, Бухаре, Дабусии, Бинкате, Искиджкете, Насафе, Кеше и других областях. Хлопчатобумажные ткани производства мастеров Дарзанги по известности не уступали знаменитым сортам бухарских (например, *занданачи*, *бухори*) и самаркандских (*ведари*) тканей из хлопка.

Конкретные названия собственно чаганианских хлопчатобумажных материй источники не упоминают. Однако очевидно, что наиболее широко распространенные тогда и в последующем ткани из хлопка в этой области производились. Речь идет о таких материях, как простейшая *карбос*, редкая (типа марли) *хоса* и некоторых других.

Зафиксированные в литературных памятниках сведения о выращивании в больших количествах в области красильных растениях дают основание говорить о значительном распространении здесь красильного дела. Это относится, в первую очередь, наиболее простого способа производства отделанных тканей – гладким крашением суровья.

М. Наршахи пишет о производстве в бухарских селениях *занданачи* из хлопка /17, с. 21/, а не из шелка, как это было в раннем средневековье. По этнографическим сведениям известно, что в эпоху позднего средневековья такая материя представляла собой крашенную дешевую *карбос* /18, с. 26/. Другим весомым аргументом в пользу этой версии служит заметка Низам-ал-Мулка о том, что во дворе Саманидов *занданачи* одной из самых дешевых тканей. Из нее шили одежды для прислуги самого низкого ранга /19, с. 102/.

Итак, есть все основания считать, что так было и при Саманидах. Тогда нельзя отрицать возможность производства *занданачи* на основе *карбоса* и в Чаганиане. Хотя производимые здесь хлопчатобумажные ткани гладкого крашения вполне могли носить и другие названия, например, *тирмизи*, *кубоди* и т.д. – опять же на основе географического признака.

Можно говорить и о производстве здесь в то время пестротканей с полосками и клетками в узоре. Тканей, которые в более позднюю эпоху стали широко известны под названием *алоча*. Сведений о существовании при Саманидах ткани такого названия в источниках не встречается. Особенность изготовления *алочи* заключается в ткачестве предварительно окрашенными нитями, которые располагаются в ткани в определенном цветовом сочетании. Широкое распространение одежд на основе полосатых тканей связывается с внедрением канонов ислама, запретивших использование в орнаментальной композиции изображений живых существ. С этой позиции можно говорить о распространенности в пределах мусульманских государств Тахиридов и Саманидов тканей с геометрическими и растительными мотивами в орнаменте. Соответственно, так было и в пределах Чаганиана.

Письменные источники рассматриваемой эпохи говорят также о распространенности в Средней Азии шелководства и выделки шелковых тканей. Так, Йакут Хамави и ал-Джейхани писали об изобилии в Мавераннахре шелка. Однако названия городов и селений Чаганиана в данном контексте эти источники не упоминают.

Как видим, привлекаемые источники предоставляют весьма скудную информацию по теме. Из анализа приведенных материалов следует, что данная проблема требует более глубокого исследования.

Murodali Ibrohimov
(Tajikistan)

TEXTILE CRAFTS IN THE ERA CHAGANIAN HAKIM AT- TIRMIZI

The largest representative Central Asian scholar and philosopher, author of several dozen works on natural sciences and Islamic theology Hakim al-Tirmidhi (755 / 56-869) was born and died in Termez. He was a native of the ancient city, located on the shores of the Great Amu Darya, which, according to one version, was founded by Alexander the Great and was then called Alexandria Ok-sianoy. In the future (up to the XI century), the city has existed as a part of the Seleucid, Greco-Bactrian, Kushan, Eftalits, Sassanid, Tahirid and Samanids. Since the time of the Kushan Empire Tirmiz became geographically identified as part Tokharistan.

Life Hakim al-Tirmizi passed during the reign of Tirmiz Tahirid (821-873) and the Samanids (818/19-1005). The era of the ego lives in Central Asia is considered to be a transitional period for the development of medieval, when feudalism was finally ousted the last remnants of the slave system, when finally disappeared had survived until then vestiges of antiquity.

Teimiz in times of Hakim al-Tirmizi is the second largest city of historical and geographical area Chaganian, capital of the same name which is located near the Dehnav. In the history of Central Asia, there were periods when Chaganian owned sovereignty and Tirmiz developed as part of an independent state. On the former greatness of the city resemble the numerous monuments (including their ruins), preserved in Tirmiz and around.

On the basis of written sources are characterized by seting state textile crafts era Hakim Tirmizi.

Литература

1. Абу Абдаллах ал-Мукаддаси. Наилучшее распределение для познания стран. М., Директ-Медиа, 2010.
2. Аскарлов А.А. Древнеземледельческая культура эпохи бронзы Узбекистана. Ташкент: Фан, 1977.
3. Аскарлов А.А. Сапаллитепа. Ташкент: Фан, 1973.
4. Беленицкий А.М., Бентович И.Б., Большаков О.Г. Средневековый город Средней Азии. Л.: Наука, 1973.
5. Виноградова Н.М., Пьянкова Л.Т. Работы в Гиссарской долине в 1977 г. // Археологические работы в Таджикистане. – Душанбе: Дониш, 1983. Вып. 17: (1977 г.). С. 58–68.
6. Гафуров Б. Таджики. Древнейшая, древняя и средневековая история. Душанбе: Ирфон, 1989. Кн. 1-2.
7. Ершов Н.Н. Каратаг и его ремесла (Историко-этнографический очерк). Душанбе: Дониш, 1984.
8. Ершов Н.Н. Ткачество // Таджики Каратегина и Дарваза. Душанбе, 1966. Вып. 1. С. 212-230.
9. Ибн Хаукаль. Сура-ул-арз («Книга изображения земли»). Душанбе: Адиб, 2008 (на тадж. яз.).
10. Иброхимов М.Ф. Традиционное ткачество таджиков: История и технология. Душанбе: Ирфон, 2006.
11. Иерусалимская А.А. Западные ткани на Дальнем Востоке (эллинизм и раннее средневековье) // Культура и искусство Индии и Дальнего Востока. Л.: Аврора, 1975. С. 43-50.
12. Камалиддинов Ш.С. Историческая география Южного Согда и Тохаристана по арабоязычным источникам IX - начала XIII вв.
13. Лубо-Лесниченко Е.И. Ткачество // Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. Хозяйство и материальная культура. М.: Вост. литература, 1995. Т. III. С. 36-74.
14. Майтдинова Г. Костюм раннесредневекового Тохаристана: история и связи. Душанбе: Дониш, 1992.
15. Майтдинова Г. Раннесредневековые ткани Средней Азии. Душанбе: Дониш, 1996.

16. Махмуд ал-Кашгари. Диван лугат ат-Турк («Словарь тюркских языков»). Алматы: Дайк-Пресс, 2005.
17. Мухаммад Наршахи. История Бухары. Ташкент: Типо-Литография т. д. «О и Г. Братья Каменские», 1897.
18. Небольсин П.И. Очерки торговли России со странами Средней Азии: Хивой, Бухарой и Кокандом (со стороны Оренбургской линии). С-Пб, 1856.
19. Низам ал-Мульк Ходжа. Сиасат-наме («Книга о правлении»). Душанбе: Шарки озод, 1998 (на тадж. яз.).
20. Пичикян И.Р. Храм Окса на Тахти-Сангине.
21. Примечания и дополнения А.К. Писарчик ... // Андреев М.С. Таджики долины Хуф (Верховья Аму-Дарьи) Сталинабад, 1958. Вып. 2. С. 277-486.
22. Туркестанский край в 1866 г. Путевые заметки П.И. Пашино. С-Пб., 1866.
23. Худуд ул-Олам («Пределы мира»). Душанбе: Адиб, 2008 (на тадж. яз.).
24. Якубов Ю. Паргар в VII–VIII вв. н.э. (Верхний Зеравшан в эпоху средневековья). Душанбе: Дониш, 1979.

Рустам Мукимов
(Таджикистан)

АРХИТЕКТУРНЫЙ КОМПЛЕКС ХАКИМА ТИРМИЗИ В СТАРОМ ТЕРМЕЗЕ

Архитектурный комплекс Хакима ат-Тирмизи сложился на месте захоронения известного философа и ученого IX века Хакима Ат-Тирмизи. Личность этого ученого периода становления исламской культуры в Мавераннахре достаточно хорошо изучена исследователями, в том числе его многочисленные труды (как считают исследователи его научного наследия из восьмидесяти работ сохранилось только около шестидесяти), которые в виде рукописей ныне хранятся в музеях Парижа, Каира, Дамаска, Александрии, Стамбула и Лондона.

Прежде чем, перейти к описанию архитектурного комплекса, сформировавшегося в течение нескольких веков вокруг мавзолея Хакима ат-Тирмизи, кратко остановимся на нем самом. В частности, его полное имя Абу Абдулла Мухаммад ибн Али ибн Хасан ибн Башир ал-Хахим ат-Тирмизи. Хахим ат-Тирмизи рассказывает о своей жизни в своей книге «Бад'у Шаани Абу Абдулла» («Начало преследования Абу Абдуллы»), опубликованной в Бейруте в 1965 году Яхьёй Исмаилом Усманом вместе с работой учёного "Хатм ал-Авлия" ("Печать святых").

В письменных источниках и современной литературе указываются разные даты рождения и смерти Хакима ат-Тирмизи. Если исходить с того факта, что, что Хахим ат-Тирмизи по некоторым источникам прожил 112 лет, он родился 820 г. и умер 932 г.

Согласно его автобиографии, он начал серьёзно изучать религиозные науки в возрасте восьми лет и в возрасте двадцати лет совершил хадж в Мекку. Возвратившись из Мекки, Хахим ат-Тирмизи стал последователем суфизма; он уединялся от людей и изучал трактаты.

Его отец Али ибн Хасан был ведущим учёным, специалистом по хадису. В поисках знаний он отправился в Багдад, активно участвовал в дискуссиях с известными учёными того времени по

различным вопросам хадиса. Его мать и дядю также считали специалистами по Хадису. Поэтому Хаким ат-Тирмизи рос в обществе образованных людей и учёных, которые оказали огромное влияние на формирование его идеологии.

Хакима ат-Тирмизи в возрасте с восьми до двадцати восьми лет учился у разных учителей (шейхов). Ради знаний он посещал другие восточные страны, был в Мекке и совершил паломничество. Некоторые источники подчёркивают тот факт, что в этот период своей жизни он уделял много внимания изучению Корана, хадиса и проблем фикха. У Хакима ат-Тирмизи было много учеников.

Научная и творческая деятельность Хакима ат-Тирмизи тесно связана с его путешествиями в другие страны и города. Он посетил Балх, Нишапур и Багдад, где наука и культура достигли своей высшей точки расцвета, встречался со знаменитыми учёными и участвовал в дискуссиях. Тем не менее, в его научной и творческой деятельности огромное значение сыграл его родной город Термез, где он и создал свои главные работы. Его проповеди и некоторые работы, в первую очередь, «Хатам ал-Авлия» (Печать святых), «Хал аш-Шарья» (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. Скрываясь от преследований своих врагов, Хаким ат-Тирмизи вынужден был перебраться сначала в Балх, а затем в Нишапур, где был хорошо принят, и где он позже приобрёл многочисленных своих последователей.

Ат-Тирмизи был некогда духовным покровителем города Термеза. Он завоевал уважение среди местного населения, жители называли его Аль-Хаким ат-Тирмизи, что переводится как «мудрец из Термеза». Вокруг него собирались ученики – местная молодежь. Однако под давлением властей города и ат-Тирмизи был вынужден покинуть родной город. Через некоторое время, когда недовольства утихало, он снова возвращается на родину и вокруг него вновь собираются ученики. Остаток жизни мыслитель провел здесь, в Термезе. Уже в преклонных

годах он был обезглавлен вторгшимися в город врагами. Сохранилось одно из его изречений, где он пишет, как писал свои сочинения: «Я не сочинил ни одной буквы по [заранее принятому] намерению, но когда для меня наступало бедственное, предопределенное [судьбою] время, я находил утешение в своих сочинениях».

Место, где суфий был похоронен, называется мазар, впоследствии над ним возводится гробница, вокруг которого находятся руины обители, в которой ат-Тирмизи некогда провел свою жизнь – это самая древняя часть комплекса. По мнению историков, до распространения ислама на этой территории была расположена какая-то другая местная святыня, а затем это место заняла гробница ат-Тирмизи.

Продолжая рассказ об архитектурном комплексе Хакима ат-Тирмизи, следует отметить, что уже к IX столетию ислам укрепился повсеместно на территории Средней Азии как общегосударственная религия. Однако с этого же времени и далее, на протяжении веков, наряду с официальным толком мусульманства, поддерживавшимся авторитетом халифата, здесь существовали и развивались различные мистические направления как своеобразная оппозиция ортодоксальной догматике ислама. Проводниками их были подвижники - суфии, создатели различных суфийских сект и дервишских орденов. Одни призывали к отшельничеству и уходу от суетной житейской борьбы, другие - к философическим размышлениям как средству постижения божества, третьи — к мистическим радениям как форме духовного слияния с божественным началом, разлитым во всей природе. Влияние и авторитет видных суфиев среди широких масс были огромны, и потому в X-XII веках их поддержки искали в своей политической игре правители, завоеватели и знать. Причем нередко это был уже авторитет лишь освященных временем могил.

Одна из исследователей истории Термеза и его памятников Е.Г.Некрасова следующим образом описывает ансамбль Хакима ат-Тирмизи: "Первое, что издали видели паломники столетия назад - большой купол в окружении малых куполов. Когда

они подъезжали ближе, их взору представало расплывшееся сооружение, окруженное многоярусным кладбищем. Здесь их встречал шайх - хранитель мазара. Он сопровождал паломников в самое большое помещение, перекрытое куполом, которое служило халимханой - трапезной. В юго-западном углу, в глубокой нише находился небольшой мазар. Северная дверь выходила к жилищам шайхов, в хозяйственный двор и в неказистую галерею, а в западной стене располагался вход в мечеть.

Мечеть когда-то была перекрыта четырьмя куполами, два из них давно обвалились, и их заменили деревянными балками. Совершив молитву, шайх вел паломников к главной святыне - месту упокоения Хакима ат-Тирмези в конце галереи, в небольшом мавзолее. В него можно было заглянуть через оконце в конце на фасаде. Шайхи предупреждали, что каждый, кто осмелится зайти внутрь, превратится в камень. Не верушие угрозам попадали в него, минуя крохотный вестибюль-мавзолеей, и оказывались в невысоком помещении. Стены были покрыты ганчевой штукатуркой и только в тех местах, где она обвалилась, проступали диковинные орнаменты и арабская вязь - свидетельство минувших лучших времен.

В центре высилось надгробие, скрытое покрывалами, рядом с ним - туги с навершиями в виде пятерни и полотнищами белой материи. Шайх читал заупокойную молитву, приподнимал покрывало, и паломники видели край мраморного надгробия, покрытого великолепной резьбой. Грамотный посетитель на торце мог прочесть эпитафию: "Во имя того, кому восхваление. Этот маркад шайха, имама, ученого, святого Абу Абдаллаха Мухаммада бини Али Хакима Тирмизи, да помилует его Аллах. Он был великим из великих сайидов, владел высоким красноречием, написал знаменитые сочинения и составил замечательные изречения. Он был другом Абу Абдаллаха Бухари, автора сборника "Сахих". Да помилует его Аллах. Среди шайхов он изучил законы лучше, чем законоведы ханафийские, да помилует его Аллах. Скончался, да спасет его Аллах, в году 255/869".

Архитектурный ансамбль, занимая сравнительно небольшую территорию (около 590 кв.м), к середине XX века являлся

одним из наиболее сложных среди средневековых памятников по количеству зданий, возводимых на протяжении столетий один над другим. Наслоения состоят из кладок сырцового и жженого кирпича, перемежающихся многочисленными захоронениями, строительным и бытовым мусором, декоративными элементами и бытовой керамикой. Неровности рельефа, перестройки и ремонты, погребальные камеры рассказывают об истории формирования ансамбля. До первых построек здесь располагался буддийский храм. От него сохранились базы колонн, фрагменты деталей, жженные кирпичи, остатки водопроводов и бытовая керамика кушанского периода.

Позже в облике ханаки произошли изменения. Здание главного мавзолея снесли, на остатках его стен возвели новое из жженого кирпича. Перестроили и здания, примыкавшие с востока. Они все были приподняты на платформе. В стенах карихана устроены узкие вертикальные сквозные прорезы, выходящие в оба мавзолея, чтобы в них был слышен голос хафиза или кари, читающего заупокойную молитву. Мавзолеи были соединены широким арочным проемом. Ограждение двора также из жженого кирпича, им же облицованы стены старой кельи суфия. К югу от ханаки расположились хозяйственные постройки. К ним по керамическим кобурам поступала вода. Здесь готовили пищу для ее обитателей и паломников. В конце 50-х гг. XX в. были проведены реставрационные работы, а в 80-х гг. был восстановлен декор главного мавзолея.

С этапами развития мировой цивилизации, в частности, арийской, переплетается во многом история самого города Термеза, ныне административного центра Сурхандарьинской области Республики Узбекистан. Термез древний город, вехи его формирования пусть частично, но емко связаны с именем Хакима ат-Тирмизи и это хорошо отображено в музее имени Ал-Хакима Ат-Тирмизи, где хранятся более трехсот экспонатов, таких, как керамическая посуда, изделия из стекла и металла, копии древних рукописей и книг, монеты, игрушки и многое другое. Музей считается отраслевым филиалом областного краеведческого музея, и он был открыт в 2002 году на

территории исторического комплекса «Хаким Ат-Тирмизи». Его создание было приурочено к 2500-летию Термеза, поэтому основная часть экспонатов посвящена истории этого древнего города. Здесь хранятся памятники старины, начиная с VI-V веков до нашей эры и оканчивая эпохой ханств, когда город находился под властью Шейбанидов, Джанидов и Бухарского эмирата. Самым древним экспонатом считается посуда эпохи греко-бактрийского царства. Раритеты музейного учреждения повествуют о роли и значении города, являвшегося крупным политическим, экономическим и культурным центром региона.

После арабского нашествия, здесь распространяется религия Ислам и храм буддистов приходит в запустение. Считается, что именно тогда, на территории опустевшего храма было построено глинобитное сооружение, где и начал свою деятельность во благо процветания Ислама Хаким ат-Тирмизи. После кончины ученого его хоронят в северо-западной части территории и возводят небольшую усыпальницу. Впоследствии, по инициативе единомышленников здесь возводится и периодически обновляется, усложняется, совершенствуется: мавзолеем с алтарем, мечеть, молельня, составившие комплекс, известный ныне как мавзолей Хакима ат-Тирмизи. Таким образом, комплекс сооружений у погребения Хакима ат-Тирмизи представляет собой интересный пример органического соединения разновременных построек, создававшихся с учетом уже существующих зданий и помещений и потому оформившихся в целостный, компактный архитектурный организм.

В целом, архитектурный комплекс Хакими ат-Термизи, расположенный на городище Старого Термеза, неподалеку от Калы, слагался на протяжении веков у одной из таких могил, где был захоронен, как было отмечено выше, видный термезский подвижник - суфий IX века, основатель суфийского ордена «хакими» Абу Абдулла Мухаммад ибн Али ибн Хасан ибн Башир ал-Хаким ат-Тирмези. В народе его еще недавно именовали Термез-ата - «Отец Термеза» и чтили как духовного покровителя города; прозвище же Хакими ат-Тирмизи, вошедшее уже в средневековую восточную литературу и запечатленное в

надписи, сделанной на его мраморном надгробии, означает «термезский мудрец». Он таковым и был.

Остатки каких-то строений из сырца и из мелкоформатного раннесредневекового кирпича, обнаруженные при раскопках архитектурного комплекса под полами, позволяют предположить, что Хаками ат-Тирмизи проживал здесь же, в небольшой обители - хонако, служившей местом его общения с учениками-мюридами и беседований с посетителями, а также приютом для странствующих суфиев. По обычаю, при хонако же он и был захоронен.

Со временем над погребением шейха был возведен небольшой мавзолей. Он представляет собой квадратное в плане центрическое сооружение - чартак, с куполом, основанным на четырех просторных арках и простейших консольно-ячеистых угловых парусах. Четыре арки конструктивно сосредоточивали усилия в массивах углов; три из них были забраны кирпичной кладкой, четвертая, северная, оставлена открытой. Вход в него расположен с юга.

В интерьере спальни Хаками ат-Тирмизи под многочисленными штукатурками при расчистке был обнаружен частично сохранившийся богатый резной штук. В надписи, включенной в орнаменту, содержатся титулы и имя правителя Абул-Музаффар Ахмеда Тига-Тигина, по распоряжений которого и был выполнен архитектурный декор. Его личность отождествляется с караханидом Ахмед-Хызром, правителем Мавераннахра с 1081 по 1095 год; этот интервал определяет и датировку декоративного оформления.

Резной штук сплошную покрывает стены, арки и купол мавзолея. Глубокая, сочная резьба выполнена в двух планах. На стенах ее мотивом служат входящие друг в друга трилистники - картуши; архивольты арок и стены на уровне пят единой лентой обегает надпись, начертанная гибкими буквами рабского письма несхи; под куполом проходит широкий пояс надписи геометризованного куфи; купол разбит крупными и малыми орнаментальными кругами, причем в большие круги еще вписан сложный геометрический узор - гирих. Фоновое заполне-

ние всех главных элементов архитектурной и орнаментальной разбивки составляют стилизованно-растительные узоры - то в форме причудливых сплетений и завитков, то в виде спиралек и запятых (см. рисунки в конце статьи).

Смежно с мавзолеем, с северной стороны расположена небольшая поминальная мечеть. Отсюда через открытую арку была видна могила Хакима Тирмизи; но вместе с тем она была и недоступна, так как разница уровней полов мавзолея и мечети достигала полутора метров. Мечеть имела вид трехкупольной галереи или как бы айвана, обращенного тремя открытыми арками в небольшой огороженный дворик, вымощенный «в елку» кирпичом, поставленным на ребро. В центре западной стены мечети, продолжающей стену мавзолея, находился михраб. Сохранилась лишь его нижняя часть с угловыми колонками и огибавшей нишу надписью. Михраб был облицован жженым кирпичом, уложенным парами; из кирпичей выложены и буквы кufического письма.

На устоях и стенах айвана при расчистке поздних штукатурок были обнаружены остатки резного штука несколько иного характера, чем в мавзолее. В орнаментации панели здесь преобладают сложные звездчатые гирихи, над панелью - вереница переплетающихся арок, тимпаны которых украшают стилизованно-растительные узоры, на плоскостях стен - резанные по ганчу имитации узорных кирпичных кладок. Декоративные мотивы и техника их выполнения чрезвычайно близки к оформлению дворца термезских правителей первой половины XII века. Этим временем и определяется декор поминальной мечети у мавзолея Хакими ат-Тирмизи.

Последующее расширение ансамбля приходится уже на конец XIII века, когда Термез оправился от последствий монгольского погрома, а культ Хакими ат-Тирмизи как духовного покровителя города набирал свою силу. С восточной стороны усыпальницы возводится еще один небольшой квадратный мавзолей с интерьером стройных пропорций; купол его покоится на трехлопастных парусах. Рядом появляются какие-то

подсобные помещения, на стенках которых сохранились фрагменты надписей, выполненные крупными буквами вычурного лигатурного письма.

В начале XV века, в недолгий период правления внука Тимура Халил-Султана (1405-1409), в северо-восточной части ансамбля возводится монументальная хонако. Иная эпоха - иное архитектурное воплощение. Тимуридская хонако - это уже не скромное общежитие дервишей, но обширный и высокий зал для мистических радений. Он квадратный в плане, имеет глубокие арки на осях. Просторный купол основан на характерном для термезской архитектуры, хотя и несколько архаичном для данной эпохи, восьмиграннике арок и угловых парусов, выложенных кирпичом «в елку». Северный и южный фасады ханаки выделены высокими сводчатыми порталами. Это здание, с простыми и сильными формами, просторно внутри и монументально снаружи. Декора нет, его, скорее всего, не успели нанести. После устранения от власти Халил-Султана его соперник Шахрух - большой ортодокс мусульманской религии, по видимому, прекратил работы у могилы термезского суфия-вольнодумца.

Еще в ту пору, когда возводилась хонако, над могилой Хакими ат-Тирмизи было поставлено великолепное надгробие-сагана, вытесанное из белого мрамора. Сагана состоит из пьедестала с лентой эпиграфического и растительного узора, основного прямоугольного блока, на котором развертываются надписи изысканного письма сульс под сталактитовым карнизом, и продолговатого, стрельчатой формы венчания. Особенно эффектно решено оформление торцевой стенки надгробия, обращенной к мечети. Она трактована как михраб с крупной сталактитовой нишей в центре и двумя меньшими нишками по сторонам, в которых изображены подвешенные на цепях светильники; все это дано в обрамлении геометрических узоров, бордюров и надписей.

Надгробие Хакими ат-Тирмизи - один из шедевров камнерезного и орнаментального искусства мастеров тимуридской эпохи.

Позднейшие пристройки и перестройки лишь исказили ансамбль. Мечеть и дворик были преобразованы в четырехстолпное девятикупольное помещение. С южной стороны вдоль всего здания появилась небрежно выведенная арочно-купольная галерея, к порталу ханаки примкнул коридорообразный ход. Все эти добавления были устранены лишь во время капитальной реставрации ансамбля, проводившейся в 1955-1956 годы.

Лишь после обретения Узбекистаном независимости, здесь был осуществлен огромный масштаб работ по восстановлению памятника. Лучшими узбекскими мастерами была выполнена кропотливая работа по реконструкции и реставрации объектов старины, возведено стилизованное под старину великолепное здание для музея.

Осуществлены также работы по благоустройству территории: проведен водовод, сооружены мастерские и торговые лавки для ремесленников, изящные беседки, установлены кирпичные ограждения и резные ворота, организована парковка, места для отдыха, подсобные и санитарно-гигиенические помещения.

В настоящее время мавзолейный комплекс Хакима ат-Тирмизи превратился в известное исламскому миру место для посещения мусульманскими паломниками, где осуществляются некоторые виды религиозных обрядов. Он является символом нравственно-духовного возрождения двух родственных, узбекского и таджикского, народов.

Rustam Mukimov
(Tajikistan)

THE ARCHITECTURAL COMPLEX OF HAKIM AL-TIRMIZI IN THE OLD TIRMIZI

The architectural complex of Hakim at-Tirmizi formed at the burial site of the famous philosopher and scientist of the IX century Hakim At-Tirmizi. The identity of the scientist's formative period of Islamic culture in Maurya has been well studied by researchers, including his numerous works (according to researchers of his scientific legacy of eighty works survived only about sixty), which in the form of manuscripts now kept in museums in Paris, Cairo, Damascus, Alexandria, Istanbul and London.

The architectural ensemble is a relatively small area (about 590 m), the middle of the XX century was one of the most complex among the medieval monuments in the number of buildings erected over the centuries upon one another. Layering consist of masonry and mud-baked brick, interspersed with numerous burials, construction and household waste, decorative elements and household ceramics. Uneven relief, reconstruction and repairs, burial chambers tell the history of the formation of the ensemble. Before the first buildings located here Buddhist temple. From his base preserved columns, fragments of pieces, burnt bricks, the remains of water pipes and household ceramics Kushan period.

In the XIX century on the site of the temple was built four domed building of mud brick. Apparently, it is the very khanaka in which he lived and met with his disciples and followers of Hakim al-Tirmizi. Preserved part of it: a vast courtyard, enclosed by thick adobe walls, with keley Sufi - a small basement room in the north-east corner. After his death he was buried outside. Above the burial mausoleum built of mud bricks, facing the entrance to the south, and soon became a place of pilgrimage. After his eastern side built a tiny karihanu or chillياهو.

The article discusses the architectural complex of Hakim at-Tirmizi in general.

Иллюстрации:



Реконструкция оборонительных стен с монументальными воротами и привратными башнями Старого Термеза



Монументальные входные ворота на территорию архитектурного комплекса Хакима ат-Тирмизи



Арочный вход в оборонительных стенах Старого Термеза



Внутренняя галерея над крепостными стенами



Наружные стены со входным арочным проем



Общий вид стен с проходным порталом



Остатки реальных стен Старого Термеза



Входной портал на территорию архитектурного комплекса



Внутри архитектурного комплекса Хакима ат-Тирмизи



Фрагменты архитектурного комплекса Хакима ат-Тирмизи



Здание музея имени Хакима ат-Тирмизи



Здание музея имени Хакима ат-Тирмизи



Усыпальница Хакима ат-Тирмизи. Реставрация 2000-х гг.



Захоронения (сагона) близ могилы Хакима ат-Тирмизи



**Сагона над могилой
Хакима ат-Тирмизи**



**Декор свод над саганой
Хакима ат-Тирмизи**



Нижняя часть надгробия Хакима ат-Тирмизи



Надгробие Хакима ат-Тирмизи



Жилище буддийских монахов, 5-10 вв. н.э. на территории Хакими ат-Тирмизи



Вход в одну из 10 пещерных помещений буддийского монастыря



Центральный вход в исторический комплекс Хакима ат-Тирмизи



Купольный мавзолей Хакима ат-Тирмизи



Михраб мечети Хакима ат-Тирмизи



Декор купола усыпальницы в интерьере

ЛИТЕРАТУРА:

З.А.Аршавская, Э.В.Ртвелазе, З.А.Хакимов. Средневековые памятники Сурхандарьи. Ташкент: Изд. Лит. и искусства, 1982, С. 100–108.

Быков А. Очерк переправ через Амударью. Ташкент, 1879, С. 15.

Жуков Ф. Верхнее течение Амударьи. ТВ, 1880, №№ 12, 14.

Каразин Н. П. Самарская ученая экспедиция. «Всемирная иллюстрация», 1880, № 590.

Протокол ТКЛА. год II, 4, Ташкент, 1897.

Литвинов Б. П. Долина реки Сурхан. «Изборник разведчика». Спб, 1898, IX, С. 63.

Рожевиц Р. Ю. Поездка в Южную и Среднюю Бухару в 1906 г. Известия ИРГО, т. XIV, 1909, С. 652.

Денике Б. П. Экспедиция музея Восточных культур в Термез. Предварительный отчет. В сб. «Культура Востока». М., 1927, С. 14–15.

Засыпкин Б. Н. Архитектурные памятники Средней Азии. В сб. вопросы реставрации». Проблемы исследования и реставрации, т. 2, М., 1928, с. 22–24.

Засыпкин Б. Н. Комплекс Хаким-аль-Термизи. Сокровища архитектуры Узбекистана. Архив ГУОП. 1956, С. 2.

Массон М. Е. Городища Старого Термеза и их изучение. Труды Узбекского филиала АН СССР, серия I, вып. 2, ТАКЭ, 1936 г, Ташкент, 1940, С. 56–58.

Массон М. Е. Надписи на штурге из архитектурного ансамбля у мавзолея Хаким-и Термизи. Труды ТашГУ, Археология Средней Азии, вып. V. Ташкент, 1960, С. 44–80.

Филимонов В. М. Основы проектирования монументальных зданий в Средней Азии X—XV вв. Сборник научных трудов. Ташкент, ЗНИИЭП, вып. VI, 1964.

Пугаченкова Г. А. Термез. Шахрисабз. Хива. М., 1976, С.30–41

Интернетресурс: onnutrition.ru; library.kiwix.org; и др.

Интернетресурс: фото Алексея Боголюбова: www.capone-online.ru



ГОРОДА ГИССАРСКОЙ ДОЛИНЫ ЭПОХИ ХАКИМА АТ-ТИРМИЗИ

Ученые связывают Гиссарскую долины с появлением здесь горной историко-культурной общности 8-6 тысяч лет назад, под названием «Гиссарская культура» с древнейшими поселениями в Туткауле, Дарай Шури, Сайёде, Бульёнипоёне, Кангурттуте и др. Как считают археологи, именно с этой долиной связано первое заселение горных районов Средней Азии первобытными людьми 200 тысяч лет назад. Ученые связывают Гиссарскую долины с появлением здесь горной историко-культурной общности 8-6 тысяч лет назад, под названием «Гиссарская культура» с древнейшими поселениями в Туткауле, Дарай Шури, Сайёде, Бульёнипоёне, Кангурттуте и др. Как считают археологи, именно с этой долиной связано первое заселение горных районов Средней Азии первобытными людьми 200 тысяч лет назад [1].

Название «Хисор» или «Хисори Шодмон» встречается в сочинении Шараф ад-Дина Йезди, посвященному Тимуру, как резиденции могущественных тюрко-монгольских князей, а позднее - как арсенал Тимура.

В историко-культурном плане в регион входили не только таджикистанская часть Гиссарской долины, но и территория Сурхандарьинской области соседнего Узбекистана, составляя в древности страну Тохаристан. Название Тохаристан бытует несколько столетий, и в VI-VIII вв. он состоял из множества владений: Шуман, Охарун, Чаганиан, Термез (центральная и западная части Гиссарской долины, среднее течение и верховья Сурхандарьи). Во второй половине IX в. нынешняя территория Сурхандарьинской и Кашкадарьинской областей Узбекистана, а также таджикистанская часть Гиссарской долины были включены в состав могущественного Саманидского государства [2].

Во второй половине XV в. особенно усилился Хисорский удел тимуридов с центром в Гиссаре. Влияние этого удела рас-

пространялось на обширные территории современного Таджикистана, юга Узбекистана и Северного Афганистана. В это время Чаганиан (районы нынешних Дехи нава, Регара, Шахринау) был частью Хисорского удела, во главе которого стояли узбекские беки. С начала XVII века и до 1869 года, т.е. до прихода русских в Среднюю Азию, владельцы Гиссара были почти самостоятельными. Затем эмиру Бухары удалось подчинить себе эти территории. С тех пор и до падения Бухарского эмирата Гиссар являлся центром Восточной Бухары, ему подчинялись и области древнего Чаганиана и Кабадиана, а также среднее течение Вахша[3].

Таким образом, Гиссарская долина является одним из немногих районов Центральной Азии, где впервые появился человек и где впервые зародилась архитектура (вспомним жилища гиссарской историко-культурной общности эпохи новокаменного века – неолита). Последующее развитие архитектуры наглядно свидетельствует о высоком зодческом искусстве местных насельников, которые ещё в эпоху древности возводили крупные города с развитой фортификацией и монументальными сооружениями, ярким примером которых может служить Шахринауское городище – крупный город кушанского периода близ одноименного поселка в западной части Гиссарской долины[4].

В XIX веке этот регион был обозначен как Восточная Бухара, вошедшая в впоследствии в Бухарскую народную демократическую республику. Памятники монументального зодчества, выстроенные здесь с древнейших времен, являются образцом для всего среднеазиатского зодчества. Именно они (династийная усадьба Саманидов Чилдухтарон, джаркурганский минарет, мемориальные и погребальные комплексы Хакими-Термизи, Султан Саадат, комплексные мавзолеи Остана-Баба, Ходжа Иса (Имом ат-Тирмизи), Атаулла Саид Ваккос, Зу-л Кифл), наряду с памятниками таджикостанской части долины относятся ко времени государства Саманидов, т.е. IX-X вв., когда государство на основе преемственности доарабских традиций получает невиданный ранее расцвет городской культуры [5].

В историко-культурном плане в регион входили не только таджикостанская часть Гиссарской долины, но и территория Сурхандарьинской области соседнего Узбекистана, составляя в древности страну Тохаристан. Название Тохаристан бытует несколько столетий, и в VI-VIII вв. он состоял из множества владений: Шуман, Охарун, Чаганиан, Термез (центральная и западная части Гиссарской долины, среднее течение и верховья Сурхандарьи). Во второй половине IX в. нынешняя территория Сурхандарьинской и Кашкадарьинской областей Узбекистана, а также таджикостанская часть Гиссарской долины были включены в состав могущественного Саманидского государства.

Во второй половине XV в. особенно усилился Хисорский удел тимуридов с центром в Гиссаре. Влияние этого удела распространялось на обширные территории современного Таджикистана, юга Узбекистана и Северного Афганистана. В это время Чаганиан (районы нынешних Дехи нава, Регара, Шахринау) был частью Хисорского удела, во главе которого стояли узбекские беки. С начала XVII века и до 1869 года, т.е. до прихода русских в Среднюю Азию, владельцы Гиссара были почти самостоятельными. Затем эмиру Бухары удалось подчинить себе эти территории. С тех пор и до падения Бухарского эмирата Гиссар являлся центром Восточной Бухары, ему подчинялись и области древнего Чаганиана и Кабадиана, а также среднее течение Вахша.

В данной статье мы рассмотрим некоторые из древних городов Гиссарской долины эпохи Хакима ат-Тирмизи, в IX-X вв. являвшихся крупными городами Тохаристана. Наиболее древним городом Тохаристана был Термез, который достиг высокого уровня развития в основном в период правления кушан (I век до н.э. - III век н.э.). В этот период город получает название Тарамата (Тармит) и становится крупным административным и религиозным центром Северной Бактрии. Кушанское царство занимало территорию от Дарбанда на севере Сурхандарьи, где были возведены мощные пограничные стены, до современного Пакистана[6].

Кушанские цари придерживались веротерпимости, и наряду с зороастризмом, индуизмом и другими религиями здесь процветал культ буддизма. Отсюда на север в Согдиану, на запад в Маргиану, в Китай и Тибет шли миссионеры, несшие учение Будды.

Удобное стратегическое и географическое расположение Термеза привлекало внимание правителей многих государств. Именно поэтому он многократно подвергался нападениям различных завоевателей. Термез много раз погибал и как сфинкс вновь возрождался из пепла, возвращая себе былую славу. По преданию, основателем Термеза является первый царь Бактрии - Зороастр. Интересно, что еще иранские ахемениды, завоевавшие эти места в VI веке до н.э., называли Термез древним городом. Самым ранним названием Термеза, вошедшим в мировую историю, было Тарамастха, или Тарамата, что в переводе с бактрийского означало «берег реки». В 327 году до н.э. Александр Македонский, завоевав Термез, назвал его своим именем - Александрия. После Александра Македонского основатель греко-Бактрийского государства Деметрий именовал город Деметрисом. В I веке до н.э., в связи с разгромом Греко-Бактрийского государства Кушанской империей, Термез, по свидетельству письменных источников, был назван Та-ли-ми, а в китайских источниках – Ту-ми, или Тами[7].

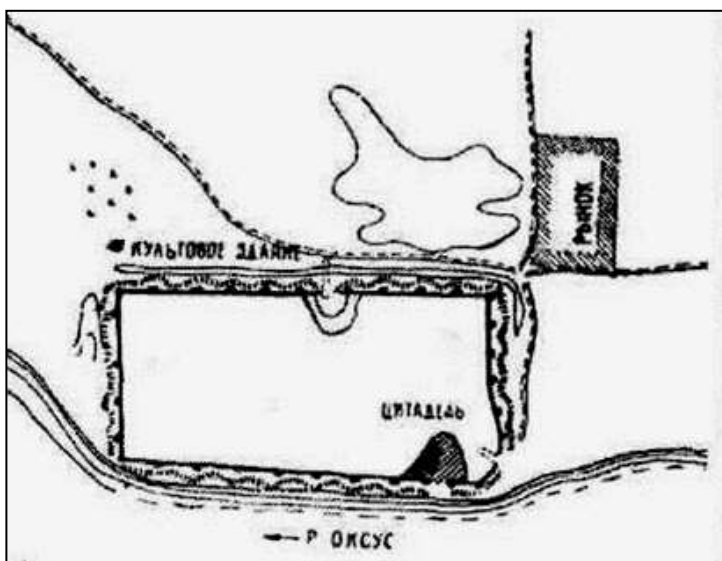
Культурное наследие, которое развивалось с самого зарождения города, было полностью разрушено войсками Чингизхана в 1220 году, после того как жители отказались мирно сдаться. Новый город был возведен восточнее старого города.

Рюи Гонзалес дэ Клавиho, посол, направленный Королем Кастилии Генри III правителю Амиру Темуру, дал такое описание этого нового города: «...войдя в город, мы так долго шли через дворы и переполненные людьми улицы, что пришли домой уставшие и злые...» [8]. В XIX веке стал строиться новый город, он располагался на юге от своего прежнего местоположения, ближе к реке Амударья.

Термез в прошлом – это множество поселений, которые раскинулись во времени и пространстве, на обширной территории окружающей реку Амударья, которая и является узлом всей истории города. Такая концентрация исторических мест свойственна многим городам Центральной Азии. Примерами такого феномена являются Мараканда-Самарканд в Согдиане, Бунджикат в Уструшане, Пенджикент в Согдиане, Марв Байрам-Али в Марги-

лане, Бинкент-Ташкент в Чаче, Несеф Карши в Нахшабе и многие другие города. Все это было связано со многими причинами, заставлявшими людей менять положение городов: это разрушительные войны, источники водоснабжения, а также различные социальные и религиозные конфликты[9].

Термез располагался в центре легендарной области Бактрии, на берегу реки Окс (древнее название Амударья) воды которой были освящены богом реки – Оахшо. На обоих берегах реки в Бронзовом Веке сформировалась древняя цивилизация. Позднее она стала основой великих культур Востока, соединяя восточные и западные цивилизации, включая влияние культур Ирана, эллинизма, индо-буддизма, тюрков и арабов. Арабы завоевали столицу Бактрии (Бактра), они называли этот город «Ум ал-Булад», что означает «Мать городов», и обнаружили тысячелетнее наследие Бактрийской цивилизации. Он был столицей древнего государства, которое дало рождение многим другим великим и историческим городам Бактрии. От многих из них сегодня остались лишь руины, в то время как иные смогли преодолеть все трудности времени и существуют по сей день. Среди них Термез.



Северная Бактрия. Древний Термез. Схема плана

Первые зодчие города, бактрийцы, были мудрыми людьми и построили город в малонаселенном месте, которое было покрыто тугайными лесами. Вначале, в V-VI вв. до н.э. на месте современного Термеза существовало лишь маленькое поселение. Оно было обнаружено археологами на месте железнодорожной станции. Это поселение не играло большой роли в системе поселений в Бактрии, поскольку основная дорога от Бактрии на север пролегла в 20 км западнее Термеза. Поселение Шуроб располагалось на главном пересечении реки Окс. Чтобы защитить это пересечение древние жители построили крепость Шортепа. Вдоль него пролегла дорога, по которой Александр Македонский совершил свой знаменитый поход на Согдиану и ее столицу – Мараканду. Здесь на месте Кампиртепа он основал город Александрия – Оксиана. Позднее, во время правления Деметрия (200-185 гг. до н.э.) Греко-Бактрией, в Старом Термезе началось новое развитие этого поселения, в особенности в его цитадели. Деметрий завоевал северо-западную Индию и управлял Согдианой, и с помощью этой главной дороги Деметрий соединил две части своей державы – Гандхару и Согдиану. И главным местом пересечения между этими двумя государствами был Термез и протекающая неподалеку река Окс (Окс древнебактрийское название реки Джайхун в последующем названная Амударьей).

Следующие Греко-бактрийские правители – Агатоклес, Эвкратидес и Гелиоклес – не смогли удержать Согдиану, но сохранили в своем правлении Бактрию и Гандхару. Они продолжали уделять много внимания Термезу, как главной дороге, соединяющей Индию и Центральную Азию. Поэтому, с самого раннего периода своего существования были определены две основные функции Термеза. Они гарантировали значимость и благосостояние города. Это была охрана важнейшего пересечения реки Окс и обслуживание караванов. Военные и оборонительные функции Термеза гарантировали его значимость в средние века. Также оборонительная функция Термеза важна и сегодня. Этот город является главным форпостом Узбекистана на его южной границе.

В эпоху Кушан (I век до нашей эры — III век нашей эры) общая площадь города составляла 350 гектаров. Крупный населенный пункт Северной Бактрии, он был знаменит своими великолепными постройками и садами. Здесь развивалось ремесленничество, строительство, внутренняя и международная торговля. Широкое распространение получают бактрийская, индоязычная (кхарошхти, брахма) и другие виды ранней письменности. В городском округе, по северной, северо-западной и северо-восточной сторонам, были построены знаменитые в то время буддийские культовые центры Каратепа и Фаязтепа.

В них осуществлялись переводы на бактрийский язык произведения религиозного и светского характера. С I века нашей эры Термез становится крупным буддийским культурным центром, в котором начинали свою деятельность проповедники буддизма в Тибете и Китае Дхармаракша и Дхармамитра [10].

В эпоху раннего средневековья, в VII веке нашей эры, Термез был завоеван арабами и включен в состав арабского халифата (704 год). С конца IX века по 1220 год он находился под властью местных династий Саманидов, Караханидов, Сельджукидов, Хорезмшахов. В IX веке здесь жил великий философ и ученый Ал-Хаким Ат-Термизи, а также один из шести признанных в мире ислама хадисоведов-мухаддисов Имам Ат-Термизи [11].

В это время в городе развивается керамическое и стекольное производство, резьба по ганчу, обработка костных изделий и камней. Были построены дворец термезских правителей, минарет Чор-устун, мавзолеи Ал-Хакима Ат-Термизи и Зул-Кифл. В это время повышается роль города в международной торговле, особенно в перевозке грузов через реку Джайхун на Восток.

Здесь изготавливались лодки, мыло, производилась чеканка динара в монетном дворе Термеза, что свидетельствует о большом стратегическом значении города в период правления Хорезмшахов.

Конец все нараставшему развитию города положило в 1220 году завоевание и опустошение его монголами. Лишь на исходе XIII века Термез возрождается, но уже на новом месте - к востоку от мертвого домонгольского города, в местности Сала-

ват, исторически связанной с влиятельным семейством термезских сейидов. В начале XV века, по словам очевидца, это был «большой город, хорошо отстроенный, с прекрасными базарами». Застройка его продолжалась на протяжении всего XV столетия; тогда же в Старом Термезе был произведен капитальный ремонт пристани и цитадели.

В XIV-XV веках город занимал также особое место в процессе создания самостоятельного государства Темуром в Туркестане. На его территории возведены ансамбль мавзолеев Султан-Саодат, дворец Кырк-Киз, крепость Старого Термеза и многие другие.

В XVI-XIX веках Термез периодически находится под властью Шейбанидов, Джанидов (Аштарханидов) и Бухарского эмирата. Кала (крепость) Старого Термеза долгое время имела свое значение как стратегически важная военная крепость и место переправы через реку Жайхун.

Мавзолей знаменитого деятеля ислама Хакима ат-Тирмизи (820-930 гг.) был сооружен на окраине Старого Термеза, в северо-западной его части. Как свидетельствуют археологические раскопки, прежде на его месте располагался буддийский храм, построенный в IX веке. До сих пор здесь можно увидеть подземные помещения, где жили буддистские монахи.

После арабского нашествия, здесь распространяется религия Ислам и храм буддистов приходит в запустение. Считается, что именно тогда, на территории опустевшего храма было построено глинобитное сооружение, где и начал свою деятельность во благо процветания Ислама Хаким ат-Тирмизи.

На протяжении жизни он создал более 400 произведений, посвященных науке и религии, подготовил множество учеников, получивших в дальнейшем мировую известность, как и их наставник. После кончины ученого его хоронят в северо-западной части территории и возводят небольшую усыпальницу. Впоследствии, по инициативе единомышленников, в том числе и эмира Темура, здесь возводится и периодически обновляется, все более совершенствуясь, мавзолей с алтарем, мечеть, молельня, составившие комплекс, известный ныне как мавзолей Хакима ат-Тирмизи[12].

Домонгольский Термез в это время лежал в развалинах и был почти безлюден, и только в 1407 г. по распоряжению внука Тимура Халил-Султана была восстановлена его крепость на берегу реки. О топографии и размерах города в последующие XVI-XVIII вв. известно мало. Крепость Старого Термеза упоминается в ряде сочинений[13]. В конце XVI в. она представляла собой сильно укрепленное сооружение с высокими башнями, прочным бруствером и рвом. В XVI-XVII вв. Термез еще был достаточно большим городом, с собственным монетным двором[14].

Махмуд ибн Вали в сочинении Бахр-ал-Асрар, написанном в 1634-1641 годах, так описывает Термез: «Он расположен на берегу реки Джейхун и обнесен прочной стеной; южная сторона ее возвышается над Джейхуном. Ворота его тоже находятся в той стороне. Деревень и селений (у города) множество. Самая важная из составляющих его частей Салават, где находятся резиденция правителя, базар, медресе и просторная соборная мечеть. Есть и высокая башня» [15].

В начале XVIII в. при Шер-Али-хане в Термезе была большая крепость и отдельное от крепости селение, в котором проживала основная часть жителей. В последующее время он приходит в полное запустение. Согласно Мухаммаду Вафа, основатель династии Мангыт Мухаммед Рахимхан в 1758 г. приказал вновь восстановить Термез, лежащий в развалинах. Однако, как пишет М.Е. Массон, это искусственное мероприятие не оправдалось, очевидно, ни экономическими, ни политическими условиями и результаты его были недолговечны[16]. Вскоре Термез приходит в полное запустение, и около его развалин располагаются небольшие селения Патта Гиссар и Салихабад.

В процессе утраты Центральной Азией значения как коридора коммуникаций и торговли, в результате изменений в интенсивности транспортных маршрутов и приобретении приоритета морских путей в мировой торговле, начиная с XVII века, городская жизнь постепенно приходит к упадку. Завоевания иранского правителя Надиршаха в середине XVIII века и внутренняя междоусобица, оказывают пагубное влияние на городскую жизнь, изменили образ города. Остатки былой славы канули в прошлое. «Вследствие смуты население Термеза покидает свои родные места, Термез стал проходом в ад» - писал историк Мир Мухаммад Амин-и Бухари. Таким образом, тот негативный образ города, который преобладал в последующем, имеет свои истоки, и связано это с исчезновением и долгим отсутствием городской культуры.

К XVIII веку, как и иные города Средней Азии, Термез захирел и лежал в развалинах вплоть до 1758 года, когда близ него начал слагаться кишлак Патта-Кесар. Здесь в 1895 году военные инженеры И.Т. Пославский и Б.Н. Кастальский закладывают небольшой, хорошо распланированный пограничный городок. На его основе разросся современный Термез - крупный город, административный и культурный центр Сурхандарьинской области Узбекистана.

Городище Старого Термеза в настоящее время является государственным археологическим заповедником, где ведутся многолетние раскопки. Ряд его архитектурных памятников являются подлинными шедеврами архитектуры. На некоторых, наиболее интересных, что высятся до наших дней на городище, на тех, что были погребены в земле, но выявлены заступом археолога, и даже тех, которые существовали в руинах и были доступны для изучения еще несколько десятилетий тому назад, но, к сожалению, по воле невежд оказались снесенными или разрушенными.

Лишь после 2000-х года здесь был осуществлен огромный масштаб работ по восстановлению памятника. Лучшими мастерами страны была выполнена кропотливая работа по рекон-

струкции и реставрации объектов старины, возведено стилизованное под старину здание для музея.

Осуществлены также работы по благоустройству территории: проведен водовод, сооружены мастерские и торговые лавки для ремесленников, изящные беседки, установлены кирпичные ограждения и резные ворота, организована парковка, места для отдыха, подсобные и санитарно-гигиенические помещения.

В настоящее время мавзолейный комплекс Хакима ат-Тирмизи превратился в известное исламскому миру место для посещения мусульманскими паломниками, где осуществляются некоторые виды религиозных обрядов.



**Термезский район. Старый Термез.
Остатки крепостных стен. Консервация стен**



**Термезский район. Старый Термез.
Остатки крепостных стен.
Консервация стен с фрагментарной реставрацией**



**План Термеца XI-XII вв.: 1-Арк; 2-Первый шахристан;
3-Второй шахристан; 4-Первый рабад; 5-Второй рабад;
6-Пригород**

Таким образом, Термез принадлежит к числу тех городов Средней Азии, чей генезис и эволюция проистекали не в одном месте, где культурные слои, отражающие все периоды их существования, накапливались один за другим, являя взору археолога непрерывную смену времен.



Термез сегодня



Областной музей Термеза



**Памятник
герою народного эпоса
Алпомышу**



Археологический музей Термеза

Термез, несмотря на все потрясения и превратности предшествующих исторических периодов, сохранив традиционную значимость и присущие ему функции, приобрел новые, перейдя на более качественную стадию своего развития. Термез - город развивающейся промышленности и сельскохозяйственного производства, центр образования и культуры. Несомненно, что в этом сочетании традиций истории и новых явлений современности зиждется не только его современная значимость, но и славное будущее[17].



Термез сегодня



Православная церковь Термеза – свидетельство веротерпимости города в прошлом и настоящем



Термез. Медресе

История второго крупного города Сурхандарьинской области - *Чаганиана* в период после монгольского нашествия еще менее известна. В.В. Бартольд считал, что в XIV в. город Чаганиан, вероятно, уже не существовал, а упоминание его Бабуром лишь дань литературной традиции[18].

Однако археологическими исследованиями УзИСКЭ установлен несомненный факт существования городища Бударч - Чаганиана в это время, хотя размеры его несомненно сократились. О весьма интенсивной жизни в нем свидетельствуют найденные здесь многочисленные серебряные и медные монеты (XIV в.), а также керамика и глазурованный кирпич, видимо, от облицовки крупных архитектурных сооружений. В XV-XVI вв. Чаганиан еще сравнительно большой город, в котором в XV-начале XVI вв. чеканят собственные медные монеты[19]. Но, как показывает топография монетных находок, жизнь в этот период концентрируется в пригороде, тогда как основной город почти не обживается. Территория Ак-Мазар-тепе уже была превращена в кладбище, а на бывшей цитадели- Дуньетепе слои XV-XVI вв. крайне незначительны.

XVI век - последний период существования города Чаганиана. потом он уже не существует. Центр области перемещается на шесть километров вверх по реке Кызыл-су, на место селения Дих-и-нау (современное Денау), первое упоминание о котором относится к концу XIV века. В начале XVII в. Дих-и-нау стал большим городом с прочной крепостью, превосходным базаром, большим медресе и ханака. В нем -место захоронения одного из виднейших представителей дервишеского ордена Накшбанди Ала ад-дина Атгара[20].

Данными о судьбе других средневековых городов и селений Сурхандарьинской области в эпоху позднего средневековья наука пока не располагает. В письменных источниках, в частности, мемуарах Бабура (Бабурнаме) этого времени упоминается лишь Навандак[21], в котором во второй половине XV в. чеканили медную монету. Крупным селением XV-XVI веков считался Вахшувар[22].

К началу XVII в. относится первое упоминание средневекового Басанда в форме Байсун[23].

В начале XVIII в. Шер-Али-хан из племени Кунград основал Шерабад, ставший затем одним из больших городов Восточной Бухары. В 1758 г. при описании похода Мухаммед Рахим-хана на Хисар упоминается селение Мир-Шади, считавшееся началом культурной полосы в Хисарской области[24].

В восточной части Гиссарской долине (это в пределах государственных границ Республики Таджикистана) известным был город Регар.

К достопримечательностям города можно отнести природный памятник, находящийся в приустьевой части долины реки Ширкент, спускающейся с южных склонов Гиссарского хребта к Сурхандарье. Здесь, выше кишлака Бешкапа, в одном из правых притоков Ширкента, на поверхности крутых песчанистых известняков видны две цепочки отпечатков. Отчетливо прослеживается лишь нижний ряд следов, состоящий из семи четырехпалых углублений. Во втором ряду было не менее шести подобных отпечатков, но хорошо сохранился лишь один. Обе цепочки взаимопараллельны и «уходят» под перекрывающие следоносный пласт желтовато-серые глины.

В 1964 году академик С.А. Захаров отнес эти углубления к следам динозавров из подотряда теропод, достигавшие длиной около 14 и высотой до 6 метров. Время жизни этих хищных животных относятся 100 миллионов лет назад. В это время большая часть Гиссарской долины была затоплена водами Альбского моря и динозавры оставили следы в мягком, пластичном иле, которые впоследствии стали тверже бетона[25].

К другим значительным достопримечательностям окрестностей древнего Регара относятся *два мавзолея Ходжа Нахшон* (отстоят друг от друга на 12 м), составляющих разновременный комплекс погребальных сооружений XI-XII вв., хорошо известный нам по материалам академика Б.А. Литвинского[26] и доктора искусствоведения из Германии С.Г. Хмельницкого[27]. Оба памятника принадлежат к портално-купольным. Они повернуты один к другому под небольшим углом и обращены входами на север-северо-запад. С.Г. Хмельницкий условно их назвал западным и восточным мавзолеями. Он же, по сути дела, первым дал архитектурное описание памятников с их графическими реконструкциями и композиционным анализом, а также датировкой - XI-XII вв.



Западный мавзолей Ходжа Нахшон. Стена входного айвана



Восточный мавзолей Ходжа Нахшон

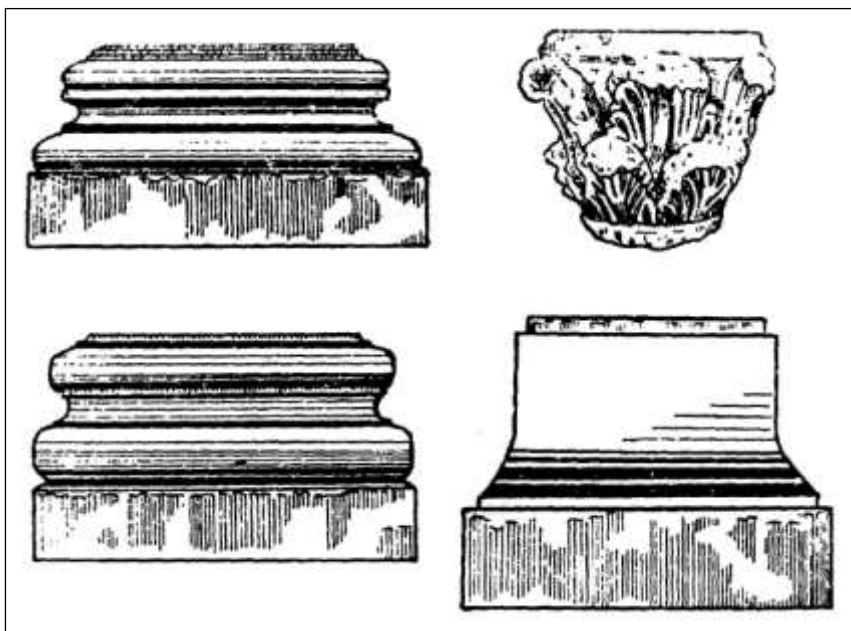
Между Турсун-Заде и Гиссаром, в поселке *Шахринау* (административный центр одноименного района), на левом берегу

Каратагдарьи, археологи раскопали крупный город Кушанского времени, датируемый I-III вв. Здесь обнаружены каменные капители колонн с характерными греко-римскими акантовыми листьями, в которые вплетены фантастические птицы-грифоны с львиными лапами, словно «вышедших» из глубин восточно-иранской мифологии[28]. Городище площадью около 350 га опоясывали крепостные стены, сложенные из крупного квадратного кирпича-сырца (периметр стен около 7 км). Частично сохранившаяся восточная стена (длина 2,5 км) насчитывала около 70 башен. Эта часть городища известна как Катор-тепе. На территории городища, внутри крепостных стен сохранилось лишь несколько бугров древних построек: Хаит-Гула, Чим-курган и др. А. Мухтаров в 1956 году перевез в Институт истории, археологии и этнографии АН Таджикистана две каменные капители со скульптурными изображениями[29].

К северу от Шахринау чуть выше к предгорьям Гиссарского хребта по Каратагдарье можно посетить город Каратаг (сейчас это селение того же названия). Город расположен по обоим берегам Каратагдарьи, которая из узких горных теснин южного склона Гиссарского хребта протекает по Гиссарской долине на юго-запад до Тупалангдарьи. Здесь реки сливаются и получают новое название – Сурхандарья до впадения её в Амударью близ Термеза.

Крупным городом Гиссарской долины был *Хисори Шодмон* или *Хисор*. В начале XVIII века Хисори Шодмон был одним из самостоятельных областей Бухарского ханства. Как уже отмечалось, в 1870 году Хисори Шодмон в результате междоусобных войн отошел к Бухаре и был разделен на семь бекств: Бойсунское, Шерабадское, Денауское, Юрчинское, Хисорское, Кобадиянское и Курган-Тюбинское. В самом средневековом Хисори Шодмон до наших дней дошло несколько монументальных сооружений, некоторые из которых представляют археологическими объектами, а часть – в виде наземных сооружений. В частности, реставраторы Таджикистана в результате многолетних реставрационных работ восстановили мавзо-

лей Махдуми Азам, медресе Кухна и Нав, мечеть Сангин, ворота «Арк», а также законсервировали каравансарай «Хиштин». При расчистке площади Регистан перед медресе Кухна была обнаружена тахоратхона XVI-XVII вв. Кроме этого, на территории самой крепости Хисортепа раскопаны остатки древнего жилища, датируемые началом первого тысячелетия до н.э. На территории Регистана – городской площади обнаружен отрезок водопровода из керамических труб-кубуров. Здесь же, на территории Регистана, найдены остатки монументального сооружения – медресе XV века под названием «Чашмаи Мохиен». Помимо этого в разных частях внутригородской застройки средневекового Хисори Шодмон раскопано несколько объектов жилого, общественного и культового назначения.



**Шахринауское городище. Каменные базы колонн
и капители**



Схема генерального плана средневекового Хисори Шодмон (с указанием перечня памятников)

Хисортепа. Монументальное зодчество средневекового Хисори Шодмон характеризуется Хисорской крепостью, называемая Хисортепа, место пребывания правителя местной округи. Впервые крепость Хисортепа привлекла внимание ещё в XIV-XV вв., что было связано с названием города Хисор в сочинениях, посвященных царствованию Тимура. В частности, в крепости находился арсенал Тимура.



Ворота в арк Хисортепа после дополнительной реставрации в 2012 г. Фото 2013 г.

Археологические раскопки на территории возвышенности открыли здесь наиболее ранние жилища, датируемые X в. до н.э. И с тех пор жизнь здесь не угасала на всем протяжении 30 столетий. Уже на рубеже нашей эры городское поселение, возникшее в Хисори Шодмон, характеризовалось развитием ремесла, в частности, ткачества, металлообработки и керамического производства.



**Хисортепа. Арк крепости с остатками стен.
Вид со стороны Аскархона. Фото 2013 г.**

К этому времени город состоял из шахристана и цитадели, расположенной на вершине восточного холма (городище имело несколько линий обороны: внешний ров, заполненный водой, высокие (до 4-5 м высоты), толстые пахсовые стены, укрепленные ворота, обращенные на юг, дополнительные внутригородские оборонительные рубежи цитадели и др.

В последующем в результате военно-политических событий (нашествие тюркских войск в VI веке, затем арабского Халифата в VII в. и т.п.) городище неоднократно разрушалось и вновь возрождалось. Постепенно (в XI-XII вв.) с южной и восточной сторон крепости разрастался рабад, на основе чего возник средневековый город Хисори Шодмон с внешними оборонительными стенами длиной около 5 км (они кое-где сохранились фрагментарно).

В XV-XVI вв. Хисори Шодмон был крупным, хорошо укрепленным густонаселенным городом с четырьмя воротами. У подножия входных ворот в хисорскую крепость начала формироваться городская площадь – Регистан с медресе, караван-

сараем, торговыми рядами – раста и др. В цитадели же располагалась резиденция правителя города, а заброшенный античный шахристан на нижней террасе возвышенности стал обслуживать государственный аппарат. Здесь находились хозяйственно-бытовые постройки, казармы, площадь для конных упражнений воинов и др.

Наиболее достоверные сведения о хисорской крепости относятся к XIX веку. К этому времени на вершине восточного холма помещался дворец хисорского бека, построенный амиром Музафаром для своего сына в начале 70-х годов XIX века. Сюда вела довольно широкая крутая дорога, проложенная на западном склоне холма в виде серпантина. Непосредственно у основания холма с дворцом проходил внешний пояс укреплений с монументальными входными воротами, фланкированными двумя башнями, выстроенными в XIV-XV вв. В конце XVIII века они были заменены на новые ворота, возведенные чуть ниже старых и, видимо, по их подобию.

Поздняя дарвозахона представляет собой традиционную для крепостных укреплений композицию: кирпичные с этназисом цилиндрические башни, значительно выступающие из плоскости стены и фланкирующие расположенную между ними высокую стрельчатого очертания арку центрального прохода в укрепление. Проход решен коридором с купольным покрытием. По сторонам прохода располагались караульные помещения. Глухие массивы наружных башен завершаются небольшими круглыми в плане помещениями, предназначенные для защитников ворот. В стенах этих помещений находятся шесть бойниц для огнестрельного боя. Основание башен сложено из грубо околотых каменных блоков. Ширина входных ворот между двумя башнями – 4,5 м. На щековых стенах арки были укреплены полотнища ворот, не дошедшие до нас.

В 70-х годах XX века были завершены реставрационные работы, после чего монументальные ворота предстали во всем своем великолепии, поражая своей мощью, масштабом и величиим. В связи с празднованием 3000-летия освоения Гиссарской долины

человеком здесь в 2013-2015 гг. были проведены дополнительные реставрационные работы, расширены реконструированные стены, построены торговые ряды, восстановлен древний родникс бассейном и другие консервационно-реставрационные работы.

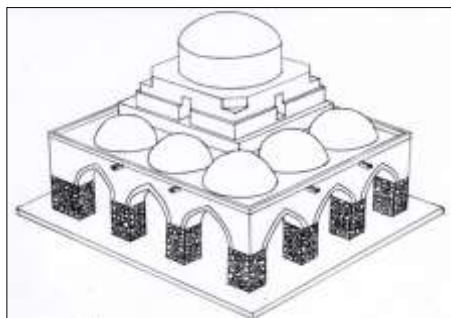
Мечеть Сангин является одним из любопытных сооружений средневекового Хисори Шодмон и о её древнем происхождении упомянуто в путевых записях путешественников, представителей военных ведомств и экспедиций, востоковедов и других лиц, посетивших город в XIX веке[30].

Исследования конца 80-х – начала 90-х годов XX века (ГИКЗ) установили два этапа формирования здания: XI-XII вв. (купольная мечеть-киоск) и XV-XVI вв. – купольный хонакох со сводчатой галереей-айваном с восточной и южной сторон[31].

Мечеть Сангин является местом для совместных молитв мусульман и общественным центром квартала средневекового Хисори Шодмон для решения бытовых, обрядовых и других житейских вопросов. Здание состоит из крестообразного в плане центрально-купольного зимнего помещения-хонакох, окруженного с двух сторон (востока и юга) открытой сводчатой галереей-айваном (внешние размеры мечети 13,4x15,2 м).



Хисори Шодмон Мечеть Сангин, Фото 2011 г.



Аксонметрический рисунок мечети Сангин

Объем хонакох определяется последовательным переходом от квадратного в плане основания (5,5x5,5 м) до цилиндрического барабана, венчающегося куполом. Крестообраз-

ность плана образована за счет глубоких арочных ниш по сторонам подкупольного квадрата. Западная арочная ниша в центре щипцовой стены имеет пятигранную михрабную нишу. Крестообразность плана хонакох снаружи здания скрыта кирпичной кладкой. Со сводчатым айваном зимнее помещение связано дверными проёмами: с востока – одним, с юга – двумя. Ещё один проем устроен в середине северной стены.

Мечеть Сангин в соответствии со своим названием до 2-х метров высоты сложена из рваного камня красного цвета, а дальше – из жженого кирпича. Высоко поднятый купол создаёт ложное впечатление двойной оболочки, которой нет. Нижняя часть купола закрыта кладкой, создающая подобие барабана над подкупольным рядом арочных тромпов.

Любопытной уникальной особенностью хонакох является устройство четырех резонаторов (усилителей звука) на уровне подкупольных конструкций в виде керамических кувшинов без днщ, вмурованных в толщу кирпичной кладки тромпов.

Как показали археологические исследования и архитектурно-композиционный анализ сооружения, открытая сводчатая галерея была пристроена к центрально-купольному объему в XV-XVI вв. Тогда же в середине внешней стороны восточной стены была устроена михрабная ниша для молящихся на айване. Ещё одна ниша была устроена на восточной стене южной галереи. Помимо этого, исследования позволили определить время постройки центрально-купольного хонакох в XI-XII вв., когда во всем средневековом Востоке было распространено строительство ранних мечетей-киосков. Из-за высокой сейсмичности района в раннесредневековый период купольная структура мечети, возможно, была разрушена, поэтому, здание неоднократно восстанавливалось с некоторым усовершенствованием конструкций (например, XVI-XVIII вв. в подкупольных конструкциях появляются щитовидные паруса как наиболее приемлемые к сейсмическим условиям). Мечеть Сангин почти не имеет декора, кроме как оформления внутренней михрабной ниши ганчевой декорацией и орнаментального фриза на уровне арочных тромпов.

Мечеть находится в глубине городского квартала Хисора, внутри двора, где ранее были дворовые постройки, отдельно стоящий кирпичный минарет (юго-восточный угол), хауз-бассейн, осененный вековыми чинарами. В настоящее время сохранился лишь один из чинаров.

Медресе Кухна (старое или древнее медресе) является одним из монументальных построек учебно-культового назначения на городской площади Регистан средневекового Хисори Шодмон. Помимо медресе Кухна в Регистане находится ещё одна медресе Нав, составляющие вместе своеобразный ансамбль.

По плановой композиции медресе имеет внутренний двор, окруженный худжрами, мечетью и вспомогательными помещениями (внешние габариты здания 50x45 м). Входная часть – дарвозахона или миёнсарой – представляет собой монументальный портал, где справа от входа расположена купольная мечеть, а слева – худжры. Нарушение функциональной взаимосвязи медресе привело к асимметрии главного, северного фасада, где справа на уровне кровли выделяется четверик со ступенчатым куполом. Невысокие угловые башни украшены рельефным кирпичным орнаментом – каждая своим.

Перекрытия интерьеров – своды типа балхи и купола на арках и щитовидных парусах. Медресе не имеет архитектурного декора ни внутри худжр и мечети, ни на главном фасаде. Пластику фасадов создают качественная кладка кирпича и многочисленные арочные ниши. Художественному восприятию сооружения способствует геометрически выверенный монументальный портал, поддержанный угловыми башнями-гульдаста. Чрезвычайно эффектно выглядит медресе с высоты хисорской крепости, откуда наиболее четко предстаёт геометризованная структура дворового сооружения с многочисленными сводами над худжрами и высоким куполом мечети.



Медресе Кухна и каравансарай Хиштин. На заднем плане – мавзолей Махдуми Аъзам

Одна из примечательных особенностей входной части медресе является наличие болохона, т.е. верхнего этажа, закрытого с главного фасада монументальным порталом. Сюда можно подняться по узкой винтовой лестнице, устроенной в толще кирпичной кладки боковой стены миёнсароя, т.е. входного вестибюля. Лестница выходит на кровлю одноэтажных худжр и отсюда можно попасть в купольную болохона. Через прямоугольный проём в щипцовой стене порталной ниши можно выйти на айван, устроенный над входными воротами. Отсюда открывается прекрасный вид на городскую площадь и монументальные ворота крепости. Болохона использовалась как китобхона, т.е. библиотека.

Другая особенность медресе заключена в наличие глубокого сводчатого айвана в северо-восточном углу двора, примыкающего к купольной мечети. Отсюда можно попасть в последнюю через небольшую двухстворчатую дверь. Необычайно устройство основного входа в мечеть. Так, с восточной стороны мечети устроен арочный айван, отделенный от входной части деревянной решеткой – панджара.

Особую остроту восприятия главного фасада медресе придают двухстворчатые резные деревянные ворота в порталной нише здания. Скромная, но благородная резьба ворот дополня-

ется металлическими атрибутами – полусферическими шляпками креплений – кубба, кольцами, фигурными накладными пластинами и др. Деревянные двухстворчатые резные двери, но более скромные по облику и размерам, украшают входы в каждую худжру. Поверх дверных коробок устроены световые проёмы, закрытые сквозными ганчевыми решетками. Через них освещаются и вентилируются помещения.

Таков, в общем, архитектурный облик медресе Кухна, в помещениях которого сейчас организован музей народного быта с показом уникальных образцов таджикского прикладного искусства, музыкальные инструменты, одежда, обувь, ритуальные предметы и украшения, сопровождающие каждую таджикскую свадьбу или праздник и многое другое.

Медресе Нав являлось составной частью Регистана средневекового Хисори Шодмон и к середине XX века было изрядно разрушено. На основе новых исследований был разработан проект реставрации (руководитель группы проектировщиков Н.Н.Брус, архитекторы Х.Рахматуллаев, С.Репин, В.Попугаев, Л.Стружанова, СНРПМ Минкультуры Тадж.ССР, 1977 год), по которому начались восстановительные работы. Полная реставрация памятника завершилась в 1991 году, и начались работы по приспособлению медресе под музей классиков культуры Востока.

Подробный анализ всех предыдущих материалов, а также историко-архитектурное исследование медресе Нав, произведенный Р.С.Мукимовым, позволили с большой долей вероятности уточнить её датировку, т.е. считать временем строительства медресе конец XVII- начало XVIII вв. [32].

Медресе Нав как учебное заведение мусульманского Востока, являлось неотъемлемой частью общегородского центра средневекового Хисори Шодмон. Оно обрамляет западную часть Регистана, где проходила древняя дорога от городских ворот Шахари и вместе с медресе Кухна и каравансараями Хиштин (XVII-XVIII вв.) составляет цельный архитектурный ансамбль, сооруженный с южной стороны Хисорской крепо-

сти. Построенное почти через одно столетие после медресе Кухна, оно впитало в себя лучшие черты медресного строительства Средней Азии позднего средневековья. Расположенный на искусственной платформе, отделанной прямоугольными блоками из красного гранита, восточный двухэтажный фасад без традиционного поливного декора поверх кирпичной кладки представляет гармоничной и величественной доминантой всей площади, уступая по монументальности лишь дарвозахона Хисорской крепости.



Хисори Шодмон. Медресе Нав. Восточный фасад, XVII-XVIII вв.

Медресе Нав имеет дворовую плановую композицию с одноэтажным рядом худжр с трех сторон (юга, запада и севера) и двухэтажной фасадной частью, фланкированной снаружи двумя угловыми башнями (внешние габариты здания 35,2x38,4 м). Последняя на первом этаже имеет порталный входной сводчатый проход-вестибюль, мечеть (с левой стороны) и дарсхона-аудиторию (с правой стороны). Второй этаж также имеет худжры, объединенные сквозными открытыми галереями, обращенными во двор, и открытой стрельчатой аркадой на восточном фасаде.

Открытая дворовая галерея связана с расположенными в углах двора лестницами, ведущими на крышу сооружения. Помещения худжр одноэтажного ряда двора перекрыты сводами, мечеть и

дарсхона перекрыты куполами на сводчатых арках. В северном крыле с наружного фасада находятся небольшие лестницы, которые ведут в помещения, расположенные вверху угловых башен.

Особенностью фасада является то, что портал не выступает за плоскость стены, а встроен в толщу фасада, выступая над уровнем кровли на 2 метра. Восточный фасад разработан углубленной аркадой на втором этаже и плоской, рельефной - на первом уровне. Правое крыло украшено эффектной системой рельефных лопаток и тяг, в которые вписаны арочные ниши и проёмы. Подобный же приём восстановлен на левом крыле, заложённый поздними ремонтами.

Основание квадратного в плане двора со скошенными углами (размер двора 20x21 м) выложено кирпичом. Для сбора дождевых и талых вод в середине двора устроен круглый в плане колодец.

Фасад помимо кирпичной пластики оживляется ганчевыми наддверными решетками и двухстворчатыми резными деревянными воротами, украшенными металлическими полусферами-кубба, кольцами, накладными фигурными пластинами крепления.

Как предполагают исследователи, медресе Нав было построено на месте более древнего сооружения, предположительно XI-XII вв. По своему назначению медресе совмещало функции городской соборной мечети, что было характерно для многих подобных сооружений средневековой Средней Азии. По проекту приспособления, разработанному в Гиссарском историко-культурном заповеднике, в медресе Нав предполагалось устройство музея классиков Востока[33].

Каравансарай Хиштин является одним из любопытных объектов средневекового Хисори Шодмон, входившем в состав городской площади Регистан. Время не донесло до нас этот памятник хотя бы во фрагментарном состоянии. Когда научный сотрудник Института истории Академии наук Таджикистана О.Никитина в 1979 году приступила к археологическим раскопкам, каравансарай был полностью разрушен и представлял собой разрозненные остатки фундаментов и стен высотой не выше одного метра. Здание было построено из жженого

кирпича размером 24x24x4 см (отсюда и название каравансарая «Шиштин», т.е. «Кирпичный»).

По своей планировке каравансарай Шиштин представляет вытянутый прямоугольник из одно-двухэтажных построек вокруг замкнутого внутреннего двора, ориентированного центральной продольной осью на север-юг с размерами внешних сторон 37,5x47,5 м. Двор, занимающий центральную часть прямоугольника, имеет размеры 25x33 м. На северной стороне прямоугольника на продольной оси устроен портал-пештак с проходом во внутренний двор. Арочная ниша портала ведет снаружи в прямоугольного в плане переходной отсек с полотнищами деревянных резных ворот. Непосредственно за воротами в левой части отсека устроена винтовая лестница со сводчатым покрытием, ведущая в помещение второго уровня. Здесь устроена мехмонхона, т.е. гостиная с купольным покрытием. Это помещение имеет в плане квадратную форму размером 3,4x3,4 м, получившее крестообразную структуру за счет арочных ниш по четырем сторонам стен. Купол опирается на эти арки и щитовидные паруса, устроенные на углах четверика. Освещение мехмонхоны происходит через оконные проёмы в середине четырех стен. В северной стене световой прямоугольный проём выходит на шипцовую стену арочной ниши портала.

За проходным отсеком устроено квадратное помещение, увеличенное за счет двух арочных ниш. За этим помещением, перекрытое сводом на щитовидных парусах, следует глубокий арочный айван, обращенный во двор.

Сквозной проход, но более узкий (ширина 153 см), устроен и в противоположной главному порталному входу стороне, т.е. южной. Со стороны двора он оформлен в виде небольшого портала со сводчатым проходом в середине. Этот проход представляет собой сплошной коридор, выходящий наружу. С восточной стороны коридора в толще стены устроена внутренняя сводчатая лестница, ведущая на верхний уровень. Здесь над сводчатым проходом устроено прямоугольное помещение с обращенным во двор прямоугольным проёмом, через который и осу-

ществляется освещение комнаты на втором уровне. Третий узкий коридор устроен с выходом на узкий переулок, образованный западной стеной каравансарая и восточной – медресе Кухна.

На северном фасаде по обе стороны от портала устроен ряд небольших камер (их по 6 с каждой стороны), обращенных в сторону базарной улицы Регистана. Камеры выполняли роль торговых лавок-ниш площадью каждая около 6 кв. м. Глубина этих лавок-ниш – 3,2 м. Перед лавками устроена чуть приподнятая над уровнем улицы площадка-суфа, выложенная кирпичом плашмя и оформленная с края кладкой вертикально уложенных кирпичей – дандона. Такая же суфа-площадка проходит внутри двора с его западной и восточной стороны, определяя входную площадку более одного метра ширины перед худжрами.

Худжры – жилые помещения, выходящие на внутренний двор, образуют однорядную застройку. Их количество 34, включая и четыре угловых помещения, наиболее крупные по площади (410х425 см). В одном из худжр в юго-восточной части двора устроена лестница, выводящая через сводчатый фонарь на уровень кровли каравансарая.

Архитектура каравансарая близка медресе Кухна. Внешнюю эстетику фасадов создавала тщательно выполненная кирпичная кладка, где само сочетание кирпича желто-охристого цвета с ровными полосками ганчевого раствора служило эффективным декоративным средством. Особенно привлекательна пластичная разработка северного, главного фасада, где глубокие затененные арочные ниши лавок-дуканов композиционно подчеркивают значимость импозантного портала-пештака.

Типологию зданий Гиссарского Заповедника дополняет и *тахоратхона*, раскопанная и изученная в 1981-1982 гг. специалистами СНРПМ Минкультуры республики. Тахоратхона – это специальное помещение для ритуального омовения и оно обязательно сопутствует мечети. Именно поэтому на городской площади средневекового Хисора, между двумя медресе, у западного крыла медресе Кухна и находилась тахоратхона.



Хисори Шодмон. Консервация стен Тахоратхона. Фото 2011 г.

Квадратное в плане здание располагалось на прямоугольном (30,5x35,5 м) стилобате, обнесённом тесаными блоками мергелистого известняка (25x20 и 45x20 см). В середине северной и восточной частей подпорных стенок стилобата устроены лестницы. Здание стояло в центральной части платформы и состояло из большого южного помещения и примыкающих к нему с севера трех небольших комнат. К восточной стене большого помещения примыкают разделенные перегородкой пять кабин, расположенные на 13 см выше уровня пола. В полу каждой кабин устроены прямоугольные углубления (20x50 см). Все углубления объединены между собой водостоком из керамических труб-кубуров, проложенных в полу, по которым вода через среднюю кабину стекала в расположенный в центре большого помещения «бассейн» (280x225 см) глубиной 30 см.

В целом, тахоратхона является монументальным, капитальным сооружением и это выделяет её среди широко распространенных по всей Средней Азии легких каркасных построек для ритуального омовения. Существование тахоратхона XVI века (так датируется сооружение исследователями) косвенно

подтверждает новую датировку медресе Кухна, построенная, по нашему предположению, в XVI-XVII вв. Безусловно, появление медресе Кухна потребовало строительство тахоратхона перед его главным, северным фасадом. Ведь до строительства медресе Нав (она, как уже отмечалось выше, одновременно служила и соборной мечетью Хисора) местом массовых молений (Масджид-и Джума) являлась медресе Кухна, где на фасаде выделяется купольная структура мечети.

Мавзолей Махдуми Азам является, пожалуй, самой древней из сохранившихся построек средневекового Хисори Шодмон и поэтому заслуживает самого пристального внимания. Это сооружение не сразу бросается в глаза среди монументальных построек Регистана Хисора, оно как бы находится на втором плане городской площади. Относительно небольшой объем усыпальницы высится на некотором отделении к югу от медресе Кухна, вдоль позднесредневековой улицы, идущей от площади к южным воротам Шахари. Отсутствие крупных построек в районе расположения мавзолея выгодно отличает его композиционно цельную структуру посредине средневекового кладбища площадью 180x100 м.

Мавзолей в плане состоит из трех купольных помещений, ориентированных по странам света. Он сложен из жженого квадратного кирпича 26x26x5 см, иногда 27x27x5 см и 28x28x5 см желтого и светло-коричниевое тона на ганчевом растворе. В плановой композиции здания выделяются два крестообразные портално-купольные помещения, обращенные соответственно на юг и запад и соединенные между собой небольшой купольной же камерой-усыпальницей размером 3,75x3,75 м. Помещение, обращенное входом на юг, представляет собой зиёратхона (поминальня) квадратного плана с четырьмя прямоугольными сводчатыми нишами в середине каждой стены, образующие упомянутую крестообразность. На северной арочной нише прорезан дверной проём в гурхона-усыпальницу. Гурхона в плане образует квадрат, расположенный на оси главного входа зиёратхона и перекрытый куполом на арочных парусах. На

полу, ближе к северной стене, расположено невысокое ступенчатое надгробие-сагона с ганчевой облицовкой.

Проём на западной стене усыпальницы ведет в третье помещение, близкое по плану зиёратхона: квадрат стен с четырьмя глубокими нишами по сторонам, перекрытый куполом на четырех пересекающихся арках, образованных ганчевыми отливками. Восточная ниша, пятигранная в плане, в торце перекрыта сомкнутым сводом. На полу помещения в юго-восточном углу расположено прямоугольное возвышение с тремя небольшими сагона. Четвертая сагона находится к востоку от возвышения. Также как и зиёратхона и гурхона, третье помещение имело четыре прохода с наддверными проёмами в середине ниш, впоследствии заложенные с северной и западной сторон. Во время реставрации проемы были восстановлены. Проём на западной стороне, заполненный резной деревянной дверью и ганчевой решеткой над нею, выходит на глубокую порталную нишу.

Весьма живописно выглядит мавзолей снаружи, где привлекательность объемной композиции создают не декоративные элементы (их здесь просто нет), но сами геометрически уравновешенные купольные объемы отдельных помещений, воедино связанных общим, эстетически осмысленным зодческим замыслом. Своеобразие сооружения создано тем, что снаружи стены повторяют крестообразные линии плана, придавая многоплановость восприятия фасадов из всех без исключения сторон. Именно соответствие объемно-пространственной композиции мавзолея плановой структуре и отличает его от большинства памятников Средней Азии, характеризующиеся сложным сочетанием помещений различного назначения, но не отраженные во внешнем облике. Разве что более скромные и более поздние мавзолеи Худоёра Ваълами в Ура-Тюбе (сейчас Истаравшан) и Тубахан в Худжанде несколько напоминают своими многоплановыми фасадами, повторяемых в плане крестообразные помещения усыпальниц[34].



Мавзолей Махдуми Аъзам, X–XI, XVI вв.

Хотя и западная портално-купольная усыпальница построена позже (об этом красноречиво свидетельствуют различные строительные-конструктивные приемы возведения куполов и материалы зондажей), её создатель обладал, несомненно, помимо зодческого искусства глубокими художественно-композиционными познаниями. В частности, он сумел таким образом дополнить более раннее сооружение, что сформировался цельный конгломерат разновременных построек. Эстетика неприкрытой кирпичной кладки на ганчевом растворе в сочетании с причудливыми и непонятными на первый взгляд членениями стен, разномасштабными порталами, дверными проёмами и световыми зарешеченными люками над ними, циркульно выверенным абрисом куполов создала законченный ансамбль культовых сооружений, соразмерный человеку.

Интерьеры помещений мавзолея отличаются простотой и ясностью тектоники. Например, в интерьере гурхона в основании парусного пояса выделяется консольная полка, которая

между парусами превращается в обрамление плоских промежуточных ниш. Незаложенные окна в своих верхних частях врезаются в ниши. Между ними и арочными парусами промежуточные элементы отсутствуют, а купол начинается от пят парусов. Стены здесь покрыты ганчевой штукатуркой.

Мавзолей Махдуми Азам предстаёт перед нами как разновременный многокамерный комплекс типа «конгломерат», имеющий, предположительно, три этапа формирования: однокупольный киоск с четырьмя проёмами по всем сторонам (X-XI вв.), затем двухкамерный мавзолей с поминальной мечетью и гурхона на главной оси (XI-XII вв.) и, наконец, многокамерный мавзолей (XVI в.). Сейчас здание является местом паломничества жителей республики, приходящих сюда помянуть шейха Ходжи Мухаммада Хейваки, умершего и погребенного здесь в 1546 году[35].

В 25 км от Гиссара (административного центра одноименного района), на высокой левобережной террасе расположен древний *Душанбе*, столица и самый крупный город Республики Таджикистан (более 1 млн. жителей). О его древнем происхождении говорит большой археологический материал, полученный при раскопках древнего городища на северо-западной окраине современного города Душанбе, на высоком обрывистом левобережье реки Варзоб[36]. Обнаруженные здесь материальные памятники свидетельствуют об интенсивной городской жизни этого поселения уже в Греко-бактрийский период, т.е. во II веке до н.э. Помимо этого важного памятника на территории Душанбе сейчас известно несколько объектов археологического характера, характеризующие городскую и сельскую жизнь в раннесредневековый и средневековый периоды (Шиша-Хона VI-VIII вв., Чормагзтепа VII-IX вв., Тепаи Искандар X-XII вв. и др.).

О позднесредневековом Душанбе мы можем узнать из материалов Ш.Т. Юсупова[37], кратко изложенном в книге об архитектурном наследии Душанбе[38]. Впервые название Душанбе встречается в конце 1676 года в ярлыке балхинского хана Субханкули-Баходура царю Федору Алексеевичу об отправке в Московское государство посланником Али-Мурад Чухра с предложением вступить на путь общения. Впоследствии кре-

пость Душанбе упоминается в 1703 году в связи с феодальными распрями за влияние в Гиссарской долине.

Первая карта, на которой был указан Душанбе, была выполнена русскими топографами Д.М. Вишневым и Ф.Ф. Шварц в 1875 году, которые побывали в Регаре, Каратаге, Хисоре и Душанбе. Тогда же, в конце XIX века, в Душанбе побывало много путешественников и экспедиций. Почти все они опубликовали отчеты о своих поездках, и благодаря этим записям мы можем сейчас хоть немного представить себе Душанбе того времени[39]. Однако ещё до приезда представителей русской армии, во времена правления гиссарского правителя Абдулкаримхана, примерно с 1840 по 1849 гг. Душанбе окружала глинобитная стена, толщина которой достигала 4-5 метров с высотой более 10 метров.

В целом, Душанбе с крепостью на высоком обрывистом берегу Варзобдарьи был тесно связан с сельскохозяйственной округой. Крепость правителя была укреплена по углам и у ворот башнями. Население города составляло примерно 10 тысяч человек.

До присоединения Восточной Бухары (куда входили Хисорские владения) к Российской империи Душанбе являлся одним из крупных городов и центров одного из амлякдарств (районов) Хисорского бекства. В одном из сообщений второй половины XIX века сообщается, что округа, принадлежавшая Душанбе, Каратагу и Теппа, все вместе составляют Хисор и что город Душанбе был одним из самых значительных городов этой части Бухарского ханства. Базарным днем здесь был не понедельник (Душанбе), а воскресенье. И на этом базаре постоянно торговали или делали покупки жители не только Душанбе, но и дальних кишлаков Лакая, Бабатага, Файзабада, Янги-Базара, Варзоба, Ханакки, Харангона и др.

После землетрясения 6 октября 1907 года Душанбе становится постоянной летней резиденцией хисорского бека и его приближенных, так как прежняя резиденция в Каратаге была разрушена. Вплоть до установления Советской власти Душанбе ничем не отличался от других городов Восточной Бухары, где господствовали феодальные социально-экономические отношения.

В это время Душанбе состоял из нескольких отдельных кварталов со своими мечетями. На правой стороне нынешнего спуска к реке Варзоб (Душанбинка) возвышалась городская крепость, огражденная глинобитной стеной. Об этой крепости упоминают многие русские путешественники, востоковеды, военные, посещавшие во второй половине XIX века Душанбе (И.П.Минаев, Л.Ф.Костенко, Н.А.Маев, В.Н.Литвинов, В.И.Липский, А.В.Нечаев и др.). По углам и у ворот возвышались глинобитные же башни. Ворота были одни. Внутри крепости (урда) находились жилые и хозяйственные постройки, а также большой бассейн-хауз с водой.

С трех сторон крепость окружали постройки и сады жителей Душанбе, а четвертая сторона выходила на обрывистый берег Варзоба. У входа в ворота стояли 5 медных пушек. Снаружи, у ворот, находились канцелярия амлакдора, казарма.

Помимо жилого назначения крепость являлась и надежным заслоном в Варзобское ущелье. Как и во многих феодальных городах Средней Азии в Душанбе имелся зиндон, т.е. подземная тюрьма в виде ямы, над которой возвышались глинобитные стены с узкой щелью вместо окна. В районе нынешнего Дворца наций, рядом с мазаром «сугал» находилась каландархона, т.е. обитель представителей мусульманских религиозных орденов-каландаров, живших чрезмерно скромно и исключительно за счет подаяний.

В дореволюционном Душанбе было около двух десятков кузниц, маслобоек, ювелирные мастерские и др. В городе было несколько кварталов, разделенных по профессиональной принадлежности мастеров: кварталы кожевенников, ткачей, даже каландаров. Но не только по профессиональной ориентации делились кварталы. В Душанбе был, например, целый квартал евреев.

Одним из обязательных компонентов феодального города, каким был Душанбе, являлись каравансарай, лавки, чайханы, которых насчитывалось по несколько. Например, к началу XX века здесь функционировали 12 чайхан, где люди могли не только попить чай и поесть, но и пообщаться с соседями, совершить торговую сделку, устроиться на ночлег, послушать

музыку, песни, принять участие в соревновании острословов и другое, т.е. чайхана была своего рода клубом в широком понимании слова. Помимо этого, в 14 квартальных мечетях имелись мактабы-школы, в городе функционировали два медресе.

Согласно сведениям Ш.Юсупова, в 1915 году в Душанбе по инициативе русской администрации была построена первая больница[40]. Но функционировать больница стала только после установления Советской власти в городе, т.е. в 1921 году. Здесь же в 1924 году был телеграф и телефонная станция. Эта первая больница уцелела до недавнего времени.

В самом Душанбе из позднесредневековых строений сохранились лишь несколько квартальных мечетей: Карамешкор, Хоча Ёкуб, Шохмансур и Сари Осиё. *Мечеть квартала Шохмансур* построена в середине XX века, и она расположена в южной части Душанбе. Была возведена в 1936 году недалеко от старой мечети, впоследствии разобранной из-за ветхости строения. Под новую мечеть была использована территория старой школы. В настоящее время мечеть представляет собой обширный, прямоугольный в плане двор, обстроенный со всех сторон одно-двухэтажными строениями[41]. В настоящее время главное зимнее помещение перестроено и перекрыто куполом, снаружи покрытым металлическими листами жести.

Мечеть Сари Осиё расположена в восточной части старогородского центра Душанбе, и она построена в конце XIX века. Являлась квартальной мечетью одноименного селения. От древней части мечети сохранился квадратный в плане зимний зал с двухсторонним айваном, обращенным на юг и восток. Центральная резная деревянная колонна поддерживает балочный потолок. В центре западной стены в толще двойного каркаса устроена михрабная ниша, имевшая рамное П-образное обрамление из литого ганчевого бордюра. Поверхности внутренних стенок михраба также были украшены резными орнаментальными ганчевыми панно.

В конце 1980-х годов была начата перестройка мечети с расширением двора и дополнительным строительством. Старая

мечеть была разобрана и заново восстановлена с кирпичными стенами и новой кровлей, но с использованием старых колонн и балок потолка. Архитектурная декорация стен, оформление михраба ганчевой резьбой исчезли под поздней штукатуркой. Был расширен и восточный айван, где были заменены колонны на более высокие и с иной резьбой.

В 1989 году во дворе мечети появился минарет. Его четкий силуэт теперь стал одним из заметных ориентиров восточной части левобережного Душанбе. Как и знаменитые минареты Самарканда, Бухары и Хивы это круглобашенное сооружение имеет привычные атрибуты: внутреннюю лестницу, ведущую на верхнюю площадку-ротонду, декоративный изразцовый орнамент в сочетании с фигурной кладкой из обожженного кирпича, сужающийся кверху ствол и др. Высота минарета равна 22 м, диаметр нижнего основания – 3,60 м. Кирпичная орнаментированная кладка и декорирование кашинными плитками были выполнены известным самаркандским кошинкором усто Кули Тохировым с сыновьями и учениками из Душанбе[42].

Мечеть Кармишкор расположена в южной части левобережья города и она была построена в начале XX века. Здесь, т.е. в южной части Душанбе, до 1925 года находилось селение Кармишкор, слившееся впоследствии с расширяющимся городом. В начале 1930-х годов на месте небольшой скромной мечети, расположенной на берегу небольшой многоводной речки с вековыми чинарами на берегу. Сейчас речка перенесена под улицу, а от многочисленных чинаров остался лишь один.

В настоящее время мечеть представляет собой довольно сложную живописную плановую композицию, вызванную жилыми строениями квартала. Само здание мечети находится в центре двора. Оно представляет собой зимний зал с двухсторонним айваном, ориентированным на восток и юг. В конце 1980-х годов мечеть подверглась перестройке. Так, к наружной западной стене зимнего зала была пристроена новая обширная 4-х колонная хонакох с балочным резным потолком, возведенным местным усто Давроном с сыновьями.

Двор со всех сторон окружен двухэтажными строениями, причем верхний уровень полностью занят айваном. На нижнем уровне находятся служебные помещения с айванами, гостиной-мехмонхона для особо почетных гостей, комната для бракосочетания-никоххона, у входных ворот устроены помещения тахоратхона и др. Вход во двор организован с запада в виде купольного проходного помещения с двумя большими створками резных деревянных ворот, изготовленных в начале 1980-х годов. Все айваны второго уровня балочные, с резными деревянными колоннами с деревянными же ограждениями между ними – баллюстрадой[43].

Мечеть Хочи Ёкуб располагался в центре старгородской части и была построена в начале XX века (1905-1910гг.). На месте небольшой квартальной мечети впоследствии образовалась пятничная (джума) мечеть, в последнем десятилетии XX века – крупная действующая соборная мечеть всего города Душанбе. Первое переустройство мечети было произведено в 1956 году усто Саидом Икрамом из Канибадама. В 1980-х годах мечеть была дополнена новым зимним залом и айванами, выполнена усто Боймухаммадом из Канибадама и местными мастерами усто Олимом и усто Косим Махдум Камоловым. В настоящее время (после обретения Таджикистаном суверенитета) на основе этой мечети здесь создан крупный современный Исламский институт имени Хакима ат-Тирмизи[44].

Окрестности Душанбе имеет ряд достопримечательных и интересных памятников архитектуры. Одна из них - *мечеть-Мавлоно Якуби Чархи*[45]. Кратко отметим, что памятник сформировался в течение XV-XVI и XIX-XX вв. в виде целого ансамбля разновременных сооружений, объединенных крупным двором с древним бассейном посередине. Сооружение основано вокруг усыпальницы Мавлоно Якуби Чархи, известного просветителя, знатока богословия и этико-правовых норм Ислама. За всё время существования мечеть оброс множеством поздних пристроек, часто подвергался ремонтам и перестройкам (особенно в XX веке: 1941, 1956, 1960, 1972 и 1990-х го-

дах). Мечеть в плане состоит из прямоугольника стен размером 20x8 м, вытянутый по направлению север-юг. Внутри мечеть разделена арочными проходами на три перекрытые куполами части. Центральное купольное помещение в западной стене имеет михраб, который снаружи здания выделяется в виде пятигранного выступа. Декор в интерьере мечети не сохранился. С восточной стороны здания устроен многоколонный айван, обращенный во двор. Мечеть выстроена из жженого кирпича на высоком кирпичном цоколе. В конце XX века мечеть и окружающий ансамбль построек подвергается перестройке, когда появляются монументальные входные ворота, перекрытые куполом, кирпичный минарет, орнаментированный кашинной мозаикой, айваны, тахоратхона, туалеты, кухни и др. Древнее захоронение Мавлоно Якуби Чархи отделено в самостоятельный двор.

Таким образом, мы рассмотрели наиболее известные города на территории всей Гиссарской долины, изучение которых таджикскими и узбекскими учеными показывает достаточно длительный период из формирования и развития, начиная с эпохи Греко-Бактрии и Кушанской империи. В настоящее время города Гиссарской долины, находящиеся в пределах двух соседних государств, стали крупными столичными и областными центрами, где бережно сохраняются памятники далекого и близкого прошлого.

Sangahmad Tilloev
(Tajikistan)

CITY HISSAR VALLEY ERA HAKIM AL-TIRMIZI

Scientists associated with the emergence of Hissar valley is a mountain of historical and cultural community 8-6 thousand years ago, called "Hissar culture" with the oldest settlements in Tutkaule, Dara Shuri, Sayod, Bulëni poyone, Kangurttute and others. As archaeologists believe, from this valley First occupier associated mountainous regions of Central Asia, primitive people 200 thousand years ago. Scientists associated with the emergence of Hissar

valley is a mountain of historical and cultural community 8-6 thousand years ago, called "Hissar culture" with the oldest settlements in Tutkaule, Dara Shuri, Sayod, Bulëniпoëne, Kangurttute and others. As archaeologists believe, from this valley First occupier associated mountainous regions of Central Asia, primitive people 200 thousand years ago.

In historical and cultural terms to the region included not only the Tajik part of the Hissar valley, but also the territory of Surkhandarya region of neighboring Uzbekistan, making the ancient country Tocharistan. Name Tocharistan There is several centuries, and VI-VIII centuries. it consisted of a variety of domains: Schumann, Oharun, Chaganian, Termez (central and western part of the Hissar valley, the middle and upper reaches of the Surkhandarya). In the second half of IX. the present territory of Surkhandarya and Kashkadarya regions of Uzbekistan and the Tajik part of the Hissar valley were included in the powerful Samanid state.

In this article we will examine some of the oldest cities in the Hissar Valley era Hakim al-Tirmizi, in IX-X centuries. It is the largest city Tokharistan. The most ancient city of Termez was Tokharistan, which reached a high level of development mainly in the reign of the Kushan period (I century BC - III century AD). In this period the city receives the name Taramata (Tarmo), and is becoming a major administrative and religious center of Northern Bactria. Kushan Empire occupied the territory from Darband in the north of Surkhandarya, which were built powerful boundary walls to the modern Pakistan.

ЛИТЕРАТУРА

1. Виноградова Н.М., Ранов В.А., Филимонова Т.Г. Памятники Кангурттута в Юго-Западном Таджикистане (эпоха неолита и бронзового века). М.: ИВ РАН, 2008. С. 14-38.
2. Ртвеладзе Э. Великий Шелковый путь. Ташкент: Гос. Науч. Изд. «Узбекистон миллий энциклопедияси», 2008.
3. Древности Южного Узбекистана. /Авторы текста: Эдвард Ртвеладзе, Кюдзо Като. – Токио, Университет Сока; Ташкент, Институт искусствознания имени Хамзы, 1991. 335 с., ил. (на японском, русском и англ. языках).

4. Ставиский Б.Я. Кушанская Бактрия. Проблемы истории и культуры. М.: Наука, 1977.

5. Свод памятников истории и культуры Республики Таджикистан. Гиссарская долина. /Отв. редактор Р.С.Мукимов. Душанбе: Изд. «Дониш», 2014.

6. Аршавская З.А., Ртвеладзе Э.В., Хакимов З.А. Средневековые памятники Сурхандарьи. Ташкент: Изд. литер.и искусства, 1982. С. 13-29; Древности Южного Узбекистана. / Авторы текста: Эдвард Ртвеладзе, Кюдзо Като. Токио, Университет Сока; Ташкент, Институт искусствознания имени Хамзы, 1991. 335 с., ил. (на японском, русском и англ. языках).

7. Массон М.Е. Городища Старого Термеза и их изучение // Труды Узбекистанского филиала АН СССР, серия 1, вып. 2. ТАКЭ, 1936. Ташкент, 1940; Древности Южного Узбекистана, указ. соч.

8. Рюи Гонзалес де Клавихо. Дневник путешествия ко двору Тимура в Самарканд, в 1403-1406 гг. (Подлинный текст с переводом и примечаниями, составленными под редакцией И.И.Срезневского. СПб, 1881; Пугаченкова Г.А. Термез. Шахрисябз. Хива. М.: Изд. «Искусство», 1976. – 9-55.

9. Аршавская З.А., Ртвеладзе Э.В., Хакимов З.А. Средневековые памятники Сурхандарьи, указ. соч.

10. Гафуров Б.Г. Таджики. Древнейшая, древняя и средневековая история. М.: Наука, 1972; История таджикского народа, в 6 томах. Том 2. / Под ред. Н.Н.Негматова). Душанбе: АН РТ, 1999; и др.

11. Аршавская З.А., Ртвеладзе Э.В., Хакимов З.А. Средневековые памятники Сурхандарьи, указ. соч.

12. Засыпкин Б.Н. Комплекс Хахим-аль-Термизи. Сокровища архитектуры Узбекистана // Архив ГУОП, 1956; Массон М.Е. Надписи на штурге из архитектурного ансамбля у мавзолея Хахим-и Тармизи. Труды ТашГУ, Археология Средней Азии, вып. V. Ташкент, 1960. С. 44–80; Интернетресурс: onnutrition.ru; library.kiwix.org; и др.

13. Бартольд В.В. Чаганиан. Соч., т. III. - М., 1965; Он же. Термез. Соч., т. III. - М., 1965); Массон М.Е. Городища

Старого Термеза и их изучение // Труды Узбекского филиала АН СССР, серия I, вып. 2, ТАКЭ, 1936 г. Ташкент, 1940.

14. Давидович Е.А. К периодизации развития товаро-денежных отношений в исторически сложившихся областях на территории Южного Таджикистана (VII-XVII вв.) // Бартольдские чтения. М., 1976.

15. Махмуд ибн-Вали. Море тайн относительно доблестей благородных (География). / Перевод Б.А. Ахмедова. Ташкент, 1977.

16. Массон М.Е., Городище Старого Термеза..., указ. соч.

17. Культура Востока. Вып. 1. М., 1927; Вып. 2. М., 1928; «Труды ТАКЭ». Том 1. Ташкент, 1940; Том 2. Ташкент, 1945; Пугаченкова Г.А., Хакимов З.А. Две ступа на юге Узбекистана // СА. 1967. № 3. С. 257-264; Альбаум Л.И. Раскопки буддийского комплекса Фаязтепе. // Древняя Бактрия. Л., 1974. С. 53-58; Древности Южного Узбекистана, указ. соч.; и др

18. Бартольд В.В. Чаганиан. Соч., т. III. М., 1965.

19. Давидович Е.А. Материалы для характеристики чекана и обращения среднеазиатских медных монет XV в. // НЭ, V. М., 1965.

20. Махмуд ибн Вали. Море тайн относительно доблестей благородных, указ. соч.

21. Давидович Е.А., Материалы для характеристики чекана и обращения среднеазиатских медных монет XV в., указ. соч.

22. Махмуд ибн Вал. Море тайн относительно доблестей благородных, указ. соч.

23. Махмуд ибн Вали Море тайн относительно доблестей благородных, указ. соч.

24. Бартольд В.В. Чаганиан. Соч., т. III. М., 1965.

25. Баратов Р.Б., Новиков В.П. Каменное чудо Таджикистана. Душанбе: Изд, «Ирфон», 1984, с. 25-27.

26. Литвинский Б.А. Архитектурный комплекс Ходжа Нахшран // ТИИАиЭ. Т. XVII. Сталинабад: АН Тадж.ССР, 1953.

27. Хмельницкий С.Г. Между Саманидами и монголами. Часть I. Берлин-Рига: Изд. «Гамаджум», 1996, с. 208-216.

28. Давидович Е.А., Мухтаров А.М. Страницы истории Гиссара. Душанбе, 1969, с. 9-10, 14, 17; Мухтаров А. Новые находки каменных капителей кушанского времени из Шахринау (Южный Таджикистан) // Изв. АН Тадж.ССР. Отдел. Обществ. Наук, 1968. № 3. С.36-41; Ставиский Б.Я. Кушанская Бактрия: проблемы истории и культуры. М.: Наука, 1977, с. 255-256; и др.

29. Давидович Е.А., Мухтаров А. Страницы истории Гиссара. Душанбе, 1969, с. 9-10, 14, 17; Э.Гулямова. Изучение кушанских памятников района Шахринау // Центральная Азия в Кушанскую эпоху. Т. 2. М.: Наука, 1975, с. 250-252; и др.

30. Английские путешественники 30-х годов XIX века А.Борнс и Г.Юль, участники военной экспедиции 70-х годов названного столетия, А.Соболев, редактор «Туркестанских ведомостей» майор Н.Маев, путешественники Н.Н.Покотилло, В.И.Липский, Р.Рожениц, Л.Логофет, Б.Литвинов, востоковед В.Бартольд и др.

31. Алиева З., Мукимов Р., Самойлик П. Мачити Сангин // Хисорский заповедник и его архитектурные памятники. Душанбе: ГИКЗ, 1993, С. 40-52, рис.

33. Мукимов Р. Мадраса Нав // Хисорский заповедник и его архитектурные памятники. Душанбе: ГИКЗ, 1993. С. 81-95, ил.

34. Мукимов Р.С. Мадраса Нав, указ.соч., с. 94.

35. Семенов А.А. Уникальный памятник этнографической средневековой литературы XVI в. // Тр. ФАН СССР. Ташкент. 1940. Вып. 12. С. 52-62.

36. Ранов В.А., Соловьев В.С. Душанбе – город древний. Душанбе: Дониш, 1993, с. 97-158.

37. Юсупов Ш. Сколько лет Душанбе? // Комсомолец Таджикистана, 15 мая 1986 г.; Он же. К истории дореволюционного Душанбе. Душанбе: Изд. «Дониш», 1988, и др.

38. Мамаджанова С., Мукимов Р., Архитектурное наследие Душанбе. Душанбе: Изд. «Мерос», 1993, с. 23-26.

39. Костенко Л.Ф. Туркестанский край. Опыт военно-статистического обозрения Туркестанского военного округа. СПб, 1902, ч.2; Литвинов В.Н. Через Бухару на Памир // Исторический вестник. 1904, № 4; Логофет Д.Н. В горах и на равни-

нах Бухары. СПб, 1913; Он же. Страна бесправия. СПб, 1914; Маев Н. Географический очерк Гиссарского края..., указ.соч.; Нечаев А.В. По горной Бухаре. СПб, 1914; Соболев Л. Заметки о гиссарских ведениях..., указ.соч.; Стремоухов Н.С. Поездка в Бухару // Русский вестник. 1875, № 6; и др.

40. Юсупов Ш. «Русский дом» в Душанбе. // Мероси ниёгон. 1992. Душанбе. Вып. 1.

41. Мамаджанова С., Мукимов Р. Архитектурное наследие Душанбе, указ.соч., с. 99-101, рис.

42. Мамаджанова С., Мукимов Р. Архитектурное наследие Душанбе, указ.соч., с.101-102.

43. Мамаджанова С. Масчиди Карамишкор // Адабиёт ва санъати тоҷик. Том 2. / Энциклопедия. Душанбе: Гл. науч. ред. ТСЭ, 1989. С. 180; Мамаджанова С., Мукимов Р. Архитектурное наследие Душанбе, указ.соч., с. 102-103.

44. Мамаджанова С. Масчиди Хоча Ёқуб // Адабиёт ва санъати тоҷик. Том 2. / Энциклопедия. Душанбе: Глав.науч. ред. ТСЭ, 1989. С. 181.

45. Мамадназаров М.Х. Масчиди Мавлоно Яъкуби Чархӣ // Адабиет ва санъати тоҷик. Энциклопедический справочник, в 3-х томах. Том 2. Душанбе: Глав. Науч. Ред. ТСЭ, 1989. С. 176; Мамаджанова С., Мукимов Р. Энциклопедия памятников..., указ.соч., с. 111; Они же. Мечети Таджикистана. Душанбе: Изд. «Мерос», 1994, с. 37-38, рис. 20; Атаханов Т.М., Мамадназаров М.Х. Обследование памятников архитектуры Гиссарской долины..., указ.соч., с. 262-266, рис. 1,2, и др.

Рустам Мукимов
Мухаммадрахим Каримов
(Таджикистан)

РОДОВАЯ УСАДЬБА САМАНИДОВ ЧИЛДУХТАРОН БЛИЗ ТЕРМЕЗА

Уникальное здание «Чилдухтарон» Кыр киз («Сорок девушек»), которое уже долгое время привлекает внимание исследователей, расположено в 3 км от древнего города Термез. В разное время его считали то дворцом, то монастырем, то караван-сараям, то ханаккой, а то и просто обычным гражданским строением. Чилдухтаран определяет эпоху Саманидской династии и синтезирует выдающиеся достижения средневековой сырцово-кирпичной архитектуры. Он подвергнут консервации с частичной фрагментарной реставрацией.

Исторических сведений, связанных со строительством здания, не сохранилось. В названии местности Шахри-саман, именовавшейся так еще в прошлом веке, усматривается связь с династией Саманидов. Расположение его вне укреплений ранне-средневекового Термеза указывает на его назначение – как загородной усадьбы богатого саманидского рода. Местные традиции связывают его с несколькими преданиями, связанными с конкретными местностями Средней Азии. Об этом пишет Рузихолбону Джумаева в своем материале под названием «Чилдухтаран-Кыр киз – историко-просветительская обитель», помещенная в интернете mytashkent.uz/2013/08/16/kirkkiz-istoriko...obitel 16 августа 2013 года³²⁴. Вот что она пишет по этому поводу: «В нашей стране, особенно в Центральной Азии, существует очень много мест под названием Кыр киз. В местности Хужай Фил в юго-западной части гор Кугитанг в Гиссарской долине и в Каракалпакистане есть очень много исторических памятников с этим именем, созданных людьми и природой. Если крепость Кырк-Кыз в Каракалпакистане восходит к

³²⁴ Рузихолбону Джумаева является заведующей отдела «Кырк-Кыз» международной ассоциации «Женщина Востока» (примеч. отв. редактора).

легендам и поэмам - дастанам о совместной борьбе Кырк-Кыз и Гувайим против захватчиков, то крепость Чилдухтаран в Хужай Фил и Гиссарских горах связана с легендой о девушках, которые вражескому плену предпочли превратиться в камень»³²⁵.

Так как таджикский читатель мало знаком с названным эпосом каракалпаков, основываясь на данных Рузихолбону Джумаева, кратко остановимся на нем. Этот эпос принадлежит тюркским народам кипчакского происхождения, записанный в 1939-1940 гг. от каракалпакского сказителя Курбанбая Таджибаева и неизвестный за пределами Каракалпакии. Поскольку в этой поэме в качестве эпических врагов фигурируют не только калмыки, но и Надиршах, завоевания которого происходили в XVIII в., то ясно, что поэма эта окончательно сложилась не ранее этого времени, возможно, как предполагает каракалпакский фольклорист И.Сагитов, при участии сказителя и поэта XVIII в. Жиена Тагай Улы. Позднее создание поэмы подтверждается также данными языка, романическими мотивами, обилием юмористических эпизодов. Однако в поэме, несомненно, использованы старинные (вероятно, еще дотюркские) сказания о городе девушек, напоминающие легенды об амазонках. В поэме воспеваются подвиги богатырской девы Гулаим и сорока девушек, составляющих ее дружину и живущих в особом «женском» городе-крепости на острове Мевали; повествуется о борьбе Гулаим, ее дружины и богатыря Арслана против калмыцкого хана Сургайши, напавшего на город Саркоп, где правит Аллаяр — отец Гулаим, а затем и о борьбе против Надиршаха (по-видимому, косвенное отражение исторического восстания хивинцев против Надиршаха в 1741 г.). Значительное место отведено возлюбленному Гулаим — хорезмскому богатырю Арслану и его сестре Алтынай, которая отвергает сватовство всесильного Надиршаха.

Если говорить о назначении Чилдухтаран то здесь также нет полной ясности, хотя памятник изучали многие исследова-

³²⁵ Статья содержит множество грамматических ошибок, поэтому цитата приводится с поправками (Р.М., М.К.)

тели при посещении Старого Термеза, главного объекта осмотра и исследования. В частности, после захвата Средней Азии царской Россией в 70-х годах XIX века, Старый Термез и исторические памятники, расположенные недалеко от него, вызвали интерес западных ученых и путешественников. Сюда одна за другой стали отправляться научные экспедиции. Так, после Самарской научной экспедиции, в состав которой, кроме таких русских ученых-путешественников и исследователей-картографов как Г.Майендорф, Н.А.Маев, А.А.Быков, И.Л.Яварский, Н.Зубов, входили также и геолог И.В.Мушкетов, ботаник Н.А.Сорокин, инженер Н.Л. Ляпунов, переводчик Н.Ф.Жуков, писатель и художник Н.Н.Каразин, в апреле 1882 года Старый Термез посетили французский путешественник Г.Бонвало и художник Г.Каню. Г.Бовало попытался пересказать примерную историю Старого Термеза, т.е. города Гулгула. По его мнению, восточная часть руин, находившихся в 1 километре к западу от кишлака Салават города Термеза, в то время назывались Шахри Саман. Г.Бонвало первым подробно описал группу мавзолеев Султан Саодат. Кроме того, останавливаясь на описании Чилдухтаран, он приводит легенду о том, что здесь жила дочь эмира Абдул Хакима Термизи со своими 40 служанками[2]. Эту легенду ученый также пересказал в своей книге, которая вышла в Париже в 1884 году.

В октябре 1825 года И.Т.Пославский в течение 2 дней проводил исследования в Старом Термезе. Позже результаты этих наблюдений были представлены им в статье «О руинах Термеза», к которой он приложил также собственноручно составленную упрощенную схему расположения исторических памятников. И.Т.Пославский разделял все исторические памятники Старого Термеза на 5 групп и сделал попытку разбить их на составные части. В частности, в группу «а» входили такие исторические памятники, как Султан Саодат, мечеть Кокилдорота, Афган-мазар (афганское кладбище), Чилдухтаран и Иншо Азиз. А.А.Семёнов, в 1913 году во второй раз посетивший Термез, ещё раз исследовал группу мавзолеев Султан Саодат. У

шейхов он купил рукопись с описанием родословной термезских саййидов, которая была составлена в 1637 году. На основе этой книги ученый опубликовал 2 научные статьи. Это были, выпущенная в 1915 году статья «Происхождение термезских саййидов и их мавзолеей Султан Саодат» и статья «К вопросу о происхождении династии Саманидов», опубликованная в 1954 году[11,12].

В 1922 году в Термезе побывал доктор М.Г.Вячеславов. Он разделил памятники Термеза на 2 группы: относящиеся к доисламскому и мусульманскому периодам. В первую группу он включил 7 крепостей, остатки каменной дамбы на берегу реки и многие руины на северо-востоке, в частности исторический памятник Кырк-Кыз[7]. Кырк-Кыз, который привлек внимание исследователей, считали дворцом, молельней, караван-сараяем и относили к IX-X векам. В частности, З.А.Хахимов указывает об этом в своей книге «Архитектурные памятники на юге Узбекистана»[14, с.149-160]. Г.А.Пугаченкова в своей книге «Термез, Шахрисабз, Хива» относит Кырк-Кыз к IX-X векам и называет загородным дворцом-усадьбой властвующей династии Саманидов[14, с.149-160].

Евгения Некрасова, однако, относит этот исторический памятник к XIV-XV векам, о чем она указала в своей статье «Археологические исследования Кырк-Кыз»[9].

Французский исследователь Г. Бонвало упоминал в своем произведении[15, с.190-122], легенду о том, что в Кырк-Кыз жила дочь эмира Абдул Хакима Термизий со своими 40 служанками. Исторические произведения найденные позже, а также, французский исследователь Г. Бонвало как призывает к более широкому взгляду на этот вопрос и доказывает, что предположения о времени строительства Кырк-Кыз в IX-XIII веках наиболее близки к действительности.

Вот как описан Термез в книге ибн Хурдодбега «Китоб ал масолик вал-мамолик», побывавшем в ней во второй половине IX века (826-827 гг.): - «Люди переезжают в Термез через Балх, город (мадина) же расположен на дороге к Саганиану», можно сказать, что и в IX - X веках в благоустроенных кварталах нынешнего старого Термеза, было много исторических построек».

Известно, что во времена правления халифа Мутаваккила (827-862гг.), по отношению к потомкам дяди по отцу и зятя Али пророка Мухаммада Мустафо усилились враждебные настроения. Даже был разрушен мавзолей, построенный над могилой Хусайна в Карбало, потомки Али преследовались. Позже в Термезе, в его части, называемой Шахри Саман, проживал Хасан ал Амир, являющийся потомком Хусайна ибн Али. Вероятно, причиной переезда Хасана ал Амира в Мавераннахр, явились как раз эти гонения. В 850 году семья и близкие Хасана ал Амира переезжают в Самарканд. Прожив здесь 11 лет, они уезжают в Балх. Примерно в 861 году они приезжают в Термез и окончательно обосновываются здесь. Это было время начала возвышения династии Саманидов. До сих пор в научных кругах не пришли к единому мнению относительно происхождения Саманидов. Некоторые источники, в частности, сведения из книги «Родословная саййидов», приобретенной А.А.Семёновым и написанной в 1637г. Саййидом Мирзо Ёдгором Хусайном, происхождения Саманидов связывают с Термезом. Это также было отмечено А.А.Семёновым в его книге «К вопросу о происхождении династии Саманидов» [12, с.3-11]. В черте города Шахри Саман – земли нынешнего хозяйства «Намуна» - находились такие исторические памятники, как Султан Саодат, Кырк-Кыз и Кокилдор-ота. Согласно сведениям, приведенным в книге «Родословная термезских саййидов», Хасан ал Амир написал письмо халифе Мунасиру (816-862 гг.), где просил его о поддержке человека по имени Аркок из рода Саманидов. Приняв во внимание эту просьбу, халифа назначает Аркока правителем Балха. В свою очередь Аркок отдаёт Термез Хасану ал Амиру. Потомки Хасана ал Амира жили в уже в то время процветающем Шахри Самане[17].

Таким образом, из всего выше изложенного, Чилдухтаран связывается с родовой династийной усадьбой Саманидов, которая располагалась на месте нынешнего городища Шахри Саман, бывшая в IX-X вв. городом.

Постройки Чилдухтаран, уже много лет притягивающие внимание исследователей, имеют форму правильного прямо-

угольника со стороной около 54 метров каждая. Это сооружение из сырцового кирпича построено в форме квадрата, стороны которого соответствовали и олицетворяли четыре стороны света. В четырех углах здания имеются книзу широковатые, изнутри полые башни. В ровных стенах со всех сторон открыты арочные дорожки и несколько оконных проемов. Расположенные по оси здания и пересекающиеся два коридора, делят его на четыре равные части. В центре сооружения был двор в форме правильного четырехугольника со сторонами в 11,5 метров каждая [18]³²⁶. Формы двух частей строения, обращенных к северу, одинаковы. Здесь в каждой части размещалось по пять комнат, выходящих в П-образный коридор, который обрамлял эту группу комнат с трех сторон. Расположение юго-западной части строения спланировано также. В юго-восточной части строения имеется самая большая по размеру трехколонная комната. Украшение потолков, стенных арочных ниш, разнообразных дверных и оконных проёмов придавало цитадели Кирккиз особую своеобразную красоту. Коридоры и комнаты в северной части здания украшены особыми арками с куббами – шишечками. Другие же комнаты украшены чортук - четырехугольными, хочсимон - крестообразными и, возможно, чархи - круглыми либо другими узорами. Широко использовались параллельные арки, поддерживавшие свод в больших комнатах южной части здания.

Здесь в целях улучшения вида строения, ниши и окна группировались последовательно по три. Строили свод в данном случае клинообразными кирпичами, свешивая их, либо способом дандана. Здесь встречаются и треугольные, ступенчатые валикообразные, яйцевидные и остроконечные своды. Это плод богатой

³²⁶ Высказывавшееся в литературе предположение о том, что здесь был расположен крытый куполом зал, раскопками не подтвердилось: то был именно дворик с глубокими сводчатыми айванами на осях, дававший доступ к многочисленным помещениям. Они располагались в два этажа в четырех секторах здания, охваченных узкими сводчатыми кулуарами. Общее число помещений Кырк-Кыза достигало полусотни - здесь были прямоугольные комнаты, коридоры, а также обширный трехстолпный зал — вероятно, гостиная-михманхана. Углы здания фланкированы полыми круглыми башнями.

фантазии архитектора. Точные расчеты каждой комнаты, вообще каждой части строения этого здания, свидетельствуют, о том, что работы велись по точно рассчитанному чертежу. Необходимо отметить, что при строительстве здания применены сырцовые кирпичи размера 30x30x5-5,5 сантиметра.

В отдельных частях здания использовались жженые кирпичи. Между кирпичами вбиты деревянные клинья. Толщина внешних стен составляет 2-2,5 метра. Это обеспечивало в здании прохладу летом и тепло зимой. В оборонном значении такие стены также были прочными. Видимо и крепостные башни строились в целях защиты крепости от внешнего врага.

Привлекает внимание, что стены центральной части здания, часть центральной дороги покрыты в один слой жженым кирпичом. Размер жженого кирпича повторял размеры кирпичей, использованных при строительстве здания.

Итак, когда было построено здание Чилдухтаран, и в каких целях оно использовалось? Какие работы проводились для изучения его состояния и истории?

Время не пощадило здание. Давно осыпалась штукатурка со стен, но на сводах перекрытий остались еще следы затейливой живописи. Когда осматриваешь руины крепости, невольно удивляешься и разнообразию кладки сводов, арок, куполов, и сложной архитектурной разработке стен, интерьеров, фризов, ниш, напусков...

Возвращаясь к материалу Рузихолбону Джумаевой, отметим, что она достаточно подробно обосновывает назначение Кырк-Кыз, считая его медресе для девушек, в свое время исполнявшая функции ханаки (пристанища дервишей), обсерватории, жилища ученых - астрологов и учеников. Это сооружение, как пишет Р.Джумаева, в данное время настоятельно нуждается в описании, комментариях, рассказах и преданиях об истории культуры края и занимаемом им месте в развитии науки края[17].

Упомянутый нами исторический памятник расположен довольно близко к ханаке Кокилдор-ота и комплексу Султан Саодат, на территории древнего городища Шахри Саман, ныне объ-

единения водопользователей «Намуна» Термезского района, в 4-х километрах от мавзолея Ал Хакима ат Тирмизи. Сурхандарьинская область является одним из древнейших регионов, краем облюбованным людьми и населяющих его с тех пор.

Эта земля - колыбель наших предков, где они впервые осмыслили свою суть. Об этом свидетельствуют находки пещеры Тешикташ, где найдены череп неандертальца, каменные, деревянные и костяные орудия труда и охоты, наскальные цветные рисунки древних художников, оставленные ими 20-30 тысяч лет назад в Зараутсае на территории Шерабадского района. Исторические памятники, относящиеся к бронзовому веку: Сапаллитепа, Джаркутан, памятники последующих периодов: Халчаян, Зартепа, Фаязтепа, Каратепа, Зурмала, Балаликтепа, памятники средних веков: мавзолеи ал Хакима ат Термизи, имама Абу Исо ат-Термизи, Зуул Кифл, Джаркурганский минарет, мавзолеей Султан Саодат, медресе Саид Аталык, мавзолеей Кокилдор-ота свидетельствуют, что на территории Сурхана, западной части Гиссарской долины во все времена люди жили, боролись и оставляли о себе светлую память.

Этот край, включая сюда и восточную, ныне таджикскую, часть Гиссарской долины называли различными именами в древности: Бактрия, Греко-Бактрия, Кушания, Тохаристан, Чагониян, Гиссарский удел или бекство, Термезский вилоят, Восточная Бухара. Академик Ахмадали Аскарлов в своей книге «История Узбекистана» упоминает: «В VII-VIII веках до нашей эры в этом крае образовалась государство Бактрия. Самый древний город на территории Узбекистана сформировался здесь. Эта земля - первоначальный очаг религии зороастризма».

Замок построен из сырцового кирпича с примесью самана. Жженный кирпич был использован частично в арочных перекрытиях. Использовали дерево как арматуру, а также в оконных проемах. Интерьер декорирован очень скромно. В интерьерах Кырк-кыза поражает разнообразие сводчатых систем, выведенных из сырцового кирпича. Здесь использованы своды коробовые, крестовые, балхи; арки треугольные, овальные, стрельчатые, уступчатые со скруглением у пят; купола «ложной» и нор-

мальной кольцевой кладки. Некоторые из этих конструкций в последующие времена исчезнут, другие закрепятся на века и будут использованы в строительстве из жженого кирпича.

Архитектурное оформление Чилдухтаран создается в основном за счет разнообразия форм и техники выкладки настенных ниш и оконных проемов, преимущественно в трехкратных сочетаниях. Одни — клинчатой кладкой, другие - напуском кирпича или наклонно положенным кирпичом. Все здание сложено четкой правильной кладкой из сырца размером 30x30x5-5,5 см на лессовом растворе. Стены оштукатурены глиной. Кое-где в виде конструктивных прокладок в сводах встречается жженный кирпич того же формата. Размеры: общие здания – 53,8x54,8 м, толщина наружных стен – 2–2,5 м, внутренний двор – 11,5x11,5 м, обводные коридоры шириной 2,1 м.[19].

Фасады Чилдухтарана почти однозначны: гладь стен, ритмически перебитая вертикальными щелями световых проемов, массивные башни на углах и глубокий айван со стрельчатым сводом в центре. Щипцовые стены этих айванов имеют более детализированную архитектурную разработку: здесь над обширной входной аркой размещены в два ряда особые фигурные нишки, выложенные ступенчатым напуском кирпичей.

Оформление интерьеров небогато деталями. Ведущую роль в них играет архитектурный ритм оконных проемов и нишек, оформленных в виде разнообразных фигурных арочек.

Для Чилдухтарана характерно сочетание старых доисламских традиций и новых исканий, вызванных запросами иной эпохи. Замкнутость композиции, аскетическая гладь оштукатуренных глиной стен напоминают раннефеодальные замки-кешки. Но оборонное назначение здесь сведено до минимума — с ним не согласуются четыре открытых входа, многочисленные окна в разных уровнях, не фортификационное, а хозяйственно-бытовое использование башен. Чилдухтаран, как отмечалось выше - это крупная феодальная усадьба дворцового типа, принадлежавшая правящей династии, где летом, после духоты густо заселенного термезского кухендиза и шахристана, так легко дышалось среди тенистых садов и журчащих арыков.

Кырк-Кыз - это своего рода музей строительно-технических поисков и конструктивных экспериментов ранне-средневековых зодчих Средней Азии. В средние века крепость Чилдухтаран использовалась как суфийская ханака (религиозная обитель, постоянный двор, караван-сарай).

Р.Джумаева, приводит сведения о научном наследии и деятельности Хакима ат-Термизи, родившегося в первой четверти IX века и умершего в 930 году, Ахмада ибн Мухаммада ас Саганий Устурлобий, родившегося в 898 и умершего в 990 году, их современницы Рухайды бинни Варрок (возможно, что она являлась дочерью последователя Хакима ат-Термизи Хакима Варрок Термизи), Варрока Термизий, Хурайды бинни ал Хакима ат-Термизи - дочери Хакима ат-Термизи, Сомона Ашура, т.е. Хамзай Хафиза Кокилдора, которые были непосредственно связаны с деятельностью Кырк-Кыз - медресе для девушек и расположенной в ней обсерватории. Благодаря стараниям и активному участию Гулсум Хужамшукуровой, научного исследователя и председателя Международного Фонда «Кырккыз» и Шарифа Якубова, доцента Термезского государственного университета, кандидата филологических наук, в мечети Кампиртепа в Шерабаде, а также у 90-летнего муллы Кари, проживающего в кишлаке Кум Кызырыкского района, было обнаружено множество книг, написанных тысячи лет назад и сохранённых нашими предками в пещерах. Произведения «Илм ун нужум», «Фаз ал асар», «Илм ун нужум ат тиб ал-Хакимия» («Наука о звездах и врачевание Хакимия») Ахмада Устурлобий, «Шархи Хакимия» Хурайды бинни ал Хакима ат-Термизи, «Шажараи Хофизия» Хамзы Хафиз Кокилдора из их числа. Они хранятся у научного исследователя Гулсум Хужамшукуровой. Эти книги внесли ясность во многие вопросы. В частности, стало очевидным, что Кырк-Кыз существовал уже в IX веке и действовал как медресе для девушек. Таким образом, здание Кырк-Кыз было построено не в XIV-XV веках, а, возможно, ещё в начале IX века. Предполагается, что это строение не было ни дворцом, ни ханакой, ни загородной усадьбой – да-

чей, или летней резиденцией, а было медресе в Шахри Саман. В научных кругах было известно об обсерватории в Термезе, где изучали звезды за 500 лет до появления обсерватории Улугбека и долгое время разыскивались её месторасположение и руины.

Мы уже отмечали, что творчество и деятельность таких ученых и мыслителей как Ахмад Устурлобий, Рухайдаи Даврон, Хурайда бинни Хахим ат-Термизи, Саман Ашур, т.е. Хамза Хафиз Кокилдор были связаны с академией для девушек Кирк-Киз и расположенной в ней обсерваторией. На основании указанных выше рукописей средневековых ученых, Р.Джумаева, утверждает, что теперь можно повествовать о их деятельности и трудах, связанных с этим медресе и обсерваторией. Ниже приведем некоторые доводы Р.Джумаевой о назначении Чилдухтаран как медресе для девушек.

Вначале необходимо остановится на крупных ученых-энциклопедистах Хахим ат-Термизи и его родственнике и верном последователе Варроке Термизи, занимавшихся врачебной наукой и астрологий. По их произведениям, а также комментариям к этим произведениям в медресе обучались воспитанницы и по ним же обучаемые экзаменовались. Наши знания о Кирк-Киз без изучения творчества и деятельности вышеуказанных ученых будут неполноценными.

Согласно записям шейха Абдулфаттаха Бараката, Хахим ат-Термизи оставил после себя более 464 произведений. До нас дошли более 60 из них. Хахим ат-Термизи описал методы лечения людей при помощи движения небесных светил, солнечным светом и другими природными методами. Поэтому преподавательница медресе Кирк-Киз Рухайда бинни Варрок, основываясь на медицинские труды ученого, обучала девушек и писала комментарии к ним. На основе произведений Хакима ат-Термизи она написала свою книгу «Табобати занон». В этой связи в начале книги она пишет: «Прочитав книги моего дяди Ал Хахим ат-Термизий, приняв его путь духовного совершенствования и, на 10 день месяца Ашур в период хамал (набуха-

ния почек) 355 года хиджры (967 год), посоветовавшись с моей ученицей Хурайдой бинни Мухаммад, мы испросили разрешение у учителя (моего младшего дяди) Ахмада Устурлобий ал Чагоний ат - Термизий, на выражение наших мыслей при помощи книг с целью проповедования духовного совершенствования по Хакимии. Такое позволение было получено.

Наставники Мухаммад ат-Термизий и Ахмад Устурлобий ал-Чагоний ат-Термизий уважали добродетельность женщин и старались в меру возможности стать им единомышленниками (разделять их мнения). Я тоже была добродетельной. Они очень хотели, чтобы девушки, обучавшиеся в крепости «Чилдухтарон» получили хорошие знания». Из этого следует, что ещё при жизни Хакима ат-Термизи крепость Чилдухтаран действовала как медресе для девушек, и великий ученый проявлял поддержку и уделял большое внимание образованию девушек-студенток.

Ахмад Устурлобий Сагоний умер в 990 году (368 год хиджры) в возрасте 92 лет.

Редкостная книга Ахмада Устурлобий ас Сагоний ат-Термизий «Илм ун нужум» воплотила в себе не только его собственные научные взгляды, но и взгляды его современников и последователей. Ученый руководил медресе «Кирк-Киз». Об этом писал и он сам, и упомянула также и Рухайда бинни Варрок ат-Термизий в своей книге «Табобати занон» («Врачевание женщин»).

В главе «Чилдухтарон» книги «Илм ун нужум» Ахмад Устурлобий непосредственно рассказывает о медресе для девушек Кирк-Киз. Как говорится в книге, Рухайдаи Замон, являвшейся дочерью Абу Бакра Варрок Термизий, была одной из самых образованных женщин своего времени. Она руководила медресе Кирк-Киз, установила дисциплину и порядок, соблюдение правил и законов. Руководителям и каждой девушке были отведены отдельные комнаты. Было организовано изучение таких наук, как материализм, мораль, геометрия, подвижничество, правоведение, счет, алгебра, география, толкования Корана.

Достоинo внимания, что в медресе Чилдухтаран в Термезе условно обучалось 40 девушек из разных стран. После окончания учебы выпускницы обучали и воспитывали девушек в своих родных городах и кишлаках всему, чему сами научились в медресе. В медресе девушки получали самые обширные знания для своего времени и также экзаменовались по ним. Девушки сдавали экзамены по следующим предметам: комментарии к Корану, арабский, персидский, турецкий языки, астрономия, логика, геометрия, подвижничество, география, правоведение, алгебра, химия, ткачество, стрельба из лука, верховая езда, бег, плавание, фехтование, охота, альпинизм, прыжки, подбор одежды по ситуации, искусство выбора цвета, правила гостеприимства, правила поведения в обществе, законы дружбы, искусство содержания чистоты души, мыслей, одежды и еды, тела, медицина, чувство Родины. После окончания учебы девушки давали уроки в своих родных городах и странах, они брали себе учениц. В медресе девушки учились искусству хранения тайн государства и крепости, кулинарии, сельскому хозяйству, животноводству, хранению семейного очага, воспитанию детей, издание книг о полученных знаниях, нравственности, науке кофа-куфа - или лечение заговорами, психология, светские науки и другим наукам.

Кроме этого, в произведении Ахмада ас Саганий ал Устурлобий на карте указаны страны, родина девушек. Естественно, согласно правилам того времени в основном записывались только имена студенток. Широкая разбросанность стран проживания студенток показывает степень популярности медресе Кирк-Киз. Судите сами: Бибисара (Газна), Бибиробия (Ардабил), Мария (Йемен, Бойлаком), Румия (Ункара, Синд), Балхия (Булг), Салмасара (Синжон, Армения), София (Озар, Солмас), Чехра (Ботузи), Муаззам (Сано), Зулькада (Багдад), Мохушамсия (Сугун, Барка), Юхоннавия (Ажам), Саодат (Суца, Магриб), Мухаррам (Дамаск), Мавлюда (Мекка), Зулайхо (Каньон), Земфира (Табриз), Зульхижжа (Прикаспий), Муштарий (Азхаб), Зубайда (Омул), Рухсара (Синд), Зайтуна (Шан),

Рухнигор (Бутия), Мохинур (Ботуз), Амина (Кумуз), Хадича (Илс), Мармуна (Ису-Исроил), Рахилия (Сугур), Танзиля (Шуру), Мехронзеб (Суф), Тазкира (Дилбаванд), Альбина (Нивия), Феруза (Исфаган), Болхубан (Кашмир), Тамара (Хулван), Рая (Гуржистон-Грузия), Камбар (Чинмочин (Китай)).

Конечно, эта книга написана более тысячи лет назад. Естественно, что многие географические названия изменились, а месторасположение некоторых – трудноопределимо. Однако существование Йемена, Синда, Кашмира, Мари, Израиля, Исфахана, Гуржистана-Грузии, с одной стороны, показывает степень известности медресе Кирк-Киз, а с другой стороны, тот факт, что на Востоке также придавали большое значение учебе девушек и даже отправляли их на учебу в далекие страны.

Следует также отметить, что девушки, обучавшиеся в медресе Кирк-Киз, имели научные связи с различными странами мира, отправляли почтальонов и гонцов. В свою очередь, в медресе также получали почту.

Достоин внимания, что в книге Ахмада ас Саганий Устурлобий встречаются много интересных сведений таких, как описание крепости Кирк-Киз: «Крепость Кирккиз является с 4 сторон открытым строением, здесь имеется 4 этажа и 4 закрома, 4 колодца, 40 комнат и 40 астролябий. Над нижним этажом расположены 40 рабочих помещений, затем 40 комнат, после третьего этажа есть сорок ступеней огороженных и украшенных куббами (шишечками) с четырех сторон, потом идет купол голубого цвета.

Rustam Mukimov
Mahmadrahim Karimov
(Tajikistan)

FAMILY ESTATE SAMANIDS CHILDUXTARAN NEAR TIRMIZ

A unique building "Childuhtaron" (Kyrgyz "Forty girls"), which has long attracted the attention of researchers, located 3 km from the ancient city of Termez. At various times, he was considered the palace, the monastery, the caravanserai, the khanaka or even just an ordinary civilian structure. Childuhtaran defines the era of the Samanid (819-1005) dynasty and synthesizes the outstanding achievements of medieval adobe architecture. He was subjected to a partial fragmentary preservation restoration.

Historical data relating to the construction of the building, did not survive. In the name of neighborhood Shahr-Saman, named so in the last century, connection with the dynasty of the Samanids. Location is its early medieval fortifications Termez indicates its purpose - as the country estate of a rich Samanid kind. Local traditions associate it with several legends associated with a particular area of Central Asia. This writes Ruziholbonu Dzhumaeva in his article titled "Childuhtaran Kyr-Kyz - Historical, Educational abode", placed in the Internet mytashkent.uz> 2013/08/16 / kirkkiz-istoriko ... obitel August 16, 2013. Here is what she writes about this: "In our country, especially in Central Asia, there are many places named Kyr Keyes.

The article provides detailed historical and architectural analysis Childuhtaron as a unique architectural structure era Hakim at- Tirmizi.

ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. Абу Рейхан Беруни. Избранные произведения. Ташкент: Изд. Академии Наук Узбекской ССР, 1957.
2. Азимов Мухаммад. Сурхондарё и жодкорлари. Карши: Изд. «Насаф», 2006.

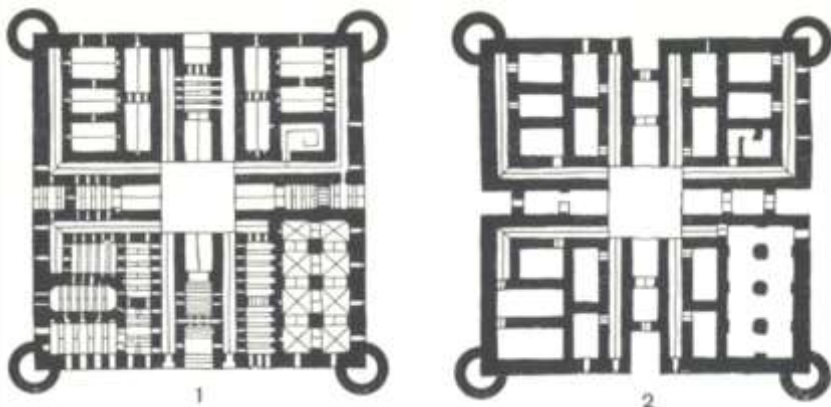
3. Аскарлов А. Узбекистон тарихи. Ташкент: Изд. «Уки-тувчи», 1994.
4. Ахмад Устурлобий ас Сагоний ат Термизий. Илм ун нужум // личный архив Гулсум Хужамшукуровой.
5. Бартольд В.В. Соч. Т.III, часть I. Москва: Изд. «Восточная литература», 1963.
6. Бачинский Н.М. Сырцовые здания древнего Термеза // Труды АН Узбекистана. Серия I. ТАКЭ, II. Ташкент, 1945.
7. Вячеславов М.Г. Археологические памятники в Афганистане. Афганистан. Сборник событий Всесоюзной ассоциации востоковедов. М., 1924.
8. Алишер Навои. Асарлар. 15 жилд. Тошкент: Г.Гулом номидаги Адабиёт ва санъат нашриёти, 1968.
9. Некрасова Е.Г. Археологические исследования Кырк - Кыз // Древняя и средневековая культура Сурхандарьи. Ташкент, 2001.
10. Рухайда бинти Варок. Табобати занон. // Личный архив Г. Хужамшукуровой.
11. Семенов А.А. Происхождение термизских сейидов и их древняя усыпальница Султан Садат // ПТКЛА. Год XIX. 1915, с. 322.
12. Семенов А.А. К вопросу о происхождении династии Саманидов. ТИИАиЭ АН Тадж. ССР. Том XXVII. Сталинабад, 1954, с 3-11.
13. Сиддиков Х. Урта Осиё. Якин ва Урта Шарк олимларининг ишларида геометрия. Тошкент: «Фан» нашриёти, 1981.
14. Хакимов З.А. Памятники архитектуры в Южном Узбекистане // Художественная культура Средней Азии IX–XIII вв. Ташкент, 1983.
15. Bonvalot G. Les ruines de va lledu Sonrkhanе En Asia Centrale. De Moscou en Bactriane. Paris, 1884. P.190 – 222.
16. Пугаченкова Г.А. Термез, Шахрисабз, Хива. М.: Изд. «Искусство», 1976.

17. Интернетресурс: Рузихолбону Джумаева. Кирккиз – историко-просветительская обитель. mytashkent.uz/2013/08/16/kirkkiz-istoriko...obitel/

18. Высказывавшееся в литературе предположение о том, что здесь был расположен крытый куполом зал, раскопками не подтвердилось: то был именно дворик с глубокими сводчатыми айванами на осях, дававший доступ к многочисленным помещениям. Они располагались в два этажа в четырех секторах здания, охваченных узкими сводчатыми кулуарами. Общее число помещений Кырк-Кыза достигало полусотни - здесь были прямоугольные комнаты, коридоры, а также обширный трехстолпный зал — вероятно, гостиная-михманхана. Углы здания фланкированы полыми круглыми башнями.

19. Аршавская З.А., Ртвеладзе Э.В., Хакимов З.А. Средневековые памятники Сурхандарьи. Ташкент: Изд. лит. и искусства, 1982. С. 88–91; Згура В.В. Развалины дворца около Термеза // Культура Востока. Вып. I. М., 1927; Засыпкин Б.Н. Архитектурные памятники Средней Азии // Вопросы реставрации. Проблемы исследования и реставрации. Том 2. М., 1928. С. 28–33; Засыпкин Б.Н. Кырк-кыз. Сокровища архитектуры Узбекистана // Архив ГУОП, 1955. С. 4; Прибыткова А.М. Здание Кырк-кыз как образец строительной техники IX в. // АН. Вып. 13. М., 1961. С. 157; Она же. Строительная культура Средней Азии IX–XII вв. М., 1973. С. 28–35; Пугаченкова Г.А. К исторической географии Чаганиана // Труды ТашГУ. Вып. 200. / Археология Средней Азии. Ташкент, 1963. С. 33–42; Пугаченкова Г.А. Термез. Шахрисябз. Хива. М., 1967, С. 23–28; и др.

ИЛЛЮСТРАЦИИ:



Кырк-Кыз. План первого и второго этажей



**Кырк-Кыз (Чильдухтарон) в Термезском районе.
Фото до реставрации**



Реконструкция Кырк-Кыз. Макет



Фасад Кырк-Кыз



Общий вид Кырк-Кыз ч реставрацией стен



Входной арочный проем Кырк-Кыз



Общий вид внутренних руин Кырк-Кыз



Общий вид внутренних руин Кырк-Кыз



Внутренний входной коридор



Арочный проход и арочные проемы



Внутренние помещения и коридоры





Типы кладок сырцового кирпича



Фрагментарная кладка стен из жженного кирпича



Внутренний дворик Кырк-Кыз



Руины внутренних помещений



Руины внутренних помещений



Остатки конструкций стен



Внутренний дворик



Руины помещений вокруг внутреннего дворика



Типы различных ниш и проемов



Сводчатые помещения



Отдельные помещения



Кладка сырцовых кирпичей



Кладка сырцовых кирпичей



**Термезский район Сурхандарьинской области РУ.
Загородная усадьба Кырк-Кыз, консервация внешних стен,
IX-X вв.**

ЭПОХА ИНТЕНСИВНОГО РАЗВИТИЯ КУЛЬТУРЫ

На небосводе таджикско-персидской культуры в IX-X вв. появилась плеяда ярких звезд, сияние которых в течение веков озаряет путь людей. В этой плеяде особое место занимает видный мыслитель Хаким Тирмизи (755-869гг.). Появление таких корифеев науки и культуры не случайно и тесно связано с экономическим, социальным и культурным развитием общества.

Культура эпохи Саманидов (819-1005гг.) действительно, являющимся одним из светлейших периодов истории персоязычных народов, своими драгоценными жемчужинами пополнивших сокровищницу иранской и мировой культур. Не смотря на то, что по тем или иным причинам множество из творений данной эпохи не дошло до нас, тем не менее, то, что осталось на сегодняшний день свидетельствует о богатстве культуры данного периода. Произведения Рудаки, как указывает Рашиди Самарканди, составляют один миллион триста тысяч бейтов.¹ Или «Шахнаме» Фирдавси, к счастью, полностью сохранившаяся, состоит из шестидесяти тысяч бейтов. Авторы и составители тазкире /антологии/ и словарей последующих веков, упоминают имя более семидесяти поэтов и писателей той эпохи.

Литература данной эпохи примечательна не только количеством поэтов и их богатым творчеством, но и высокими идеями, гуманистическим и патриотическим содержанием, содержащимся в ней важными социально-этическими проблемами, а также своей художественностью и своеобразным стилем.

Действительно, данная литература возникнув после двухвекового арабского ига в Мавераннахре и Хорасане, в короткий срок получила развитие и превратилась в золотую эпоху этой культуры. Поэтому она привлекала внимание многих ученых мира. Однако до сих пор не исследованы причины интенсивного развития культуры данной эпохи и не показаны факторы её расцвета. Как пишет известный русский востоковед Е.Э.Бертельс: «Проследить, какими путями литературная

жизнь в Бухаре пришла к такому блестящему расцвету, нам не позволяет скудость сохранившихся материалов».²

Несмотря на это некоторые ученые указывают на эти вопросы в своих исследованиях. В частности, Саид Нафиси одним из основных факторов развития литературы считает внимание Саманидов к литературе: «Симпатия Саманидов к персидской литературе была намного больше чем к арабскому языку и действительно можно сказать, что они с любовью и страстью относились к этому делу и поэтому следует считать поэзию и прозу на языке дари рожденными в Мавераннахре и во дворце Саманидов».³ С.Айни также одновременно с Саидом Нафиси будучи неосведомленным о его произведении, в процессе изложения биографии Рудаки высказывая подобную идею, подчеркивает старание Саманидов в «развитии новоперсидской таджикский литературный язык / поэзии и литературы и поднятия национальной культуры», хотя в предисловии «Образцов таджикской литературы», как сам подтверждает, «опираясь на метод марксизма» высказался против этой идеи.⁴

Видный таджикский ученый А.Мирзоев продолжая данную мысль упоминает о других социально-политических факторах: «Завоевание политической независимости, а также заметные успехи в разных областях общественной жизни в X в. оказали чрезвычайно благотворное влияния не только на рост производства,... но и создали также благоприятную почву для развития культуры, науки и литературы. Политическая борьба и меры, предпринятые для централизации власти, для обеспечения безопасности и благоустройства страны, не могли не оказать воздействия и на развитие культурной жизни городов Мавераннахра и Хорасана».⁵

Известный иранский литературовед Забехулла Сафа также видит, основной причины интенсивного развития литературы в большом внимании Саманидов к персидскому языку и литературе: «Внимание к персидскому языку и литературе тоже является заслугой саманидских царей. Саманидские правители и их семейство испытывали большую симпатию к персидскому

языку и литературе, поэтому награждали поэтов и вежливо относились к ним, а писателей призывали к переводу таких книг как «История Табари», подробные комментарии Табари, «Калила и Димна» Абдулла ибн Мукаффаъ на персидский язык. Такое внимание Саманидов персидскому языку и литературе способствовало тому, что персидская литература, которая возникла в эпоху Тахиридов и Саффаринов, интенсивной скоростью совершенствовалась и появились крупные поэты и писатели и основу персидской литературы поставили таким образом, что независимость литературы Ирана укрепилась в наилучшей форме».⁶

Первым шагом в более глубоком рассмотрении данного вопроса является статья Р. Хади-заде «До Рудаки». В статье показаны четыре источника развития литературы X века, т.е. ее культурологические факторы: «Первый: в положении персидского языка, который существовал до Рудаки и на нем сочинялись произведения. Второй: в первых образцах персидских стихов, при государственном статусе арабского языка и литературы, созданные на местных завоеванных территориях. Третий: в традициях арабской поэзии, которые после завоевания Ирана и Мавераннахра внесли в арабские стихи поэты иранского происхождения. Четвертый: в традициях и содержании античной литературы, т.е. доисламского периода местных народов, которые оставались прочными при доминировании арабского языка».⁷

Как видно ученые упомянули разные социально-политические и культурные факторы развития литературы IX-X вв., однако до сих пор не выявлены все факторы в совокупном виде.

Многие ученые развитие литературы в эпоху Саманидов в основном связывают с экономическим развитием страны. Действительно, государство Саманидов является одним из сильнейших ирано-мусульманских держав мира. В истории мировой государственности можно найти не так много государств, которые подобно Саманидскому в короткий срок путем справедливой и разумной политики превратили в цветущую и развитую страну ту территорию, которая в процессе разрушительных

нападений иноземцев и кочевых грабителей была развалена. Именно старанием Саманидов, особенно Исмаила Сомони и Наср иби Ахмада развились и превратились в экономические и торговые центры такие города как Бухара, Самарканд, Фергана, Худжанд, Мерв, Нишапур, Балх, Рей, а области Усрушан, Бутамон, Шомон, Чаганиан, Хатлон нашли всемирную славу своими драгоценными материалами и продуктами. Все это экономическое развитие и спокойствие, которые появились в начальном периоде правления. Саманидов, способствовали строительству множества медресе, мечетей, знаменитой библиотеки в Бухаре и развитию точных и религиозных наук, архитектуры, каллиграфии, живописи, музыки и других видов культуры.⁸

Огромную роль в интенсивном развитии литературы сыграли сами саманидские правители, особенно, такие везиры как Абул-фазл Балъами, Абулхусайн Утби, Абуали Балъами, Абуабдулла Джайхани,⁹ так как они были примерами в создании важных историко-географических произведений на персидском языке и их назначение в государственный аппарат является наилучшим средством пропаганды и защиты литераторов и ученых.¹⁰

Кстати, создание дивана поэтов, т.е. литературного круга во дворце, всесторонняя материальная и духовная поддержка и милосердие по отношению к поэтам и писателям, которое Саманиды превратили в традицию, свидетельствуют об их огромном внимании литературе. О тех огромных подарках, которые саманидские эмиры дали Рудаки и его современникам, богатствах поэтов той поры, имеется множество примеров Сами поэты также с уважением вспоминали о милосердии саманидских правителей. В частности, Рудаки в своей касыде «О старости» подчеркивает, что он не только от саманидских эмиров, а также от дикхан и других феодалов последовательно получал множество даров. Поэт признается, что его величие и хорошее положение именно от милосердия Саманидов:

Куда бы я ни приходил в жилища благородных,
Я всюду яства находил и кошелю тугие.
Я не служил другим царям, я только от Саманов
Обрел величье, и добро, и радости мирские.¹¹

Одним из важнейших культурологических факторов развития литературы эпохи Саманидов, бесспорно, является совершенствование и развитие языка фарси-дари и особое внимание государства к нему. Ибо этот язык в IX-X вв. явился важным средством объединения иранских народов. До арабского завоевания на территории Мавераннахра и Хорасана существовали такие языки, как согдийский, хорезмийский, бухтарский, тахорский, и другие, которые исчезли и их заменил язык фарси-дари, который сыграл огромную роль в сохранении национального колорита иранских народов. Поэтому не является случайным особое внимание саманидских эмиров языку фарси-дари. Как известно, новые иранские государства для укрепления независимости государства, прежде всего, обратили внимание на народный язык и обычаи, которые при правлении арабов находились на грани исчезновения. В этом деле инициатива Яькуба Лайса Саффарида была серьезной, мужественной и важной. Неизвестный автор «Истории Систана» пишет: «Тогда поэты сочинили в его /Яькуб Лайс-М.М./ честь стихи на арабском языке...

Когда стихи прочли, Яькуб - а он был неуч-не понял их. / При этом/ присутствовал Мухаммад б. Васиф. Он был дабиром посольского дивана и хорошо знал грамоту. В то время персидской письменности не существовало. Тогда Яькуб сказал: «Зачем говорить то, что я не разумею?» После того Мухаммад б. Васиф и начал сочинять персидские стихи и был первым среди неарабов, сочинившим персидские стихи».¹²

Как явствует из данной цитаты, сам Яькуб Лайс Саффарид был из прослойки медников и по той причине, что он хорошо не знал арабского языка, призывал поэтов сочинять стихи на языке фарси. Но саманидские эмиры происходили из аристократического слоя и имели близкие связи с халифом и хорошо знали арабский язык. Поэтому их внимание к языку фарси имели другие причины, важнейшими из которых были то, что его использовали как средство объединения народа и с помощью поэтических слов разбудили чувство самопознания и патриотизма наро-

да. Не случайно саманидские правители дали распоряжения на перевод важнейших произведений того времени как «История Табари», «Комментарии Табари» и составление «Шахнаме».

Результатом этого было то, что язык фарси-дари вытеснил арабский язык как в официальных кругах, так и на литературной арене и развиваясь вместе с народным самопознанием на примере «Шах-наме» Фирдавси достиг высоких вершин. Бесспорно, если бы не было особое внимание Саманидов к персидскому языку и их последовательной поддержки, то Иран превратился бы на арабоязычную страну, такие как Египет, Сирия, Ирак... Как пишет известный иранский ученый Сайид Хусайн Наср «если не существовало бы языка фарси, то Иран стал бы не только мусульманским, но и арабоязычным».¹³

Одним из важных факторов, воздействующий на развитие или наоборот на отсталость литературного процесса была господствующая идеология. Как свидетельствуют исторические источники, саманидские эмиры были не только религиозными, но и имея с халифом прочную связь, являлись активными распространителями и пропагандистами исламской религии. Например, Исмаил Самани много боролся для привлечения в ислам турков и имел титул «правоверного эмира» Саманидские правители, особенно Исмаил и Наср ибн Ахмад не допуская религиозного фанатизма, способствовали синтезированию ислама с иранскими традициями. По этому поводу Ричард Фрай пишет: «По моему мнению, синтез Ирана с исламом является великим достижением Саманидов и поэтому следует постоянно о них упоминать».¹⁴

Такая последовательная религиозная политика также положительно воздействовала на литературу. Не случайно, что в наследии поэтов восхваление и величие человека, которое является основной проблемой и в наследии древнего Ирана, и в Коране и хадисах ставится на первом месте и гуманистические идеи составляют одну из важнейших тем литературы. Дакики, который открыто подтверждает свое отношение к зороастризму и даже гордится этим, с уважением относится и к исламу и шариату. Он в одной из своих касыд, где он «Желает быть зороастрийцем», в

восхвалении своего мамдуха вспоминает о мече Хайдара, битве Хайбара, печали Яькуба от потери Юсуфа, святой воды Кавсара, Дулдуле и других предметах, относящихся к исламу. Или в эпосе «Шах-наме» Фирдавси, хотя имеет место критика арабских завоевателей, но не прослеживается противопоставления религий или малейшего неуважения к исламу и шарияту.

Саманидские эмиры хотя и были защитниками ислама, но в отличие от фанатизма Багдадского халифата создали в своей стране свободную духовную атмосферу, что также способствовало интенсивному развитию литературы. Из историко-литературных источников явствует, что в ту эпоху в Бухаре и в других городах саманидской территории свободно жили и творили представители разных народов, религий, которые не подвергались гонениям и унижениям. Эта последовательная религиозная политика Саманидов стала причиной развития перевода научных и литературных произведений народов мира, различных точных и естественных наук и расширения круга тематики литературы той эпохи.

Как уже отметили, персидский язык и литература последовательно развивались наряду с укреплением политической независимости государства Саманидов. В этом процессе хотя они боролись с арабским языком и литературой, но в то же время получили от них очень много пользы. Поэтому арабского языка и литературу можно считать другим фактором интенсивного развития литературы в эпоху Саманидов.

В VIII-IX вв., которые известны как период упадка литературы Ирана, в Хорасане, Мавераннахре и других областях арабоязычная литература имела большое развитие и распространение, о чем свидетельствуют источники и диваны поэтов. Кстати, в развитии этой литературы немаловажную роль сыграли литературные традиции древнего Ирана.

Для новорожденной литературы на фарси-дари существовала возможность выбора художественных средств и форм. Как показывает исследование таджикских ученых Т. Мардонова и Н.Захидова, многие персоязычные поэты и писатели IX-X вв.

очень хорошо знали арабский язык и некоторые из них сочинили свои произведения на двух языках. Причины того, что наследие первых персоязычных поэтов состоит больше из касыд в том, что во-первых находясь во дворцах они вынуждены были писать больше касыд, а во-вторых касыда считалась основным видом арабской поэзии. Но это не обозначает «рождение персидского стиха в арабской форме»,¹⁵ как отметил в ранних трудах Е.Э.Бертельс. Потому что персоязычные поэты не полностью, а частично принимая формы и виды арабской поэзии, вносили в них важные изменения, обогащали и совершенствовали их. Ярким доводом того может стать аруз, который претерпел существенные изменения в персидской поэзии. Или вскоре в персидско-таджикской литературе появились новые виды стиха как рубайи и маснави, которые хотя и носят арабское название, но в арабской литературе не имеют аналогии.

Также нельзя согласиться с этим выводом Е.Э.Бертельса: «Персидскую поэзию саманидского периода нельзя рассматривать отдельно от арабской поэзии той же эпохи - это одна литература, пользующаяся двумя разными языками».¹⁶

На наш взгляд, наоборот, арабоязычное художественное наследие, созданное в VIII-IX вв. в Хорасане и Мавераннахре, следует считать частью персидско-таджикской литературы. Потому что это наследие хотя создано на арабском языке, однако имеет иранский национальный дух и колорит.

Наконец, другой важный фактор интенсивного развития литературы эпохи Саманидов, на котором мы хотим остановиться, это социальное и литературное движение шуубия, которое до сих пор не исследовано в должном порядке и не выявлена её реальная сущность. Движение шуубия, которое свое название берет из 13 аята 49 суры «Худжурот» /Покои/ Корана, в начале VIII в. появилось как противодействие к самодеянности арабских правителей и унижительному их отношению к иранцам и вскоре превращаясь в большое социально-политическое течение, создавало почву для ранних восстаний и движений. Это социальное движение проникая в литературу, выявилась в форме арабского языка. Знаменитые арабоязычные поэты и писатели

как Исмаил ибн Ясар, Башшар ибн Бурд Тахаристани, Хурайми Согди, Мутавакили, Абунувас, Ибн Мукаффаъ и другие в своем наследии с гордостью упоминая о прошлом иранских народов, величестве и возвышенности цивилизации своих предков.

Таджикский литературовед Н.Захидов в своей монографии исследуя творчества некоторых поэтов - представителей шуубия приходит к такому интересному выводу: «Идеологии шуубитского течения, шуубитской поэзии принадлежит особая роль в возникновении и развитии новоперсидской поэзии. Патриотические мотивы, приверженность к родной доисламской культуре, обращение к образам иранской древности, которые были присущи творчеству поэтов-шуубитов иранского происхождения, перешли в наследство персидско-таджикской литературе X века от шуубитской поэзии VIII-IX вв.»¹⁷ Действительно, велика роль течения шуубия в самосознании и укреплении чувства патриотизма поэтов и писателей эпохи Саманидов. Неслучайно, в их творчестве высокие чувства и идеи патриотизма больше чем другие периоды истории литературы выражались в это время. Именно в это время создана великая патриотическая эпопея мировой литературы «Шах-наме» Фирдавси...

И наконец немаловажным фактором интенсивного развития персидско-таджикской литературы и культуры в IX-X вв. являются благоприятные условия для изучения знаний, накопленные человечеством до того времени. Саманидские правители, как уже отметили, несмотря на то, что были ортодоксальными мусульманами и боролись за распространение религии ислама, однако они не только не препятствовали функционированию других вероучений в своей стране, но и создавали все условия для свободного изучения наук и знаний различных народов мира. По свидетельству Авиценны в богатейшей библиотеке Саманидов в Бухаре сохранились книги на многих языках мира. Тот же великий Авиценна, который жил в то время, изучал различные науки у разных наставников, одним из которых являлся христианин Масихи. Именно в это время были переведены на арабский и персидский языки многие творения древнегреческих мыслителей, благодаря чему они дошли до нашего времени.

Все это свидетельствует не только о свободном действии религий в государстве Саманидов, но и о свободе изучения знания, о сущности котором справедливо утверждает лидер ливийского народа Муаммар Каддафи в своей известной «Зеленой книге»: «общество должно обеспечить все виды образования и дать своим гражданам возможность выбора такого вида образования, которое соответствует их природе...»¹⁸

Действительно, если не было бы широкого свободного выбора образования и возможности изучения человеческих знаний древнего периода при Саманидах, вряд ли появились бы такие великие поэты и ученые как Рудаки, Фирдоуси, Авиценна, Закария Рази, Беруни и др. Именно такая благоприятная обстановка способствовала формированию такого корифея науки и культуры как Хаким Тирмизи.

Mirzo Mulloaxmadov
(Tajikistan)

AGE OF INTENSIVE CULTURE

In the firmament of the Tajik-Persian culture in the IX-X centuries there was a galaxy of bright stars which shine for centuries people put lights up. In this galaxy of a special place it occupies a prominent thinker, Hakim al-Tirmidhi. The appearance of such luminaries of science and culture is not accidental and is closely related to the economic, social and cultural development of society.

Culture epoch of Samanids (819-1005) Indeed, being one of the brightest periods in the history of Persian-speaking peoples, their precious pearls filled up the treasury of Iranian and world cultures. Despite the fact that for one reason or another are many of the creations of this era did not come down to us, however, what remains to date indicates the richness of the culture of the period. Rudaki's works, as indicated by Rashidi Samarkand is one million three hundred thousand beytov.¹ Or "Shahnama" Firdausi, fortunately, completely preserved, consists of sixty thousand bayts. Authors and contributors Tadhkira / anthology / dictionaries and subsequent centuries, mention the name of more than seventy poets and writers of the era.

Literature of this era is notable not only by the number of poets and their rich creativity and high ideals, humanistic and patriotic content, it contains important social and ethical issues, as well as its artistic and original style.

Литература:

Бертельс Е.Э. История персидской литературы, Москва, 1960.

Брагинский И.С. Из истории таджикской народной поэзии. Москва, 1956.

Брагинский И.С. 12 миниатюр: От Рудаки до Джамии. Москва, 1966.

Брагинский И.С. От Авесты до Айни. Душанбе, 1981.

История персидской и таджикской литературы, под ред. Яна Рыпки. М., 1970.

Бубакр Мухаммад ибни Чъафари Наршахй , Таърихи Бухоро. Душанбе, 2012.

Вклад таджиков и персоязычных народов в мировую цивилизацию: история и современность. Душанбе, 2002.

Вклад эпохи Саманидов в культурное наследие Центральной Азии. Душанбе, 1999.

Мирзаев Дж.З. Термез – первый мусульманский город Мавараннахра. // Uzbekistan's contribution to the development of Islamic civilization. Abstracts of the papers and addresses to the International Conference devoted to announcement of Tashkent as a capital of Islamic Culture for 2007 by the ISESCO. Tashkent-Samarqand: Publishing Center oh al-Imam al-Bukhari, 2007.

Мирзоев А.М. Рудаки: жизнь и творчество. Москва, 1968.

Мухтаров А. Аз таърихи фарханги Мавераннахр. Душанбе, 2001.

Ричард Нельсон Фрай, Наследие Центральной Азии. От древности до тюркского нашествия. Душанбе, 2000.

Сомониён ва эҳёи тамаддуни форсии тоҷикӣ , маҷмӯи мақолати таҳқиқӣ , мураттиб Аскаралӣ Раҷабов. Душанбе, 1998.

Лариса Додхудоева
(Таджикистан)

ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ РЕСУРСЫ И МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА В ЭПОХУ ХАКИМА АТ-ТИРМИЗИ

В истории цивилизации таджикского народа встречаются эпохи, политическая и материальная культура которых становилась качественно новым явлением в её развитии. Основные этапы культуры VIII-IX вв. отмечены совершенно особым мировосприятием и занимают важное место в этнической истории таджиков и его предков. Не является исключением и так называемая «эпоха перемен», связанная с деятельностью Хакима ат-Тирмизи (755-869 гг.).

Известный теолог и богослов родился в тот период, когда в Центральной Азии мечом и огнем насаждался ислам (7-8 вв), а закончил земную жизнь в то время, когда этот регион¹ интегрировался в интерисламский мир под эгидой арабского халифата, находившегося в зените своей славы. Во всех завоеванных государствах арабы занимали доминирующие позиции. Частично сохранившись «этнически чистыми», частично «растворившись» в местном населении, они «арабизировали» его, навязав ему свой язык, культуру, религию и, тем самым, объединив разные народы в единую умму.¹

По утверждению известного ученого М. Хазанова, арабы не представляли собой единого монолитного социума. В лучшем случае это децентрализованное общество напоминало по форме центрифугу с диффузной властью и конфликтными местными интересами. В силу этих причин именно моральный аспект, идеология должны были быть внедрены в арабскую среду, чтобы укрепить общество в социальном и религиозном планах. Более того ранний ислам должен был для неверующих служить средством интеграции в него.¹ Хаким ат-Тирмизи стал одним из тех, кто своей деятельностью, которую многие даже не принимали, а мировоззрение не разделяли, должен был служить именно обращению местного инакомыслящего населения в новую веру.

По сути, он и его семья, окружение принадлежали к тем «не арабам», принявшим ислам, которые представляли собой новую проблему из-за того, что их нужно было инкорпорировать в арабское общество, а не просто контролировать. Единственными «не арабами», получившими статус союзников, в то время стали персидские солдаты, перешедшие на сторону завоевателей в обмен на привилегированный статус. Именно для решения этой новой проблемы был разработан исламский институт *вала*, т.е. система включения «не арабов» в исламское общество в качестве зависимых неполноправных *мавали*. С развитием значительного количества образованных людей часто двуязычных персов-таджиков, иранская традиция стала центральной в исламской культуре и образовании.¹ В связи с этим спустя столетие мусульманского правления концепция араба и мусульманина более не могла быть приемлема. Классификация населения по разным степеням и цензу теперь служила только исключительно для отличия мусульманина от неверного.¹

Вся «эпоха перемен» характеризуется активным развитием политико-экономических, религиозных, культурных контактов между различными регионами (Хиджасом, Магрибом, Центральной Азией, Китаем, Индией, Византией), интенсивным совершенствованием структуры коммерческих и ремесленных центров, строительной и художественной деятельности, новой идеологической программой, философией и эстетикой. В свою очередь искусство начинает выступать в форме развитой городской культуры, свидетельствуя о формировании нового типа урбанизма.

Вскоре после завоевания арабов именно наследие иранских народов стало ключевым компонентом в исламской культуре, поскольку на территории их проживания существовали древние государственные образования: Персия, Бактрия-Тохаристан, Согд, Хорезм с высокоразвитыми центрами искусства (настенная живопись, скульптура, ремесла) и самостоятельными художественными школами. История эпохи древности и раннего средневековья свидетельствует о непрерывности и взаимной

обусловленности развития их историко-культурного процесса в целом. Наследие крупнейших центров искусства в Центральной Азии (Панджикент, Афрасиаб, Варахша, Шахристан-Уструшана и другие) стало главным источником и ресурсом мощного развития искусства ислама, который принес с собой новые эстетические нормы и торжество орнамента.



*Божество.
Аджина-тепе, VII в.*



*Символ луны.
Стенопись. Пенджикент, VII в.*

Расцвет многих школ Центральной Азии начался на излете преисламской эпохи в VII-VIII в. Перед утверждением на ее территории ислама (IX-Xв.) наблюдалась совершенно уникальная ситуация с гетерогенной и разноликой культурой, поскольку здесь существовало не единобожие, а широкая религиозная терпимость, что во многом объясняет длительность и трудности перехода от «пестрой культуры» к аниконической (не фигуративной) монокультуре, которая присуща исламу.¹

В целом Центральную Азию в эпоху раннего средневековья можно с полным правом назвать страной городов, более крупные из которых обретали статус столицы, торгового, религиозного центра, а мелкие – функционировали в основном как ремесленные, торговые и религиозные центры местного значения. Поэтому они могут быть условно названы городами-государствами, сохранявшими свою самостоятельность: Афрасиаб (древний Самарканд), Варахша (близ Бухары), Пенджикент (верховья Зеравшана), Шахристан (Уструшана) и многие другие.

На территории раннесредневекового Тохаристана (современная территория Таджикистана) можно было встретить буддийские монастыри VI-VIII вв. (Аджинатепа, Кала-и Кафирниган, Кафир-кала, другие), порой включающие в себя элементы зороастризма). В Уструшане (Бунджикат, Чилхуджра) хранили древние традиции иранского мира наряду с «бродячими» сюжетами, встречающимися в Византии и Италии (изображение волчицы, вскармливающей двух детей). Наконец, в Согде привычно было встретить манихейские книги, божеств индуизма, басни Эзопа, богов, героев греческой истории и мифологии. Религиозная веротерпимость предоставляла широкое поле деятельности для мастеров, и создавало особую художественную среду, не нуждавшуюся в политической и культурной унификации. Словом, здесь не существовало единой культуры с поступательным развитием.¹

Памятники искусства VI-VIII вв., хранящиеся во многих музеях мира, наглядно представляют мир Евразии, в котором различные народы были связаны друг с другом крепкими узами благодаря торговле, военной службе, религии, административной работе, культуре. Во многих произведениях воссозданы сцены совместного времяпрепровождения согдийцев, тюрков, бактрийцев, китайцев, которые исповедовали различные религии и культы (зороастризм, христианство, буддизм и др.) В ранний период развития ислама не менее активно развивались контакты между различными народами, однако в процессе исторического развития роль новой объединяющей функции-идеологической парадигмы- ислама- стала основополагающей.

В халифате иранские народы образовали самую большую этническую группу, которая отличалась от других завоеванных народов тем, что владела имперской политикой, связанной с правлением легендарных династий (Ахемениды, Сасаниды) и развитой культурой в течение столетий. В связи с этим персидско-таджикская традиция глубоко была внедрена в раннюю исламскую философско-религиозную мысль в виде ретроспекций зороастризма и манихейства, а также художественную среду.¹

Первой династией местного происхождения, которой было поручено управление Хорасаном, стали Тахириды (821-873 гг.) с центром в Нишапуре. Династы усиленно насаждали ислам, опираясь на мусульманское духовенство, но одновременно внесли значительный вклад в возрождение местной культуры. Так, при дворе Тахиридов наряду с арабским был распространен и язык фарси.

Недолгое правление Саффаридов ознаменовалось существенным расширением культурных и социальных прав местнотаджикского населения, которые были уже закреплены в период правления следующей династии Саманидов (819-1005 гг.). Культура этого периода была подготовлена развитием политических и социо-культурных процессов в умме, которые были направлены, прежде всего, на формирование региональной, этнической и культурной самоидентификации в рамках халифата. Именно тогда ислам начал активно утверждаться в Центральной Азии

Подобно вазирам аббасидских халифов, Бармакидам, Саманиды происходили из Балха, где до ислама господствовал буддизм. Его иконография и большое число фигуративных произведений в монастырях, храмах рассматривались арабами и первыми местными мусульманами как дань идолопоклонству, что было несовместимо с исламскими догмами. В силу этих причин наследие манихейства, буддизма, зороастризма, эллинизма, христианства подверглось разрушению и частично забвению.

Фактически арабское нашествие было победой периферии над центром, что было достигнуто посредством военной силы.

Но новая религия ислам, как и сам халифат стали универсальными и абсолютными понятиями у всех народов.¹

Первые походы арабов в Центральную Азию в конце VII в. стали вехой в развитии культуры региона. Перед завоевателями предстали традиции, более развитые и богатые, нежели их собственные. Двор арабских правителей воспринял многие аспекты иранской культуры, церемониала, законоведения. Так, например, планировка больших и малых мечетей, восходящая, как полагают, к планировке буддийских монастырей или к архитектуре хорасанского жилого дома, была использована зодчими различных регионов исламского мира как парадигма, разнообразные производные которой можно было встретить на просторах обширной империи.

В эпоху первых арабских завоеваний и правления династии Омейядов (661—750гг.) со столицей Дамаске, на путях продвижения военных отрядов возникали новые поселения, подобные укрепленным военным лагерям (Куфа, Басра, Мосул, Фустат, Кайруан). Омейядские халифы использовали сасанидские и постсасанидские винные сосуды при дворе, большие блюда из серебра и золотые изделия, которые были импортированы из Хорасана и Мавераннахра в качестве налога. От этого времени сохранились так называемые «замки пустыни» — резиденции халифов и придворной знати, затерянные вдали от многолюдных городских центров. Их интерьеры были украшены орнаментальными и сюжетными росписями, мозаиками, рельефами из камня и стука (искусственного мрамора): Кусейр-Амра (10-е гг. VIII в.) и Мшатта (1-я пол. VIII в.) в Иордании, Хирбет аль-Мафджар (40-е гг. VIII в.) в Израиле, Каср аль-Хайр аш-Шарки (ок. 728) в Сирии.

Халифы династии Аббасидов (750—1258) возвели новую столицу Мадинат ас-Салама (совр. Багдад) на берегу реки Тигр в 762г. Именно с этого времени персидско-гаджикская культура обрела статус образцовой. Многие исследователи едины во мнении, что оформление города-резиденции Самарры («приятная для глаз») в середине IXв., в виде живописных композиций

с плоскостными контурными фигурами, сценами охоты, пира танцев в некотором роде отражали традиции искусства древневосточных империй,¹ династии Сасанидов и художественных центров Центральной Азии (Афрасиаб, Варахша, Пенджикент и др.). Примером может служить сцена с двумя танцовщицами из гарема дворца Джаусак ал-Хакани.



*Танцовщицы. Панно из дворца Джаусак ал-Хакани
в Самарре, 836г.*

Стоит вспомнить слова известного багдадского историка и географа начала Хв. Ал-Масуди, который, описывая примечательные особенности культуры доисламского Ирана, использовал некоторые хроники эпохи Сасанидов. По его утверждению, в одной из этих книг, переведенной на арабский язык в 731г., говорилось, что каждый из членов царской семьи Сасанидов, состоявшей из 25 мужчин и 2-х женщин, был представлен в момент своей смерти в королевской тиаре. Когда умирал царь,

писали его портрет, который помещали в сокровищницу с той целью, чтобы живущие знали облик умершего династа. В случае, если правитель был облачен в доспехи воина, он был представлен в полный рост, а, если же он изображался в образе светского владыки, – то сидящим. Ал-Масуди не знал выполнены ли были эти превосходные изображения на бумаге или же на пергаменте, но отмечал их превосходное художественное качество. Некоторые исследователи сомневаются в истинности слов Ал-Масуди,¹ однако гипотетически можно предположить, что подобная практика существовала при дворе Сасанидов, а, возможно, возникла еще раньше.

Рельефы, украшавшие мечети, дворцы и жилые дома Самарры, свидетельствовали о том, что в этот период в мусульманском искусстве начал формироваться новый тип орнамента *ислими* или *арабеска*, при том, что каллиграфия оставалась основной художественного стиля.



Блюда с эпиграфическим орнаментом..

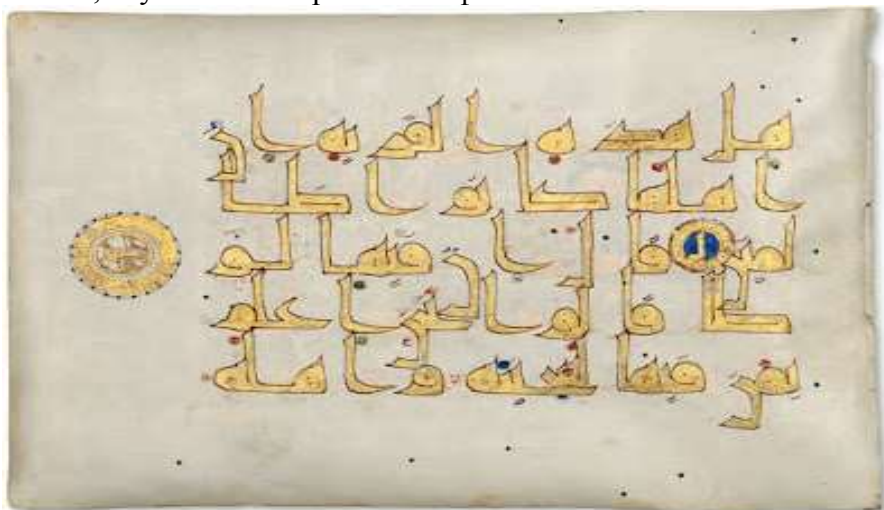


Хорасан или Мавераннахр, IX-Xвв

Однако с самого начала утверждения ислама в разных ареалах существовали тенденции, которые не способствовали созданию единой культуры и общества. В ранний Аббасидский

период , когда происходили активные заимствования в культуре, среди завоевателей возникло стремление защитить собственные достижения от чужеземных влияний. Началось собирание доисламской поэзии, изучение арабского языка, генеалогии племен, что позволяло иногда создавать и вымышленные генеалогические древа. Боязнь потери идентичности при своей ассимиляции в новой среде приводила к тому, что некоторые военнопленные требовали вернуться к стилю прежней жизни. Претензии на сохранение арабской чистоты и монополии ислама, несомненно, было вызвано мощным воздействием культуры иранских народов.

Все возрастающая конкуренция между ними и арабами привела к литературной дискуссии о статусе культур в новом государственном образовании (движение *шубийа*) в IX в. и была вызвана отчасти влиянием наемников из Евразийских степей, служивших в армии халифа.¹



Коран. Иран. IX-Xвв.

Первые богословские кружки и школы ислама появились уже на рубеже VII – VIII вв. Хаким ат-Термези воспитывался в среде образованных людей и учёных, поскольку его отец, мать и дядя были специалистами по хадисам. Они оказали огромное

влияние на формирование его взглядов, а потому он уже с раннего возраста готовился к мистической духовной жизни, изучал богословие и фикх. Недовольство некоторых факихов и знати истиной, которою он проповедовал, заставили его скрываться от их преследований в Балхе и Нишапуре, где процветали наука и культура, и появились его последователи (Абу Мухаммад Яхья бин Мансу ал-Кади (ум.960), Абу Али Мансур бин Абдулла бин Халид ал-Зухли ал Хирави и др.). Он встречался со знаменитыми учёными и участвовал в дискуссиях в Багдаде.



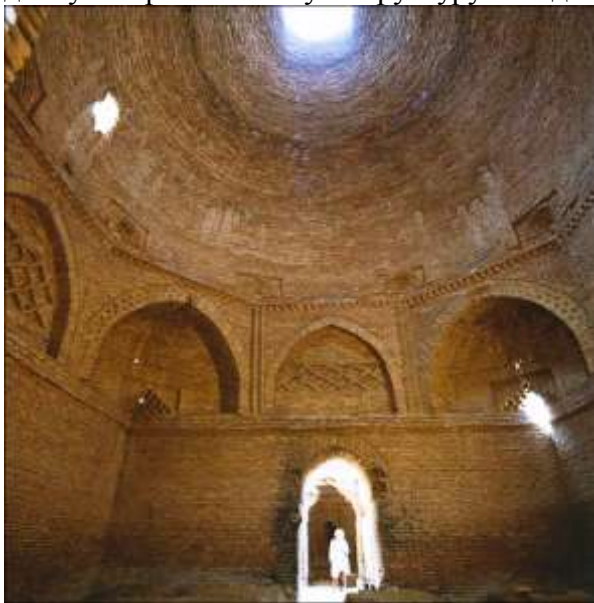
Резная панель. Мавзолей Хазрати Шах. Чорку. IX-Xвв.

В период арабского халифата, особенно при аббасидских халифах ал-Мансуре (754-775 гг.), Харрун ар-Рашиде (786-809 гг.), Ал-Маъмуне (813-833 гг.) в Багдаде был образован «Байт-ул-хикма» (Дом мудрости) деятелей науки и культуры из городов Мерва, Бухары, Самарканда, Балха, Термеза, Рея, Нишапура, Ферганы и Хорезма (Мухаммад Муса ал-Хорезми, Ахмад ибн Мухаммад ал-Фаргони, Абдулмалик ал-Марваруди, Абдулхамид ал-Хутали (Хуталони), Мухаммад б. Исмаил ал-Бухари (Имам ас-Сахих) и др.

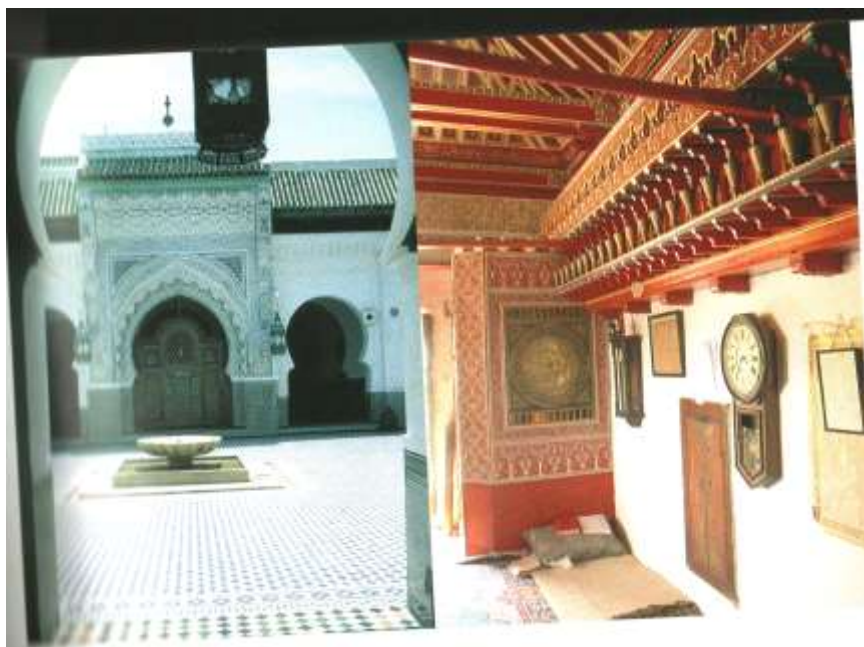
Не менее известны были имена химиков Джабира б. Хайана из Туса (722-815) и иракца Ал-Кинди (ум.873), астролога и астронома, музыканта бербера Аббаса Б. Фирнаса (ум.887г.) и других.

Тогда особая роль принадлежала и матронажу. Разрешая женщине иметь право на собственность ранний ислам тем самым позволил ей стать патроном, меценатом в социальной, финансовой, религиозной и отчасти политической сферах. Покровительницами наук и искусства, как правило, становились сестры, жены, матери, дочери правителей, богатых и влиятельных вельмож. Так, широко было известно имя принцессы Фатимы ал-Фихри (ум.841г.), которая построила мечеть-университет ал-Карауйин в Фесе для общины выходцев из Туниса (окончание строительства 859г.).

Университет является старейшим в мире и до настоящего времени постоянно действующим высшим учебным заведением. Здесь преподавали астрономию, изучали Коран, теологию, закон, риторику, прозу и поэзию и логику, географию, и медицину, грамматику и историю ислама, химию и математику, что привлекало сюда многочисленных студентов. Ее сестра Марьям учредила подобную образовательную структуру в Андалузии.¹



*Оформление интерьера мавзолея-мечети Ходжа Машад.
Сайёд. Шаартуз. IX-XI вв.*



Университет-мечеть ал-Каравийин в Фесе, IXв.

Таким образом, перед самым началом завоевания арабами Центральной Азии этот огромный регион представлял собой высокоинтеллектуальный, этнический, культурный, религиозный и художественный перекресток с высоким творческим потенциалом. Однако здесь не существовало единой культуры с поступательным развитием, а блистала своим великолепием так называемая «пестрая культура».

Некоторые исследователи считают, что в период раннего ислама существовали большие различия между культурной средой Мавераннахра и Хорасана (Мерв, Балх, Нишапур, Герат, Газни) и западными областями.

Ирана (Исфахан, Йазд, Керман, Шираз). Если первые оказались той фертильной почвой, на которой быстро возрастали побеги новой исламской культуры, то в других центрах интеграция в интерисламскую умму происходила значительно медленнее.¹

В эпоху правления Аббасидов, в которую жил Хаким ат-Термези, характер культуры Среднего Востока кардинально менялся в сравнении с прежней структурой. Главной ее идеей стала концепция уммы, наднациональной и надэтнической общности верующих, из которой никто не мог быть исключен по расовой или социальной принадлежности.¹

Поскольку арабский стал священным языком, который находился в сфере религии и не был связан этническим элементом, он в немалой степени определял тип мышления и общие идеалы населения империи.¹ Благодаря этому в эпоху Хакима ат-Термези в Центральной Азии рождалась новая единая унифицированная монокультура с многообразными локальными вариациями, отчего ее нередко называют интерисламской.

Larisa Dodkhudoeva
(Tajikistan)

HUMAN RESOURCES AND MATERIAL CULTURE OF THE HAKIM AT-TERMEZI EPOCH

During the expansion of Islam the Arabs took over the flourishing cities and villages in Iran and Central Asia. The pre-Muslim culture survived deep into Abbasid time and a lot of its concepts, designs went into the developing of Islamic art and architecture.

Литература:

1. Crone P. The Early Islamic World. // War and Society in the Ancient and Medieval Worlds. Asia, The Mediterranean, Europe and Mesoamerica. Ed by K. Raaflaub, N. Rosenaten. Washington, 1999. P. 108.

2. Crone P. God's rule. Government and Islam. New York, 2004. P. 88.

3. Khazanov A.M. Muhammad and Jenghiz Khan Compared: The Religious Factor in World Empire Building. // Comparative Studies in Society and History. Cambridge. Vol. 35. 1992. P. 471.

4. History of Civilization of Central Asia. Vol. 1Y. UNESCO, 2000. P. 143.

5. Коротаев А.В. Проникновение кочевников на юг Аравии и становление племенной организации среди земледельческого населения северо-восточного Йемена. // Кочевая альтернатива социальной эволюции. Москва, 2002. С. 116.

6. Подробно см. Додхудоева Л. Успешные Саманиды и формирование ойкумены суннизма (к интерпретации художественного наследия). // Саманиды: эпоха и истоки культуры. Душанбе, 2007. С. 44-61.

7. Lewis B. The Middle East. 2000 Years of History from the Rise of Christianity to the Present Day. London, 1995. P. 250.

8. Crone P. God's rule. P. 149.

¹ Manz B. Multi-Ethnic Empires and the formulation of identity // Ethnic and Racial Studies. Vol. 26, № 1. 2003. P. 88.

9. Стародуб Т.Х. Исламский мир. Художественная культура УП-ХУП вв. Архитектура, изображение, орнамент, каллиграфия. Москва, 2010. Grabar O. Mostly Miniatures. An Introduction to Persian Painting. Princeton, 2000. P. 124-125.

10. Grabar O. Mostly Miniatures. P. 124-125.

11. Crone P. The Early Islamic World. P. 310.

12. 1001 Inventions. Muslim Heritage in Our World. / Ed. by S. NS Fk-Hassani, E. Woodcock, R. Saoud. - Istanbul, 2005. P. 55, 318.

13. Grabar O. Mostly Miniatures. P. 36.

14. History of Civilization of Central Asia. vol. 1Y/UNESCO, 2000. P. 507-510.

15. Grabar O. Mostly Miniatures. P. 124.

**НАУЧНОЕ НАСЛЕДИЕ ХАКИМА АТ-ТИРМИЗИ
ХРАНЯЩЕЙСЯ В РУКОПИСНОМ ЦЕНТРЕ
им. АБУ РАЙХАНА БИРУНИ**

Как известно, рукописный фонд Института востоковедения им. Абу Райхана Беруни АН РУз. ныне переименованный в Рукописный Центр им. Беруни при Ташкентском Государственном институте востоковедения (в 2014 г.) является одним из крупнейших рукописных центров в мире. Фонд состоит из так называемого основного фонда – насчитывающий 13500(1), дублетного фонда более 6 тысяч, фонд Хамида Сулайманова – около 7 тысяч фолиантов по всем отраслям средневековой науки с X – по начало XX веков. Кроме того, Рукописный Центр располагает литографированными и печатными изданиями более 30 тысяч томов. Документы юридические (казийские) – более три тысячи сборников. Сборники писем и переписки отдельных известных людей, в частности «Письма автографы Абдурахмана Джами из «Альбома Наваи»(2), «Письма хаджа Убайдуллы Ахрара»(3) и др. В Центре имеется отдел микрофильмов и фотолaborатория по микрофильмированию рукописей, реставрационная мастерская. Это духовное богатство написаны на узбекском, персидско-таджикском, арабском, азербайджанском, туркменском, татарском, пуштунском и др. языках. Эти фолианты являются культурным и духовным наследием народов Центральной Азии, Ближнего и Среднего Востока.

Правительство Узбекистана уделяло и уделяет огромное внимание к бережному хранению, изучению и изданию этого бесценного культурного наследия. В настоящее время заканчивается строительство нового прекрасного комплекса Рукописного Центра со всеми удобствами.

Выделяет значительное средство для археографических экспедиции по областям и районам республики для приобретения у населения рукописей, литографированных книг, документов. Таким образом, фонд обогащается и пополняется.

Расширяется научное сотрудничество ученых Рукописного Центра с зарубежными коллегами из Германии, Ирана, Индии, Японии, Франции, Америки, Казахстана, России и ряда арабских стран.

Особое место в Рукописном Центре занимают научные труды Абу Райхана Бируни, Абу Али ибн Сина, Ал – Хоразми, Маргинани, Улугбека, в том числе два произведения самого известного термезского ученого астронома, основоположника суфийского течения Хакимия ал-Хакима Абу Абдаллах Мухаммада б. Али ат-Тирмизи и многие другие Среднеазиатские ученые. Относительно годы жизни Хакима ат-Тирмизи. в сочинениях восточных авторов встречаются предания о нем, относящиеся к разным временам от середины VIII до конца X века.

Так, в рукописи инв. № 121 говорится, что он, якобы беседовал с Махмудом Гезнавидом (388/898 – 421/1030).(4) В «Энциклопедическом словаре»(5) отмечается, что ат-Тирмизи ум. в конце IX века.

По сведениям авторов каталога «Термизлик алломалар асарларнинг кўлёмалари Каталоги» («Каталог рукописей ученых термизийцев») и сведениям Каталогов восточных рукописей (европейских и азиатских стран⁶) перу ат-Тирмизи принадлежат от восьмидесяти до ста произведений в основном религиозно-суфийского, астрономического направления. К сожалению, большая часть этих произведений до нас не дошли. Дошедшие до нас рукописи произведений Хакима ат-Тирмизи хранятся в Рукописных Фондах Германии, Франции, России, Турции, Англии, Ирландия, Марокко, Тунисе, Алжире Сирии, Египте, Индии, Пакистане, Иране Афганистане, Таджикистане в том числе и в Узбекистане.

Из всех произведений Хакима Тирмизи дошедших до нас в достаточном количестве и хранящегося в Рукописного Центра им. Бируни являются его небольшие, но популярные в Средней Азии астрономические трактаты (календары) «Наврузнаме» («Книга о Новом годе» иначе «Книга о Наврузе») и «Сол-наме» («Книга о годе»).

«Навруз-наме»(7) представлен в Фонде в 18 списках. По палеографическим признакам (бумаги, почерк) рукописи переписаны переписчиками в разные годы в конце XVIII – XIX вв. Самый ранний список, переписки, относиться к 1212/ 1797–1798 году (инв. № 3930/III).

Переписчики имя ученого пишут по – разному. В трактате № 1775/V " نوروزنامهء خواجه حكيم الترمذى " «Навруз – намайи Хаваджа Хаким ал-Тирмизи»), в № 2730/VI احكام نوروزنامهء خواجه عبدالحكيم (Ахками Навруз-намайи хаваджа Абд ал–Хаким), в № 9836/II شيخ ابو الحكيم الترمذى (Шайх Абу ал–Хаким ал–Тирмизи), в № 10080/XI خواجه على حكيم (Хаваджа Али Хаким), в № Д. 5687/IV خواجه ابوالقاسم بن على الحكيم الترمذى (Хаваджа Абу ал-Касим Бен Али ал– Хаким ал– Тирмизи, в № Д.3660/XI خواجه محمد على الترمذى («Хаваджа Мухаммад Али Тирмизи»), в № 2927/II خواجه امام جمال الانسان مفتى الامام حكيم الدين ابو القاسم بن على حكيم الترمذى («Хаваджа Имам Джамал ал-Инсан Муфти ал-Имам Хукм ад-Дин Абу ал-Касим Бен Али Хаким ал-Тирмизи»). и тд.

В многих списках текст начинается :

منقول است از خواجه حكيم ترمذى كه چون روز نوروز يگشنبه درايده....

Или:

چنين منقول است كه حضرت خواجه محمد ابن على حكيم ترمذى را صد و بيست و پنج سال عمر بوده ...

Или начало рукописи №5214/9

نوروزنامهء خواجه ابوالقاسم بن خواجه على حكيم ترمذى رحمه الله عليه گفتن خدای تعالی مرا صد و بيست و پنج سال حيات داد..

Из вышеизложенного явствует, что Хаким ат– Тирмизи прожил 120-125 лет. Более ста лет он вел наблюдение за природой. «Навруз – нама» и «Сол - наме» итог его долгих лет наблюдений. «Навруз-наме» как явствует из названия, посвящено Новому году. Описывается свойства и качества каждого года, новолетие которого начинается с того или иного дня недели. Учёный, исходя из своих наблюдений, определяет, что если новый год (Навруз) начинается с такого дня и далее описывает, какой будет этот год. Приведем текст «Навруз - наме» на таджикском языке.

РҮЗҲОИ НАВРҮЗӢ

Агар Наврӯзи олам рӯзи якшанбе бувад, он рӯз султонц ба Офтоб бувад. Он сол бағоят пурнеъмат бувад. Аммо муҳолифат ва норостц дар миёнаи халоиқ пайдо шавад. Пунба бисёр бувад, валекин гиёҳ кам руяд, полизхо беҳу некӯ шаванд. Аммо охири сол андак тангц шавад ва зуд бигузарад. Ва марг дар миёни мардумон бувад. Ҳар фарзанде, ки дар ин сол таваллуд ёбад, нек бувад аммо бесаранжом ва бенафъ бувад.

Агар рӯзи Наврӯз душанбе бувад, он рӯз тааллуқ ба Моҳ дорад. Дар он сол фароҳии неъмат бошад ва борон бисёр борад. Аммо гиёҳ кам руяд ва полез некӯ бувад. Кори Султон заиф бувад. Баъзе турконро тангдастц бувад валекин зуд бигзарад. Пунба некӯ бувад. Аз зироат сабзц нек бувад, дурдона ғанц бувад ва полизро офат расад, кунжид нек бувад. Аммо гандум дар маҳал ва зироат аз сармо дар амон бувад. Барф дар охири сол борад, сари сол тангц шавад, таом ширин шавад. Аммо (сол) зуд бигзарад, ҳар фарзанде, ки дар ин сол таваллуд шавад, дарозумр бувад, аммо камфаҳм ва дурбин ва хушовоз бувад.

Агар Наврӯз рӯзи сешанбе бувад салтанат Миррихро бувад, он сол фароҳнеъмат бувад, ғалла бисёр бувад, валекин хунрезц шавад. Раҳм аз миёни халоиқ бархезад, чунон ки мардро бо зан ва занро бо шавҳар ва писарро бо падар ва падарро бо писар ва духтарро бо модар шавкат намонад. Иззат аз миёни халоиқ бархезад. Дар Мағрибзамин подшоҳе бимирад. Дар он сол неъмат ва борон бисёр бувад. Пунба ва ангур бисёр шавад. Барф ва борон бисёр борад, ба воситаи он селҳо кишту тоқ хуш шавад. Ҳар фарзанде, ки дар ин сол таваллуд шавад паҳлавон ва далер ва молдор бувад.

Агар Наврӯз рӯзи чоршанбе бувад он рӯзи салтанати Уторид (Меркурий) бувад. Дар он сол қаҳтц ва тангц ва хун рехтан ва ошуб ва фасод бисёр бувад. Зироат ва полизро баракат бувад. Аммо ба жониби Хуросон гандум ва жавро қимат гиранд. Мору каждум бисёр бувад, арзанкорц бештар

бувад. Марги кудакон ва занон бисёр бошад. Кайку магас бисёр бувад. Боқимондагиҳо давлат бинанд. Бар фарзанде, ки дар ин сол таваллуд шавад олим ва ҳақимтабъ бувад, аммо тунд ва тезкор бувад.

Агар Наврӯз рӯзи панҷшанбе бувад, он рӯз салтанат Муштарӣ (Юпитер) – ро бувад. Дар он сол фароҳии неъмат бувад. Нарх арзон нашавад, султонон бар якдигар ситам кунанд. Барфу борон дар вақти тирамоҳ бувад. Бегоҳ нек ва тобистон нек бошад. Ҳазар бояд кард, ғалларо бо ҳурмат нигоҳ бояд дошт. Дар ин сол бо ҳар касе жанг набояд кард. Ҳар фарзанде, ки дар ин сол таваллуд шавад, хушфӯл ва ҳалим бошад ва давлатманд, аммо бемулоҳиза бувад.

Агар Наврӯз рӯзи жумъа бувад, дар он рӯз салтанат Зухраро бувад. Дар он сол фароҳии неъмат бувад. Ҳоли малик (подшоҳон) дар низоъ бувад. Борон беъангом бувад, сармо саҳт шавад. Аммо тужжорро нафъ бувад. Ғалларо дар фароҳ набояд нигоҳ дошт. Ҳар фарзанде, ки дар ин сол таваллуд шавад, ошиқ ва мажнун ва лоубол ва нафъу баракат дар қадами ӯ бувад. Хуштабъ ва хушовоз бувад.

انقوی الباری ملا محمد شریف بن درویش دولت بدست نانا
بماده تقی الامیر و اقبالیها تا تاریخ **سوم** از **شهر**
حرم حرام در **یوم** **پنجم** **قدیم** **بعون** **الملك** **السلام** **والله**
بالکسب **والیه** **المرجع** **والعاقب** **احکام** **نور** **وزنامه** **خود**
عبدالمجید **ترتیبی** **رحمة** **الله** **تعالی** **علیه**

بسم الله الرحمن الرحیم

اگر نور و در عالم روز یکشنبه بود **و اثر** **وز** **با** **دست** **آ**
پس آن **سپال** **بغایت** **پر** **نعت** **بود** **و** **اما** **مخالفت** **و** **نار**
در **میان** **مخالف** **مندان** **و** **پنجه** **سپار** **بود** **و** **یک** **نیم** **رو**
و **فال** **بزرگ** **کوه** **پایه** **یک** **شود** **و** **اما** **اگر** **کشت** **در** **آدن**
نباید **و** **پنجه** **سپار** **سپار** **بود** **و** **اما** **اگر** **سپال** **نیک**
شلی **شود** **وز** **و** **بگذرد** **و** **مرک** **در** **میان** **مروم** **سپار**
بود **و** **هر** **روز** **نیک** **در** **سپال** **نود** **شود** **و** **نیک** **بود** **و** **اما**
با **سرا** **تجارت** **و** **بانتع** **بود** **اگر** **نور** **روز** **یکشنبه** **بود** **و** **اثر**

Агар Наврӯз рӯзи шанбе бувад, он рӯз ҳукумат Зухалро бувад. Дар он сол қаҳтц ва бодҳои саҳт бувад. Хуружи мунофиқон бувад. Аз жониби машриқ подшоёе хуруж кунад. Фитна ва ошубу фасод бисёр бувад. Дар дуздидан дуздон далер шаванд. Фиску фасод ривож гирад. Пунба ва полизро нафъ бувад. Анжиру меваҳои дигар бисёр бувад. Сармо дар охири сол шавад. Коху ғаллаву намак (ро) бояд ниғаҳ дошт. Ҳар фарзанде, ки дар ин сол таваллуд шавад, хунарманд ва парҳезкор бувад, аммо бефоида бувад ва нопойдор бувад

«СОЛНОМА»– И ХАКИМ ТИРМИЗИ

Этот небольшой трактат Хакима ат–Тирмизи посвящено описание свойств и качеств каждого года двенадцатилетнего тюркского животного цикла, характеристике времен года, количеству осадков, виды урожая, наличию войн, стихийных бедствий, болезни, характера новорождённых и т.д. По данному циклу определяют возраст человека. Трактат очень популярен в Средней Азии.

В фонде Рукописного Центра насчитывается 15 списков. Они описаны в Собрание Восточных Рукописей (СВР) Точные и естественные науки и Термизлик алломалар асарларнинг қўлёзмалари Каталоги¹.

Начало списков «Солнома» имеют разные варианты. Например:

منقول است از خواجه علی حکیم ترمزی که گفت یک صد و بیست سال عمر یافتم...
سالنامه خواجه ابو الحکیم ترمزی ر ه چنین نقل کردند که چون سال موش دراید...

Начало «Солнома» по инв. № 9179/12

چون سال موش دراید مبارک بود اما میانهء سال با غم بود.

Самый ранний список переписан насталиком в раджабе 1236/апрель 1821 г. Самый поздний список переписан каллиграфическим почерком в 1327/1909 г.

Ниже приведем текст «Солнома» на таджикский язык.

ТЕКСТ «СОЛНОМА»

Чун соли муш дарояд, он сол муборак ва хужаста бувад бар ыама олам. Аввали сол хуш ва беғамц бувад. Миёнаи сол ва тобистону тирамоё бо нам бувад. Киштҳои тирамоҳи нек ва ба фароҳи ғалла бувад. Ба султон ранже расад.

Зимистон дароз кашад. Бими мурдан бувад. Муш ғалаба кунад ва зиён расонад.

Аз дуздон хазар бояд кард. Қаттоъ (қотилон) далер шаванд. Ҳар фарзанде, ки дар аввали сол таваллуд шавад гурезпой ва бадфеъл ва бадхӯй бошад ва табаҳқор бувад. Агар дар охири сол таваллуд ёбад, дуруғгӯй, ьарбзабон, суханчин бувад. Дар он сол аз худ бо касе набояд гуфт, ҳеҷ маҳрами роз набояд кард.

Чун соли гов дарояд, далел кунад, ки ҳарб ва ошӯб бувад ва султонеро ранж расад ва мевахоро сармо занад ва борон қувват бувад. Аммо дарди меъда ва бемориҳо саҳт бувад ва зимистон саҳт гузарад, ғаллаи нигоҳ дошта фоида бинад. Аз машриқ подшоҳе хуруж кунад. Ислом заиф ва бидъаттар гардад, ҳама мардум ба хурдани таом зӯри бисёр оранд. Ҳар фарзанде, ки дар аввали сол зояд дарвеш ва тавоно ва хунарманд ва ботадбир бувад. Агар дар миёни сол зояд, пайваста шодмон ва хуррам ва хубрӯй ва ишратдӯст ва масҳарақолаб бувад. Агар дар охири сол зояд пайваста ғамнок ва дардманд ва гурусна бувад.

Чун соли паланг дарояд, неъматӣ он сол зиёд бошад, дар миёнаи мардум кина ва адоват ва кибр пайдо шавад. Султонон бо якдигар адоват кунанд, аҳду савганд бишкананд. Оби рӯдҳо дар тобистон бисёр шавад, баъзе жойҳо хунрезц бисёр бувад, зуд ба ислоҳ ояд ва дар шаърё марг ба шутурон бувад. Зимистон саҳт ояд. Жанварони захрдор ва газанда бисёр бувад. Зироат хуб шавад. Ёр фарзанде, ки дар аввали сол зояд, хубрӯй ва ишратдӯст бувад валекин бар ҳама корҳо коҳил бувад ва ё дар озор бувад, аммо саҳтц бувад. Агар дар охири сол зояд якдила, содиқалваъда ва ошиқтабъ, боқарам ва далер бувад.

Чун соли харгӯш дарояд, неъмат бисёр бувад, дар баъзе жойҳо марг ва бемориҳо бувад, зимистон хуш гузарад. Дар фасли баҳор сармои саҳт шавад. Тирамоҳ баъзе аз жониби мағриб ва баъзе аз жониби машриқ равандагон дар роҳҳо эман бувад. Ҳар тужжорро нафъ миёна бувад. Ёр

фарзанде, ки дар аввали сол таваллуд шавад, як жо қарор нагирад, хирачашм ва гурезпой бувад. Агар дар миёни сол таваллуд ёбад, пургӯй, парешонкор, хасистабъ бувад. Агар дар охири сол зояд, соҳибҳусн ва некӯрӯй бувад, кадри ҳар касро бидонад.

Чун соли наҳанг дарояд, сармо саҳт, гандуму жав камтар бувад, жангу торож бисёр бувад, барфу борон бисёр борад ва нархҳо гарон гардад, нон азиз шавад, аммо зуд бигузарад. Ҳар фарзанде, ки дар аввали сол зояд, порсо бувад, мӯяш зуд сафед шавад, хушмуомила ва бо салоҳ ва мӯъмин бувад. Агар дар миёнаи (сол) зояд, гавҳаршинос ва ҳақимшиор ва олимдӯст, аммо беиттифок, кинажӯй бувад. Агар дар охири сол зояд, ба доягӣ нек бувад. Агар мардина бошад, жавонмард ва миёнадавлат бошад, азизнавоз бувад ва фуқаро таъзим кунанд.

Чун соли мор дарояд, мева камтар бувад, зимистон ба охири сол гардад, коху ғалла захира бояд қардан, зимистон шӯру шабъ (дуру дароз) бувад. Гармиҳо ва хушкҳои ҳудро бояд нигоҳ дошт. Ба охири сол нарх арзон нашавад, аммо дар саҳл гузарад. Жонварони заҳрдор ва газандагон бисёр бувад. Ҳар фарзанде, ки дар аввали сол зояд, бисёр қавҷ ва теззабон, қораш рост набувад. Агар дар миёнаи (сол) зояд, ба сабуқҷ ва бемулоъиза ва қордон бувад, ва дурандеш ва шӯрфеъл бувад, чашмнок бувад, аммо боикром ва бомурувват ораста бувад. Агар дар охири сол зояд, суҳанчин ва бадахд ва беҳирад ва қамфаҳм ва тезқор ва сабуқрӯҳ бувад.

Чун соли асп дарояд, барфу борон бисёр ояд. Аз жониби Туркистон хунрезӣ шавад, ҳалокии шутурон бувад, меваҳоро офат расад, марғи бузургон бувад, дар фасли бабор сармои саҳт бувад, зимистон саҳт бошад, нархҳо (гарон) гардад, зироати тирамоҳҷ нек шавад, Ҳар фарзанде, ки дар аввали сол зояд, қамфаҳм, тезчашм, аммо ҳалим ва порсо ва саҳҷ бувад, аммо шаҳвонҷ (ширинсуҳан) боэҳсос бошад. Агар дар охири сол зояд, некӯроӣ, андӯҳгин, шердил, далер, қавӣ ва шикаста бувад.

Чун соли гӯсфанд дарояд, бемориҳо дар миёни халойик пайдо шавад, аммо бахайр гузарад. Зимистон дароз кашад, ба кишти зироатҳо офат расад, хавфи фалокат ва бими лашкари бегона бувад. Аз жониби машрик авлиёе зухур кунад, роҳи эман бувад, сафар некӯ, меваҳо миёна бувад. Сол хуш гузарад. Мардумон корҳои хайр кунанд, сол оромида бувад, марги занон (бештар) бувад. Ҳар фарзанде, ки дар аввали сол зояд некӯӣ фарохӯз бувад. Некӯӣ мардумон бошад. Агар ба миёнаи сол зояд, бузург ва боқувват божуръат бувад, аммо кӯтоҳумр, боикром ва ҳалим бувад, албатта ба шаҳодат равад. Агар дар охири сол зояд, ба як жой қарор нагирад ва оилаи савдоҷ бувад, аммо ҳалимтабъ бувад.

Чун соли ҳамдуна (маймун) дарояд, бемориҳои асбон ва гӯсфандон ва шугурон бувад. Дар баъзе жойҳо ангур кам бувад. Далел кунанд, ки сол хушк ояд ва сармо саҳт ояд. Дуздон ва роҳзанон бебок шаванд, ҳарбу фитнаю ошӯб бисёр бувад. Ба раъият ба ситам расад ва зимистон дароз кашад, бими марг бувад. Ҳар фарзанде, ки дар аввали сол зояд, оқил ва бисёрдон бувад, аммо бадният бувад, суҳанчин ва масҳарақолаб бувад. Агар дар миёнаи сол зояд, ғализтабъ, бевафо, кофирможаро, такаббур, худбин бувад.

Чун соли мурғ дарояд, он сол хушк ояд, аммо оромида бувад. Меваҳо бисёр, ҳолу зори аҳли қалам мутавассит бувад. Аз мағрибзамин подшоҳе бимирад, нарх миёна бувад, дар баҳорон борон бисёр борад. Ҳар фарзанде, ки дар аввали сол зояд хубрӯӣ, якдил, жавонмард ва рӯзии вай пароканда, ғайрати ӯ ғолиб бувад. Агар дар миёни сол зояд, ҳама атвори ӯ ҳусн бувад. Ҳар кӣ ба ӯ илтиҷо кунад, ҳожати ӯро раво кунад, нодир ва зирак бувад аз ранҷ ҳолҷ набувад. Агар дар охири сол зояд, ҳислатҳои хуб аз вай падида ояд, беорзу ва луғматпазир, аз дӯстон рӯзиманд, боҳаё, бовиқор бувад, ҳолҷ аз суҳанчинҷ набувад.

Чун соли сағ дарояд, далел кунад, ки бими марг бувад, обҳо дер ояд, ҳарбу хунрезҷ бисёр шаванд. Подшоҳи бузургро бикӯшанд. Фарзанд фармони падару модар набарад. Ғалла

бисёр шавад, аммо холц аз хатар набувад. Ҳоли тужжор мутавассит бувад, чунон, ки аълами (хирадманд) давлат бинад. Занони ҳомиладор аксар писар оранд. Ҳар фарзанде, ки дар аввали сол зояд, бадхашм, бадхӯй, шикастазабон, фитнаангез, тезфаҳм, дурбин, тезчашм, бокина, бонанг бувад. Ҳар фарзанде, ки дар миёнаи сол зояд, зирак ва бисёрдон ва сифлатабъ, дуруштгӯй, жангжӯй, бепарво бувад. Агар дар охири сол зояд, бисёрдон, бадкор, далер, кинакаш, бадхайбат, ба таъом ҳарис бувад.

Чун соли хук дарояд, авратони бордор ҳама духтар зоянд. Сармои зимистон саҳт ва бемориҳои бузургон бувад. Зироат камтар бувад, меваҳои боғ бисёр шаванд, офат расад, зимистон дароз кашад. Дар миёнаи султонон адоват афтад, ғорат ва торож бувад, марги гӯсфандон бувад. Ғаллаи тирамоҳ дар зери барф монад. Таҳвил кардани мардум аз ҷое ба ҷое ва ташвиши раият хунрезц бувад. Охири сол ғалла арзон шавад. Ҳар фарзанде, ки дар аввали сол зояд, макрдон, худрой бувад. Худро аз ҳама мардум фарқ донад. Агар дар миёнаи сол зояд, некрӯй шавад. Агар дар охири сол зояд, умраш дароз шавад. **Ва Оллоҳу аълам.**

Shahniyaz Musoev
(Uzbekistan)

SCIENTIFIC HERITAGE HAKIM AL-TIRMIDHI STORED HANDWRITTEN CENTER

Abu Rayhan Biruni As you know, the manuscript collection of the Institute of Oriental Studies. Abu Rayhan Beruni Uzbekistan Academy of Sciences, now renamed Script Center. Beruni at the Tashkent State Institute of Oriental Studies (2014) is one of the largest centers in the world manuscript. The fund is made up of so-called basic hold funds numbering 13,500, doublet Fund over 6000, Hamid Sulaimanova fund - about 7 thousand folios in all branches of science and medieval X - as the beginning of the twentieth

centuries. In addition, the center has a handwritten and lithographed prints more than 30 thousand volumes. Legal Documents (Kaziyski) - more than three thousand collections. Collections of letters and correspondence of certain famous people, such as "Letters autographs Abdurrahman Jami of" Nava Album", " Letters Hajj Ubaydullah Ahrar" and others. The Center has a microfilm department and lab microfilming of manuscripts, restoration workshop. This spiritual wealth are written in Uzbek, Tajik-Persian, Arabic, Azerbaijani, Turkmen, Tatar, Pashtun, and others. Languages. These tomes are cultural and spiritual heritage of the peoples of Central Asia and the Middle East.

The Government of Uzbekistan has been paid great attention to the careful storage, study and publication of this priceless cultural heritage. Currently, construction of a new beautiful finishes Manuscript Center complex with all amenities. Considerable funds are allocated to areas of archaeological expeditions to regions of the republic and for the purchase of manuscripts from the population, lithographed books, documents. Thus, the fund obogashaetsya and replenished.

Expand scientific cooperation between scientists of the Manuscript Center with international colleagues from Germany, Iran, India, Japan, France, America, Kazakhstan, Russia and several Arab countries.

Special place in Manuscript Center occupy the scientific works of Abu Rayhan Biruni, Abu Ali Ibn Sina, Al - Khorezm, Marginani, Ulugbek including two of the most famous works of Termez scientist astronomer, founder of the Sufi circuit Hakim al-Hakim Abu Abdullah Muhammad b. Ali at- Tirmidhi, and many other Central Asian scientists. Regarding the years of the life of Hakim al-Tirmidhi in the writings of eastern authors found stories about it, relating to different times from the middle to the end of the X-VIII centuries.

So, in the manuscript inventory. Number 121 states that he allegedly spoke with Mahmoud Geznavidom (388/898 - 421/1030). In the "Encyclopedic Dictionary" states that at-Tirmidhi mind. at the end of the IX century.

According to the authors of the catalog "Termizlik allomalar asarlarning kŷlŷzmalari Catalogu" ("Catalogue of the manuscripts of

scientists termiziytsev") and directory information of Oriental Manuscripts (European and Asian) written by at-Tirmezi owned eighty to one hundred works mainly religious-Sufi, astronomical directions. Unfortunately, most of these works have not survived. Extant manuscripts of Hakim at-Tirmidhi stored in the manuscript collections in Germany, France, Russia, Turkey, England, Ireland, Morocco, Tunisia, Syria, Algeria, Egypt, India, Pakistan, Iran, Afghanistan, Tajikistan, including in Uzbekistan.

Of all the works of Hakim Tirmidhi extant in sufficient quantities and stored in the Manuscript Center. Beruni are its small, but popular in Central Asia astronomical treatises (kalenndary) "Navruz-name" ("The Book of the New Year," another "book about Navruz") and "Sol-name" ("Book of the Year").

"Navruz-name" in the Fund is presented in 18 lists. According to paleographic signs (paper, handwriting) manuscripts copied by scribes at different times at the end of XVIII - XIX centuries. The earliest list of correspondence, refer to the 1212 / 1797-1798 year (inv. Number 3930 / III).

Литература:

¹Из них около 7,5 тысячи рукописей описаны и опубликованы в 11 томах Собрание Восточных Рукописей (СВР) 1952 – 1987 гг.

²Письма - автографы Абдаррахмана Джамии из «Альбома Наваи». Введение, перевод, примечания и указатели А. Урунбаева. Ташкент: Изд. ФАН., 1982 г.;

نامه های دستنویس جامی. تهیه و تنظیم از: عصام الدین اورونبایف. باهمکاری و مقدمهء مایل هروی. کابل – 1364. نامه ها و منشآت جامی. مقدمه و تصحیح عصام الدین اورونبایف و اسرار رحمانوف. تهران. میراث مکتوب – 2000

³Письмы хаджа Убайдулла Ахрара изданы в США А. Урунбаевыи и **L:fy Uhjccjv a**

⁴Рукопис Центра Восточных рукописей. Инв. №121. Л. 175а.

⁵Ислам. Инциклопедический словарь. М.: Наука. Глав.Ред. вост. лит-ры. 1991 г. С. 337 –338.

⁶Термизлик алломалар кулёзмалари Каталоги. Тузувчилар: О. Қориев, М. Ҳасаний, Б. Умурзоқов, Ж.Чўтматов. Тошкент:

2015. 5 б.(Далее Термизлик алломалар асарларнинг қўлёзмалари Каталоги).

⁷Собрание Восточных Рукописей Академии Наук Республики Узбекистан. Точные и естественные науки. Составитель к.фил. наук А.Б. Вильданова. Ташкент – Изд-во «ФАН» АН РУз. 1998. С. 138 –140: (Далее СВР). Термизлик алломалар асарларининг қўлёзмалари Каталоги. бб. 11 – 17.



زبان فارسی و روح ایرانی در کالبد ترمذی

دکتر سیدمحمدباقر کمال الدینی

دانشیار دانشگاه پیام نور

یدشهاب کمال الدینی

ابوعبدالله محمدبن علی بن الحسن بن بشر الترمذی (ذهبی، 1334: 645) معروف به « حکیم ترمذی » یکی از برجسته ترین چهره های عرفان عملی و نظری ایرانی در سده سوم هجری / نهم میلادی است (همان ماخذ) که علاوه بر حکیم به « مجتهد اولیا » و « متفرد اصفیا » نیز معروف و جامع علوم و فنون و صاحب ریاضات کامله و مولف کتب عدیده می باشد. او احتمالاً در نخستین دهه قرن سوم ق. یا بین سالهای 205 تا 215 ق. در ترمذ به دنیا آمده است. (سعادت، 1386: 316)

شهر ترمذ یکی از شهرهای خطه خراسان قدیم بود که امروز در تقسیم بندی های جدید در جنوب ازبکستان قرار گرفته است. شهری که خاستگاه حکما و شعرلی بزرگی همچون منجیک ترمذی است.

احتمال نخستین استاد او پدرش علی بن الحسن بن بشر الترمذی بود که ترمذی از او بیش از دیگران نقل روایت کرده است. ترمذی در 27 سالگی به حج رفت و در آنجا حالتی روحانی به وی دست داد که او را متحول کرد. پس از بازگشت از حج به حفظ قرآن و گوشه گیری از دنیا

پرداخت و مریدانی پیدا کرد. حکیم ترمذی حدود 90 سال عمر کرد و بین سالهای 295 و 300 ق. وفات یافت. (همانجا، همان صفحه)

وی در طول عمر پر برکت خود کتابهای وزین و ارزشمندی را به نگارش درآورد که برخی از آنها عبارتند از: سیره الاولیا، ادب النفس، الاکیاس، الامثال من الکتاب و السنه.

هر چند حکیم ترمذی در ایران امروزی و در بین محققان و دانشمندان ایرانی چندان مشهور نیست و مراجعه چندان به آثار او نمی شود، در بین دانشمندان غیر ایرانی معروف و مشهور است. البته به غیر از این حکیم، سایر حکما و شاعران ایرانی نیز اینگونه اند که در آسیای مرکزی، اروپا و کشورهای همسایه بیشتر به آنها مراجعه می شود.

لازم به توضیح است که برخی منابع جدید که در بلاد عربی نوشته شده اند، بی هیچ سند معتبری و تنها با حدس و گمان ترمذی را عرب معرفی کرده اند. به عنوان نمونه: " من عائله تنتمی الی الجنس العربی " (حسینی، 1968م.: 13) به نقل از: (محمودی و...، 1388: 135)

لذا برای روشن شدن اذهان و با دلایل ذیل ترمذی را حکیمی ایرانی برخاسته از شهری در خراسان قدیم با فرهنگ و تمدن ایرانی می دانیم:

1- زبان عربی در جهان اسلام تا اواسط سده 10/4م تنها زبان برای نوشتن مطالب دینی شناخته شده بود و علمای ایرانی،

همانند علمای عرب‌زبان، آثار خود را به عربی می‌نوشتند. البته، گاهی بعضی از نویسندگان از عبارات یا جملات فارسی نیز در نوشته‌های خود استفاده می‌کردند، مانند حکیم ابو عبدالله محمد ترمذی، یکی از نویسندگان قرن 3 ق در خراسان که شمار قابل ملاحظه‌ای از کلمات فارسی در آثار او دیده می‌شود (پورجوادی، «فارسی‌گویی...»، 8-16)، ولی استفاده از زبان فارسی در آثار مکتوب از این حد تجاوز نمی‌کرد. از اواسط سده 4 ق/10 م و با پدید آمدن کتابی با عنوان ترجمه تفسیر طبری تحول بزرگی در خراسان رخ داد و در طی آن زبان فارسی رسماً به عنوان زبان دینی در کتابت شناخته شد و از اوایل سده 5 ق به بعد صوفیان آثار متنوعی به این زبان تألیف کردند. یک دسته از این آثار تفاسیر صوفیانه بر قرآن بود.

2- در همه آثار فارسی و عربی نام و نسب حکیم و نیز پدرش " ترمذی " ذکر شده است. آیا همین یک دلیل کافی نیست تا این حکیم بزرگ همانند ابن سینا، خوارزمی، بیرونی، فارابی و... از ناحیه خراسان و شهر ترمذ برخاسته باشد و اگر غیر از این است، منجیک ترمذی نیز باید عرب باشد (؟) البته به استناد صدها کتاب معتبر شهر ترمذ همواره در ورارود و جای امروزی قرار داشته و شهر دیگری در بلاد عرب نمی‌تواند باشد.

3- در هیچکدام از آثاری که عربها نوشته اند، دلیل محکمی برای انتساب وی به نژاد عرب ذکر نکرده اند و این نیز حجت محکمی است که وی نسبت عربی ندارد. بلکه برعکس همه جا وی را ترمذی نوشته اند و در مواردی نیز مدفن او را ترمذ ذکر کرده اند و خودش را از نژاد عرب (؟)

4- در بسیاری از آثار مهم عرفانی و تاریخی همچون: طبقات الصوفیه سلمی و ... نام حکیم ترمذی به عنوان یکی از حکمای بزرگ خراسان ذکر شده است، چنانکه سلمی نوشته است: " از مهینان مشایخ خراسان است " (سلمی، 1953: 51) به نقل از: (محمودی و...، 1388: 137)

5- ترمذی به استناد آثارش یک بار به حج رفته همچنان که مسلمانان دیگر می روند و این دلیل بر عرب بودن وی نیست. بلکه ذکر ماجرای سفرش به حج و بازگشت از حج دقیقا به معنای آن است که وی از ترمذ به مکه سفر کرده و مجدداً به زادگاهش بازگشته است. دقیقا همان کاری که ناصر خسرو قبادیانی طی 7 سال انجام داده است و این در حالی است که با وجود اقامت چندین ساله در قاهره هیچگاه ناصر خسرو را عرب نگفته اند.

6- اما اینکه چرا حکیم ترمذی بیشتر آثارش را به زبان عربی نوشته است؟ پاسخ این است که در قرنهای سوم تا پنجم بیشتر

حکما و دانشمندان تحت تاثیر زبان عربی آثار خود را به این زبان نوشته اند تا در جهان آنروز برد بیشتری داشته باشد. البته به نحوی از حمایت دولتی نیز برخوردار شود. همچنان که ابن سینا و فارابی و بیرونی و ... پس اگر آثار عربی نویسندگان دلیل بر عرب بودن آنهاست، ابن سینا و بیرونی هم عربند.

7- نگاهی به آثار حکیم ترمذی - هر چند به عربی هم باشد - روشنگر این نکته است که نویسنده آن فارسی زبان است. چراکه واژه ها و اصطلاحات فارسی در آن کم نیستند. ضمن اینکه شواهدی در دست است که حکیم ترمذی با خانواده خود به زبان شیرین فارسی صحبت می کرده و ...

نتیجه گیری:

این پژوهش می کوشد تا با استفاده از آثار حکیم ترمذی و معاصران وی، او را حکیمی از خطه خراسان معرفی نماید که با زبان فارسی - تاجیکی آشنا بوده، هرچند به شیوه زمان برخی از آثارش را به این زبان ننوشته باشد.



Saidbagir Kamaliddini
Yadshihab Kamaliddini
(Iran)

PERSIAN AND IRANIAN SOUL IN THE BODY TIRMIZI

Hakim al-Tirmidhi as a great scholar and thinker in his works, who wrote mostly in Arabic. He as a great expert on media and cultural heritage of their ancestors in the process of revivification of questions of science are widely used terms on the Tajik-Persian. The article deals with the role and place of Hakim al-Tirmidhi in the preservation and development of the Tajik - Persian language

منابع:

- پورجوادی، نصرالله، دایره المعارف بزرگ اسلامی، مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی، تهران
- ذهبی، ابو عبدالله محمد بن احمد بن عثمان، 1343 هـ، تذکره الحفاظ، حیدرآباد هندوستان
- سعادت، اسماعیل، 1386، ترمذی، دانشنامه زبان و ادب فارسی، فرهنگستان زبان و ادب فارسی، تهران
- سلمی، عبدالرحمن، 1953، طبقات الصوفیه، ترجمه نورالدین شریبیه، جماعه الازهر للنشر و التالیف.
- محمودی، ابوالفضل و باهنر، مینا، حکیم ترمذی و پاسخ به سه سوال، مجله پژوهش های اعتقادی کلامی (علوم اسلامی)، تابستان 1388، دوره 4، ش 13، صص 111-140

معرفی نسخه نفیس جامع الحکایات شهر الله ترمذی

دکتر سید محمد باقر کمال‌الدینی

مریم امیری فر

(Iran)

جامع‌الحکایات، مجموعه‌ی وسیع و نفیسی از افسانه‌های مشهور و غیر مشهور عامیانه است که از ادوار گذشته در میان اقوام و ملل مختلف رایج بوده و در پرورش جنبه‌های اخلاقی مردم و نیز در نکویش پدیده‌های زشت جامعه نقش مهمی ایفا کرده است. آن‌ها با موضوعات گوناگون خود، از تنوع زیادی برخوردار هستند و تمام اطراف و جوانب زندگی مردم قدیم را در بر می‌گیرند. مردم در آن روزگاران به وسیله این حکایات به طور غیر مستقیم اندیشه‌ها و آمال خود را ابراز می‌کردند. این حکایات؛ علاوه بر ماهیت تعلیمی و تربیتی خود، یکی از وسایل سرگرمی مردم نیز، به شمار می‌آمده‌اند. امروزه به این حکایات به عنوان یک گونه‌ی ادبی خاص نگریده می‌شود. بررسی و تحلیل جوانب مختلف گونه ادبی باید از جهات مختلف فکری، فلسفی، سبک‌شناسی، ریشه‌شناسی داستانی، مردم‌شناسی، جامعه‌شناسی و لغت‌شناسی مورد توجه قرار گیرد، زیرا یکی از راه‌های شناخت پیشینه‌ی فرهنگی و وضعیت فکری، علمی، ادبی و زبانی گذشتگان و شخصیت‌های مهجور ادبی را فراهم می‌آورد.

در این پژوهش، به معرفی و سبک‌شناسی نسخه خطی جامع‌الحکایات ترمذی پرداخته می‌شود. عطف توجه پژوهشگران و خوانندگان، به بخشی بسیار مهم، اما مغفول از ادبیات فارسی در طول سده‌ها؛ یعنی ادبیات فولکلور و حکایت نویسی سنتی ایرانی، و آشنایی با اندیشه و اسلوب بیان نویسنده اثر در افاده‌ی معنا به ذهن مخاطب از اهداف اساسی این جستار است. حکایت نویسی سنتی ایرانی، به عنوان سنتی ریشه دار و ستبر در ادبیات این سرزمین، از جهات گوناگون در رشد و گسترش فرهنگ عامه و نیز ادبیات رسمی و غیر رسمی ایرانیان اثرگذار بوده است. سبک‌شناسی حکایات قدیمی ایرانی از این جهات، نه تنها باعث آشنا شدن بیشتر با ظرایف هنری ذهنی مردم ادب پرور ایران و تأثیر آن بر سبک‌های

مختلف ادبی می‌گردد، که در عین حال، موجب می‌شود تا «سنت مدرن داستان نویسی» در مسیر «داستان نویسی بومی» با برخی از ریشه‌های دور افتاده خویش آشنا گردد. روش تحقیق در این گفتار، به شیوه غالب پژوهش‌های علوم انسانی، کتابخانه‌ای و با اتکا بر متون ادبی مورد نظر است.

مشخصات نسخه برگزیده با شماره 208957، در فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه‌ی مجلس شورای اسلامی چنین آمده است: «جامع‌الحکایات [نسخه خطی] / نصرالله بن شهر الله ترمذی ۱۲۲ پ - ۱۲۳ پ؛ ۲۲۲ گ، آیات قرآنی و عبارات. سطرها مختلف، ۱۸ * ۵/۲۸ سم. نوع خط: نستعلیق تزئینات جلد: جلد تیماج. تزئینات متن: عناوین به شنگرف. عربی نسخ کتاب ترمیم فنی شده و بسیاری از صفحات از رطوبت و مشکی فرسوده از. عطف و گوشه‌ها ترمیمی است. روغن آسیب دیده و کثیف شده است. نک: دنا ۳ / ۵۵۱؛ . مأخذ فهرست: جلد ۴۹، صفحه ۵۸. انجام افتادگی دارد. تا آغاز باب بیستم را داراست. مشترک ۶ / ۱۰۸۲ - ۱۰۸۳ مصابیح‌القلوب / ابوسعید حسن بن حسین شیعی سبزواری 1094011 داستان» (منزوی، 1348: 58/49).

معرفی جامع‌الحکایات و مؤلف

نام اصلی نسخه مورد استفاده ما چنان که در آغاز کتاب آمده است، مجموعه مصابیح‌القلوب، جامع‌الحکایات، تألیف حسن سبزواری، نصرالله ترمذی است. این کتاب، از جمله کتب تک نسخه‌ای و در زمره‌ی آثار دینی و تعلیمی است که در دو بخش مجزا تحریر شده است. برابر آنچه در دیباچه جامع‌الحکایات آمده است: «مصنف این کتاب و مرتب این ابواب نصرالله بن شهرالله ترمذی حکایتی چند از حالات انبیا و روایتی چند از مقامات اولیا و صحابه رسول خدا جمع کردم و او را جامع‌الحکایات نام کردم» (جامع‌الحکایات: 124). طبق دانسته‌های نگارنده و مطالعه‌ی نسخه مزبور، کتاب مصابیح‌القلوب حسن سبزواری که ترجمه و شرح ۵۳ روایت منقول از رسول اکرم (ص) در مواضع، امثال و حکم نادره می‌باشد، اساس کار کاتب در تألیف جامع‌الحکایات قرار گرفته و موضوع

و مضمون حکایت‌های خود را از این کتاب اقتباس کرده است. به احتمال زیاد به همین دلیل کتاب مذکور را، با قلم و خط خود در آغاز نسخه موجود آورده است.

متأسفانه باب آخر جامع الحکایات افتاده است و تاریخ کتابت آن معلوم نیست. اما تعیین تاریخ تقریبی تحریر آن برای نسخه شناسان دشوار نیست. زیرا در پایان بخش اول (مصابیح القلوب) تاریخ دقیق ختم تحریر کتاب به قلم کاتب ذکر شده است «تمت الكتاب المصابیح القلوب بعون الله الملك العلام الغیوب فی تاریخ یوم الاثنین پنجم شهر شعبان المعظم سنه اربعین و اثنی بعد الف من الهجرة النبویه» (همان: 122). که می‌تواند قرینه‌ای صادق و گواهی مستند بر تعیین زمان تحریر جامع الحکایات نیز، باشد. بر این اساس، نسخه موجود در سال 1042 هجری نوشته شده و از یادگارهای دوره‌ی صفویه است. طبق دانسته‌های نگارنده و با مراجعه به کتاب‌هایی، از قبیل کتاب شناسی توصیفی حکایات داستانی (تألیف یعقوب اژند)، فهرست کتاب‌های خطی (تألیف خان بابا موسار)، دانشنامه ادب فارسی (تألیف حسن انوشه)، مؤلفین کتب چاپی (تألیف کهاله)، دایره المعارف بزرگ اسلامی، دایره المعارف تشیع، دانشنامه جهان گستر و لغت نامه دهخدا، نام و نشانی از این نسخه و مؤلف نوشته نیست. بنابراین، از زندگی، تاریخ تولد و وفات او هیچ اطلاعی در دست نیست. مؤلف خودش هم هیچ گونه اشاره‌ای به زندگی خود نکرده است. جز آن که از سر سخن او از میان بعضی از حکایات، مانند حکایت هفتم از باب پنجم و حکایت هفتم از باب هفتم به دست می‌آید که مصنف شیعه‌ی دوازده امامی بوده است.

جامع الحکایات ترمذی توسط «آیت الله ملا غلامرضا آرانی» به خط شکسته نستعلیق با نام «قلائد اللئالی» به سال 1241 شرح شده است. «علامه جلیل‌القدر آیت الله ملا غلامرضا آرانی در نیمه ذی‌القعدة 1192 هجری قمری در دروازه کویر مرکزی ایران (آران و بیدگل) چشم به جهان گشود. پدرش ملا محمدعلی فرزند ملا محمد جعفر فرزند ملا نور الوری فرزند ملا ابوالحسن فرزند ملا محمدتقی آرانی و وی از احفاد ملا ابوالحسن خطیب بحرینی است. ملا ابوالحسن از این سلسله، نخستین عالمی

بود که در دوره‌ی صفویان و پس از استقرار عالم سرشناس و فقیه بزرگ حوزه‌ی عراق (نجف و کربلا) آیت‌الله شیخ علی کرکی معروف به محقق کرکی (شهادت 940/5 ق) به دعوت شاه طهماسب از جبل عامل لبنان به اصفهان پایتخت ایران آمد. این خانواده کمال و دانش، در مناطق مرکزی ایران به ویژه شهرهای آران و بیدگل و کاشان به ارشاد و تبلیغ می‌پرداختند» (سلمانی ارانی، 1376: 188-190). شارح در اثر خطی خود بعد از نقل هر حکایت، مطالبی فراخور حکایت با عنوان «جامع مختصر» آورده است تا خواننده بهره‌ی بیشتری از خواندن حکایات بیابد. نسخه‌ای از این شرح در کتابخانه آستان قدس رضوی و مجلس شورای اسلامی موجود است.

سبک‌شناسی جامع‌الحکایات

سبک «محصول‌گزینش خاصی از واژه‌ها و عبارتهاست که نویسندگان مختلف برای یک معنی واحد، تعابیر مختلف را برمی‌گزینند و از واژه‌ها و عبارات گوناگونی استفاده می‌کنند و بدین ترتیب بین سبک آنان اختلاف است» (شمیسا، 1372: 23). نحوه‌ی چینش کلمات و شیوه‌ی خاص ترکیب آنها نیز، در ایجاد و اختلاف سبک تأثیرگذار است. گاهی اکثر واژه‌های دو متن، یکی است، اما اختلاف در تأکید و آهنگ و لحن و یا موقعیت یا ترکیب کلمات، سبک را عوض می‌کند. «بلاغت نتیجه‌ی فهم رابطه‌ی جمله‌ها و معانی آنهاست» (حاج ابراهیمی، 1376: 84). در سبک‌شناسی معاصر؛ علاوه بر انتخاب و ترکیب واژگان، توجه به افکار و عقاید گوینده نیز، یکی از پایه‌های سبک‌شناختی و شناخت سبک فردی هر اثر محسوب می‌شود «اگر چه مفهوم سبک در آثار قدما بیشتر به معنی «طرز نگارش» و «زبان و شیوه‌ی گفتار» است و چیزی که در بحث سبک مورد توجه قرار می‌گرفت، جنبه‌ی ظاهری و بیرونی کلام بود نه فکر و بیش‌گوینده» (کریمی، 1389: 80). بنابراین در بررسی سبک‌شناسی هر اثر ادبی، باید دو جنبه‌ی ظاهر سخن و فکر نویسنده را در نظر گرفت. ساختار زبانی، سطح فکری و ساختار ادبی پدید آورندگان اصلی سبک اثر می‌باشند. از همین روی، بررسی سبک‌شناسی جامع‌الحکایات، با توجه به بسامد عناصر گوناگون، بر این سه عامل اصلی قرار گرفته

است. زیرا در مطالعات سبک‌شناسی «بهترین روش، شیوه بسامد‌گیری از عناصر مختلف سازنده‌ی سبک است؛ اصولاً سبک از طریق مقایسه فهمیدنی است و وجود یک یا چند عنصر سبکی چندان ارزشمند نیست، اما بسامد عناصر سبکی قابل اهمیت و بررسی است» (مهربان، 1389: 121).

سطح فکری

موضوع باب‌های بیست‌گانه‌ی جامع‌الحکایات به ترتیب «در حلال خوردن و نگهداشتن نفس خویش را از شبهات»، «در ریاضت و قهر کردن بر نفس»، «در رنج بردن و جهد کردن بر طاعت»، «در ترسیدن و گریختن از عذاب»، «در زبان نگاه داشتن و مسلمانان را نیاززدن»، «در حکایات نابینایان و سبب توبه ایشان»، «در کرامات اولیای خدای تعالی»، «در دعاها که کرده‌اند و مستجاب شده است»، «در صدق اولیا و خبر دادن از دل یکدیگر»، «در توکل کردن بر خدا و ترسیدن از او»، «در حکایت درویشان و سخاوت ایشان»، «در زهد امیران و خلق ایشان»، «در حکایات زنان و زهد ایشان»، «در حکایت کودکان و زهد ایشان»، «در حکایت بندگان و کرامات ایشان»، «در حکایت درویشان و حالات ایشان»، «در حکایت درماندگان و فریاد رسیدن خدای تعالی»، «در وفات اولیا و کرامات ایشان»، «در خوابهایی که دیده‌اند بزرگان بعد از وفات ایشان»، «اندر حکایت متفرقة اولیا علیهم السلام» است.

فضای حاکم بر کتاب تعلیم، تربیت، تنبیه و ترغیب است. ترمذی در مقدمه کتاب، خواننده را ترغیب و ملزم به قرائت قرآن مجید و احادیث رسول (ص) و مطالعه طریق انبیا و روایات سلوک اولیا و مشایخ و پیروی از کردار و گفتار ایشان می‌کند «تا خواننده او به حکم تنزل الرحمه عند ذکر الصالحین از رحمت الهی بهره‌مند گردد و چون سیرت ایشان برود و متابعت افعال ایشان نماید از برکت همت عالی ایشان بمرتبه‌ی اعلی و درجه‌ی تصدی رسد و سعادت از دین دریابد» (جامع‌الحکایات: 124). سپس با بر شمردن معایب و مفساد روزگار خواننده را دعوت به دین‌داری می‌کند و او را متنبه و آگاه می‌سازد که از گناهان و هواهای نفسانی دوری نماید تا از عذاب الهی در امان ماند. در پایان مقدمه، با لحنی مسجع و آهنگین به

مناجات با ذات لایزال الهی می‌پردازد و از صمیم دل از خداوند می‌خواهد» زبان ما را از هر چه زیان ماست خاموش گردان و بر دل ما هر چه دل ماست فراموش گردان و قلب ما را توفیق کردار بخش و زبان ما را بتلقین عنایت گفتار بخش نوری ده که» (همان: 125). لحن ترمذی در هر یک از باب‌های بیستگانه کتاب نیز، آموزنده و عبرت‌آمیز است. او در هر باب به فراخور موضوع ده حکایت به نقل از حضرت رسول (ص)، امیرالمؤمنین (ع)، راویان اخبار و مشایخ صوفیه چون: ابراهیم ادهم، بشر حافی، بایزید بسطامی، سفیان ثوری، ابوالقاسم کرکانی، سلیمان درایی، حسن بصری، شقیق بلخی، جنید بغدادی، اویس قرنی، معروف کرخی، ذوالنون مصری و.... شرح نموده است.

ساختار زبانی

زبان پدیده و نهادی اجتماعی است و مانند دیگر پدیده‌ها و نهادهای اجتماعی در گذر زمان و گستره‌ی مکان در لفظ، معنی و ساختار دگرگونی‌هایی می‌پذیرد. از همین روی، در آثار متقدمان واژگان، ترکیبها، ساختارها و کاربردهایی دیده می‌شود که برای متأخران ناشناخته یا کم شناخته هستند و در زبان امروز در لفظ یا معنی دگرگون به کار می‌روند یا کاربرد ندارند. این گونه کاربردها از ویژگی‌های در زمانی و تاریخی زبانند که روزگاران شناخته و رایج بوده‌اند و بعدها در لفظ یا معنی دگرگونی پذیرفته‌اند یا از میان رفته‌اند و می‌توان آن‌ها را کاربرد کهن نامید.

1.2.2. سطح آوایی

در ابتدا باید ذکر کرد که ویژگی‌های نثر فارسی را در چهار دوره تعریف کرده‌اند «دوره‌ی اول از نیمه‌ی اول قرن چهارم هجری آغاز می‌شود که تا اواخر قرن پنجم ادامه دارد، دوره‌ی دوم از اواسط قرن ششم تا اواخر قرن هفتم هجری پیش می‌رود، دوره‌ی سوم از اوایل قرن هشتم تا اواخر قرن دوازدهم در ایران رایج بوده و دوره‌ی چهارم، آغاز قرن سیزدهم تا اواخر آن را در بر می‌گیرد» (بهار، 1376: 319-323/1).

از نظر زمانی، سبک ترمذی را باید جزء دوره‌ی سوم به حساب آورد، ولی از لحاظ زبانی و ادبی، همان‌طور که خواهیم دید، باید جزء متون اواخر دوره‌ی اول محسوب شود؛ زیرا آثاری که در گروه سوم قرار می‌گیرد، کهنگی زبان در آن‌ها دیده نمی‌شود. اما در نثر ترمذی نشانه‌هایی از خصوصیات کهن آوایی دیده می‌شود و ویژگی‌هایی نیز، مانند انواع ابدال، تغییرات صامت و مصوت و تنوع واجی در آن وجود دارد. برای مثال:

در — اندر و اندرین

«باب بیستم اندر حکایات متفرقه‌ی اولیا علیهم السلام» (جامع الحکایات: 126).

«ای جوان تو کیستی که اندرین کوه میگردی» (همان: 175).

مصوت کوتاه — «ه» غیر ملفوظ

«روزی چند برآمد پیره زنی آمد» (همان: 149).

همه جا «گ» — «ک» دیده می‌شود. که به نظر می‌رسد از ویژگی‌های رسم الخط کاتب است.

«و از گفتار ایشان چرا خبری در میان نه هر که رستکاری جوید و خواهد که دین وی بسلامت باشد.» (همان: 125).

همه جا برخاست — برخواست / خوان — خان

«بعد از آن برخواست و از زنبیلی دو قرص جوین بیرون آورد و بر خانی نهاد» (همان: 135).

همه موارد، دوم و سوم — دویم و سیوم.

«و در رکعت دویم سوره آل عمران چون سلام باز دادم» (همان: 131).

«باب سیوم در رنج بردن و جهد کردن بر طاعت» (همان: 125).

نا امید ← نومید

«عیالش چون از وی نومید کشت» (همان: 149).

چه ← چو

«کفتم ای جوان چو نام داری و از کجا می‌آیی» (همان: 131)

انار ← نار

«ای باغبان از برای ما نار شیرین بیاور» (همان: 126).

از این ← ازی

ن

«گفت که من بیش ازین کار نکنم» (همان: 127).

از او ← ازو

«درویشان ازو نفرت میکنند تو که همه روزه با عوانان نشینی و طعام ایشان خوری» (همان: 127).

بر این ← برین

«چون روزکاری چند برین بگذشت پدرش واقف شد...» (همان: 127).

در مواردی است ← است

«ای ملعون کدامست آن سه پند...» (همان: 129).

«نقلست که مردی پارسا و پرهیزکار شیخ عبدالله نام رحمه الله علیه...» (همان: 128).

در آن ← دران، از آن ← ازان

«گفت یا شیخ بگیر شیخ دران نکریست...» (همان: 129).

«اگر اعتقاد بسخن خدا و رسول داری بآن عمل کن» (همان: 130).

بله ← بلی، علیه السلام ← ع

«پس عیسی ع گفت بلی یا الهی یا سیدی یا مولایی» (همان: 130).

تو را ← ترا

«آمده‌ام که ترا هزار و سه‌پند بیاموزم» (همان: 129).

همه جا من را ← مرا

«یا رسول الله مرا وصیتی کن و پندی بده» (همان: 135).

که ← کی

«کفتم کی آمدی گفت نماز شام گذاردم...» (همان: 128).

ت ← ت (در مواردی)

«نماز جهة رضای تو گذاردم» (همان: 139).

کاربرد کلمات عربی

«از قرن پنجم به بعد، دروازه‌ی زبان فارسی برای لغات بیگانه، خاصه تازی، باز شد و بدون هیچ‌گونه جوازی، لغات بیگانه از روی تفنن و تقلید و اظهار فضل وارد زبان فارسی شد. گذشته از این دسته لغات، واژه‌هایی نیز، هستند که از روی زینت کلام و برای موازنه و ترادف، وارد نثر شده‌اند (بهار، 1376: 301/1). ترمذی، در دوره‌ای می‌زیسته که ترکیبات عربی و عبارات خام، جای ترکیبات فارسی را گرفته بود. ضرب المثل‌های فارسی به تازی بدل گردیده... سجع‌های متوالی، تکلفات بارد، مترادفات پیاپی، تکرار تعارفات و تملق‌ها، آوردن شعرهای سست که غالباً اثر طبع خود مؤلفان می‌باشد... نثر این دوره [عصر صفویه] را، از رونق انداخته بود» (بهار، 1376: 1169/3). اما ترمذی تحت تأثیر جریان عصر قرار نگرفته و نثر او از حیث سادگی عبارت، ایجاز لفظ، اشباع معنی و

خالی بودن از تکلفات لفظی و نداشتن جمله‌های مترادف و سجع‌های بارد و سایر تکلفات معموله‌ی آن زمان، تقریباً با سبک بیهقی برابر است و در طراز کتب بینابین قرار دارد و معلوم می‌دارد که نویسنده نخواستہ است کتاب خود را به شیوه‌ی عصر انشا کند و به سبک استادان قدیم راغب‌تر بوده است. ترمذی مطابق ویژگی‌های نثر اواخر دوره‌ی اول، از لغات و عبارات عربی استفاده نموده است، اما لغاتی که به کار گرفته، از لغات ساده و پرکاربرد است نه لغات دشوار و نامأنوس. به عنوان مثال:

«ذل، تلقین، تُبع، مقرون، نحیف، عقاب، بیع، اما بعد، القصة، فی الحال، مصاحبت، ناصح، واقف، متألّم، احتراز، جهد، حزن، تیمار، ملعون، غرّا، ترغیب، طوق، غضب، منکرات، مکروهات، وضع، تهاون، کاهلی، طعام، عظیم، منع، ضایع، غماز، عاصی، نزع، بصیر، ضمان، منقص، شناعت، عیش، شُبّان، رفیع...»

«مردی ناصح بود ایشانرا از ظلم و ناحق منع میکرد و بتقوی و طهارت ترغیب می‌نمود» (جامع الحکایات: 127).

«چون سیرت ایشان برود و متابعت افعال و اقوال ایشان نماید از برکت همت عالی ایشان بمرتبه‌ی اعلی و درجه قصوی رسد» (همان: 124).

«و همه عیش دنیا بر من منقص شده است» (همان: 149).

کلمات کهن فارس

همان‌طور که گفته شد، نثر ترمذی از لحاظ زبانی و ادبی مربوط به اواخر دوره‌ی اول است، زیرا لغات و کلمات زیبایی کهن فارسی در جامع الحکایات بسیار است که این کلمات و اصطلاحات در زبان آن دوره متداول و مرسوم بوده است. اینک تعدادی از آن‌ها به عنوان نمونه آورده شده است.

نماز فرض: نماز واجب

«تا چهل روز نماز فرض او درست نیست» (جامع الحکایات: 129).

نماز پیشین: نماز ظهر

«چون روز به نماز پیشین رسید» (همان:156).

نماز دیگر: نماز عصر

«باز رفتم تا نماز دیگر او را دفن نتوانستیم کردن» (همان:150).

نماز شام: نماز مغرب

«چون نماز شام باز آمدم» (همان:157).

نماز خفتن: نماز عشا

«هنوز نماز خفتن نشده بود که پیر ممشاء از در در آمد» (همان:128).

اندرون: داخل / صفة: ایوان

«اندرون درگاه صفة رفیع ساخته» (همان:151)

از جای بشد: خشمگین شد

«چون چشم ملک زاده بر من افتاد از جای بشد و خشم در وی کار کرد» (همان:152).

شدن: رفتن

«شما کجا خواهید شدن گفتند خبر نداری که دوش از آسمان آواز آمد» (همان:150).

فرمان یافت: مرد

«دران ساعت که آن جوان فرمان یافت تو بر یالین وی بودی» (همان:158).

پرسش: احوال پرسی

«سلام کردم و تواضع بسیار و پرسش بیشمار نمودم» (همان: 160).

بحل کردن: حلال کردن

«این سه دانه خرما بعوض آن برگیرد مرا بحل کن» (همان: 129).

سیم: پول

«هیچ سیم همراه داری» (همان: 165).

لختی: مقداری

«لختی گوشت در دست گرفته» (همان: 165).

گرفت: شروع کردن

«ابری پیدا شد و رعد غریدن و برق جستن گرفت بارانی بیامد» (همان: 165).

درساعت: فوراً

«درساعت کس فرستادند» (همان: 166).

زینهار: آگاه باش

«زینهار تا در خواب غفلت نیفتی» (همان: 158).

پیشتر: نزدیکتر

«گفت پیشتر آی» (همان: 162).

بستدی: گرفتی

«گفت قماش من بستدی و بهای وی بمن نمیدهی» (همان: 167).

بزّه شدن: گناهکار شدن

«و او از واسطه من بزه شود» (همان: 148).

شغل: گرفتاری

«مرا شغلی پیش آمد» (همان: 150).

درگذارد: بیمارزد

«خدای تعالی او را بیمارزد و گناهان وی در گذارد» (همان: 149).

آخر آمد: به پایان رسید

«چون مجلس آخر آمد و خلق پراکنده شدند برخواست و بنزدیک
خواجه سری آمد» (همان: 149).

کوشک: کاخ

«قصد کردم که دران کوشک روم حاجبی بانک بر من زد که تو
کیستی و بچه شغل آمده» (همان: 152).

فرو گذاشته: آویزان کردن / خدم: خدمتکاران / حشم: چاکران / برسم:
پیشکار/حاجبان: پرده داران

«پرده منقش فرو گذاشته و بر در او خدم و حشم و سوار و پیاده ایستاده
و از بیرون در میدانی ساخته و خیمها زده و حاجبان برسم درگاه
ملوک ایستاده و اندرون درگاه صفة رفیع ساخته» (همان: 151).

ارزانی دارد: بخشیدن / ببود: گذشت

«توبه اش ارزانی دارد زمانی ببود» (همان: 152).

شتری: اندکی

«و از عقربها که هر کدام مثل کردن شتری باشد که هر دوزخ ازان
ماران هزار بار امان میطلبد» (همان: 152).

بساختیم: آماده کردن / راست کردیم: برابر و صاف کردیم
«پس جهاز او را بساختیم و ویرا دفن کردیم چون خاک بر وی راست
کردیم» (همان: 153).

افتادم: رسیدم

«بزمین بلخ افتادم» (همان: 153).

درکنار گرفتن: آغوش کردن

«جواب سلام باز داد و برخواست و مرا در کنار گرفت» (همان: 153).

زمانی: اندکی

«پس زمانی بایستاد و آن مرد شتربان آواز داد..» (همان: 154).

اندیشه کردن: فکر کردن

«با خود اندیشه کردم و گفتم..» (همان: 155).

در رسید: نزدیک شد

«چون وقت مرگش در رسید مرا وصیت کرد» (همان: 155).

فراز رفتن: نزدیک شدم

«فراز رفتم و بر وی نماز گذاردم» (همان: 155).

سخت: بسیار

«سخت غمکین شدم» (همان: 157).

نمودم: نشان دادم

«آن جوان بخانه بردم و کار بدو نمودم» (همان: 157).

تعهد کردن: نگهداری کردن/ دستوری: اجازه

«کسی نداری که ترا تعهدی کند اگر مرا دستوری دهی...» (همان: 158).

بخسپید: خوابید/برخیز: بلند شو

«چون باستانه خانه رسید انجا بخسپید کفتم برخیز» (همان: 158).

پی: ردپا / بر اثر: به دنبال

«در زمین یک پی آدمی دیدم بر آن برفتم تا برسیدم به پشتة ریگی بر بالای آن پشته رفتم» (همان: 160).

سله: سبد

«هنوز سلة خرما پر بود» (همان: 162).

فرو گرفتند: پایین آوردند

«او را از درخت فروگرفتند و بشستند و کفن کردند» (همان: 163).

کشت: خاموش کرد

«برخواست و سبوی آب را برداشت و بر سر آتش ریخت و او را بکشت» (همان: 176).

عظیم: بسیار / برخواست: برپا شد / قوم: گروه / آواز برآوردند: بانگ زد/ قصدکردند: آهنگ کردن

«فتنهای عظیم برخواست بسبب وی در عالم عبدالله بن علی ع و عبدالله بن حر از میان قوم آواز برآوردند و بانگ بر وی زد و قصد زخم وی کردند» (همان: 148).

دوش: دیشب

«گفت دوش حساب عمر خود را کردم شصت و سه ساله بود» (همان: 145).

پاره: بخشی، قسمتی

«چون پاره راه برفتند» (همان: 179).

وظیفه: مقرری، جیره

«هر روز چند نان وظیفه دادی» (همان: 181).

تعبیه کرد: آماده کرد

«چون آدم ع را بیافرید نور ما را و او را در بهشت تعبیه کرد» (همان: 183).

میان در بستن: آماده شدن

«ابراهیم ع برخواست جهة اطاعت امر الهی میان در بست» (همان: 138).

نتیجه

جامع الحکایات از جمله کتب تک نسخه‌ای خطی قرن یازدهم هجری است که به قلم نصرالله بن شهرالله ترمذی به خط شکسته نستعلیق تحریر شده است. از زندگی، تاریخ تولد و وفات نویسنده هیچ اطلاعی در دست نیست. مؤلف خودش هم هیچ گونه اشاره‌ای به زندگی خود نکرده است جز آن که از آن میان بعضی از حکایات به دست می‌آید که او شیعه‌ی دوازده امامی بوده است. جامع‌الحکایات توسط «آیت الله ملا غلامرضا آران‌ی» به خط شکسته نستعلیق با نام «قلائد اللئالی» به سال 1241 شرح شده است. جامع‌الحکایات در بیست باب تألیف شده است که در سطح فکری فضای حاکم بر آن، تعلیم، تربیت، تنبیه و ترغیب است. در محور زبانی ویژگی بارز زبان ترمذی کاربرد فراوان کلمات کهن فارسی کلمات و جمله‌های عربی است.

جامع‌الحکایات از نظر سطح زبانی و ادبی به اواخر دوره‌ی اول نثر فارسی نزدیک‌تر است، زیرا نشان از کهنگی و قدمت در آن دیده می‌شود. در سطح نحوی، او از فعل‌های پیشوندی به‌ویژه از «فراز، فرو، بر، در، باز» کمک گرفته است. در مبحث منفی کردن جملات، از «ن» و «نه» بهره می‌برد. بیشترین بسامد افعال در جامع‌الحکایات، فعل ماضی به شیوه‌ی کهن است. فعل‌های امر، نهی و مضارع نیز، به کار رفته‌اند. مصدر به شیوه قدیم همراه با فعل‌های «بایستن، توانستن و خواستن» آمده است. ترمذی از جملات عربی، آیات، احادیث و اشعار دیگران بدون اشاره به نام سوره، منبع حدیث و سراینده اشعار بهره برده است. انواع «را»، «صفت»، «قید» بخصوص قید کمیت و کیفیت و ضمیرهای مشترک خویش و خویشان در جامع‌الحکایات وجود دارد. جمله بندی‌ها به شیوه عربی است و اغلب فعل در ابتدای جمله قرار گرفته است. در سطح بدیع لفظی با استفاده از سجع، موازنه، ترصیع، جناس و تکرار کلام خود را آهنگین و موزون کرده است. در سطح بدیع معنوی غالباً از تناسب، تلمیح، تضاد یاری گرفته است. مهم‌ترین ویژگی سبک ترمذی در علم بیان تشبیه است که بیشتر از نوع مجمل و مرسل‌اند و جنبه محسوس دارند. تشبیه بلیغ و اضافه تشبیهی نیز، در موارد معدودی به کار رفته است. از آن‌جا که محتوای جامع‌الحکایات تعلیمی و اندرز است؛ مهم‌ترین ویژگی سبک ترمذی در سطح ادبی، علم معانی است. در علم معانی به تأثیر کلام یک نویسنده یا شاعر بر روی مخاطب پرداخته می‌شود. روشی که ترمذی برای برقراری ارتباط با مخاطب برگزیده، استفاده مکرر از معانی ثانویه‌ی جملات استفهامی، امر، نهی، ندایی، تمنی است و برای تأکید از قصر و حصر یاری می‌جوید. او بیشتر به سمت ایجاز حذف متمایل است اما مواقعی که کلام او مبهم باشد با شیوه‌ی اطناب به توضیح مطلب می‌پردازد.

Mariyam Amirifar
Saidbagir Kamaliddini
(Iran)

THE INTRODUCTION OF COMPREHENSIVE EXQUISITE VERSIO

“JAMI’-AL –HKAYAT” SHAHRALLAH TIRMIZI

Anecdotes such as single books eleventh century manuscript is written in cursive Nasrullah ibn Shhrallh Tirmidhi Nstlyq is beautifully written. Mullah Ayatollah Gholamreza Arani, in the thirteenth century AD linear description as "Qlayd Allyaly" is written on this exquisite work. Iranian tales of old, since the focus of researchers and readers in understanding the history of Persian literature and culture; it is important. On the other hand, according to the stylistic characteristics, in recent centuries among scholars and Skhnvaran is important because each author's literary style reflects his style of speech, thought and expression graph sense into the minds of the audience. Type of rhetoric, composition, and how to interpret the wording of meanings, the basic components of literary style. According to research results in terms of language and literary style Alhkayat of the end of the first Persian prose texts (scriptures middle of the fifth century) is located. Words ancient Persian, Arabic words, using past tense verbs, prefix, discouraged, infinitives and indicating to the ancient method, the most striking feature of the language is Tirmidhi. Rhyme, allusion, metaphor fit and well, his focus notch arrays. Due to the comprehensive nature of the educational and training Alhkayat, the most important feature Tirmidhi styles in literature, science meanings. As such, the secondary purpose of warning and guidance in this work is dominant and the language in terms of quantity, Scribe is more willing to deletion.

منابع

، نسخه قلائد اللئالی آرانی کاشانی، غلامرضا. (1249).
خطی، موزه و کتابخانه مجلس شورای اسلامی: مهدی بن حاج
محمدحسین بن حاج ابوطالب کاشانی آرانی.

آشوری، داریوش و... (1356). *پیامی در راه*، چ سوم، تهران: طهوری.

بهار، محمد تقی. (1376). *سبک‌شناسی*، ج 1، چ 9، تهران: مجید.

————. (1376). *سبک‌شناسی*، ج 2، چ 9، تهران: بدیهه.

————. (1376). *سبک‌شناسی*، ج 3، چ 9، تهران: مجید.

ترمذی، نصرالله بن شهر الله. (بی‌تا). *جامع‌الحکایات*، نسخه خطی، موزه و کتابخانه مجلس شورای اسلامی.

تقوی، نصرالله. (1363). *هنجار گفتار در فن معانی و بیان و بدیع فارسی*، چ 2، اصفهان: فرهنگسرا.

حاج ابراهیمی، محمدکاظم. (1376). *تاریخ الأدب العربی*، اصفهان.

رجایی، محمدخلیل. (1353). *معالم البلاغه در علم معانی و بیان و بدیع*، شیراز: دانشگاه پهلوی.

زرین کوب، عبدالحسین. (2536). *شعر بی نقاب و بی دروغ*، چ سوم، تهران: جاویدان.

سلمانی آرانی، حبیب الله. (1376). «آیت الله ملا غلامرضا آرانی»، کیهان اندیشه، شماره 73، صص 188-190.

شمیسا، سیروس. (1381). *بیان*، چ 9، تهران: فردوس.

————. (1372). *کلیات سبک‌شناسی*، تهران: فردوس.

————. (1383). *معانی*، چ 8، تهران: میترا.

عبادیان، محمود. (1368). *در آمدی بر سبک و سبک شناسی در ادبیات*، جهاد دانشگاهی تهران.

کریمی، مریم. (1389). «*مبانی سبک شناسی*»، کتاب ماه ادبیات، شماره 47 (پیاپی 161).

منزوی، احمد. (1348). *فهرست نسخه های خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی*، ج 48، تهران: مؤسسه فرهنگی منطقه‌ای.

مهربان، جواد. (1389). «*نظری انتقادی بر سبک شناسی در ایران*»، فصل نامه‌ی تخصصی ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی مشهد، شماره 27.

میرصادقی (ذوالقدر)، میمنت. (1376). *واژه نامه‌ی هنر شاعری*، چ دوم، مهناز.

همایی، جلال الدین. (1380). *فنون بلاغت و صناعات ادبی*، چ 19، تهران: هم.



نسخه خطی قلائد اللالی شرح جامع الحکایات

ШОДМОНӢ ВА ЧЕҲРАВУ АНДӢХ ДАР ДИЛ АСТ

Ҳақим Тирмизӣ дар зиндагиномаи худ навишта буд: «Аз тӯҳматҳои норавою суханони бечову беасоси душманони худ ранҷу озори фаровон дидам, вале таҳаммули ин ранҷхоро муфид дониستم ва муътақидам, ки ғаму андӯх мавҷиби покӣи рӯх мегардад, дили озурдаи инсонро пок мекунад. Оре, аҳли фазилат қалби худро бо ғаму андӯх пок мегардонанд».

Абуабдуллоҳ Муҳаммад ибни Алӣ ибни Ҳасан ё Ҳусейн мулаққаб ба Ҳақим Тирмизӣ яке аз суфиёни мутафаккир ва орифони муҳаддиси асри 9 Мовароуннаҳр ва Хуросон мебошад. Соли таваллуди ӯро муҳаққиқон ба таври гуногун дар осорашон ироа намудаанд. Вале дар санаде, ки аз рӯи он ЮНЕСКО қарор қабул кардааст, ӯ дар ҳудуди соли 755 дар Тирмиз дар оилаи муҳаддисе таваллуд ёфтааст. Падари Ҳақим Тирмизӣ аз арабҳое буда, ки хангоми тасарруфи Осӣи Миёнаву Эрон тавассути арабҳо, ба Эрони шарқӣ омада, дар ин ҷо мондагӯр шудааст.

Чи тавр гузаштани солҳои ҷавонии Тирмизӣ ба мо дуруст равшан нест. Бино ба баъзе маълумотҳо, ки дар охири ривоҷи «Бадушшаън»-и ӯ, ки нотамои монда, зикр шуда, ки Тирмизӣ ханӯз дар айёми ҷавониаш шавқи фавқуллода ба илму дониши замонаш дошта, бештар ба мутолеаи масоили маорифи исломӣ машғул будааст. Ӯ илми ҳадисро аз падар омӯхт, вале тибқи маълумоти Фаридуддини Аттор дар «Тазкират-ул-авлиё», Ҳақим Тирмизӣ ханӯз ба синни балоғат нарасида, падараш ин олами дуни ҳастиро падруд гуфт. Ӯ дигар улуми замонашро аз машоихи машҳури Тирмиз, ки дар он вақт ин шаҳр яке аз марказҳои муҳими адабӣ ва фарҳангӣ буд, касб кард. Бино ба маълумоти маъхазҳо Ҳақим Тирмизӣ назди Абутороби Нахшабӣ, Аҳмади Ҳазравейх, Яҳё ибни Маозии Розӣ дарс

хонд ва аз хони андешаҳои эшон баҳраи зиёде бардошт. Натиҷаи кӯшишҳои пайвастаи ӯ ба илмомӯзӣ буд, ки ҳамчун орифи номдори Тирмиз ба воя расид, ба навиштани кутубу рисолаҳо шурӯъ кард ва дар ин кор тавфиқ ёфт.

Баъзе муҳаққиқони мутааххир Ҳақим Тирмизиро аз ҷумлаи пайрави ҷараёни ҳақимийаи Хуросону Мовароуннаҳр медонанд, ки бо эҳтимоли қавӣ бо ҳаракати қарромия иртибот доштанд. А.А.Кныш намояндагони ҷараёни ҳақимийаро мутааллиқ ба тасаввуфи ашрофӣ (элитарӣ) медонад, зеро онҳо худро нисбат ба сӯфиёни маълумӣ дар маърифати ҳақиқат афзалтар мешуморанд³²⁷. Муҳаққиқи дигари эронӣ Муҳаммад Козими Юсифпур, мисли А.А.Кныш, сафари Ҳақим Тирмизӣ аз Тирмиз ба Маккаро дар синни 27-солагии ӯ ба қалам дода, зимнан қайд намудааст, ки дар Ироку Ҳичоз ӯ бо уламову машоихи он ҷойҳо ошноӣ пайдо кард, бо онҳо ба баҳсу мунозира нишаст ва баъди бозгашт ба Тирмиз ба гӯшаи узлат нишаста, пурра ба риёзату мукошифа машғул шуд. Дар ҳамин даврони риёзат буд, ки бештар ба харобазорҳои атрофи шаҳр дар инзиво мезист ва бо шахсе дучор шуд, ки ба ӯ илм пайваста меомӯхт².

Мувофиқи маълумоти яке аз шогирдони Ҳақим Тирмизӣ Абубақри Варроқ, гӯё ин шахси ба Ҳақим Тирмизӣ илм омӯхта дар давоми се сол Ҳочаи Хизр будааст. Бидуни тардид, шогирдаш Абубақри Варроқ ин фикрро барои баланд бардоштани нуфузи устодаш ироа намудааст, вале дар аксари маъхазҳо ин ҳодиса аз номи ӯ зикр шудааст. Дар асл бошад масъалаи сафари Ҳақим Тирмизӣ, тибқи нишондоди аксари муҳаққиқон, ба таври дигар сурат гирифтааст. Онҳо нақл мекунанд, ки мувофиқи нишондоди маъхазҳои муътамад Ҳақим Тирмизӣ ханӯз дар замони дар зодгоҳи худ шаҳри Тирмиз буданаш асаре бо номи «Наводил-ул-усул ва маърифат-ул-асфор» таълиф намуда, дар он ӯ мақоми вилоятро нисбат ба мақоми нубувват тарҷеҳ додааст. Ин амали ӯ боиси он гардида, ки гурӯҳи муташарреин ба қуфри вай

³²⁷ Кныш А.А. Мусульманский мистицизм. М., - С.118.

² Юсифпур Муҳаммад Козим. Нақди сӯфия. Техрон, 1380. - С.210.

шаҳодат бидиҳанд ва ўро муттаҳам ба бединӣ намуда, иҷборан аз Тирмиз биронанд.

Баъзе донишмандон ин тухматро аз вай наҳӣ кардаанд. Субкӣ мегӯяд, ки чун ўро аз Тирмиз берун карданд, ў ба Балх омад ва дар он ҷо ўро хуш пазируфтанд, чун ў дар мазҳаби онҳо буд ва нуфузаш низ ба ин манотик расида буд. Ибни Ҳачр низ ин фикри Субкиро таъйид кардааст. Абуабдурахмони Суламӣ бо сароҳати том мегӯяд: солҳое, ки Тирмизиро қоил ба бартарии мақоми вилоят бар мақоми нубувват доништаанд, иштибоҳ кардаанд³. Гурӯҳе аз муҳаққиқони муосир муътақид бар онанд, ки баъди ихроҷ аз Тирмиз ў ба Балх омад. Ба фикри Бернд Радке, падари ў ҳамчун ҳадисшинос ва сарвари ҳанафиён дар Балх маълуму машҳур буд, аз ин рӯ аҳли фазл ўро дар он ҷо истиқбол намуданд⁴. Ин фикрро муҳаққиқони эронӣ Алиасғари Ҳалабӣ дар «Мабонии ирфон ва аҳволи орифон», Абдулхусайни Зарринқӯб дар «Чустучӯ дар тасаввуфи Эрон» ва муҳаққиқи фаронса Ҳенри Корбен дар «Таърихи фалсафаи исломӣ» низ таъйид намудаанд.

Абдулхусайни Зарринқӯб ҳамчунин иттилоъ дода, ки Ҳақим Тирмизӣ дар Балх баробари машғул будан бо ҳикмати илоҳӣ ва масоили муҳаддисӣ, дар боби ишқи илоҳӣ ва ҳубби маҳбуб низ суҳан гуфта ва волии Балх маҷбур шуда то аз ў таахҳуд бигирад, ки роҷеъ бо ишқи илоҳӣ бо мардум суҳан нагӯяд. А.Кныш дар ҳамин робита воқеаи дигареро нақл намуда, ки мувофиқи он волии Балх ҳамаи онҳое, ки Тирмизиро ба куфр муттаҳам кардан мехостанд чамъ оварда, бо иштироки Ҳақим Тирмизӣ чаласае оростааст, то бифаҳмад, ки муттаҳам ба бединӣ намудани Тирмизӣ аз чӣ иборат будааст? Дар чаласаи ба истилоҳ мурофиавӣ муташарреин аз ду китоби Ҳақим Тирмизӣ - «Хатм ул-авлиё» ва «Илал-ул-убудийа» иқтибосҳои фаровоне оварда, муаллифи онҳоро ба куфр муттаҳам намуданӣ шудаанд. Вале Ҳақим Тирмизӣ чунон бо далелҳои муътамад мавқеъ ва мавзеи

³ Ҳамон ҷо. - С.210.

⁴ *Зарринқӯб Абдулхусайн. Чустучӯ дар тасаввуфи Эрон. Техрон, 1376. - С.51.*

худро дифоъ намуда, ки волии Балх чунд нафар аз мута-
шарреинро барои тӯхмати беасос аз шаҳри Балх барои
хамеша ихроҷ кардааст¹. Баъди ин ҳодиса Тирмизӣ ба фа-
роғате, ки дар Балх мечуста, ба он ноил шудааст.

Ин андешманди тирмизӣ муддате дар Нишопур ҳам
иқомат гузид ва баъд ба Маккаи мунаввара барои зиёрат
рафт. Муҳаққиқон бо истинод ба Суламӣ иттилоъ додаанд,
ки сабаби аз Балх ба Нишопур рафтани Ҳаким Тирмизӣ
вобаста ба фаъолияти шӯхрати тариқаи аҳли маломат дар
ин шаҳр будааст. Сухан дар ин ҷо дар бораи он меравад, ки
Ҳаким Тирмизӣ бо баъзе аз намояндагони маломатия ши-
носоии шахсӣ дошта, вале таълимоти онҳоро наменпазируфт
ва баъзе нукоти онро мавриди нақд низ қарор дода буд. Ба
тариқи хулоса, Ҳаким Тирмизӣ таъкид мекунад, ки мувоқи-
бати нафс ва иҷтиноб пазируфтани аз шарар, ки бунёди
таълимоти маломатияро ташкил медиҳад, худ дар роҳи ба
ҳақ расидан ба ҳичобе табдил хоҳад ёфт. Ба ҳамин мазмун
номае ба яке аз шайхони маломатӣ Муҳаммад ибни Фазли
Балхӣ нигошта буд².

Дар номаи дуюмаш ба Абуусмони Ҳайдари Маломатӣ
ба тариқаи аҳли маломат тақрибан ҳамин эродро гирифта
буд. Маънои ин гуфтаҳои Ҳаким Тирмизиро ба забони
имрӯза шарҳ диҳем, аз он чунин бармеояд, ки баъди аз шар-
ри нафс ҷудо шудан шахс метавонад роҳи тариқати худро
идома диҳад. Зеро тамоми умр пойбанди нафс будан дар
роҳи ҳақ кофӣ нахоҳад буд, солиқ бо чунин амал на танҳо
дар ин дунё, балки дар охираат низ аз ҳичоб ба кулӣ озод
шуда наметавонад. Барои бо роҳи ҳақ пеш рафтани маломат-
тиёнро ба тасфияи қалб даъват мекард, ки дар дохили он боз
чанд абзорҳои дигари маърифатӣ вучуд хоҳанд дошт.

Мо ба ин масъала дар зер боз хоҳем баргашт. Феълан
осори ин ҳақими фарзонаро мавриди баррасӣ қарор хоҳем
дод. Ҳаким Тирмизӣ умри дарозе дида, солҳои тӯлонӣ ба
инзиво нишастааст ва фурсати хубе барои таълифи осор

¹ *Книги А.А. Мусульманский мистицизм.* - С.119.

² *Зарринқӯб Абдулҳусейн. Ҷустуҷӯ дар тасаввуфи Эрон.* - С.52.

доштааст. Абдулхусайни Зарринкӯб миқдори осори ӯро беш аз 126 адад унвон карда, ки бештари онҳо дар чанголи асру замонҳои номусоид нопадид гашта ва ҳоло танҳо 60 рисолаи ӯ то ба рӯзгори мо боқӣ мондаанд ва миқдоре аз онҳо ба таъб расидаанд¹. А.Кныш иттилоъ дода, ки то кунун 80 асару рисолаҳои ин ҳақим маҳфуз мондаанд.

Мавзӯи ва матолиби китобҳои Ҳақим Тирмизӣ гуногун буда, дар онҳо масоили каломӣ, фикҳ, тасаввуф, тафсир ва ҳикмат мавриди баррасӣ қарор гирифтаанд. Асари ӯ «Нур-ул-усул» мувофиқи маълумоти муҳаққиқон, бо шарҳи Димашқӣ дар Стамбул ба чоп расидааст. Китоби «Хатм-ул-вилоят» бо замимаи рисолаи «Баддушшаън» дар Бейрут ба чоп расидааст. Рисолаи «Баён-ул-фирақ байн-ус-садр ва-л-қалб ва-л-фуод» ва рисолаи «Арш-ул-мувахҳидин» дар Қоҳира ба таъб расидааст. Дар ҳамин шаҳр ду асари дигари ӯ низ бо номҳои «ар-Риёза» ва «Адаб-ун-нафс» рӯи чопро дидаанд. Китоби «Ал-ақл ва-л-ҳаво» дар «Шарқиёт» ба таъб расидаанд².

Абдулхусайни Зарринкӯб бо ироаи чунин маълумот суҳанаширо идома дода, боз дар бораи чанд китоби дигари Ҳақим Тирмизӣ хабар медиҳад. Ӯ қайд мекунад, ки ба ҷуз осори номбаршуда Ҳақим Тирмизӣ як силсила асарҳои дигаре низ дар мавзӯҳои гуногуни маорифи исломӣ дорад, ки аз байни онҳо «Илал-ал-абудийа», «Ал-қиёс ва-л-муғтарийин», «Ҷавоб-ул-китоб Усмон ибн Саид мин ра'й», «Баён-ул-қасб» ва ғайра мебошанд, ки ба масоили ҳикмату ирфон бахшида шудаанд. Китоби охири ба масъалаҳои назарии интиҳоби қасб баҳс мекунад ва интиҳоби ҳар пешаро муаллиф ба инкишофи ботинии инсон вобаста медонад.

Китоби «Дор-ул-мақнун фи исолати мо кона ва мо якуну» дар бораи қавоиду назароти илми калом ва «Ат-тавҳид», ки ин рисолаҳо ба ӯ нисбат додаанд, роҷеъ ба матолиби илми калом ва тасаввуф баҳс мекунад. Чуллобии Ҳуҷвирӣ чанд китобу рисолаҳои дигареро ба монанди

¹ Ҳамон ҷо.

² Ҳамон ҷо. - С.52.

«Таърихи машоих» ва «Ал-фурук» ва китобе дар тафсир ба ӯ нисбат додааст, ки бо мурури замон аз байн рафтаанд³. «Рисолат-ул-фирак», «Китоб байон-ул-илм», «Ал-радд ало рофизия», «Китоб-ун-наҳҷ», «Наводир-ул-усул» низ аз ҷумлаи осори ӯ мебошанд. Алиасғари Ҳалабӣ мӯътақид аст, ки дар китоби охиринаи Ҳаким Тирмизӣ фарқ байни мучоҳада ва мучодала, муғолата мунозара ва интисобу интиқол ва тарзи истифодаи онҳо дар нусси каломию ирфонӣ мавриди баррасӣ қарор гирифтаанд»⁴.

Ҳаким Тирмизӣ аз урфу одат ва расму русуми аҷдодӣ хуб бохабар буда ва иттилои комил аз идҳои миллӣ ва суннати сол доштааст. Ӯ аввалин шахсест, ки таҳти унвони «Наврӯзнама» рисолае иншо намуда, оламиёнро аз ин иди бузурги миллии ориёӣ, ки дар аҳди ислом, бахусус дар замони ҳукмронии хилофати Аббосӣ ба расмият даромада буд, хабар додааст. Ӯ дар муқаддимаи ин рисола навишта: «Ман саду бисту панҷ сол умр ёфтам ва таҷрибаи бисёр кардам то илми нучумро дарёфтам, аҳкоми фалакро бишнохтам, манозили Офтобу Моҳро маълум кардам ва сооту замону дараҷот ва дақоикро дарёфтам. Таҷрибаи кулли солро дар саъду наҳс, хайру шарр ва навъу зар берун овардам. Ва ин китобро «Наврӯзнама» ном ниҳодам, истихроҷи ҳар рӯз, ки Наврӯз шавад, дар он сол чӣ бошад ва чӣ далел кунад, навиштам. Ин китоб муштамил аст бар айёми сабъа - аз якшанбе то шанбе. Гуфта шавад, ки ҳар сол аз ҳаводиси дур чи ҳодиса шавад ва дар олами сифлӣ аз вақоӣи подшоҳон ва бузургону олимон ва умарову даҳоқин ва ғаллаву фолиз (муарраби полиз), кишт ва ҳоли ваҳушу туюр, мардону занон ва хидматкорону корфармоён, меҳтарону кехтарон, бозаргонҳо ва ҳоли шаҳрҳову вилоятҳо, баҳру бар ва ғайри ин, ҳама гуфта шавад»¹.

³ Ҳуҷвирии Чуллобӣ. Кашф-ул-маҳҷуб. Техрон, 1381. - С.137.

⁴ Ҳалабӣ Алиасғар. Мабонии ирфон ва аҳволи орифон. Техрон, 1377. - С.299.

¹ Ҳаким Тирмизӣ Муҳаммад ибн Алӣ. Наврӯзнама //Дувоздаҳ рисолаи наврӯзӣ. Душанбе, 2012. - С.155.

Мувофиқи маълумоти Қаҳрамони Сулаймонӣ - собиқ корманди масъули Ройзании фарҳангии Ҷумҳурии Ислонии Эрон дар Ҷумҳурии Тоҷикистон вижагиҳои «Наврӯзнама»-и Ҳақим Тирмизиро, ки нусхае аз он дар ганҷинаи нусахи хаттии Маркази таҳқиқоти форсии Эронӣ Покистон таҳти рақами 632 маҳфуз аст, чунин овардааст: матни «Наврӯзнама»-и мазкур дар маҷмӯаи хаттӣ дар сафаҳоти 560-673 ҷой дода шудааст, соли 1244 таҳрир хӯрда ва мутааллиқ ба ҳавзаи Мовароуннаҳр аст. Ҳамин муҳаққиқ боз иттило дода, ки нусаҳаи дигари матни «Наврӯзнама»-и Ҳақим Тирмизӣ дар як маҷмӯаи дигаре, ки дар маркази мазкур таҳти рақами 820 ниғаҳдорӣ мешавад, оварда шудааст².

Осори Ҳақим Тирмизӣ, ки худ яке аз ҳақимони орифи машҳури аҳди аввали ислом мебошад, асрҳои зиёд мавриди мутолиа ва баҳсу мунозаи ҳаводорони афкори маънавии асрҳои миёна қарор гирифта буд. Дар онҳо ҳам масъалаҳои илми «ҳикмат» ба маънои фаҳмиши замони зиндагии Ҳақим Тирмизӣ ва яке аз масоили буғранчи тасаввуф ба шумор мерафт, баррасӣ шудааст ва ҳам матолиби калидии ҷистии илму олим мавриди арзёбии муаллиф қарор гирифта буданд. Ҳақим Тирмизӣ аҳли сунна ва ҷамоа буд, вале баргари додани валӣ (авлиё) нисбат ба набӣ (анбиё) дар аҳди аввали ислом як ҳодисаи мунҳасир ба фард буд. Зеро чунин муносибат бештар хоси таълимоти аҳли шиаро ба хотир меорад. Ҳақим Тирмизӣ муносибати худро нисбат ба аҳли шиа дар асараш «Ар-рад ило ар-рофизийа» муайян намуда, бо сароҳати том иброз дошта, ки худи Алӣ хилофати Абӯбақру Умарро пазируфта буд ва агар нусси васоят воқеан дар ин маврид вучуд мебошад, на худи ӯ дар ин боб сукут мекард ва на мусулмонон ба он розӣ мешуданд³.

Дар осори Ҳақим Тирмизӣ масоили зиёди ирфонӣ вучуд доранд, ки дар онҳо роҷеъ ба масоили муҳими тасаввуфӣ, аз ҷумла дар баҳши мукошифоту мушоҳидот муайян кардааст,

² Сулаймонӣ Қаҳрамон. Наврӯзнамаи Алӣ Ҳақим Тирмизӣ //Рӯдакӣ. Душанбе, 2012. - С.89.

³ Зарринқуб Абдуҳусейн. Ҷустуҷӯ дар тасаввуфи Эрон. - С.51-52.

ки роҳи солиқ аз ҳақ оғоз шуда, ба сӯи ҳақ тайи тарик ме-
намояд. Ин масъалаи матраҳшуда дар аҳди аввали ислом,
ки аксари чунин масоил бо пурсишу посухҳо дар осори ӯ
ифода ёфтаанд, ҳамчун шуои андешаи Ҳаким Тирмизӣ ба
дигарон шӯъла афканданд, диққати таваччуҳи бузургтарин
андешмандони замони мутааххир, аз ҷумла Саноию Аттор
ва Мавлоно Румию Ибни Арабиро ба худ ҷалб намуда буд.

Онтавре ки аз иттилои маъхазҳо маълум аст, Саноию Ат-
тор ва Мавлоно Румӣ дар ташаккули инкишофи рукнҳои асо-
сии ирфон аз ақидаҳои Ҳаким Тирмизӣ истифода намудаанд,
Ибни Арабӣ бошад, таъсири боризи ин андешманди тирми-
зиро ба худ эҳсос намуда буд ва ӯ дар боби 73 китоби муъта-
бари худ «Футуҳот-ул-маккӣя» аз маҷмӯи пурсишҳои Ҳаким
Тирмизӣ доир ба олами мовароуттабиӣ ва масоили муко-
шифа ба 155 пурсиши ин андешманди тирмизӣ посух гуфта-
аст¹. Аз ин рӯ, баъзе бузургони аҳли таҳқиқ бар ин ақидаанд,
ки аҳамияти маънавӣ ва мукошифоти ирфонии Ҳаким Тир-
мизӣ камтар аз мақоми маънавии Ҳориси Муҳосибия Манс-
ури Ҳаллоҷ ва Ҷунайди Бағдодӣ набудааст. Мизони асосгу-
зории ин орифи ҳаким дар бисёре аз орифони баъд аз замони
худ низ ба ҳеҷ ваҷҳ андак набудааст².

Бернд Радке барои муайян намудани лақаби Тирмизӣ -
«ҳаким» кӯшиши зиёде ба харҷ дода, гоҳ дар асри 8-9 таъсир
доштани афкори навафлотунӣ дар ислом баҳс мекунад ва гоҳ
ба интишори гностисизм дар замони Ҳаким Тирмизӣ ибрози
назар менамояд. Ӯ чанд масъалаи дигарро аз қабилӣ мо-
нандии системаи фалсафии Форобию Ихвонуссафо, аз як та-
раф ва ақидаҳои ирфонии Тирмизӣ, аз дигар тарафро мавзӯи
баҳс қарор дода, фикри як қатор олимони Ғарб аз қабилӣ Ив
Морке, Геюш, Сюзан Дивалд дар ин робита номбар мекунад
ва ба чунин хулоса мерасад, ки инкишофи суннати ҳеллини-
стию навафлотунӣ ба Аннемари Шиммел имконият додааст,

¹ *Диноӣ Фуломҳусайн Иброҳим*. Оё дар мукошифоти ирфонӣ пурси-
ши маҳв мешавад ё жарфтар ва дар марҳилаи болотар матраҳ мегардад?
//Дафтари ақл ва ояти ишк. Ҷ.3. Техрон, 1383. - С.242.

² Ҳамон ҷо. - С.243.

ки ирфони исломии Ҳақим Тирмизӣ ташаккул ёбад³. Ҳол он ки ташаккули ирфони ин андешманд бештар ба афкори пешазисломии ниёғони ориёӣ, аз ҷумла аз унсурҳои афкори ирфонии ҳикмати хусравонӣ, меҳрпарастӣ ва суннати зардуштию монавӣ қомат афрохтааст. Ин фикри моро А.Кнъш низ эътироф кардааст⁴.

Он чи вобаста ба таъсири афқору ақоиди Ҳақим Тирмизӣ ба мутааххирон аст, бояд таърихи инкишофи афкори ирфониро аз назари таҳлил гузаронид. Фуломҳусайн Иброҳими Динонӣ таъсири ақоиди Ҳақим Тирмизӣ ба Ғазолиро мисол оварда, пайваستا қайд мекунад, ки Ғазолӣ ба таври ошкор таҳти таъсири андешаҳои ин орифи аҳди аввали ислом қарор гирифтааст. Зеро ӯ ба ҷуз баҳра бурдан аз маънавиёти осори Ҳақим Тирмизӣ дар ду маврид андешаҳои Тирмизиро ба таври равшан ҷилвагар сохтааст. Дар мавриди аввал дар «Китоб-ул-илм» ва дар мавриди дуюм дар «Рабъ-ул-мулҳақот» аз ақоиди Тирмизӣ пайравӣ кардааст. Дар «Эҳёи улуми дин» низ Ғазолӣ чандин маротиба ба Ҳақим Тирмизӣ муроҷиат намудааст.

Ғазолӣ вақте роҷеъ ба зоҳиру ботин суҳан оғоз мекунад ва бо интиқоди шадид ба уламои зоҳирпараст ҳамла мекунад, ин нукта воқеан дар андешаҳои Ҳақим Тирмизӣ ба мушоҳида мерасад. Суҳанони Ғазолӣ дар бораи ақл ва шарофату аҳамияти он низ дар ақоиди Тирмизӣ матраҳ шудаанд. Он чи ки Ғазолӣ онро дар «Рабъ-ул-муҳақот» ва «Эҳёи улум» оварда, ҳамон чизест, ки Ҳақим Тирмизӣ дар китоби «Ал-қиёс ва-л-муғтариийн» тарҳрезӣ карда буд¹.

Агар гиреҳи ин масъаларо дар дафтари таҳқиқи ирфонӣ боз кунем, маълум мегардад, ки суҳан дар бораи ҷойгоҳи асосии маърифати ирфонӣ меравад, ки онро Ҳақим Тирмизӣ ба ҷуз нафс қалби инсонӣ низ мешуморад, ки он дар

³ Радке Бернд. Суфизм в Центральной Азии. Санкт-Петербург, 2001. - С.62-63.

⁴ Кнъш А.А. Мусульманский мистицизм. - С.119.

¹ Динонӣ Фуломҳусайн Иброҳим. Оё дар муношифоти ирфонӣ пурсиш махв мешавад ё жарфтар ва дар марҳилаи болотар қарор мегирад? //Дафтари ақл ва ояти ишк. - С.242-243.

навбати худ чандин ёварони ҳақиқии хеш ба мисли ҳаққу адлу сидқ ва абзорҳои маърифатии ихтисосии худ - фуод, сирр, садр ва ғайраро шомил мебошад. Бояд дар ин ҷо зикр кард, ки Ибни Арабӣ низ ба ҷуз он ки ба пуришҳои Тирмизӣ посух додааст, дар фаъолияти хеш зери таъсири ин андешманди Тирмизӣ қарор гирифтааст. Ба ин суҳанон китоби таълифкардаи Ибни Арабӣ «Ал-қистос-ул-мунқасим фи мо саала энд-ал Термизи ал-Ҳаким» гувоҳи шуда метавонад². Ҳоло метавон қазоват кард ва ҳадс зад, ки агар таъсири ғояҳои осори ин андешманди Тирмизӣ ба Ғазоливу Ибни Арабӣ ба таври ошкоро эҳсос мешуда бошад, андешаву таҷрибаҳои ирфонии ӯ ба дигар орифону сӯфиён то чи андоза буда бошад.

Дафтари таҳқиқи афкори орифон дар ин мавзӯ ханӯз боз аст, зеро ин таъсир дар фаъолияти суфиёни ибтидоӣ ва давраи исломӣ классикӣ бояд хеле назаррас бошад. Феълан мо ба баррасии ин мавзӯ намепардозем ва онро ба ихтиёри муҳаққиқони оянда вогузор менамоем. Масъалаҳои дигаре, ки бояд дар ин ҷо матраҳ шаванд, се мавзӯи асосӣ дар андешаҳои Ҳаким Тирмизӣ мебошанд, ки онҳо инъикоскунандаи афкори ирфонӣ, ҷаҳоншиносӣ, космологӣ ва умуман афкори маънавии Ҳаким Тирмизӣ мебошанд. Масъалаи аввал истилоҳи «ҳаким» мебошад, ки ҳамчун лақаб ба номи Термизӣ мулҳақ шудааст.

Чаро бори нахуст дар ҷаҳони ислом ба Тирмизӣ ин лақабро мутааххиронаш эҳдо карданд. Бидуни тардид, «ҳаким» номида шудани ӯ ба ин маънӣ нест, ки вай танҳо бо улуми расмӣ машғул шуда, ҳамчун намояндаи «ҳикмат» ба маънои фалсафии он ба баҳсу чадал пардохта, бо мақулаҳои фалсафӣ сару кор дошта бошад. Ин «ҳикмат» ба мазмунест, ки ӯ усули улумро маллоки амали худ қарор медиҳад. Вақте ӯ мегӯяд, ки нубувват як ҳолати тому тамом аст, ӯ аз рӯи усули «ҳикмат» маворидеро дар назар дорад, ки ҳеҷ яке аз пайғамбарон ноқису нотамам буда наметавонанд, яъне тамомият аз рӯи усули илм ба ҳамаи онҳо

² Ҳамон ҷо. - С.243.

тахаккуқ пайдо мекунад. ӯ ҳамчун имом чӣ дар шариат ва чӣ дар тариқат ба иҷтиҳод даст ёфта буд, ҳеҷ гоҳ ба тақлид-корӣ роҳ наметод, дар илм баландпоя буд ва дар асоси ҳикмат сухан мегуфт, ба андешаи фалсафӣ иттилои комил дошт. Худи сухан гуфтан дар бораи авлиёву анбиё гувоҳи тафаккури илмӣ ӯ мебошад.

Фаридуддини Аттор дар «Тазкират-ул-авлиё» Ҳаким Тирмизиро «салими суннат, азамати миллат, мучтаҳиди авлиё, мутафарриди асфиё»¹ ба қалам додааст. Аз ин сифатҳои васфӣи Аттор, бахусус «мучтаҳиди авлиё ва мутафарриди асфиё» чунин бармеояд, ки ӯ соҳиби истиқлоли фикрӣ ва ихотаи илмӣ мебошад ва дар фунуну улуми шариату тариқат ҳамчун мучтаҳид табаххур дорад. Дар идомаи суханонаш Аттор менависад, ки «ӯ ҳакими уммат ва соҳиби кашфи асрор буд ва ҳикмати бағоят дошт, чунонки ўро ҳакими авлиё хондаанд»², ҳамон тавре ки баъдтар Шақиқӣ Балхиро устои ҳукамо лақаб дода буданд.

Яъне Тирмизиро метавон ҳамчун орифе дар назар гирифт, ки худ улуму андешаҳои фалсафиро як навъи тасаллои дил талаққӣ мекунад. Шайх Аттор боз роҷеъ ба ин масъала матнеро аз суханони Ҳаким Тирмизӣ меорад, ки ба масъалаи илм ишорат мекунад. ӯ мегӯяд: «...нишонаи авлиё он аст, ки аз осори илм сухан гӯянд. Қоиле гуфт: он чи гуна бувад, гуфт илм ибтидо бувад ва илм мақодир ва илм мисоқ ва илм ҳуруфи ин усули ҳикмат аст ва ҳикмати авлиё ин аст, ки бар бузургони авлиё содир шавад»³. Ин илм бештар «нишони дониши динӣ дар бахши фикҳи исломиро ифода мекунад, ин илми суннатӣ орифонро ба он водор хоҳад кард, ки илми хеш ё худ тарзи маърифати ирфонии худро, ки бештар ба олами метафизикӣ марбут аст, муайян созад»⁴. Ба ҳамин мақсади муайян намудани муносибат ё худ дарки олами мовароуттабий Ҳориси Мухосабӣ

¹ *Аттор Фаридуддин*. Тазкират-ул-авлиё. Техрон, 1388. - С.76.

² Ҳамон ҷо.

³ Ҳамон ҷо. - С.81.

⁴ *Роузенталь Франс*. Торжество знания. - С.167-168.

«Китоб-ул-илм»-ро навишт. Ф.Роузентал муътақид аст, ки Ҳаким Тирмизӣ ҳикмат ё худ фалсафаро дар баҳши маърифатӣ то ба дараҷаи «гносис» расонид.

Ғуломҳусайн Иброҳими Диноӣ ҳамин масъаларо шарҳ дода, аз ҷумла навиштааст, ки Ҳаким Тирмизӣ дар ин иборат барои улум ба усуле ишора мекунад, ки яке аз онҳо огоҳӣ ба аҳду мисоқи рӯзи аласт шинохта мешавад. Барои дарки дарёфти мисоқи «аҳди аласт» вуруд ба олами хузуру мукошифа як амри зарурӣ ба шумор меравад, зеро «аҳди аласт» як мисоқи ҷовидона ва ҳамешагист, ки ба як замони муайян тааллуқ надорад. Ин мисоқ ба ниҳоду фитрати инсон вобаста буда, танҳо касоне метавонанд аз ин мисоқ огоҳӣ пайдо кунанд, ки ба ниҳоди ботин ва «табойеи том»-и худ бозгарданд. Бозгашти инсон ба «табойеи том»-и худ навъи вуруд ба олами хузур ва ҷаҳони мукошифа ба қор меояд. Ҳаким Тирмизӣ бо бозгашт ба илму ҳикмат нишон медиҳад, ки дар марҳилаи улуми зоҳирӣ ва истилоҳоти расмӣ маҳсуру гирифта намегардад ва бо убур аз ин марҳила ба олами мукошифаю шухуд қадам мегузорад»⁵.

Ба ҳамин сабаб дар баҳсҳои ирфонӣ барои номгузориҳои таълимоти сӯфия баъзан истилоҳи *Pistis Sophia*, баъзан худ *Sophia* ва гузинаҳои гуногуни онро истифода мебаранд. Масалан, ба фикри Ҳенри Корбен истилоҳи «ҳикмат» муодили вожаи юнонии *Sophia* аст; истилоҳи «ҳикмати илоҳӣ» аз назари луғавӣ бо вожаи юнонии *Theosophia* баробар аст. Бар ҳасби маъмул дар баробари истилоҳи метафизика илме қарор дода шудааст, ки аз илоҳиёт баҳс мекунад. Истилоҳи «илми илоҳӣ»-ро наметавон ва набояд бо истилоҳи *Theodicee* тарҷима кард. «Ҳикмат»-и онон аз мушкоти нубувват ношӣ шудааст»¹.

Дарки ин муаммо, бешубҳа, бе надониستاني баъзе нуқоти ҳассоси таърихи фалсафа мушкил аст. Агар ба умқи ин масъала бо дониши амиқи зоҳириву ботинӣ ва бо тавачҷуҳ бо таҷрибаи ирфонӣ назар афканем, хоҳем дид, ки ду мат-

⁵ Диноӣ Ғуломҳусайн Иброҳим. Дафтари ақл ва ояти ишқ. Ҷ.3. - С.259.

¹ Корбен Ҳенри. Таърихи фалсафаи исломӣ. - С.6.

лаби бисёр муҳим паиҳам якдигарро таквият мебахшанд. Вақте Шайх Аттор аз қавли Ҳақим Тирмизӣ «асли мусулмонӣ ду чиз - яке диди ният ва дигаре хавфи қатъият»² мегӯяд, ин мазмуни онро хоҳад дошт, ки Тирмизӣ ба ният мақоми хосро қоил аст ва ба ният расиданро ба сӯи ҳақ ғайримутаноҳӣ меҳисобад, ки солиқ дар он аз дарки «табойеи том» гузашта, ба нияти худ ноил шуда, боз ба сӯи ҳақ раҳсипор мегардад, ки танҳо ба воситаи таҷарруди нафс ва иртиқои он дарки мазкур имконпазир намегардад.

Ҳақим Тирмизӣ монеи истифода бурдан аз дастовардҳои нафс намебошад, вале таъкид мекунад, ки ин нафси сарбаста дар фазои тавҳид бештар ҳабису маккор мегардад. Аз ин рӯ, ин адешманди тирмизӣ чунин саволро ба миён мегузорад: «Ту меҳақӣ, ки бо бақои нафс ҳақро бишносӣ? Нафси ту худро намешиносад ва наметавонад шинохт, чи гуна ҳақро тавонад шинохт». Барои ҳамин ҳам Б.Радке қайд карда, ки системаи мунҳасир ба фарди Тирмизиро бояд бо таваҷҷуҳ ба суннати ирфония теологияи дини ислом баррасӣ кард. Ин муҳаққиқ ҳақс зада, ки дар фаъолияти ирфонии ин ҳақим муқобилгузори нафсу қалб ҷой дорад. Ў мегӯяд, ки маҳалли ҷойгиршавии нафс зери шикам аст. Дар он ҷо нафс барои русуҳи нури маърифати қалб монеа эҷод мекунад. Аз самти сар ба қалб ақл таъсир мерасонад то ҷараёни маърифати ирфонӣ сурат пазирад. Дарки ирфонӣ ҳамчун ғносис (зимни маърифати моварои олами моддӣ) ба воситаи имону илм таҳаққуқ мепазирад³.

А.Кныш панҷ унсури фикрро, ки дар садри инсон ҳамчун фитрати ӯ ҷой дорад, чунин тақсимбандӣ намудааст: зехн, ҳифз, фаҳм, зако ва илм. Аз ин рӯ, ӯ дар идомаи суханаш қайд карда, ки ориф дар ин сурат «ҳақиме» мебошад, ки дарки олами моддиро бо тарбияи қалб яқсон мешуморад.

Матлаби дуюме, ки мавриди баррасӣ қарор хоҳем дод, масъалаи авлиёст. Мо дар боло қайд кардем, ки Ҳақим Тирмизӣ барои бартарӣ доданаш ба авлиё нисбат ба анбиё дар

² *Аттор Фаридуддин*. Тазкират-ул-авлиё. - С.82.

³ *Радке Бернд*. Суфизм в Средней Азии. Теологи и мистики. - С.62.

Тирмиз мочарои бузурге бархост ва Имом Тирмизӣ аз зодгоҳаш ронда шуд. Сабаби ғавғое, ки бархост, аз чӣ иборат буд? Таҳлили ин матлаб хеле чолиб ва назари Ҳаким Тирмизӣ дар ин маврид хеле шучоъмандона аст. Аввалан, ӯ маърифати ирфониро бидуни вақфа аз «табойеи том» то ба худошиносӣ бурда расонидааст ва ин амали ӯ муносибати тозае дар назарияи маърифати ирфонӣ дар аҳди аввали ислом мебошад. Сониян, Тирмизӣ нафси инсониро, ки аксари сӯфиёни ибтидоӣ то Мансури Халлоҷ ва ҳатто баъд аз ӯ низ манбаи асосии маърифати мовароуттабий медонистанд ва таҷарруду иртиқои нафсро таҷрибаи ирфоние мепиндоштанд, ки аз таҷрибаи ҳиссию ақлӣ фарсахҳо дур аст, барои шухуду мукошифа кофӣ намешуморад ва қалби инсонро манбаи асосии дарки шухудӣ меҳисобад. Солисан, ӯ на фақат тасфияи қалбро воситаи асосии маърифати шухудӣ арзёбӣ мекунад, балки онро дорои абзорҳое низ мешуморад, ки танҳо дар маҷмӯъ бо қалби инсон метавонад ба маърифати ҳузурию шухудӣ ё худ мукошифаи ирфонӣ ноил шавад.

Ҳаким Тирмизӣ, ки дар аҳди аввали ислом мезист, асрҳо қабл аз Аттор ба масъалаи ғаму ранчи сина тавачҷух дошт. Ба ҳамин иллат мавриди суи занни муташарреин қарор дошт ва натавонист, ба қавли Ғуломҳусайни Динонӣ, маҳалли асосии асобати тирҳои тӯҳмат дар зодгоҳашро малҳам кунад. Айни гуфтаи ӯ дар ин бора чунин аст: «Ба таври пайопай омочи ғамҳои мутавотир будам то ин ки тариқе барои хор кардани нафси худ ёфтам. Пештар талош карда будам то нафси худро ба залил кардани он ба бархе умур тарғиб кунам, аммо нафс аз ман мегурехт ва итоат намекард. Аммо вақте дар маърази бӯхтон ва ифтирову ғамҳои фаровон қарор гирифтам, неруи нафсонӣ зоил шуд ва аз ин тариқ нафс залил гашт ва мутеъ гардид. Саранҷом ҳаловати ин зиллати нафс ба қалбам расид»¹.

Ҳадаф аз офариниш дар таълимоти Тирмизӣ инсон мебошад ва ҳар мавҷуди зинда дар ин олам танҳо ба нафҳаи

¹ Иқтибос аз китоби Динонӣ Ғ. Дафтари ақл ва ояти ишк. Ҷ.3. Техрон, 1393.

ҳақ зиндагӣ мекунад. Рӯзу шаби инсон ҳамон танаффус (нафаскашиву нафасбарорӣ)-и мавҷудоти зинда, аз ҷумла инсон мебошад, ки рӯҳи муқаддаси ҳақро дар худ ба унвони ҳамон нафҳаи илоҳӣ ба ирс гирифтааст. Дар ин хусус ӯ дар асараш «Бадвушшаън» чунин гуфта: «То оне ки ҳамаи мавҷудот(-и зинда) бо рӯҳи ӯ нафас мекашанд, рӯҳ оғоз ва манбаи ашъ ба шумор меравад... бо халқ хориҷ шудан аз хузури қуддуси муқаддасот наздик шудан ба офотро ифода мекунад. Пас вақте ки муқаддас шуданд, он зинате аз қудс [ба онҳо] боқӣ мемонад»².

Солиқ бо дарки холиқи худ, ба фикри Тирмизӣ, аз он сабаб мекӯшад, ки ӯ бо офаридаи худ аз ҷихати тақдис сунхият (монандии ҷавҳарӣ) дар мисоли рӯҳ дорад. Агар чунин шабоҳату монандӣ намебуд, қалби инсон танҳо як қолаби берӯҳу ҷисми мурда ба ҳисоб мерафт. Ба ибораи дигар, дамида шудани нафаси раҳмонӣ, ба қавли Мавлоно Румӣ, ба найи вучуди инсон, навои илоҳӣ дорад. Ин ҳамон муҳри ба пешонаи инсон задаи илоҳӣ мебошад, ки паёми илоҳиро дар гӯши инсон танинандоз мегардонад.

Аз ин нукта чунин бармеояд, ки ба сӯроҳҳои найу сурнай дамидани нафаси ҳақ, ки дар «Маснавии маънавӣ» Мавлоно Румӣ онро тараннум кардааст, ханӯз дар аҳди аввали ислом маълум будааст. Агар Худованд дар мақоми «ғайбулғуб» сирри канзи маҳфиро дар худ ниҳон дошт ва дӯст дошт, ки барои дарки худ мавҷудотро офарад, пас ҳадаф аз офариниш маърифат будааст. Дар таълимоти Ҳаким Тирмизӣ ин чараёни маърифат аз «табойеи том» то мукошифоту шухуд идома пайдо кардааст. Ин таҷрибаю шухуду мукошифа барои ҳар як намояндаи ирфон ба таври гуногун сурат мепазирад. Дурӯст аст, ки дар баҳши ҳастишиносӣ олиму маълум ягона ва бо ҳам муттаҳиданд, вале дар олами эътибор олим ғайр аз маълум аст, зеро дар ин ҳолат соҳиби таҷрибаи ирфонӣ ба пурсишу посух (монологу диалог) табдил меёбад. Ҳаким Тирмизӣ ҳамин пурсишу посухоро дар осораш матраҳ кар-

² Ҳамон ҷо. - С.254.

дааст ва танҳо пас аз чанд аср ба Ибни Арабӣ муяссар шуда, ки ба ин пурсишҳои Тирмизӣ посух гӯяд¹.

Пас, маънии вилоят пояҳои асосии бинои баланду мӯхташами тафаккури Ҳаким Тирмизиро ифода мекунад, зеро асоси таълимоти ӯ бар ҳамин мафҳум устувор аст. Ҳенрӣ Корбен дар ин хусус таъкид мекунад, ки мафҳуми вилоят маъмулан асоси таълимоти шиаро ташкил медиҳад ва ҳақиқати онро дар нусуси таълимоти имомон пайдо кардан мумкин аст. Вале ба назари Ҳаким Тирмизӣ муваҳхидон, авлиё ва ҳаводорони Худо дӯстдорони ӯ ба шумор мераванд ва қарб ба Худованд шомили ҳамаи аҳли имон мебошад ва ҳар яке ба навъе ва дар дараҷае аз вилоят бархурдоранд. Вилоятро ин ҳакими ориф ду гуна медонад ва якеро вилояти омма ва дигареро вилояти хосса талаққӣ кардааст.

Тибқи ояи 257 сураи Бақара «Аллоҳ дӯсти он касонест, ки ба ӯ имон овардаанд ва вай бандагони худашро аз торикӣ ба равшаной мебарорад». Ин оят ба вилояти омма ишора мекунад. Аз рӯи гуфтаи Ҳенрӣ Корбен, вилояти омма, бо таваҷҷуҳ ба ояти мазкур, шомили ҳоли ҳамаи мусулмонон мебошад, ки адои шаҳодат кардаанд ва ҳамин калимаи шаҳодат кофист, ки робитаи байни холиқу махлуқро барқарор кунад. Аммо вилояти хосса ба касоне ихтисос дода мешавад, ки аз баргузидагони худованданд ва метавонанд бо ҳақ дар халқ тасарруф кунанд, яъне бо Худованд иртиботдоранд ва дар ҳолати иртиботу иттисол умр ба сар хоҳанд бурд. Ин вилояти хосса аз лиҳози мартабаю мақом аз ҳам фарқ мекунад. Пайғамбарон, масалан, дар ботини вучуди худ аз вилояте бархурдоранд, ки пайваста дорои вижагӣ ва хислатҳои дигаре низ ҳастанд, ки метавон онро ба унвони ваҳй ва анбиёву рисолат матраҳ кард»².

Нуктаи муҳим ва пурмочарое, ки дар таълимоти Ҳаким Тирмизӣ вучуд дорад, аз он иборат аст, ки ӯ, аз як тараф, бо

¹ *Корбен Ҳенрӣ*. Таърихи фалсафаи исломӣ. - С.277.

² *Диноӣ Ғуломҳусайн Иброҳим*. Оё дар мукошифоти ирфонӣ пурсиш махв мешавад ё жарфтару дар марҳилаи болотар матраҳ мегардад?// Дафтари ақл ва ояти ишк. Ҷ.3. - С.255.

вучуди мақоми пайғамбаронро болотар аз мақоми авлиё тазаккур диҳад ҳам, аз тарафи дигар, ӯ таъкид мекунад, ки нубуввату пайғамбарӣ бастагӣ ба замон доранд ва дар иртибот бо он анҷоми вазифа мекунанд, вале вилояти валӣ ҳеҷ гуна бастагӣ ба замон надорад ва шароити замон онро дигаргун нахоҳад кард. Аз ҳамин рӯ, Муҳаммад Козими Юсифпур бо сароҳати том баён мекунад, ки Ҳакими Тирмизӣ дар осораш, баҳусус дар «Хатм-ул-вилоят» мақоми валиро аз мақоми набӣ бартар мешуморад ва набиро аз валӣ фурутар менишонад¹.

Агар ба дафтари таҳқиқи ду рукни асосии вилояту нубувват нек назар кунем, ба хубӣ равшан хоҳад шуд, ки қабл аз Ҳакими Тирмизӣ ҳамтои вай Алӣ ибни ал-Ҳаворӣ айнан ҳамин афзалияти валӣ нисбат ба набиро иброз дошта ва муттаҳам ба куфр шуда буд². Баъд аз Ҳаким Тирмизӣ низ шахсонеро мешиносем, ки ин қазияро идома додаанд. Масалан, Ҳуҷвирии Чуллобӣ дар «Кашф-ул-махҷуб» бунёди маърифатро бар вилоят устувор донистааст³.

Ғ.Динонӣ мавқеъ ва мавзеи Ҳаким Тирмизиро муайян карданӣ шуда, бо истинод ба муҳаққиқи араб Ричо Мустафо Ҳазин мегӯяд, ки ин андешманди тирмизӣ нахустин касест, ки ин истилохро бо усули тасаввуф ҳамоҳанг карда буд ва ҳуди Динонӣ бо тавачҷуҳ ба иқтибоси фавқ ба чунин хулоса расида, ки нубувват дар таълимоти Тирмизӣ ҷанбаи мардумию халқӣ дорад, дар ҳоле ки вилоят ҷанбаи илоҳӣ дорад. Ба ҳамин сабаб номи вилоят ба Худованд итлоқ мешавад⁴. Ҳамин нуктаро Ҳенрӣ Корбен ба таври худ шарҳ дода, аз ҷумла навиштааст, ки «вилоят фи нафсиҳӣ бештар аз нубувват аст, зеро вилоят доимист ва монанди рисолат муқим ба марҳилае аз замон нест, дар ҳоле ки доираи нубувват аз наза-

¹ Юсифпур Муҳаммад Козим. Нақди сӯфия. - С.210.

² Зарринқуб Абдулҳусейн Козим. Нақди сӯфия.

³ Чуллобии Ҳуҷвирӣ. Кашф-ул-махҷуб. Техрон, 1381. - С.137-138.

⁴ Динонӣ Фуломҳусайн Иброҳим. Оё дар мукошифоти ирфонӣ пурсиш махв мешавад ё жарфтару дар марҳилаи болотар матраҳ мегардад?// Дафтари ақл ва ояти ишқ. - С.254.

ри таърихӣ ба омадани охирин паямбар баста мешавад. Доираи вилоят то поёни замон ба ҳузури авлиё тадовул дорад⁵.

Ҳақим Тирмизӣ дар маҷмӯаи ҳафтуми пурсишу посухҳои худ дар «Хатм-ул-авлиё» чунин менависад: «Ба кадом чиз парвардигорро зарур медонанд?»⁶ Агар ин матлабро ба чараёни маърифат татбиқ намоем, масъалаеро бояд баён кунем, ки мувофиқи он муносибати холику махлуқ ва нисбати онҳо бо ҳам маълум гардад. Сухан дар ин ҷо дар бораи он меравад, ки Худованд ба инсон аз худи инсон дида, ба *ӯ* наздиктар аст, вале миёни инсону офаридгор ҳичобҳои ваҳмие вучуд доранд, ки онҳоро ба воситаи таҷрибаҳои ирфонии нафс наметавон аз байн бурд. Пас, ба ибораи орифон аз ин ҷаҳони ваҳму хаёл чи гуна метавон озод шуд? Ба ин масъала Ҳақим Тирмизӣ ба нисбати мутлақу муқайяд муроҷиат мекунад. Ин нисбат ба нисбати кулли ҷуз ва ё ому хос фарқи ҷиддӣ дорад. Хусусияти ин нисбат, ки аксаран ба ин масъала таваҷҷӯҳ нашудааст, аз он иборат мебошад, ки инсонии махлуқ ниёзманд ба холиқи худ аст, яъне холиқ дар мо инсонҳо худро зоҳир мекунад ва ба мо эҳтиёҷ дорад ва баръакс мазҳари Худованд будани мо бидуни холиқ имконпазир намебошад.

Аз ин қазия, ба қавли Ғ.Динонӣ, метавон натиҷагирӣ кард, ки мо - инсонҳо фақат ба воситаи холиқи худамон ҳешро мешиносем ва ин худшиносии инсон ба воситаи иртиботу сунхияти ботинии худаш инсонро ба роҳи мушқилу пуршебу фарози худошиносӣ бурда мерасонад. Ба ҳамин пурсиши Ҳақим Тирмизӣ, ки дар китоби ёдшуда матраҳ карда буд, Ибни Арабӣ дар «Футуҳот» бо ироаи намунаи ашъори орифони арабу форс посух додааст. Ин посух ва ашъори шоиронро ба ҳамон як байти машҳури Ҳофизи Шерозӣ ҷамъабаст намудан мумкин аст, ки гуфта буд:

*Мо ҳама мӯҳтоҷ будем,
ӯ ба мо муштоқ буд!*

⁵ Корбен Ҳенрӣ. Таърихи фалсафаи исломӣ. - С.277.

⁶ Ҳақим Тирмизӣ. Хатм-ул-авлиё. Бейрут, - С.152.

¹ Динонӣ Ғуломҳусайн Иброҳим. Дафтари ақл ва ояти ишқ. Ҷ. 3. - С.265.

Аз нуқтаи назари Ибни Арабӣ ҳеҷ кас наметавонад худро бишносад, магар ин ки ин худшиносӣ ба сӯи Худованд ба ӯ расида бошад. Инкишофи ҳамин ақида дар таълимоти сӯфия, ба хусус Ибни Арабӣ, солиқро ба инсонӣ комил бурда мерасонад ва он ҳамон шахсест, ки ҳомили ду чашм (зуайнайн) аст, ки бо як чашмаш офаридгор ва бо чашми дигараш ҷаҳони моддии худро мушоҳида мекунад.

Ҳоло метавон ба баррасии масъалаи сеюм - абзорҳои маърифатӣ гузарем. Зимни таҳлили масъалаи вилоят дар баҳши маърифатшиносӣ дар ин хусус баъзе ишораҳо карда будем. Ҳоло масъалаеро аз назари Ҳаким Тирмизӣ матраҳ хоём кард, ки мувофиқи он Худованд барои дилҳои мардум мақомоте офаридааст, ки дараҷоти илм ва маротиби маърифат ба ин мақомот вобастаанд.

Дар рисолаи «Баён-ул-фирок» Ҳаким Тирмизӣ асрҳо қабл аз Ғазоли ва Начмуддини Кубаро тақрири мураттабу муназзаме аз оламу атвори қалбӣ кардааст, ки ин масъала баъдан ба сӯфиёни мутааххираш таъсири муассире гузоштааст. Ин рисола, бино ба маълумоти Абдулҳусайни Зарринқӯб, як маҷмӯаи комил дар бораи баррасии вичдону шуур ва «атвори сабъа»-и қалб аст. Дар ин бахш ҳар қадар илму огоҳӣ зиёд бошад, ҷойгоҳи он дар қалб мустақкамтару ниҳонтар хоҳад буд. Он тавре ки аз суханони Ҳаким Тирмизӣ маълум мешавад, ҳар дараҷаву маротиби қалби инсон бо навъе аз улул ва баҳше аз онҳо монандии ҷавҳарӣ ва сунхият доранд².

Ин суханони Ғуломҳусайн Динониро Абдулҳусайни Зарринқӯб таъйид намуда, аз ҷумла гуфтааст, ки ба мавҷиби тақрири вай садру қалбу фуод ва лубб даруни якдигар мунтавӣ ҳастанд, ҷунонки садр дар зоҳир аст, қалб дар даруни он аст, фуод даруни қалб ва лубб даруни он ва даруни лубб маротиби дигар аст, ки шарҳи аҳволи онҳо дар ҳавсалаи баён нест³. Ҳаким Тирмизӣ дар «Фарқ байни садр

² Динонӣ Ғуломҳусайн Иброҳим. Дафтари ақл ва ояти ишқ. Ҷ. 1. Техрон, 1380. - С.22.

³ Зарринқӯб Абдулҳусайн. Дар ҷустуҷӯи тасаввуф. - С.55.

ва қалб ва-л-фуод ва-л-лubb» ном асараш масъалаи мазкурро ба таври муфассал чунин тавзеҳ додааст: «Қалб» исми чомаъ аст, ки шомили кулли мақомоти ботинӣ мебошад, ки баъзеашон дар хорич низ буда метавонанд, ба мисли «айн» («чашм»), ки аз сафедию сиёҳӣ ва мардумак иборат аст. Ҳар илме, ки ҷойгоҳи баланд дорад, маҳалли он дар даруни (ботини) устувор ва таҳти пӯшиш қарор мегирад¹.

Садр дар мақом нисбат ба қалб мисли сафедии чашм нисбат ба худи чашм аст ва он маҳалли духули офоту васвос мебошад. Барои он садр меноманд, ки он пешгоҳ ва аввалин мақоми қалб аст. Қалбро Ҳаким Тирмизӣ ҳамчун мақоми дуҷум мисли нисбати сафедии чашм ба сиёҳии он медонад. Қалб маншаи нури имон (тақво, муҳаббат, ризо, хавф ва ғайра) ва усули илм аст, мисли чашмаи об, ки аз он ба ҳавзи садр ҷорӣ хоҳад шуд. Дар ин сурат қалб асл ва садр фаръ аст². Фуод дар қалб мақоми сеҷум аст ва мисли мардумак чашм нисбат ба худи чашм буда, вазифаи он рӯият ва маърифат мебошад. Фуод дар байни қалб ва қалб дар байни садр аст. Лубб дар фуод мисли нури чашм нисбат ба худи чашм аст, монанди рағнае, ки дар мағзи бодом ниҳон аст.

Дар паси пардаи ҳар як ашъи хоричӣ ашъи ботинӣ таҳти пӯшиш қарор дорад, ки онҳо якдигарро тақвият мебахшанд. Лубб маҳалли нури тавҳиду тафрид мебошад ва султони нури аъзам маҳсуб мешавад. Мақоми садр, ки иҷозаи вуруд дорад, шайтон низ метавонад ба он ворид шавад ва васвасаи худро эҷод кунад, вале ӯ ба қалб ворид шуда наметавонад. Аз ин рӯ, вай ба воситаи садр ба қалб таъсир расонда метавонад. Садр хусусияти фушурдашавӣ ва густардагӣ дорад. Он маҳалли илми деросат низ мебошад, донишхоро касб мекунад ва бо гузашти айём онхоро метавонад фаромӯш кунад³.

Имом Тирмизӣ гоҳо қалбро маҷозан ба ҷои мафҳумҳои садр ё нафс низ дар рисолаи ёдшуда истифода бурдааст.

¹ Юсуф Валид. Муқаддима бар рисолаи «Фарқ байни садр ва қалб ва-л-фуод ва-л-лubb»-и Ҳаким Тирмизӣ. Урдун. 2012. - С.11-12.

² Ҳамон ҷо. - С.8.

³ Ҳамон ҷо. - С.24-24.

Қалбро ӯ ба укёноси амиқе ташбеҳ мекунад, ки дар таҳаш гавҳарҳои гуногун мавҷуданд ва ҳар касе дар он шино карда, мувофиқи тавону истеъдодаш дурдонаҳоро аз он истихроҷ мекунад. Илму амали садр, ки ҳомили он нафс аст, нуқсу камол меёбад, вале нури қалб доиман мисли нури офтоб бидуни таъғир мебошад. Танҳо ҳиҷобҳои ҳавою ҳавасҳои инсонӣ ва зулмонӣ ба он пардаҳои моней эҷод карда метавонанд.

Инсон бо роҳҳои гуногун ба тазкияи нафс ва тасфияи қалб мепардозад ва дар сурати ноил шудан ба он ҳиҷобҳо бардошта хоҳанд шуд ва нури қалб партавафшонӣ хоҳад кард. Дар боби панҷуми ҳамин рисола Ҳаким Тирмизӣ фуодро маҳалли биниш ва қалбро маҳалли дониш қарор дода, пайваста таъкид мекунад, ки донишу биниш дар якҷоягӣ муғаййиботро дарк мекунад. Қалбу фуодро бо ҳам (илми) басар меномад, зеро онҳо абзорҳои асосии абсору мушоҳида мебошанд. Фарқи байни садр ва қалб, дар назари Ҳаким Тирмизӣ интиҳо доштани нури садр ва беинҳиҳо будани нури қалб мебошад, зеро баъди марғи инсон низ он нур (дар шакли рӯх) боқӣ хоҳад монд.

Ҳарфи аввали калимаи «лубб» (яъне «лом»)-ро лутф ва ҳарфи «бе» - «баракат» тасвир шудааст, ки ба фикри ин Ҳакими Тирмизӣ, хоси аҳли имон ва барғузидагон аст. Вале барои аҳли адаб «лубб» ҳамон ақл аст бо ин тафовут, ки яке нури чароғ ва дигаре нури Офтоб аст¹. Ақлҳои фитрӣ, хуччат, таҷриба ва ирсиро чома ба таври васеъ дар ҳаёти иқтисодӣ ва иҷтимоӣ истифода бурда метавонад, вале ақли мавзунӣ матбуъ беш аз ҳама фоидаовар аст, чун нури хидоят ба Офаридгор мекунад. Дар фаслҳои минбаъда Тирмизӣ чаҳор мақоми қалбро ба унвони: нури ислом, нури имон, нури маърифат ва нури тавҳид ихтисос додааст.

Ғ.Динонӣ дар таълимоти ирфонии Ҳаким Тирмизӣ фуодро мақоми руияту шуҳуд арзёбӣ кардааст, дар ҳоле ки қалб мақоми илму огоҳӣ дорад. Ӯ ҳамчунин таъкид мекунад, то он вақте ки рӯияту шуҳуд ба мансаи зуҳур нарасад,

¹ Ҳамон ҷо. - С.55.

қалб аз илми худ баҳраманду огоҳ нахоҳад шуд. Ҳамин Тирмизӣ барои исботи ин иддао дар асари баёншуда мисоли ҷолиберо ироа намудааст. Ҷ мегӯяд: як нафар шахси нобино маълум аст, ки ҳарчанд қувваи босира надорад, аз дигар ҷабҳаҳои зиндагӣ огоҳии зиёде дорад, вале барои адои шаҳодат дар як мавзӯи қазоӣ шахси нобино бо ҳамаи улуму огоҳие, ки аз он баҳраманд аст, наметавонад шаҳодат бидиҳад ва қозӣ онро қабул надорад, яъне илму огоҳии шахси нобино наметавонад ба ӯ кӯмак кунад, то шаҳодаташ мавриди қабули қозӣ қарор бигирад².

Ин мисол нишон медиҳад, ки агар инсон ба мақоми фуод (мақоми руияту шухуд) нарасад, илму огоҳӣ барои ӯ муфиду муяссар воқеъ намешавад. Динонӣ муътақид аст, ки «фуод» аз калимаи «фоида» муштақ шуда ва он натиҷаву самароти муҳаббату инояти илоҳиро ба воситаи қалб ифода хоҳад кард. Ҳаким Тирмизӣ дар боби исботи тафовут миёни қалбу фуод аз тариқи ду оят (қаҳф /14 ва қисас 10) «асҳоби қаҳф»-ро ба мақоми қалб мутааллиқ медонад, ки аз нури тавҳид суҳан мегуфтанд.

Бо назардошти он чи дар боло гуфта шуд, маълум мегардад, ки аҳли тасаввуф аз тариқи мақомоти садр, қалб, фуод ва лубб роҳҳои маърифату шинохти ҳақро ҳанӯз дар аввали аҳди ислом ҷустуҷӯ намуда буданд, ки мисоли равшани он фаъолияти Ҳаким Тирмизӣ мебошад. Ин худ як навъи тааммул дар роҳи маърифати ирфонӣ мебошад, ки ҷиҳатҳои хоси назарии ҳудро дорад.

² Динонӣ *Ғуломҳусайн Иброҳим*. Дафтари ақл ва ояти ишқ. Ҷ. 1. Теҳрон, 1380. - С.24 ба нақл аз китоби «Ал-сӯфия ва-л-ақл»-и Муҳаммад Абдулло ал-Шарқовӣ.

ABOUT VIEWS HAKIM TIRMIZI

At-Tirmizi (755-869) was born in the city of Termez. With eight years he diligently studied religious sciences, and at the age of twenty-eight years, went to Mecca. After returning from the Hajj al-Tirmidhi began to study Sufism have known at the time of the Sufi sheikhs Abu Turab al-Nahshabi, Yahya al-Jala, Ahmad ibn Hadrayahi and others. In addition, the fate of al-Tirmizi major role played by his wife, shares his views. Among the students at-Tirmidhi it is worth noting Abu Ali al-Juzjani and Abu Bakr al-Warraq, who have made a significant contribution to the continuation of his teaching. Some ideas of al-Tirmidhi were adopted another famous Sufi thinker Ibn Arabi.

In his sermons and writings, such as "Ilal al-Sharia" and "Khatm al-Awliya 'al-Tirmizi talked about the sense of Muslim rites, the "love of God ", the categories of the mystics, the "printing of the saints", existing alongside with the "seal of the prophets". In fact, equating "rights" of the saints (awliya) with the prophets, at-Tirmidhi displeased jurists (fuqaha) and the authorities. As a result, al-Tirmizi was forced to escape from persecution, to move to Balkh and then to Nishapur, where he gained many supporters.

In his works, at-Tirmizii touched on questions of the soul, its states and movements. He developed the doctrine of self-improvement and ways to curb the nafs (instincts), of suffering as a purification from sin, and so on. E., which had a tremendous influence on the subsequent Sufi psychology. At-Tirmizi it was one of the first who theorized the Sufi idea of the saints (awliya).

According to at-Tirmizi higher knowledge available to man - the mystical "Marif" (gnosis), which he identified with the "divine light" (noor), concluded in the hearts of men. Unlike conventional knowledge (ilm), which reduces to the interpretation and application of the provisions of Islamic law (Sharia), "Marif" understands the hidden meaning of things and in the end the very "essence of the Divine." At-

Tirmizi I thought that Marif - is boundless grace that God gives his chosen ones, and that it is impossible to find in the learning process. Marif available Sufi saints (awliya), whose souls are cleansed.



روند پزشکی از دیرباز تا دوره سامانیان

مژگانه شرافوا، یوسف نورعلیوف، مسعود میرشاهی

پیش از اینکه به پزشکی دوره سامانیان بپردازیم لازم است مروری بر چگونگی باورهای بهداشت و درمان را در آسیای میانه داشته باشیم. ساختار سیاسی این سرزمین با پیشدادیان آغاز و پس از گذر از دوره کیانیان، هخامنشی ها، پپرو آنها پارتها (اشکانیان) و سپس دوره ساسانیان به همراه کوشانیان و هپتالی ها را در بر میگیرد. تمدنهای اندرونوی، خنتی، خوارزمی، حصاری و بطور کلی تمدن آمو دریا بخش مهمی از ساختار شهرنشینی را نیز در آسیای میانه تشکیل میدهند. در کنار اینها ساختار مذهبی در این دوره تاثیر به سزائی در روش زندگی که بیشتر به بهداشت و تندرستی وابسته است را داشته اند. دیدگاه های گوناگون از پیروان مهر (میترا)، آب و پاکی (آناهیتا)، باد (وی یو) در نقاط گوناگون سرزمین آسیای میانه با وجود زرتشت یگانه شده و با چندین " پشت " در اوستا گزارش شده است. این دیدگاه ها سپس توسط مانی جایگاه ویژه خود را در آسیای میانه و ختن پیدا میکند. در این میان دیدگاه های مذهبی بودا نیز به این مجموعه افزوده گشته و مکتب های گوناگون پزشکی و درمان را بوجود آورده است.

پزشکی مغان و پزشکی اوستا شناخته ترین روشهای بهداشت و درمان بیماری ها را در این دوره ها را در بر میگیرند. مغ ها و دیدگاه های آنها که از دره زرفشان، دره فرغانه، خوارزم و سمرقند و پنجه کنت امروزه گرفته تا مرکز خراسان، مرو، هرات، بلخ، زابل، کابل، گردیز، قندهار، شهر توس (مشهد) و نیشابور را در شامل می شده است، روش پزشکی ویژه خود را داشته اند. کم کم روش آنها در پزشکی اوستا ادغام گردیده و همراه دیدگاه های پزشکان سرزمینهای غربی ایران زمین، زمینه را برای مکتب پزشکی گند شاپور در زمان ساسانیان ایجاد نموده است. دانش پزشکی که از

آسیای میانه آغاز و در بخش باختری ایران زمین، به ویژه در شهر اهواز امروزی تمرکز یافته بود، پس از حمله اعراب دوباره با مهاجرت بسیاری از دانشمندان که از این دیار به سرزمینهای خاوری ایران زمین از جمله بلخ، دره فرغانه، خوارزم، مرو، سمرقند و بخارای امروزه، دوباره به سرزمین اجدادی خود بازگشت. پس از آن، با از بین بردن فرهیختگان آسیای میانه به ویژه در خیوه به دستور سردار عرب قتیبه ابن مسلم، روند دانش پژوهی کاسته شده ولی از بین نرفت. با همه اینها دستآورده آنها زمینه را در نزد تاجیکان به گونه ای فراهم کرد که حکیمانی مانند خوارزمی، بیرونی، رازی، ابن سینا و دیگران از این سرزمین برخاستند و ساختار بهداشت و پزشکی نوین را در دنیا گسترده نمودند.

از ویژگی های پزشکی در این دوره ها از مهر پرستی تا احترام به آب و خاک، تمیز نگه داشتن آنها در پیرامون زندگی بوده است. گیاهان که از خاک می روئیدند، جایگاهی ژرفی را در باورها داشتند و نمونه آن گیاه هوم (خامه، هامه، اماژگ) میباشد. هوم نام گیاهی است که در باره آن در متن های قدیمی از جمله یسنا، ویسپرد، بندهش، گزیده های زادسپرم و مینوی خرد آمده است. "وی ونگهان Vai Vanghaan" نخستین کسی بوده است که به ویژگی های این گیاه پی برده است و نشان داده است که فشرده آن درمان بخش است. این گیاه انرژی زا و توان بخش پسانتر در باور های ایرانی ها و هندی ها (به نام سومه) از جایگاه ویژه ای برخوردار است. هوم در زبان پهلوی و "هانومه" در اوستا، در یسنا های نهم، دهم و یازدهم یاد شده است. هوم دشمنان را دور میکند، مرگ را دور میکند، هوم گیاه ویژه پرهیزگاران است، او درمان بخش است، نوشابه آن مستی نمی آورد ولی شادی می بخشد. او بر روی کوه البرز می روید، او سرور گیاهان است.... فشرده هوم که نوشیدنی است توسط چند موبد (هفت؟) با مراسمی ویژه ای از میوه (؟) این گیاه فراهم می شده است. بعید نیست که تقدس "می" و شراب در ادبیات نیز از همین گیاه ریشه گرفته باشد.



درختچه، ساقه، برگ و میوه هوم در کو های اسکندر کل، تاجیکستان

داروی دیگری که فرورده از خاک میباید، مومیا نام داشته است که در بیشتر بیماری ها برای باز سازی کمبود نمک های بدن استفاده میشود است. سنگ ها و خاکه های آنها نیز مانند نوعی دارو بوده است. آویزان کردن سنگ ها و فرآورده های گیاهی و حیوانی در گردن بیماران و یا افراد سالم نه تنها برای زیبایی بلکه برای استفاده در بهداشت و درمان بیماری ها انجام میشود است. در کنار گیاه درمانی، خاک درمانی، آب درمانی، حیوان درمانی (فرآورده ها)، روان درمانی و کارد درمانی (جراحی) نیز رایج ، و اندرز نامه های بسیاری نیز برای بهبودی و زندگی راحت زیانزد مردم بوده است. از نامهای آشنای تاریخ پزشکی باستان میتوان به ترینا (سریتا) که در خوارزم زندگی میکرد، دیگری "یما" که در کرانه های آمودریا بود به همراه جاماسب و

برزویه و خاندان بخشویع (دانشگاه گند شاپور) نیز که از پیشتازان پزشکی در سرزمین ایران قدیم بوده اند اشاره کرد. از دیرباز، پزشکی در کنار علم و فلسفه الفبای ویژه خود را داشته که دارای 28 وات بوده است.

در پایان دوره هخامنشی، اسکندر و حاکمین باختر نیز سبب ترویج دانشهای یونانی در این سرزمین بوده اند. این دیدگاه در دوره اشکانیان بیش از پیش رشد نمود و ساختار دیدگاه های ایران، هندی و یونانی در هم برآمده و روشهای نوینی از پزشکی را تشکیل دادند. در دوره ساسانیان، از آنجا که حاکمین رم پس از تسخیر انتاکیه (ترکیه امروزی) که جزو قلمرو ساسانیان بود و پزشکان عیسوی نسطوری را که در آنجا مکتب پزشکی خود را در برابر مکتب پزشکی اسکندریه داشتند، بیرون راندند، سیل دانشمندان مهاجر در سراسر ایران زمین پخش و جایگزین شدند و در نتیجه دیدگاه های نوی را با خود به این دیار آوردند. پزشکی به نام "ماراب" که از اهالی مرو (امروزه ترکمنستان) بود در انتاکیه به نام "تئودر" اثقف این شهر شد (540 میلادی). خسرو انوشیروان ماراب را پسانتر به سرپرستی دانشگاه گند شاپور برگزید. در دوران خلافت عباسی، بویژه در زمان مأمون، برمکی های وزیر که از بلخ بودند، زمینه ترجمه آثار یونانی را در بغداد، دمشق و شام و به همچنین در بلخ و مرو و سایر شهر های خراسان از جمله در نیشابور فراهم کردند و در نتیجه دیدگاه های پزشکی یونانیان که بخشی از باورهای ایران قدیم را نیز با خود داشتند دوباره در خراسان گسترش یافت.

ما در اینجا برای نمونه از دوران باستانی، تنها آموزه پزشکی مغان را بررسی میکنیم. مغ ها دانش پزشکی را به دو دسته گیتی پزشکی و مینو پزشکی تقسیم کرده اند. در گیتی پزشکی، تن در دام نا آرامی ها و نیرنگ های ناشی از تهاجم پیرامونی قرار میگیرد و بیمار شود. براین پایه، "به" داشتن پیرامون سبب خواهد شد که بدن کمتر آسیب ببیند و بیمار می گردد. در این راستا دیدگاههای گوناگون برای پاکیزه نگه داشتن محیط زندگی پیشنهاد و تاکید میشود که همیشه باید میان آنچه در تن میگذرد و آنچه در

پیرامون وجود دارد (آب، باد و هوا، خنکی، گرما و ...) و همچنین خوراکی ها ، نوشیدنی ها ، دیدنی ها و شنیدنی ها تعادلی وجود داشته باشد. زمانی که تن نتواند با شرایط پیرامونی "خو" گیرد بیمار میگردد. پاک نگه داشتن پیرامون " تن" و همچنین استفاده از دارو ها در چنین شرایطی میتواند برای برقراری تندرستی و ویرایش مزاج و خلطها " رست گان" موثر باشند. در گیتی پزشکی، تن همیشه در دام فن های گیتی می باشد و انسان با زیرکی باید از این دامه بپرهیزد.

دیگر شاخه پزشکی مغان "مینوپزشگی" به چم پزشکی فرزانی و هرمزی (عقلانی) میباشد که بر اساس خردمندی بنا نهاده شده است. مینو پزشکی راستای پرهیز از نیرنگ و دام گیتی را نشان میدهد. مینو پزشکی برای یکایک مردم متفاوت است و در آن کوشش میشود که تن را از منش، گویش و کنش بد رها سازد که خود نیز به شاخه های گوناگون باور پزشکی، دین پزشکی، روان پزشکی و دیگر رشته ها تقسیم می گردد. بر اساس دیدگاه آموزه پزشکی مغان، نام پزشکی (درست بد) برای کسی است که با چهره گشاده، روان عموم مردم را از گناه، و تن مردم را از بیماری به پاید و درمان کند.

در کتابی دیگر به نام "راسته" اثر دادر دادخت مشهور به راستیار ، در دوره ساسانیان، زمانی که هنوز آتشکده های بخارا و سمرقند و قلعه های مغ در کرانه های دریای زرفشان و سیر دریا افروخته بوده اند، به آموزه پزشکی مغان میپردازد. در این کتاب در زمان اردشیر پاپگان به پاسخ به پزشگان نماینده قیصر روم ابلنیوس که رخنوش و بروتینوش نام داشته اند از سوی موبدی به نام دادر دادخت در باره دیدگاه های پزشکی آن زمان چنین آمده است:

راستیار نخست به فرستادگان قیصر روم می فهماند که بیشتر کتابهای که در استخر فارس (تخت طاوس امروزی نزدیک به تخت جمشید) به تکلیف و ریاضت گردآوری

شده بودند، در زمان اسکندر از ایران برده شده و حکیم ارسطاطالیس (وزیر اسکندر) آنها را بیاموخت و به زبان یونانی گردانید و سپس در ضمن اینکه اقرار میکند که پزشکان یونانی در علم کالبدشناسی تجربه خوبی دارند به پرسشهای آنها پاسخ می دهد.

پرداختن به این پرسش و پاسخ ها از حوصله این مقاله خارج است ولی فشرده اینکه ساختار تن از آب، آتش، خاک و هوا می باشد. هوا به تن جان میدهد و جان سبب خودکاری بدن میگردد. وجود باد (هوا-جان) سبب بودن بوی (حس)، هوش (دانش)، فروهر (خوی و طبع)، آسن خرد (عقل غریزی) و گوشوسرود خرد (عقل اکتسابی) در بدن انسان میشود. اینها طبیعت گرم و سرد ندارند. جایگاه جان در دل است و جایگاه بوی، هوش، روان و خرد ها در دماغ (مغز) می باشد. همه موجودات زنده آسن خرد را دارا هستند و تنها انسان است که گوشوسرود خرد بیشتر و فعال دارد. گوشوسرود خرد با آموزش بارور میگردد. هرچه اندازه این خرد افزایش یابد فرد بیشتر توانمند است و بهتر میتواند با نیرنگهای پیرامونی در گیتی مبارزه نماید و تن را بی گزند و درست نگهدارد. این کتاب بر اساس آنچه آمد راز تندرستی و بهزیستی را بیان میکند. آمده است که آموزش نیز یکی دیگر از راه های درمانی میباشد. آنچه ما امروزه دانش برای پیشگیری از ابتلا به بیماری ها می نامیم در دوره های کهن یک شاخه از پزشکی بوده و پزشکی فرزنگی (هرمز) نام داشته است. در نتیجه راه رستگاری و بهزیستی نیز آموختنی بوده است.

بطور خلاصه دیدگاه فرهیختگان برای بهداشت تن و روان در پایان دوره ساسانی بدینگونه بوده است: انسان تخت تاثیر ستارگان از آمیزش تخم نر و ماده در شکم مادر پدید آمده رشد میکند. در این راستا روان که از جنس نور است به اندرون انسان که از خاک، باد، آتش و آب آفریده شده است در آمده و این موجود زنده (انسان) دوره زندگانی خود را بسر میبرد. پس از مرگ (رفتن جان از بدن، نبود باد در بدن)، نور پروردگاری که در انسان نهفته بوده است پس از سه روز تن را ترک می کند (چون

پس از رفتن جان، بسیاری از بخشهای بدن هنوز در کار هستند و نمونه آن در مردها، رشد ریش و سیل پس از مرگ می باشد، و یا برخی از درگذشتگان ممکن است به سببی جان گیرند). پس از آن، آب به آب، خاک به خاک، و آتش به آتش پیرامون میگذرد. در اینها اگر نوری که در بدن جایگزین بوده است تمیز نگه داشته شده باشد، پس از ترک تن، این نور به نور خدائی (عرش الهی) می پیوندد. برای تمیز نگاه داشتن نور الهی که در بدن است باید گوشوسرود خرد (خرد اکتسابی) آموزش خوب دیده باشد.

باید اشاره کرد که این دیدگاه پسانتر توسط مانی پیامبر و سپس توسط رشته های گوناگون عرفانی که از آموزشهای مانی سرچشمه گرفته است، در پس از اسلام در سراسر آسیای میانه و کم کم در نیمی از جهان گسترده میشود. در عرفان مانی، "مارشاد" ها که پسانتر "مرشد" نام گرفته اند و قطب های سلسله های عرفانی مانند نقشبندیه را تشکیل می دهند که وظیفه آموزش برای راهیابی به نور خدایی را داشته اند. نور خدائی نیز در ادبیات عرفانی از جایگاه ویژه ای برخوردار است که نمونه بارز آن مثنوی و دیوان شمس مولانا جلال الدین بلخی می باشد.

پرداختن به ساختار پزشکی باستان که بسیار گسترده بوده است در این کوتاه نمی گنجد و در اینجا هدف این است که نشان داده شود که پزشکی در دوره سامانیان بر پایه های استواری بنا شده بود.

ما اگر دیدگاه های ابن سینا را که در کتاب قانون وی آمده است، در مقام سبک پزشکی این دوره برای نمونه بیاوریم، میتوانیم به ساختار پزشکی و درمان در هزار سال پیش رهنمون شویم. در اینجا هدف شرح کتاب قانون نیست ولی همانگونه که در بالا ذکر شد شکی نیست که دیدگاه های دوره ابن سینا بر اساس پزشکی ایران و یونان و هند استوار بوده است. دانش پزشکی از دیدگاه ابن سینا حفظ سلامتی و بهبودی و بهزیستی

می باشد نه درمان بیماریها. او نخست این دانش را به دو شاخه بزرگ تقسیم نموده است، پزشکی نظری و پزشکی عملی و سپس بیماری ها را نیز به دو گونه پنداشته است، داخلی و خارجی. در باره بیماری های خارجی معتقد است که آنها ارتباطی با رطوبات و فعل و انفعالات بدن ندارند و برای درمان کافی است که سبب های خارجی (نیرنگ گیتی) برطرف گردند. بیماری های داخلی مربوط به آسیب های عضوی و اختلال در رطوبات و دگرگونی های آن میباشد. او معتقد است که بر اساس چهار بروز بنیادین آب، خاک، باد و آتش، چهار مزاج (رست گار) گرم، سرد، خشک و تر نیز در انسان بوجود میآیند. در این دیدگاه آب (سرد و تر- بلغمی)، خاک(سرد و خشک- سوداوی یا ملیخولیائی)، هوا(گرم و تر-خونی) و آتش (گرم و خشک- صفاوی) را در بر میگیرند. در بسیاری از موارد آمیختن دیدگا های یونانی با دیدگاه های ایرانی سبب شده اند که ساختار پیچیده ای ایجاد گردد که کمتر با پزشکی امروز همراهی میکند. با همه اینها، دیدگاه های ابن سینا در رشته های گوناگون هنوز هم تازگی دارد و ما نیز در کار های پژوهشی خود به برخی از آنها پرداخته ایم. از جمله آنها مزاج است که در ادبیات پزشکی پیش از اسلام " رست گار" نامیده می شده است. بررسی مزاج توسط پزشکیانی مانند رازی و اهوازی و بسیاری دیگر پیش از ابن سینا نیز آمده است. ابن سینا در باره مزاج در کتاب قانون خود چنین آورده است: هر ماده و جسم دارای کیفیت و حالت ویژه خود است که معلول کمی و زیادی و مقدار عناصر سازنده آن می باشد. چنین کیفیت و حالت مزاج است (قانون، کتاب اوایل در تعلیم فی المزاجات) و با دیدی دیگر، ابن سینا گرم و سرد، تر و خشک را مزاج های ساده و مفرد می داند و ترکیبهای آنها را مزاجهای مرکب. بدینگونه ابن سینا برای آدمی نه 9 مزاج را شرح داده است. ما در این جستار تنها به دو مزاج گرم (آتش، صفاوی) و سرد (آب، بلغمی) اشاره میکنیم.

از ویژگی های پزشکی در دوره سامانیان ساختار طبع و مزاج (فروهر و رست گار) انسان است. ما میدانیم که موجودات زنده در روی زمین فرزند محیط و پیرامون خود هستند. برخی تنها در سرزمینی که بوجود آمده اند بهتر و راحت تر زندگی میکنند. این مورد در باره همه موجودات زنده از گیاهان تا حشرات و حیوانات صدق میکند. هرگیاهی در هر زمینی نمیرود و هر حشره ای در هر اقلیمی نمی تواند پرورده شود. روئیدن گیاهان در هر سرزمین وابسته به خاصیت خاک آن دارد مثلا برخی از گیاهان در خاک غلیائی و برخی دیگر در خاک با خاصیت اسیدی می رویند. درختی که خاک غلیائی را لازم دارد در خاک اسیدی نمی تواند خوب رشد کند و بزودی خشک میشود و این جزوی از طبیعت گیاه میباشد. برای انسان نیز چنین است. از دیدگاه بزرگان پزشکی دوره سامانیان ، مانند نیاکانشان طبیعت هر انسان را بر اساس رابطه اش با پیرامون می سنجیدند. همانگونه که آمد، انسان میتواند طبیعت (فروهر) با مزاج (رست گار) سرد و یا گرم داشته باشد. فرآورده های گیاهی نیز به همینگونه تقسیم می شدند و دارای رست گار سرد و یا گرم می باشند. از دیدگاه پزشکی و دارویی امروز، در باره برخی از گیاهان و فرآورده های آنها، آنچه را نیاکان سرد مینامیدند در ردیف فرآورده های گیاهی اسیدی قرار میگیرند که دارای pH پائین نزدیک به 2 و 3 و نمونه اینها میوه های ترش مزه میباشد (گیاهان با رست گار سرد غیر اسیدی نیز وجود دارند). در برابر آن فرآورده های گیاهی که pH آنها نزدیک به 7 و یا بالاتر است قرار میگیرند که رست گار گرم دارند. بنا بر دیدگاه پزشگان دوره سامانی که برجسته ترین آنها پورسینا می باشد، اگر کسی که مزاج سرد دارد و فرآورده های سرد را نیز دائم استفاده کند، تعادل میان تن و پیرامون بهم خورده و او بیمار میگردد. بیماری هائی که اینچنین پدیدار میشوند، سبب نارسائی همه گیر بدن (سندرم متابولیت) می گردند. این بیماری از کسی به کس دیگر سرایت نمی کند. در این بیماران نخست کرده و یا جگر مبتلا می شوند و سپس سبب بروز نشانه هائی از جمله دیابت قند، فشار خون، پیسی ، سنگ کرده و دیگر بیماری ها مانند ، سنگ صفرا می گردند. کسانی که رست

گار سرد دارند باید از فرآورده های گیاهی و یا حیوانی گرم استفاده کنند (آتش، صفاوی) تا کمتر بیمار گردند. پژوهشهای ما در نزد حیوانات نیز این ادعا را ثابت میکند. در آزمایشگاه با نوشاندن آب لیمو یا غورآب به حیوانات میتوان نارسائی در گرده و جگر سیاه ایجاد نمود که خود سبب بروز نشانه های دیابت قند میگردد. با خوراندن فرآورده های گیاهی گرم میتوان توان آسیب زای نوشیدنی آب لیمو و یا غورآب را در حیوانات برطرف نمود و آسیب در جگر و گرده را کم نموده و دیابت را درمان نمود. این دیدگاه پزشکی که در دوره سامانیان رواج داشت امروزه نیز گره گشا برای درمان نارسائی های بدن ناشی از بهم خوردن مزاج و طبیعت بیماران می باشد.

اکنون در سراسر دنیا کسانی را که به دیابت قند (نوع 2 آن که ویژه بزرگسالان است) مبتلا هستند از فرآورده های سرد (اسیدی) پرهیز داده و برای آنها فرآورده های خنثی و یا نسبتاً غلیظی را پیشنهاد میکنند. از جمله این گونه گیاهان با طبیعت (گرم) میتوان: زرشک، بسفایج، پودنه، ترشک، ترتیزک، تمبر هندی، رازیانه، رازک، روناس، زیره، شاه تره، کاسنی، آزاد درخت (توسه)، اسپرزه، افسنتین، انیسون، پرسیاوشان، تر تیزک، ترخون، خیار هندی و کرفس را نام برد. بیشتر گیاهان نام برده برای بهتر کار کردن جگر سیاه می باشند.



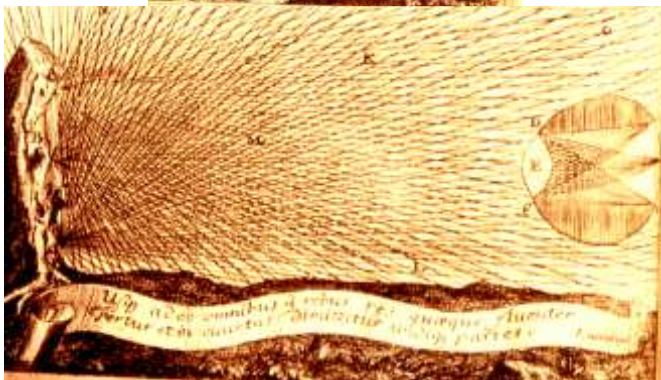
جلد کتاب نسخه خطی از قانون ابن سینا که در کتابخانه ولکوم لندن نگهداری میشود (1609 میلادی)

بنا بر دستورات ابن سینا در کتاب قانون، پاکیزگی و به داشتن تن و پیرامون و محیط زندگی یکی از بهترین روشها برای پیشگیری از بیماریها می باشد. تربیت آدمی و تقویت اعضای بدن، ورزش های ویژه بر اساس سن هر فرد از ارکانهای مهم برای سلامتی مزاج میباشند. بهداشت آب و هوا، تابش آفتاب به داخل خانه و جای زندگانی، پرهیز از آب های راکد، استفاده از آب چشمه و همچنین آبهای معدنی، پرهیز از زیستن در مسیر باد، خوب خوردن و خوب نوشیدن و در هر کدام اندازه را نگهداشتن، میتواند ضامن سلامتی و تندرست بودن هر فرد، خانواده و جامعه اش باشد.

بهداشت تن، بهداشت روان را نیز به همراه دارد. در کتاب راسته که ذکر آن گذشت، دادار دادخت در پرسش پزشکان رومی که در باره خواب (هومن) و خواب دیدن (بوشاسپ) بود، چنین آورده است "پرسیدی اینکه بوشاسپ چیست که هومن بیند؟" در پاسخ آورده است که در بیداری که بوی و هوش در رابطه با دماغ کار میکنند، هنگام خواب این ارتباط کنده میشود. در نتیجه خواب دیدن نتیجه واکنشهای بوی و هوش در دماغ و در زمان خواب است و سبب میشوند که در بوشاسپ دیدن و گفتن و شنیدن نیز وجود داشته باشد. پس آنچه آسن خرد و گوشوسردخرد می آموزند در دماغ انباشته میشود. اگر دماغ بیمار گردد، بوشاسپ نیز دگرگون میشود و بیماری های روانی نیز پدیدار می گردند.

پزشکان و عالمان دوره ساسانی میدانستند که برای دیدن یک جسم نور باید از خارج چشم به داخل چشم بتابد (بوی دیدن، حس بینائی)، بر خلاف آن رومی ها بر این باور بودند که برای دیدن چیزی، نور از چشم بیرون میرود تا آنرا ببیند. در نتیجه تنها در اثر بیماری های دماغ (مغز) است که حس بینائی نیز بیمار گشته و گاهی چیز های

غیر حقیقی را میبیند. همین طرز فکر سبب شد که مردم روم چشم زخم را باورکنند و بعید نیست که با دوره سلوکی ها در آسیای میانه این دیدگاه نیز بر خلاف آنچه دانشمندان در آن دوره باور داشتند، در میان مردم فارس و تاجیک نیز پراکنده شده باشد. در دوره خلفای فاطمی مصر، ابن الهیثم که با دیدگاه دانشمندان ایرانی آشنا بود با نوشتن کتاب المناظر، جهان غرب را با دیدگاه دوره سامانی آشنا نمود.



برای دیدن، رومی ها بر این باور بودند که نور از چشم بیرون می آید (راست) و مردم تاجیک و فارس معتقد بودند که چشم برگشت نور را دریافت کرده و پیرامون را میبیند. در دوره سامانیان همانند دوران پیشین بیماری های روانی نیز شاخه ای از پزشکی را تشکیل می داده است. صرع، غش، مالیخولیا، افسردگی و سایر بیماری ها، نامها و

درمانهای ویژه خود را داشته اند. در این دوره بر خلاف آنچه در کشورهای غربی می گذشت، درمان بیماری ها به عهده پزشگان بود نه به عهده دعا نویس ها و شخصیت های مذهبی. بزرگی ابن سینا و پزشگان پیش از او مانند اهوازی و رازی در این بود که آنها راه های منطقی و فرزاندگی را برای درمان بیماران پیشنهاد می کردند و داستانهای روش روان درمانی آنها در کتابهای ادبی از جمله در کتاب چهار مقاله نظامی عروضی سمرقندی بگونه زیبایی آمده است. همین دیدگاه سبب گسترش آموزش پزشکی و همچنین نامور شدن آنها در کشورهای اروپائی و افریقائی شده است. کشورهای غربی با کارهای بزرگانی مانند ابن پزشگان بود که توانستند به نوشته های پزشکی یونانی و مکتب های اسکندریه و انتاکیه نیز آشنا گردند.



روان پزشکی در دوره سامانی، ابن سینا بر بالین بیمار عاشق

(از کتاب افسانه های ابوعلی سینا، تالیف فضل الله صبحی مهدی-ایران)

Masud Mirshahi (France)
Mijgona Sharapova
Yusuf Nuraliev (Tajikistan)

MEDICINE FROM ANCIENT TIMES UNTIL THE SAMANID ERA

Before the medical Samanid (810- 1005) period it is necessary to review how health beliefs we have in Central Asia. The political structure of this country with Pishdadian and after passing through a period Kayanids, Achaemenid, Parthian pursuant they (Parthian) and Sassanian period with Kushan and Hptaly the relationship in it. Andronovo civilizations, Khotanese, al-Khwarizmi, a fence and a whole civilization is an important part of the Amu Darya in Central Asia are urbanization. Besides these religious structures in this period a significant impact on health and wellbeing is dependent way of life that most have. Various views of the followers of October (Mitra), water, purity (Anahita), wind (Wii U) in different parts of the territory of Central Asia are the only Zarathustra and with several "Yasht" in the Avesta reported. These views are then Manny finds a special place in Central Asia and Khotan. The views Buddhism and different schools have also been added to the collection and treatment of medical created.

During the same period the previous Samanids mental illness also has a branch of medicine form. Epilepsy, fainting, melancholy, depression and other diseases, have had their names and special.



ҲАКИМ ТИРМИЗИ ВА АСАРИ «ОДОБИ ИНСОН»

Яке аз алломаҳои шинохтаи Мовароуннаҳри қадим – донишманди бузурги илмҳои забоншиносӣ, нучум, математика, тасаввуф, ҳадис, тафсир, таърих, фикҳ, фалсафа ва муҳаддис, ки бо номи имом ва зоҳид машҳур аст, Абуабдуллоҳ Муҳаммад ибн Алӣ ибн ал-Ҳасан ибн Башир ал-Ҳаким ат-Тирмизӣ 755-869 дар шаҳри Тирмизӣ ба сар бурда, ва эҷод кардааст.

Ҳаким Тирмизӣ, ки дар оилаи зиёӣ ба дун омад, дар ҷавонӣ аз олимони шинохтаи замони худ таълим гирифтааст. Дертар бо мақсади рушди дониш ва таҷриба ба шаҳрҳои мамолики Шарқ, аз ҷумла, Балх, Нишопур, Бағдод, Маккаю Мадина сафар карда, аз баҳсу мунозираҳои илмии уламои замон баҳраманд гаштааст. Бо яке аз шайхони номдори Хуросон Абӯтӯроб ан-Нахшабӣ ва Аҳмад ибн Хадравайҳ муносибати наздик дошта, бо Яҳё ибн ал-Ҷалол ал-Бағдодӣ ҳамкорӣ кардааст. Асарҳои шайхи мактаби Шом Антокиро азхуд намуда, ба мартабаи шогирдӣ расидааст. Бо мактаби маломатҳои Нишопур низ робита доштааст. Дар натиҷа, Ҳаким Тирмизӣ ба тариқати ҳакимияи сифия асос гузошта, таълимоти худро бо воситаи асарҳояш паён кардааст, ки дар ин бобат китоби «Давои дилҳо»-и Антоқӣ кӯмакрасони ӯ шудааст.³²⁸

Ҳаким Тирмизӣ тахминан соли 874 бо бӯхтони уламои маҳалле ва ҳокимони гумоштаи онҳо дар бидъат тарки ватан мекунад. Дертар муносибат ба ӯ бехтар мешавад, ба шаҳри Тирмиз баргашта, фаъолияти худро идома медиҳад.

Ҳаким Тирмизӣ баробари чуқур омӯхтани илмҳои исломӣ ва фанҳои табиӣ, барои офаридани асарҳои худ аз

³²⁸ Нигоҳ кунед: У. Уватов. Ал-Ҳаким ат-Тирмизӣ//«Ўзбекистон-буюк алломалар юрти» мажмуаси.(Тошканд, Маънавият, 2010. 58-69-б.

манбаъҳои мухталиф истифода бурдааст. ӯ муаллифи аввалини асарҳост, ки дар онҳо оиди Худо, ҳастӣ, инсон баҳс меравад ва илмҳои антропология, психология, гносеология ва теологияро бо ҳам вобаста кардааст.

Дар асарҳои ӯ илмҳои антропология ва гносеология мавқеи алоҳида дорад. Ҳаким Тирмизӣ дар тадқиқоти антропологии худ доир ба идора кардани фаъолияти инсон мавҷуд будани се марказ: сар, дил ва шикам ҳарф задааст. Ба фикри ӯ, сар хонаи ақл, шикам нафс ва дил маърифат (дониш) буда, ориф ба тавассути саъю риёзат вақте пардаи нафсро аз пеши нури илоҳӣ мебардорад, маърифати ирфоне ҳосил мегардад.

Яке аз мавзӯҳои асосии асарҳои Ҳаким Тирмизӣ валоят(валигӣ) буда, ин мавзӯ дертар дар мактаби Ибн ал-Арабӣ ривож ёфтааст.³²⁹

Умуман, Ҳаким Тирмизӣ мутасаввуфи муборизи ҳамаи хислатҳои бадие, ки аз тани инсон содир мегарданд, мебошад ва ин на фақат дар асарҳояш, балки дар ҳаёти шахсиаш низ ба назар мерасад.

Назариётчи бузурги тасаввуф Мустамли Бухорей ки соли 1043 вафот кардааст, дар асари худ «Шарҳ ат-таъарруф лимазҳаб ат-тасаввуф» (шарҳ бар асари «Шиносой бо роҳи тасаввуф») оид ба Ҳаким Тирмизӣ шикояи зеринро овардааст: «Муаммад ибн ат-Тирмизе разияллоу аңу чунин мегӯяд: «Дар тоату ибодат ҳаракат кардам, ки танамро рост нигоҳдорам, аммо аз ӯҳдааш набаромадам. Аз худам умедамро канда, боваре ҳосил кардам, ки Офаридгор тани маро барои дӯзах офаридааст. Ба соҳили Ҷайхун рафтам ва ба як дӯстам фармудам, ки дасту пойи маро бандад. ӯ дасту поямро басту дар ҳамон ҷо гу-

³²⁹ فریبا مولایی. شرح حال ترمذی و بررسی آثار و اندیشه های عرفانی او. // فصلنامه تخصصی عرفان. سال پنجم. شماره 20. 197. ص 1388. // تابستان 1388. ص 197. بارراسی осор ва андешаҳои ирфонии ӯ. Фаслномаи махсуси «Ирфон», соли 2009, тобистон №20, саҳ. 197.

зошта рафт. Баъд аз ин барои чарӣ шудан ғелида худро ба об андохтам. Равиши об ресмони дастамро кушод ва мавҷҳо маро ба соҳил бароварданд. Боз аз худам ноумед шуда, фикр кардам, ки Офаридгор тани маро чунин офаридааст, ки на ба чаннат ва на ба дӯзах лозим ҳастам. Ногоҳ ба ман омад ёр шуду қалби маро бо нурҳои умед равшан сохт ва ман аз ноумедӣ вораства, он чиро, ки намедидам, дидам ва ҳақиқат ҳаёт дидам».³³⁰

Доир ба шумораи асарҳои Ҳаким Тирмизӣ низ маълумотҳои гуногун мавҷуд аст. Аз ҷумла, олими мисрӣ, шайх Абдулфаттоҳ Абдуллоҳ Барака менависад, ки Ҳаким Тирмизӣ зиёда аз 400 асар офаридааст, наздик ба 60 тои он то ба мо расидаанд. Муҳаққиқи эронӣ Фарӣбо Мавлоӣ, ки таҳқиқоти худро ба ҳаёт, фаъолият, асарҳо ва нуқтаи назари ирфонии аллома бахшидааст, шумораи асарҳои ӯро 80-го ҳисобида, доир ба рӯйхати онҳо маълумот додааст.³³¹

Ақсарияти асарҳои Ҳаким Тирмизӣ дар ҷолати дастхат дар фонди дастхатҳои шаҳрҳои Париж, Қоҳира, Димишқ, Искандария, Истанбул, Лондон ва Тошканд маҳфуз аст.

Барои мукамал ва чуқур омӯхтани мероси илмии Ҳаким Тирмизӣ аз забони арабӣ ба ўзбекӣ тарҷума кардани асарҳои аллома аҳамияти муҳимро касб менамояд. Соли 2003 асари Ҳаким Тирмизӣ бо номи «Китоб манозил ал-ибод мин ал-ибодати» («Китоби манзили бандагии бандагон») аз ҷониби А. Шойе, соли 2006 «Наводир ал-усул» («Ал-Ҳаким ат-Тирмизӣ. Ҳадислар» («Ал-Ҳаким ат-Тирмизӣ. Аҳодис») аз ҷониби И. Усмонов ба забони ўзбекӣ

³³⁰ Абу Иброҳим Исмоил ибн Муҳаммад ал-Мустамлӣ ал-Бухорей Шарҳ ат-табарруф ли-мазҳаб ат-тасаввуф. Иборат аз 5 ҷилд. Аз ҷониби Муҳаммад Равшан ба нашр омода карда шудааст. ҷилди 1. Теҳрон: «Асотир». 1984. 139б.

³³¹ فریبنا مولایی. شرح حال ترمذی و بررسی آثار و اندیشه های عرفانی او. // فصلنامه تخصصی عرفان. سال پنجم. شماره 20. تابستان 1388. ص 197. Фарӣбо Мавлоӣ. Шарҳи ҳоли Тирмизӣ, ва барраси осор ва андешаҳои ирфонии ӯ. Фаслномаи ихтисосии «Ирфон». с. 2009, тобистон №20, с. 197-214.

баргардонда, рӯи чопро дид. Ба қарибӣ Ҳамроқулов асари аллома «Ал-ҳачч ва асроруу» («Ҳачч ва асрори») -ро ба забони ўзбекӣ тарҷума кард ва дар нашриёти «Мовароуннаҳр» чоп карда шуд.

Рисолаи ирфонии «Адаб ун-нафс» («Одоби инсон») -и Ал-Ҳаким ат-Тирмизӣ асари психологист, ки аз нуқоти ирфонӣ саршор аст.

Дар ин хусус ба тавсифи муҳаққиқони эронӣ Фарибо Мавлоӣ, ки бо истинод ба шарқшиноси олмонӣ Б. Радтке³³² натиҷа гирифтааст, ки «Майҷмӯи чанд рисолаи кӯчак дар бораи ирфон ва боварӣ ба худо, ки байни ҳам иртиботе доранд» наметавон ҳамроҳ шуд, зеро дар асл «Адаб ун-нафс» асари яклухтест, ки аз чанд боби аз ҳам ногуастане иборат буда, ба тарбияи ҳисми инсон тавассути қалби ўва ба ин васила аз нафси ҳавоӣ раҳой ёфтад бахшида шудааст.

Маъноӣ ибораи «Адаб ун-нафс» «тарбияи бадан» буда, боби якуми асар низ «Адаб ун-нафс» ном дорад. Аммо аз ҷиҳати ифодаи мазмун ва моҳияти бобҳо, аз ҷумла, «Тарбияи тан», «Риҷзати тан», «Боварии қатъӣ ба Худо», «Хусусияти қалб», «Мадад», «Зинда шудан», «Ҳирси нафс» ва «Ҳирси нафс ба ҷо оварда мерасонад», ки дар онҳо тарбияи тан, тозагии ҳирс ва нафс, қалбро пок нигоҳ доштан суҳан меравад, асар «Одоби инсон» ном гирифтааст.

«Адаб ун-нафс» бори аввал ба забони ўзбекӣ тарҷума шуда, бо хусусиятҳои психологӣ, ирфонӣ, фалсафӣ, антропологияш аҳамиятнок аст. Аз ҷумла, ҷиҳати ирфонии асар дар тавҷид, тавассути боварии комил ба Худо, таваққул, сабр ва ризо ба шиноҳти Худо ноил гардидан ифода ёфтааст. Барои ин танҳо ба воситаи риҷзату ҷаҳд метавон аз нафси ҳавоӣ раҳой ёфт. Ин ва дигар мулоҳизаву

³³² Нигоҳ кунед: فريبا مولايي. شرح حال ترمذي و بررسي آثار و اندیشه‌هاي عرفاني او. // فصلنامه تخصصي عرفان. سال پنجم. شماره 20. تابستان 1388. ص 197. Фарибо Мавлоӣ. Шарҳи ҷоли Тирмизӣ, ва баррасии осор ва андешаҳои ирфонии ў. Фаслномаи ихтисосии «Ирфон», тобистони соли 2009. №20. саҳ. 205.

андешаҳо дар роҳи риёзат ва худшиносӣ ҷаҳатҳои фалсафии асарро ташкил медиҳанд. Ҷиҳатҳои антропологӣ ва психологияи асар бошад, ба ҳам омезиш ёфтаанд. Онҳо тавассути мавзуотои таъсири узвҳои танаи инсон дар ташаккули психологияи ӯ, инъикоси дунёи моддӣ ва маънавии инсон дар тимсоли қалб ва ҷисм ҳаллу фасл гардидаанд.

Бояд қайд намуд, ки «Адаб ун-нафс» бисёртар ба нуқтаи назари ирфонӣ така карда, дар он мавзӯи психологияи инсон мавқеи асосиро ишғол намудааст. Муаллиф дар ин асари худ оиди манбаи хулқи бад ва аъмоли бади инсон – нафси бад ва роҳҳои мубориза бар зидди он сухан рондааст. «Адаб ун-нафс» ба тарбияи инсонни маънавияташ воло баҳшида шудааст.

Дастхати иборат аз 32 саҳифаи рисола дар китобхонаи Асъад Афандӣ, тахти рақами 1312 нигоҳдорӣ шудааст. Асари мазкур бори аввал аз ҷониби шарқшиноси англис Артур Арберри ва олими араб Абдулқодир соли 1947 дар Қоҳира чоп шудааст. Ин нашр аз 69 саҳифа иборат аст. Бори дуввум аз ҷониби Аҳмад Абдурахмон ас-Соих соли 1993 дар нашриёти «Дор-ул-мисрийя ал-лубнанийя»-и Қоҳира рӯйи чопро дида, аз 130 саҳифа иборат аст. Тарҷумаи ўзбекии асар аз рӯйи нашри мазкур ба амал бароварда шуд.

Пайдост, ки асарҳои ба мероси таърихӣ, маданӣ ва гузаштаи халқи мо баҳшидашуда ба хонандаи имрӯз фаҳмо ва қобили дарки мутахассисони соҳа тарҷума бояд шаванд.

Рисолаи мазкури Ҳаким Тирмизӣ, ки дар асрҳои 9-10 бо арабӣ иншо шудааст, ба меъёрҳои илми ҳозираи замон риоя намуда, ба забони ўзбекӣ баргардонда шуда.

Дар йҷраёни тарҷумаи асар ба амалҳои зер риоя карда шуд:

1. Рисола дар асоси лексика ва истилоҷоти имрӯзаи роиҷ ба забони ўзбекӣ тарҷума шуд.

2. Маънои калима ва ибораҳое, ки дар матн нестанд, дар тарҷума ба дохили қавси квадрат гирифта шуданд.

3. Дар тарҷума барои чудо кардани нутқи муаллиф ва персонаж дар матни асар дар асоси қоидаҳои имлоии забони ўзбекии имрӯза, бо аломатҳои ду нуқта, нохунак ва тире ифода ёфтааст.

4. Истилоҳҳои фалсафӣ ва ирфонии хоси забони арабии асрҳои миёна, ки ба хонанда нофаҳмо мебошад, дар поёни саҳифа шарҳ дода шудааст.

5. Маънои ўзбекии оятҳои Қуръони карим ва мадисиҳои он дар тарҷума бо ҳарфҳои сиёҳ навишта шуда, дар поёни саҳифа манбаъ ва маънои арабиасоси он нишон дода шудааст.

6. Матни арабиасоси асар низ оварда шудааст.

Ба забони ўзбекӣ баргардондани рисолаи «Адаб ун-нафс» дар омӯхта аҳамияти муҳим дорад.

Komiljon Rakhimov
(Uzbekistan)

HAKIM TIRMIZI AND “HUMAN ETHICS”

Mazhab brochure literature soured souls” Human ethics) – Hakim Tirmizi-asws due psixologist that sufust particulars is full. Treatise his other ethical and philosophical works Hakim Tirmizi alone were not the object of special study. This treatise is important thinker in the history of ethical and philosophical thought of the Samanid era. This work Hakim Tirmizi had a great influence on the development of ethical and philosophical views, followed by thinkers of the Middle East.

In the article the essence and significance of considered treatise Hakim Tirmizi and its significance in the history of ethical and philosophical thought.

Ибрахим Усманов
(Узбекистан)

НАСЛЕДИЕ ХАКИМА ТИРМИЗИ КАК ВАЖНЫЙ ИСТОЧНИК В БОРЬБЕ ПРОТИВ НЕВЕЖЕСТВА И ФАНАТИЗМА

В Средние века Центральная Азия дала миру множество знаменитых ученых, внесших большой вклад в развитие мировой науки во всех её сферах. Одним из них является великий ученый из Мавераннахра – Абу Абдуллах Мухаммад ибн Али Хахим Тирмизи, внесший непереоценимый вклад в развитие нескольких отраслей религиозных наук.

Хахим Тирмизи был современником таких великих учёных-хадисоведов, выходцев из Мавераннахра, как Имам Дарими, Имам Бухари, Имам Тирмизи. Это был период так называемого Золотого века хадисоведения. Указанные хадисоведы в этот период занимались приведением в порядок сунны Пророка (а.с.), определением научных терминов хадисоведения, а самое главное – составлением ценных сборников преданий. Но Хахим Тирмизи, в отличие от них, придавал особое значение глубокому анализу смысла преданий, проникновению в истинную суть и сокровенные смыслы хадисов, а также претворению их в жизнь человека.

Хахим Тирмизи жил в такие времена, когда набравшие силу различные религиозные лица, группы и течения пытались сбивать верующих с праведного пути. Ценность наследия учёного в том, что Хахим Тирмизи, беспристрастно и научно обоснованно излагая мысли, сумел дать достойный отпор лженаставникам различных сект и течений, чем уберёг многих от греха заблуждения. Не потеряли и по сей день своей актуальности его опровержения, направленные против высказываний различных групп псевдошейхов, выдававших себя за «предводителей отшельников». И сейчас, в условиях глобализации, когда многочисленные псевдошейхи суфийских тарикатов, пользуясь современными способами и средствами убеждения, всеми силами стараются внед-

рять в сознание масс свои учения, ценнейшие произведения учёного-соотечественника, научно обоснованные, выдержавшие испытания временем всегда и всюду будут достойным им ответом.

Эпоха Хакима Тирмизи характеризуется тем, что Хорасан и Мавераннахр стали ареной столкновений различных религиозно-догматических учений. Такая ситуация оказывала деструктивное влияние на общее положение дел в стране. Эта нестабильная обстановка нашла отражение в автобиографическом произведении Хакима Тирмизи «Будувв (или Бадву) аш-ша'н». В частности, автор пишет: «В стране поднялись смута и мятеж. Те, что притесняли меня, клеветали на меня, сбежали на чужбину, страна освободилась от них»³³³. Произведение Хакима Тирмизи иногда неверно истолковывались, на самого ученого возводился поклеп, из-за чего правитель Балха вызвал его к себе. Правитель побеседовал с Хакимом Тирмизи и, убедившись, что тот на правильном пути, отпустил его, но наказал, чтобы он некоторое время не распространял среди людей свои мысли о «любви к Богу».

В регионе было широко распространено ханафитское догматико-правовое учение. Хахим Тирмизи также был последователем ханафизма. Об этом пишет Абулхасан Жулаби Али Хужвири в своем трактате «Кашф ал-Махджуб»: «Ал-Хахим обучался фикху (исламскому праву) у одного из приверженцев Абу Ханифы». Ибн ал-Араби (1165-1240) также подтверждает в своём произведении «ал-Футухат ал-Маккийя», что Тирмизи был ханафитом. То, что Хахим Тирмизи был последователем ханафизма, подтверждают и следующие его мысли о вере, приведенные в его произведении «Байан ал-фарк». В частности, он пишет: «Вера – это подтверждение языком и познание сердцем. Вера, как и солнце, не изменяется и не убывает. Но, как и тепло солнечных лучей за тучами, во время тумана и сильных холодов, греет меньше, так и жар лучей веры по некоторым причи-

³³³ Хахим Тирмизи. Будувв аш-ша'н / подг. к печати У.Яхя. – Бейрут: ал-Мактаба ал-косуликийя, 1965. – С.20.

нам снижает. Но при этом сама вера, как и солнце, остаётся неизменной»³³⁴. Эти взгляды Тирмизи полностью соответствуют понятию «вера», описанном в трактате «ал-Фикх ал-акбар», принадлежащем перу Абу Ханифы.

Однако известный шафиитский учёный-биограф Таджуддин Субки (ум. в 1370 г.) упоминает Хакима Тирмизи среди учёных-шафиитов в своём произведении «Табакат аш-шафиийя ал-кубра»³³⁵, в котором приводятся сведения о крупных шафиитских учёных. По словам средневекового историка Мухаммада Макдиси, представители догматико-правовой школы шафиитов проживали в Мавераннахре в окрестностях Шаша, Илона, Туса, Ниса, Абиварда, Тараза, Жанфараха, Бухары, Санджу, Дамгана, Исфары и Жубонда. Поэтому в источниках встречаются сведения о научных диспутах между последователями обеих правовых школ. Тирмизи, живший в среде таких научных диспутов, вероятно, так хорошо знал все тонкости обоих мазхабов, что был причислен к учёным-шафиитам.

В ту пору в регионе действовали течения каррамитов, салимитов, джахмитов, мурджиитов и др. Хаким Тирмизи в некоторых своих произведениях опроверг эти «заблуждающиеся» течения. Так, к примеру, взгляды Хакима Тирмизи, направленные против «тарк ал-макасиб» (запрет на занятие ремёслами), противоречат положениям каррамитов, которые проповедовали достоинство существования на подаяние (милостынь)³³⁶. Хаким Тирмизи раскритиковал эти утверждения. Суть данного, как он утверждает, заблуждения заключается в следующем. Каррамиты призывали людей отказаться от осво-

³³⁴ Хаким Тирмизи. Байан ал-фарк байн ас-садр ва-л-калб ва-л-фу'ад ва-л-лубб / подг. к печати Н.Хир. – Каир: Мактаба куллият ал-Азхарийя, 1957. – С. 60.

³³⁵ Таджуддин Субки. Табакат аш-шафиийя ал-кубра. В 6 томах / подг. к печати Мустафа Ахмад. – Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмийя, 1999. Т. I. – С. 449.

³³⁶ Radtke V. Theosophie (hikma) und philosophie (falsafa) // Asiatische studien-XLII.2. – Bern: Peter Lang, 1988. – P. 163

ения профессии и заработка средств к существованию. Ибн Каррам призывал своих последователей к «тахрим ал-макасиб», т.е. отказу от занятия ремеслом и профессией. Человек, подобно птичке Божией, должен, по его мнению, уповать на Аллаха и жить на подаяния. Критикуя необразованных, невежественных людей, которые выдавали себя за аскетов (*зуххад*), Хаким Тирмизи 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 и попрошайничают у дверей людей. Своими действиями они пытаются обмануть Аллаха»³³⁷. Теме профессии он посвятил одну из своих работ под названием «Байан ал-касб». А также в своем получившем широкоую известность произведении «Навадир ал-усул» Хаким Тирмизи пишет: «Самое хорошее занятие – торговля с благочестием, а благочестие – это осознание человеком того, что его хлеб насущный гарантирован Богом!»³³⁸.

Хаким Тирмизи также резко выступил против взглядов каррамитов о «Тафдил ал-авлия ала-л-анбия» (превознесение святых превыше пророков)³³⁹. В своём произведении «Хатм ал-авлия», составленном в виде вопросов-ответов, Хаким Тирмизи критикует такую теорию: «Спросили: «Может ли простолюдин стать лучше пророков?» Ответил: «Да убережет Аллах (*Ма'аз Аллах*), благодаря статусу и рангу Пророка ни один человек не может быть лучше Пророка»³⁴⁰.

Хаким Тирмизи в своих произведениях выразил скепсис и критическое отношение к положениям различных нетра-

³³⁷ Хаким Тирмизи. Навадир ал-усул. – Каир: Дар ар-райян литурас, 1988. Т. II. – С. 54.

³³⁸ См: Хаким Тирмизи. Навадир ал-усул. Т. I. – С. 607-610.

³³⁹ Радтке Б. Теологи и мистики в Хурасане и Трансоксании // Суфизм в Центр. Азии (зарубежные исследования). – Санкт Петербург, 2001. – С. 71.

³⁴⁰ Хаким Тирмизи. Хатм ал-авлия / подг. к печати У.Яхя. – Бейрут: ал-Мактаба ал-косуликийя, 1965. – С. 394.

диционных религиозных течений. Даже если учёный и не упоминал конкретных имен и не выступал открыто против, он демонстрировал оппозицию идейным основам заблудших течений.

Так случилось, что из-за ясно выраженной в некоторых произведениях идеологической позиции и прямо высказанных взглядов учёный подвергся гонениям и преследованиям. Из-за неправильной трактовки его произведений «Хатм ал-авлия» и «Илал аш-шариа» Тирмизи подвергся остракизму официальными лицами. Его абсолютно безосновательно обвинили в «утверждении превознесения святых над пророками», что приравнивалось к богохульству. Но спустя некоторое время люди, несправедливо обвинявшие его, сами подверглись репрессиям. Когда его невиновность была доказана, Хаким Тирмизи смог продолжить свою научную деятельность в Термезе.

В произведениях Хакима Тирмизи можно встретить немало критики, направленной против невежественных лжеподвижников-отшельников (аскетов). Ученый ставит их в один ряд с разными заблудшими течениями: «Одна группа необразованных лиц, претендуя на аскетизм, выдумывает различные нововведения. Под словом «зухд» эти люди понимают полный отказ от мирского. Они порывают связи со своими близкими, отдаляются от людей, пренебрегают своими обязанностями перед обществом, с отвращением смотрят на богатых. А превозносят свои душевные достоинства превыше гор. Они не знают, что истинный *зухд* – подавление (умерщвление) страстей и похоти в душе. Они же, воздержавшись от действий некоторых органов тела, считают, что «полностью погрузились в аскетизм». В невежестве своем дошли до того, что бросили камни упрёка имамам, тем, что известны благосостоянием и достойным богатством, и даже обвинили некоторых пророков»³⁴¹. Или ещё он говорит: «Они сами, не вникая в суть аскетизма, принимают

³⁴¹ Хаким Тирмизи. Навадир ал-усул. Т. II. – С. 54.

зухд как очернение мира, поедание отбросов, ношение вла-
сяницы, поношение богатства и воспевание нищеты»³⁴².

Для того, чтобы разоблачить псевдосвятых и шейхов, которые ещё не достигли должных нравственных вех мистического пути и предали себя страстям, но объявили себя «шейхами» и «святыми» и в итоге сбили с верного пути последовавших за ними людей, учёный составил 157 вопросов относящихся к основам подвижничества. Тех, кто не смог ответить на эти вопросы, он расценивал как людей, которые ещё не достигли должного уровня благочестия. В частности, Хаким Тирмизи пишет: «Если ты не можешь ответить на упомянутые вопросы, почему ты входишь в эту дверь и мутишь чистую воду? Сбирать в кучу слова святых по буквам, потом добавлять к ним всякий вздор и сочинять притчи, затем рассказывать их прихожанам, показывать перед ними себя, сбивать людей с верного пути – невероятно великое преступление!»³⁴³. Вот некоторые примеры этих вопросов: «В чем превосходство отдельных пророков над некоторыми? А святых? Какими достоинствами Адам превознесся над ангелами, что они стали поклоняться ему? Сколько хороших качеств дал Господь Бог Адаму? Сколько качеств было дано Мухаммаду (да благословит его Аллах и да приветствует)? Сколько частей у пророчества? Из скольких частей состоит *сидк* (праведность)? Что такое *сакинат* (душевный покой) пророков? Что такое сакинат святых? Какое имя Аллаха известно рабам Божиим, а другим неизвестно? Что это за слово, от которого произошли все слова? Как подчинённый Сулейману добился такого положения, что даже пророку Сулейману это оставалось тайной? Что означает сказанное в хадисе: «Бог создал человека по образу и подобию Своему»? Как понимать выражение в хадисе: «Близкие люди моему дому (*ахли байт*) – это благополучие (безопасность) для моего народа (уммы)»?»

³⁴² Хаким Тирмизи. Навадир ал-усул. Т. I. – С. 366.

³⁴³ Хаким Тирмизи. Хатм ал-авлия. – С. 327.

Известный суфий Ибн ал-Араби ответил на эти 157 вопросов в двух своих произведениях: первое – специально сочиненная для этих вопросов краткая брошюра, «ал-Джаваб ал-мустахим амма са’ала анху ат-Тирмизи ал-Хаким» («Верные ответы на вопросы Хакима Тирмизи»), второе – очень подробные ответы в произведении «ал-Футухат ал-Маккийя».

Хаким Тирмизи был хакимом в духовном совершенствовании, т.е. он был одарен способностью обращать внимание на внутреннюю сущность вопроса, а также в любом проявлении искать божественный смысл – этими качествами он выделялся среди многих подвижников и суфиев своего времени. Более 200 работ Хакима Тирмизи были написаны в виде ответов на заданные конкретные вопросы; письма отдельных известных в регионе шейхов-суфиев с просьбами о совете подтверждают, что ученый был почитаемой личностью в среде, где он жил. Не будет преувеличением, если скажем, что Хаким Тирмизи был третейским судьей среди подвижников и суфиев, наставником, к которому обращались за советом, а также большим мудрецом.

НАУЧНОЕ НАСЛЕДИЕ ХАКИМА ТИРМИЗИ

Творчество Хакима Тирмизи чрезвычайно многогранно и охватывает многие отрасли религиозных наук. Произведения Хакима Тирмизи достойны внимания уже тем, что они призывают к глубокому осмыслению, заставляют обратить внимание на скрытые смыслы и на самые тонкие душевные порывы человека. Произведения ученого написаны на арабском языке, причем язык некоторых из них считается очень сложным. Это говорит нам о том, что Хаким Тирмизи в совершенстве знал арабский язык, был сведущ о самых тонких его сторонах и свойствах. Некоторые арабские исследователи дают высокую оценку уровня языка в произведениях Хакима Тирмизи. Ими были даже высказаны неподтверждённые утверждения, что Хаким Тирмизи был арабского происхождения.

Авторы, писавшие о творчестве Хакима Тирмизи, приводят различные сведения о количестве его произведений. Если одни исследователи говорят, что их число составляет около четырёхсот, то другие пишут, что у Хакима Тирмизи было восемьдесят работ. В частности, египетский учёный Абдуфаттах Барака пишет, что Хахим Тирмизи создал более четырёхсот произведений и примерно о шестидесяти из них до нас дошли точные сведения. В отдельных исследованиях же сообщается о создании им 60 книг и 200 брошюр. На сегодняшний день из более шестидесяти дошедших до нас работ Хакима Тирмизи большинство издано, а остальные хранятся в виде рукописей в книгохранилищных фондах по всему миру. Кроме этого, у Тирмизи было ещё 12 произведений, названия которых упоминаются в различных исторических источниках, но считается, что сами они до нас не дошли.

Одним из не дошедших до нас произведений является книга «Тарих ал-машайх», которая считается первым произведением в жанре *табакат ас-суфиййа* – житие суфиев. Выяснилось, что Хаджа Мухаммад Парса (1348-1420) – один из крупных предводителей тариката накшбандия в своей книге «Фасл ал-хитаб» привел выдержки из этого произведения. Ещё Хакиму Тирмизи приписывают книгу о тафсире Корана. Как отмечает Худжвири в своём трактате «Кашф ал-махджуб» и Алишер Навои в произведении «Насаим ал-мухаббат», Хахим Тирмизи начал писать произведение, посвященное толкованию Корана, но не смог завершить его при жизни. Возможно, что Хахим Тирмизи был автором первой книги *табакат ас-суфиййа* и первого суфийского толкования Корана. Известный муфассир из Мавераннахра Абу Лайс Самарканди (ум. в 985 г.) в своей книге «Тафсир ас-Самарканди» повествует, что толкование отдельных букв (*хуруф мукаттаат*) в начале суры «Бакара» он заимствовал у Хакима Тирмизи: «Повествуется от Мухаммада ибн Али Тирмизи, который сказал: «Господь Бог все предписания и повествования этой суры собрал воедино в отдельных буквах в начале суры, но никто этого не постигнет, кроме Бога

или святого. Затем их [предписания и повествования] изложил во всех сурах, чтобы их смогли понять люди»³⁴⁴.

Богатое научное наследие Хакима Тирмизи можно условно классифицировать в упомянутых семи направлениях: корановедение, хадис, фикх, теология, философия ислама, история суфизма, мистические взгляды. Но мы не можем утверждать, что это деление полностью отражает направленность его произведений. Обычно в работах учёного все эти направления смешиваются; иногда в одном его произведении можно увидеть несколько направлений и даже все эти семь направлений вместе.

Названия произведений поясняют, что автор не ограничился простым изложением темы, он стремился раскрыть суть вопроса до мельчайших деталей и выявить невидимый глазу сокровенный смысл (*хикма*).

Хахим Тирмизи внес большой вклад в развитие науки о хадисах. Его главное и самое крупное произведение «Навадир ал-усул», которое считается одним из первых сборников суфийских комментариев для хадисов, вобрало в себя основные черты мировоззрения Тирмизи. Так как «Навадир ал-усул» является более ранним произведением Тирмизи, вопросы, которые вкратце освещены в нём, более подробно изложены в его последующих книгах. В отличие от широко распространённых в ту пору традиционных сборников хадисов, Хахим Тирмизи в «Навадир ал-усул» целью видел не просто сбор хадисов и пересказ их. Он выбирает 291 хадис и определяет их как главы своего произведения. И скрупулезно дает каждому хадису всеобъемлющий комментарий. Всесторонне проанализировав содержание и значение хадисов, он выявил их явные и скрытые смыслы (*хикма*), т.е. мудрость. В каждом его разъяснении ощущается суфийский подход. При этом автор на примерах показывает, как можно практиковать хадисы в повседневной жизни для обога-

³⁴⁴ Абу Лайс Самарканди. Тафсир Самарканди. В 3х томах / подг. к печати А.Муаввад, А.Мавжуд, З.Нутий. – Бейрут: Дар ал-кутуб ал-илмийя, 1993. Т. I. – С. 87.

щения духовного мира личности. Как уже говорилось ранее, это произведение считается одной из первых работ, посвященной мистическому толкованию хадисов. К трактовке хадисов Хаким Тирмизи подходит с точки зрения *илм ал-хикма* (наука о скрытых смыслах). Он комментирует хадисы посредством таких понятий, как: *сердце, грудь, ум, душа и дух*. Такой подход можно найти в каждом его произведении. Также, анализируя общепринятый смысл определенного слова, Хаким Тирмизи подвергает анализу даже буквы, составляющие это слово. Затем он раскрывает связи между смыслом слова и составляющими его знаками. Тем самым он задолго до появления семантики как науки, показал, что знаки и выраженные ими значения объектов не появились сами собой, а в этом есть логическая последовательность. Чтобы донести до людей свои мысли в понятном виде, а также показать, что они не далеки от повседневной жизни и их можно применять на практике, он, исходя из своего опыта, широко использовал различные примеры, предания и притчи. Еще одна своеобразная сторона творчества учёного – он не обходил вниманием ни одну сферу религиозных наук. В то же время Хаким Тирмизи старался принимать во внимание фикх или калам, сулюк (мистический путь) или тафсир и другие религиозные науки в целом, не разделяя их на отрасли, т. е. в неразрывной тесной связи друг с другом.

Богатое и разнообразное научно-духовное наследие великого мыслителя Хакима Тирмизи имеет огромное значение в изучении истории науки и культуры региона. Плоды его многогранного творчества отражают актуальные темы для территорий Мавераннахра и Хорасана в XI–X веках. Идеи, богатые морального и философского смысла, сформированные в произведениях великого учёного, имеют особую ценность и в наше время. Так их можно использовать в качестве опровержения ложных убеждений различных фанатичных течений. Особенно ценны произведения учёного в деле разоблачения неподкрепленных наукой заявлений предводителей фальшивых нео-тарикатов.

В годы независимости величественный мавзолей Хакима Тирмизи, построенный на берегу Амударьи, был отреставрирован и превращен в благоустроенное место для посещения.

Ibrahim Usmanov
(Uzbekistan)

HERITAGE HAKIM TIRMIDHI AS AN IMPORTANT SOURCE AGAINST IGNORANCE AND FANATICISM

In the Middle Ages, Central Asia has given the world many famous scientists who made great contribution to the development of world science in all its spheres. One of them is a great scholar of Maverannahr - Abu Abdullah Muhammad ibn Ali Hakim al-Tirmidhi, who made contribution to the development of several branches of religious sciences.

Hakim al-Tirmidhi was a contemporary of such great scientists-Hadith scholars, immigrants from Maverannahr, Imam Darimi, Imam Bukhari, Imam Tirmidhi. This was the period of the so-called Golden Age of Hadith. These Hadith scholars in this period were engaged in putting in order the Sunnah of the Prophet (AS), the definition of scientific terms Hadith, and most importantly - compiling of collections of legends. But Hakim Tirmidhi, in contrast, emphasized the deep analysis of the meaning of tradition, the penetration of the true nature and hidden meanings of hadith, and translate them into a person's life.

The rich and varied scientific and spiritual heritage of the great thinker Hakim Tirmidhi is of great importance in the study of the history of science and culture of the region. The fruits of his multifaceted creativity reflect current topics for areas Maverannahr and Khorasan in the eleventh and tenth centuries. Ideas rich moral and philosophical sense, formed in the works of the great scientist, are of particular value in our time. So they can be used as a refutation of the false beliefs of various fanatical movements. Especially valuable works of the scientist in exposing science uncorroborated allegations of false leaders of neo-tarikats.

Ne`mat JABBOROV,
(Uzbekistan)

**THE STUDY OF TASAWWUF SOURCES IN
UZBEKISTAN (ON EXAMPLES OF WORKS BY
AL-HAKIM AL-TIRMIDHĪ)**

During the last seventieth years of XXth century Sufism (tasawwuf) and works of its representatives are researched partially as needed in the framework of interests of that period. The followers of Sufism, exactly saying famous scientists and great poets like Khwāja 'Ahmad Yassawī, 'Abd al-Khāliq Ghijdūwānī, 'Alī Rāmitanī, Amir Kulāl, Bahā' al-Dīn Naqshband, Ya'qūb Charkhī, Kwāja 'Ahrār Walī, Muhammad Qāzī, Makhdūmi 'A'zam Kāsānī-Dahbedī and many many others are considered as a reactionary representatives of feudal-clerical literature.

In years of independence, starting from ninetieth of last century it is paid a great attention to study of works related with Sufism and made much more to fill these gaps. In results of which a lot of ancient historical and literary sources like "Dīwānī Hikmat" (The Book of Wisdom") by Khwāja 'Ahmad Yassawī was printed many times (1991, 1992, 1994, 2004, 2006, 2008, 2011) in circulation of more than one million copies.

At the same time other ancient sources related with national traditions and customs are printed step by step. Between those sources "Sālnāma" ("Chronology") belonging to al-Hakim al-Tirmidhī is prepared by PhD G'aliba Djuraeva and printed in content of treatise "Secrets of Nature" [1, p.14-22] too. Simultaneously extracts from that source are prepared by myself and published in newspapers of Bukhara and Samarkand regions on the eve of national holyday of Nawrūz (New Day). The "Chronology" describes different events which may be happened during whole year if Nawrūz (the first day of new year) falls on this or that day of week. These events may be various depending on what kind of day of the week Nawruz starts. It was very actual question at that period because Nawrūz only started to renew again step by step after its ban in 1986. Summarizing all the

above mentioned achievements can be said, that it was the null or starting stage in study of scientific and cultural works by al-Hakim al-Tirmidhī on the threshold of the Independence of the Republic of Uzbekistan.

There is no doubt, that the treatise under name "Al-Hakim al-Tirmidhī" prepared and published by PhD, professor Ubaydulla Uvatov in 2001 in the Uzbek language was one of the first serious scientific researches, giving more detailed information about biography, activity, scientific and cultural heritage of al-Hakim al-Tirmidhī. As well as it covers information about available and not available works of al-Hakim al-Tirmidhī in our days.

At that period the young researcher of Tashkent Islam University Ibrahim Usmanov was engaged in scientific and cultural heritage of al-Hakim al-Tirmidhī and successfully finished his dissertation research, related with heritage of that scholar. Extracts from some works like "Manāzil al-'Ibād" & "Nawādir al-'Usū l fī Ma'rifati 'Akhbār al-Rasūl" ("Precious Methods of Prophet's Messages") by al-Hakim al-Tirmidhī were translated and printed by PhD Ibrahim Usmanov.

Later on "Encyclopedia of Central Asian scholars" was printed in 2008 which gives information (about life, activity, scientific and cultural works) approximately three thousand scholars more twenty of them are originated from Tirmiz. Among them one can easily find following data about al-Hakim al-Tirmidhī: "Muhammad al-Tirmidī (was alive in 318/930). (Abu Abdullah) Muhammad Ibn 'Ali Ibn al-Hasan Ibn Bashir al-Hakim al-Tirmidī was a *muhaddis, hāfiz, and sūfī*. He listened to hadith from many people in Khurasan and Iraq, then he came to Nishapur to narrate hadith here. He was heard narrating hadith in 318 Hijrī. His writings include "Al-'Akyās va-l-Mughtarīn" ("Gloves and Those Cheated"), "Riyāzat al-Nafs" ("Educating from Greed"), "Bayān al-Kasb" ("The Explanation of Profession"), all three books in the area of Sufism. "Nawādir al-'Usūl fī Ma'rifati 'Akhbār al-Rasūl" ("Precious Methods of Prophet's Messages"), "Ilal al-'Ubūdiyat" ("Vices of Mortals"),

“Javābu Kitāb min al-Ray” (“Response to the Book from Ray”), “Khatm al-’Awliyā’ ” (“The Seal of Saints”), “As-Salāt va Maqāsīduhā” (“Prayer and its Objectives”) [3, 108]. All these data are based on such kind of famous fundamental bibliographic works like “Kitāb al-’Ansāb”, “Kitāb Kashf al-Zunnūn”, “Kitāb Mu’jam al-Mu’allifin” & others.

Besides of that, in 2010 a series of scientific and popular publications, consisting of following ten scientists as al-Imām al-Tirmidhī (824–892), al-Hakim al-Tirmidhī (died. 869), Mahmūd al-Zamakhsharī (1075–1144), al-Imām al-Māturidī (870–944), Burhān al-Dīn al-Marghinānī (1123–1197), al-Dārimī (798–869), Abū Rayhān al-Bīrunī (973–1048), Abū Nasr al-Farābī (872–951), Ahmad al-Farghānī (approx. 797–865), Ibn Sinā (980–1037) are printed by Imam Bukhari International Center under name “The Great Thinkers”. One of them is devoted to study of life and works of al-Hakim al-Tirmidhī.

An important article about life, activity and works of al-Hakim al-Tirmidhī was published by PhD Ubaydulla Uvatov in the book “Uzbekistan: a land of multifarious geniuses” in the Uzbek [4, p.58–69] and in the English [5, p.52–61] languages. Author in this article analyzing historical sources about al-Hakim al-Tirmidhī and available works written by him came into two main valuable conclusions concerning scientific and cultural heritage of al-Hakim al-Tirmidhī and his teachings. The first conclusion is that: “The works written by al-Hakim al-Tirmidhī can be classified into different groups. The first group constitutes the lectures and textbooks delivered for his students and followers, another group of his writings includes his monographic researches and answers to the questions given to him during debates and discussions, or descriptions of difficult problems discussed among scholars of his time, as well as his letters to his friends, colleagues and followers. Thus, we can suppose that materials of this group had been developed during his whole life step by step” [5, p.60–61]. The second conclusion is mentioned as following: “If to take into consideration the fact that the religion was treated differently by different scholars and there appeared various trends in religion

contradicting each other in views, we can say that al-Hakim al-Tirmidhī's teachings and ideas were the only right way of approaching the reality in the fields of the Islamic sciences which played an important role in the further formation of new theories in this respect" [5, p. 61].

Frankly saying a new serious stage of the fundamental study of the works by al-Hakim al-Tirmidhī is started in 2015, when the special grant named "The study of the scientific heritage of the Tirmidhī scientists, translation and publication of their works" is assigned by Committee for coordination science and technology development under the Cabinet of Ministers of Uzbekistan for newly established Center of Oriental Manuscripts. During the quite short time, i.e. last two years in framework of this grant the following books are printed:

1. "Catalogue of manuscripts of the works by Tirmidhī scholars" [6].

2. "Pilgrimage and its secrets" by al-Hakim al-Tirmidhī. Translation from Arabic into Uzbek and comments by Jalaliddin Hamraqulov [7].

3. "Human etiquette" by al-Hakim al-Tirmidhī. Translation from Arabic into Uzbek with scientific explanations by Kamiljon Rahimov [8].

"Catalogue of manuscripts of the works by Tirmidhī scholars" covers 452 scientific descriptions of manuscripts of 129 works by thirteen scholars originated from Tirmidh. Among them 370 scientific descriptions belong to works by al-Hakim al-Tirmidhī [6, p.10–117]. As mentioned in the foreword of this edition, those manuscripts are preserved in various founts of different countries in the world such Germany, France, Russia, Turkey, England and Ireland in Europe, Morocco, Tunisia, Algeria, Syria, Egypt in Africa and India, Pakistan, Iran, Afghanistan in Asia [6, p.5]. As well as the certain part of those manuscripts is stored in the manuscripts found of Center of Oriental Manuscripts named after Abu Rayhon Beruni under Tashkent State Institute of Oriental Studies.

In 2016 the following books by al-Hakim al-Tirmidhī are translated and now on the stage of printing: “Bayān al-Kasb” (“Explanation of Profession”), “Masā’il Ahli Sarakhs” [“Answer to] The questions of people from Sarakhs], “Javābu Kitāb min al-Ray” (“Response to the Book from Ray”). As concern as the works “Siyar al-’Awliyā” (“Life Path of Saints”) and “Al-Masā’il al-Maknūna” (“The Hidden Issues”) their translation is going on at the present time.

On base of all above-mentioned one can conclude that study of works by al-Hakim al-Tirmidhī is developed step by step during years of independence and now it reached to the high point because there is paid a big attention to this direction in Uzbekistan. In spite of significant achievements in this field we will have to do much more to make perfect a contribution al-Hakim al-Tirmidhī into development of the life & spiritual enrichment of people not only in Central Asia but whole humanity in the world. Therefore first of all it is necessary to improve mutually benefit cooperation between scholars of both republics and at the same time between all republics in Central Asia to order to coordinate all available possibilities to achieve our common goals in the whole world scale taking samples from our grandfathers like ‘Abd al-Rahmān Jāmī and ‘Alī Shīr Navā’ī.

Не'мат Джаббаров
(Узбекистан)

ИССЛЕДОВАНИЕ СУФИЙСКИЕ ИСТОЧНИКОВ В УЗБЕКИСТАНЕ (НА ПРИМЕРАХ РАБОТ ХАКИМА ТИРМИЗИ)

В течение последних семидесятих годов XX века суфизма (тасаввуф) и произведения ее представителей исследуются частично по мере необходимости в рамках интересов этого периода. Последователи суфизма, точно говоря, известные ученые и великие поэты, как ходжа Ахмад Яссави, Абд аль-Халик Гиждувани, Али Рамитани, Амир Кулал, Ходжа Бахаутдин Накшбанда, Якуб Чархи, Ходжа Ахрара Вали, Мухаммад Кази, Махдуми 'Азам и многие многие другие .

Особенно "Каталог рукописей произведений Тирмизи" охватывает 452 научных описаний рукописей 129 произведений тринадцати ученых произошли из Тирмиза. Среди них 370 научные описания принадлежат к работам Хакима Тирмизи [6, р.10-117]. Как уже упоминалось в предисловии этого издания, эти рукописи хранятся в различных основывает разных стран мира, таких как Германия, Франция, Россия, Турция, Англии и Ирландии в Европе, Марокко, Туниса, Алжира, Сирии, Египта в Африке и Индии, Пакистан, Иран, Афганистан в Азии [6, с.5]. А также определенная часть этих рукописей хранится в рукописях, найденных Центра восточных рукописей имени Абу Райхон Беруни при Ташкентском государственном институте востоковедения.

В 2016 году следующие книги аль-Хакима ат-Тирмизи переводятся и в настоящее время на стадии печати: "Баян аль-Касб" ("Объяснение профессии"), "Masā'il Ahli Sерахс" ["Ответ к] вопросы людей из Серахса], "Javābu Китаб мин аль-Ray" ("Ответ на книгу от Ray"). Как относиться как к работам "Сийар аль-'Awliyā" ("Жизненный путь святых") и "Аль-Masā'il аль-Maknūna" ("Скрытые проблемы") их перевод происходит в настоящее время.

SOURCES

1. Табиат сирлари. –Тошкент, Мехнат нашриёти” 1991. –32 б.
2. Уватов У. Ал-Хаким ат-Термизий. –Тошкент. “Маънавият”, 2001. –40 б.
3. Encyclopedia of Central Asian scholars. // Abdullah Abdulhamid Saad. Edited by Prof. Z.I.Munavvarov. Editor in Chief: Zahidulla I.Munavvarov. Special editor Ne`mat Jabbarov. Translators: Ahror Askarov, Salih In`mov, Ne`mat Jabbarov, Abdulhadi Yusupov. –Tashkent, 2008. Republican Scientific-Educational Center of Al-Imam Al-Bukhari. (In English & Arabic, in English – 469 P., in Arabic – 489 P., Total – 958 P.).
4. Узбекистон – буюк алломалар юрти // Тузувчи ва нашрга тайёрловчи тарих фанлари доктори, профессор У.Уватов. – Тошкент: “Маънавият”, “Мовароуннахр”, 2010. –400 б.

5. Uzbekistan: a land of multifarious geniuses // Compiled and edited by Doctor of History, Professor Ubaydulla Uvatov. –Toshkent, G`afur G`ulom nomidagi nashriyot-matbaa ijodiy uyi , 2013. –360 p.

6. Термизлик алломалар асарларининг кулѐзмалари каталоги. // Масъул мухаррир тарих фанлари доктори, профессор Д.Ю.Юсупова. –Тошкент, 2015. –196 б.

7. Ал-Хаким ал-Термизий. “Хаж ва унинг сирлари”. // Араб тилидан илмий изоҳли таржима. Таржимон ва изоҳлар муаллифи Ж.Хамрокулов. –Т.: “Мовароуннахр”. 2015. –160 б.

8. Ал-Хаким ал-Термизий. Инсон одоби. // Таржимон ва изоҳлар муаллифи К.Рахимов. –Тошкент, “Noshir”, 2015. –144 б.



Историко-культурные традиции эпохи Хакима Тирмизи и ее значение в мировой цивилизации (на рус., англ. яз.). - Душанбе, 2016. Издательство: «Дониш». – с.556.

Составители: Аскарали Раджабов, Махмадрахим Каримов.

Ответственный редактор: Аскарали Раджабов

Изд. МИЦАИ

2016 год

Разрешено к печати 24.10.2016. Сдано в печать 25.10.2016.

Бумага офсетная. Формат 60x84 1/16. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 32,3. Заказ № 122. Тираж 250 экз.



*ОАО «Чопхонаи Дониш»: 734029,
г. Душанбе, ул. С.Айни, 121, корп. 2*