

АХБОРИ АКАДЕМИЯИ ИЛМҲОИ ҶУМҲУРИИ ТОҶИКИСТОН
ИЗВЕСТИЯ АКАДЕМИИ НАУК РЕСПУБЛИКИ ТАДЖИКИСТАН

ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

М. Диноршоев

ФИЛОСОФИЯ, ЛОГИКА, КОСМОЛОГИЯ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ
(16 – ПЕРВАЯ ПОЛОВИНА 19 вв.)¹

Введение. Философская мысль в странах Центральной Азии в 16-первой половине 19 вв. переживала состояние регресса. Регресс этот заключается в том, что в этот период **крайне редко** выдвигались новые философские концепции, теории, доктрины и системы, не возникли **новые философские школы, течения и направления, пролагавшие новые пути развития философской науки.** Этим обстоятельством обусловлены и ряд других особенностей существования философского знания в странах Центральной Азии. Во-первых, в этот период усилилась, наметившаяся в предшествующей эпохе, тенденция сближения, смешения и слияния различных философских и религиозно-философских школ, возникших в 8-15 вв. Поэтому ни одна из философских и религиозно-философских школ прошлых веков - машайа (перипатетизм), калам, исмаилизм, ишракизм (философия озорения, иллюминативизм), суфизм – в чистом, первоизданном виде в новой эпохе не существовала. Тенденция эта преследовала цель максимально сближить, слить философские, религиозно-философские и религиозные доктрины, дабы устранить их различия и сформировать единый поток мысли. Во-вторых, в большей степени, чем в предшествующей эпохе, усилилась тенденция ориентированности философии, в том числе логики и космологии, на ислам. Внешне это выразилось в постоянных обильных ссылках на Коран, Хадисы (Предания) и религиозные авторитеты. внутренне – в усиленных попытках и стремлениях обосновать истинность философских концепций, теорий и доктрин истинами религии. В силу этого обстоятельства в философском мышлении стали преобладать мистические и религиозные элементы. Мистификации и канонизации философского знания наряду с политическими, идеологическими, историческими, экономическими условиями, сложившимися в странах Центральной Азии в 16 –первой половине 19 вв., способствовало и резкое падение естественнонаучного знания. Но это не исключительная особенность развития философской мысли центральноазиатских стран в период их регрессивного развития. Ходом развития философского знания в различных странах мира убедительно доказано, что везде, где происходит падение естественнонаучного знания, всюду философия, в конечном счете, увлекается религией. В-третьих, только наметившаяся в предшествующей

эпохе философского развития тенденция комментаторства, стала одной из главных черт философской мысли 16 – первой половины 19 вв. Об этом свидетельствует тот факт, что большинство философских, логических, натурфилософских, этических, социологических и политических сочинений авторов этого времени представляют собой комментарии и глоссарии к трудам мыслителей предшествующих веков. Все эти особенности философской мысли стран Центральной Азии в 16 – первой половине 19 вв. в наиболее отчетливой форме проявляются в творчестве мыслителей Исфаханской философской школы и в сочинениях суфийских мыслителей рассматриваемого периода.

Философия. Развитие философии в странах Центральной Азии 16 – первой половины 19 вв., прежде всего, связано с именем исфаханской философской школы, которая возникла в 16 в. и просуществовала до начала 20 столетия. Некоторые идеи ее представителей живы и поныне. Она объединила в разное время большое количество мыслителей разного философского воззрения. Одни из них, такие как Гияс ад-Дин Даштаки, Мир Дамад, Садр ад-Дин Ширази и Хадии Сабзавари главным образом были ориентированы на философию озарения Сухраварди, другие – в частности Мир Финдириски и Файйаз Лахиджи – на перипатетизм Фараби и Ибн Сины, третьи были увлечены суфизмом – мистицизмом, четвертые пытались синтезировать воедино все эти доктрины. Слава Исфаханской школы, несмотря на многочисленность ее представителей, связана, однако, с именами Мир Дамада, Садр ад-Дина Ширази и Хадии Сабзавари.

Мир Шамс ад-Дин Мухаммад Бакир, известный как **Мир Дамад** (ум. в 1631 г.) был одним из родоначальников Исфаханской школы. Его перу принадлежат более двадцати книг и трактатов, среди которых “Кабасат” (“Лучи”), “Ал-Сират ал-мустаким” (“Прямой путь”), “Ал-Джамъ ва ал-тавфик байна рай ал-хакимайн” (“Гармония и согласие между взглядами двух философов”), “Рисала фи худуси олам зотан ва кидамиху замонан” (“Трактат о сущностном возникновении мира и его временной изначальности”), “Рисала фи тахкики мафхуми вуджуд” (“Трактат об исследовании понятия существования”) и др. Центральным во всех этих его сочинениях является учение о возникновении (худус) и изначальности (кидам). Суть его сводится к тому, что для сущих (мавджудат) существует три измерения: замон (время), дахр (вечность), сармад (сверхвечность). Все возникающие и изменяющиеся сущие существуют в замоне (во времени). Все же устойчивые и стационарные сущие, не приемлющие изменения, но следующие за небытием, находятся в дахре (в вечности). К этим сущим, в частности, можно отнести разумы и души. Что касается сущего, которое не имеет ни начала ни конца, т.е. Бога, то оно находится в чистом измерении и существует в сармаде (сверхвечности) – беспредельном и бесконечном бытии. С этой точки зрения можно сказать, что дахр(вечность) выше замона, а сармад (сверхвечность) выше, чище и величественнее дахра (вечности). Мир Дамад усиленно подчеркивает,

что отношение изменчивого сущего к изменчивому сущему есть закон (время), отношение устойчивого сущего к изменчивому сущему называется дахром (вечность), отношение устойчивого сущего к устойчивому сущему именуется сармадом (сверхвечностью). Сармад есть причина бытия дахра, а дахр причина бытия времени. Следовательно, сармад охватывает и дахр и закон, но сам к ним не сводится, он есть реальность более высокого порядка.² Многие ученые считают эту доктрину Мир Дамада новым словом в философской науке. Однако следует отметить, что корни этих его идей лежат в философии Ибн Сины³. Более того, сам мыслитель в своей “Кабасат” подчеркивает, что Абу ал-Баракат ал-Багдади (12 в.) так же придерживался этой позиции.⁴ Заслуга Мир Дамада состоит в том, что он подвергает этот вопрос более обстоятельному (чем Ибн Сина) анализу и подготавливает почву для отведения от философов обвинения в вероотступничестве, в чем их обвинял Мухаммад ал-Газзали (1058-1111) и его последователи.

Метафизические идеи Мир Дамада изложены в его труде “Джазват” (“Искры огня”), где он систему бытия делит на два ряда – ряд начала (бадв) или сияния (таджалли) от божественной сущности и ряд возврата (авд) к божественному источнику.

Ряд начала имеет пять ступеней: 1. Ступень чистых разумов или непреодолимых светов (анвари кохира), первой стадией которой является всеобщий разум или яркий луч света светов (нур ал-анвор). 2. Ступень небесных душ или управляющих светов (анвори мудаббира), первая стадия которой называется всеобщей душой. 3. Ступень запечатленных душ и видовых форм (т.е. идей) небес, растений, четырех стихий, простые основы универсалий (басоити куллиёт) и основания элементов (устуксоти аносир). 4. Ступень телесной формы, являющейся некоторой протяженной субстанцией. 5. Ступень материй – от материи эмперей (фалак ал-афлок) до элементов и основания изменчивого мира.

Ряд возврата к божественному источнику также имеет пять ступеней: 1. Ступень абсолютного тела и простых видовых тел (аджсами навъийан басита), что суть небесные тела и четыре элемента (вода, земля, огонь, воздух). 2. Ступень сложных тел, возникающих из сочетания элементов и обладающих собственными видовыми формами, как например, минеральные материи. 3. Ступень растительного тела, обладающего растительной душой. 4. Ступень запечатленных в теле животных душ. 5. Ступень человеческого вида, обладающего говорящей, святой душой, за которой существует только лишь божественная сущность. Это его учение в известной мере напоминает эманационную теорию перипатетиков с ее нисходящей и восходящей линиями, но подправленной в духе иллюминативной философии Шихаб ад-Дина Сухраварди. В рамках этой концепции, различая мир абстрактных и мир телесных сущих, Мир Дамад подчеркивает, что субстанция человеческой сущности создана таким образом, что совмещает в себе как мир абстрактных, так и мир телесных сущих; он (человек) есть и микрокосм и макрокосм.

Собственно говоря, конечной целью ряда начала и ряда возврата, по Мир Дамаду, является появление человека, который содержит в себе оба ряда бытия и потому может вознестись до небес, но может ниспасть и до самой низшей ступени бытия.

К важнейшим компонентам метафизической доктрины Мир Дамада так же относятся его представления о макро- и микрокосме как божественной книге, разумности и животворности всего сущего, включая небо устойчивых звезд, обладающих своими душами и разумами. Концепция мыслителя о макро- и микрокосме как божественной книге, созвучная взглядам Носири Хисрава, по существу есть его теория познания, согласно которой каждое сущее есть буква или слово этой книги. Буквы и слова этой книги запечатлеваются в душе человека при помощи божественного пера, символизирующего разум. Выражаясь словами Мир Дамада, божественный разум запечатлевает образы предметов в душе пророка, пророк в свою очередь - в душах человеческого рода.⁵

Великим представителем исфаханской философской школы, продолжившим линию своего учителя Мир Дамада, был Садр ад-Дин Ширази (1571-1640), автор многочисленных трудов по каноническим и философским наукам, самыми значительными и содержательными из которых является "Ал-асфор ал-арбаа" ("Четыре путешествия") и "Шавахид ал - рубубийа" (Божественные свидетельства). Хотя он и подчеркивает, что постижение знания и наук достигается путем сочетания методов перипатетиков, мистиков и ишракистов (иллюминативистов), тем не менее, как показывают "Ал-асфор ал-арбаа", "Шавахид ал - рубубийа" и другие его сочинения, он главным образом следует линии суфиев и иллюминативистов и в его философской системе преобладают иллюминативистские и суфийские начала. Этот вывод подтверждается не только анализом основной проблематики философской системы мыслителя, но и открытыми его заявлениями о том, что излагаемые им идеи суть божественные сияния, откровения и озарения. В "Шавахид ал- рубубийа" он писал: "Клянусь душой своей, что вопросы, изложенные в этой книге, суть небесные лучи, сияющие в святом небе и в руках распростерты к науке и познанию, в руках готовые стучать по двери пророчества и рассказать о божественном окне мудрости, достоверности и познания. Часть из этих вопросов я изложил в разных местах своих книг и трактатов и передал знатокам тайн и истины. Многие из этих вопросов суть вопросы, которых я не мог обстоятельно изложить в тех книгах и разъяснить их истинность и достоверность, потому что боялся их распространения в странах мира... Ибо, поскольку природы большинства людей не постигли абсолютным образом мудрость и знание, не облагорожены моральными добродетелями, не освобождены от низменных качеств, не исправлены светом и сиянием особых состояний богоугодных людей, постольку они не могут понять их путем чтения книг или диспута и диалога. Одно это само могло бы стать причиной их

заблуждения и введения в заблуждения других.

Но поскольку в мое сердце запало веление сокровенного мира и тем миром мне было указано обнаружить часть тех тайн в силу мудрости скрытой во мне, распространять существенную часть тех тайн среди искателей истины и правды, приводить аргументы, доказывающие их правильность... , постольку я вынужденно повиновался велению сокровенного повелителя и приступил к изложению этих вопросов. Засучив рукава и крепко затянув пояс , я в этой книге стал излагать те вопросы сообразно тому велению, которое мне было дано из сокровенного мира”.⁶ Но не смотря на подобное заявление Садр ад – Дин Ширази , как показывают его труды, окончательно не порывает с аподиктической философией, он при анализе любого вопроса апеллирует к аргументам , доказательствам , к логическому обоснованию своих идей.

Философская система Ширази многогранна. Важнейшими ее составляющими по “ Шавахид ал- рубубийа ” являются учения

об общих явлениях (умури омма), т. е. о бытии , необходимосущем и возможносущем, едином, и множественном , причине и следствии, движении и покое , сущности и существовании, общем и частном и т. п. ;

о Боге и сотворении потустороннего и посюстороннего миров;

о тварей, т.е. о стихиях и элементах, растениях, животных, человеке, душе и разуме;

о телесном воскрешении и его сущности;

о пророчестве и царствовании.

Но для понимания сущности философии мыслителя достаточно дать краткий анализ его учения о единстве бытия, субстанциальном движении, божественном и человеческом знании и о душе.

Учение о единстве бытия в истории философии имеет различные варианты. Садр ад-Дин в своем труде “Сарайан ал - вуджуд” (“Течение бытия”) выбирает вариант единства бытия (Бога) и множества сущих. Здесь он пишет: “Возможеносущие суть многочисленные и множественные сущие, существующие во вне. Они обладают истиной, объективной множественностью. Ибо бытие едино, а сущее –многочисленно и множественно”. Но в своем главном труде “Ал-асфэр ал-арбаа” он настаивает на варианте этого учения о единстве бытия и сущих при их множестве. При разъяснении этого своего тезиса мыслитель подчеркивает, что он согласен с суфийской доктриной о единстве бытия и сущих, но не с той ее формой , которая ведет к слиянию (хулул) и соединению (иттиход) бытия (Бога) и сущих, ибо в этом своем толковании она ведет к дуализму. Поэтому он настоятельно подчеркивал: “тебе следует остерегаться слышать эти слова и предполагать будто отношение возможеносущих к сущности Всевышнего Аллаха проявляется посредством слияния (хулул) , соединения (иттиход) и чего-то подобного им обоим. Ибо это порождает необходимость дуализма в самом основании бытия”. Садр ад-Дин не признает и тот вариант этого учения, который считает возможеносущих рассудочными (иътибари)

сущими, не имеющими реального бытия. Но все эти объяснения мыслителя не спасли его от обвинения в вероотступничестве и гонений.

Что касается учения мыслителя о субстанциальном движении, изложенном в таких его трудах, как “Рисала фи ал-харакат ал-джавхарийа” (“Трактат о субстанциальном движении”), “Шавахид ал-рубубийа” (“Божественные свидетельства”), “Асфар ал-арбаа” (“Четыре путешествия”), то оно считается его нововведением в философской науке. Это утверждение, по всей вероятности, недостаточно корректно, ибо учение о субстанциальном движении существовало еще во времена Ибн Сины (а может быть и раньше), о чем он писал: “Признание некоторыми субстанциального движения обусловлено тем, что они видели, что сперма постепенно образуется в животную форму, а семена растений постепенно вырастают в растения”⁷. Существование движения (т.е. изменения, превращения и обновления) в субстанции самим Ибн Синой и другими перипатетиками не признавалось. Оно ими ограничивалось рамкой количества, качества, места и положения т.е. рамкой некоторых акцидентальных категорий. Садр ад-Дин же в отличие от них доказывает, что движение существует и в субстанции и оно состоит в изменении атрибутов сущности самой субстанции, приводящем к ее постоянному совершенствованию и развитию. Не только акциденции, но и сама субстанция мира постоянно находится в движении, изменении, превращении и обновлении. Он вполне логично считает, что если признать движение в акцидентальных категориях, но не признать его в субстанции, то это приведет к выводу, что акциденции не суть имманентные свойства субстанции и не подчинены ей. При доказательстве существования субстанционального движения Садр ад-Дин пользуется и суфийским аргументом “текучести мира”, а также принципами “стремления всех сущих к совершенству” и “постоянного создания Богом все новых явлений”⁸.

Основные положения учения Садр ад-Дина о божественном и человеческом знании можно сформулировать следующим образом. 1. Божественное знание не есть изображение образов вещей в сущности Бога, как думают перипатетики, оно не есть и присутствие образов предметов в сущности Бога, как полагают представители философии озарения. Божественное знание есть видение Богом образов и сути вещей в своей сущности, которая подобна зеркалу. Поэтому Бог абсолютным образом знает как общее, так и частное и потому в состоянии дать вещам бытие, глядя в зеркало своей сущности.⁹ 2. Человеческое знание о вещах и реалиях есть результат размышления человека об их образах в зеркале своего бытия – душе. В известном смысле человеческое познание подобно божественному, но с той разницей, что божественное знание созидает реальное бытие, а человеческое – лишь рассудочное (разумное) бытие, бытие понятий. Человеческая душа обладает созидательной силой (кудрати халлока) подобной созидательной силе Аллаха. Человеческое познание создает образы вещей в душе, бытие которых зависит от души,

подобно тому как божественное познание созидает внешний мир, бытие которого зависит от Божественной сущности (зоо-психика).

Главную суть своего учения о душе Садр ад-Дин формулирует в тезисе “душа первоначально материальна, но затем становится духовной”. Анализируя этот тезис в соответствии со своим учением о субстанциальном движении, он доказывает, что душа, в своем развитии проходя минеральную, растительную, животную и человеческую стадии, приобретает специфические для каждого своего уровня черты: минеральная душа - способность сохранения своей формы, растительная душа - способность питания, роста и размножения; животная душа - способность движения, страсти, внешних и внутренних чувств; человеческая душа - совершенствование внутренних чувств, появление мыслительной способности¹⁰. Все эти его размышления довольно четко напоминают перипатетические идеи ал-Фараби и Ибн Сины. То же самое следует сказать и о его представлениях относительно теоретической силы души - разуме, где он подобно перипатетикам различает материальный разум, разум по навыку, актуальный и приобретенный разум. Но в отличие от перипатетиков он значительно мистифицирует и канонизирует сущность этих идей.

В заключении этого краткого экскурса в философию Ширази подчеркну, что в исследовательской литературе о нем существует точка зрения, согласно которой “большинство его специальных взглядов полностью соответствуют открытиям и теориям современных ученых. Больше того, многие теории этого высокочтимого мудреца, в таких случаях, как вопрос о движении и его самобытности (асолат) *наряду* со временем, связь этих двух реалий, субстанциальное движение, сохранение материи при восходящем совершенствующем движении вещей, превращение материи в энергию при восходящем движении, превращение энергии в материю при нисходящем движении и вопрос о возникновении души в настоящее время дают ответ на многие фундаментальные вопросы современной физики и философии природы”.¹¹

Думаю что, такая оценка исторического значения философии Садр ад - Дина Ширази страдает чрезмерной необъективностью и глубокой неисторичностью. Во - первых, идеи о взаимосвязи движения и времени и сохранении материи при всех ее метаморфозах и превращениях не суть открытия Ширази. Они восходят к Аристотелю и через ал-Фараби и Ибн Сины доходят до Ибн Рушда и Насир ад - Дина Туси. Во-вторых, мы в трудах мыслителя не находим идею превращения материи в энергию и наоборот. Более того в современной науке этот вопрос трактуется неоднозначно: есть и сторонники и противники этой идеи. В-третьих, учение о непредвечности души - не изобретение Ширази, его корни уходят к Аристотелю и Ибн Сине. Но несмотря на это, Ширази действительно имеет большие заслуги в оживлении и развитии философской науки эпохи постмонгольского нашествия. В частности его теория субстанционального

движения несомненно является большим вкладом в философию: она коренным образом преобразовала все представления о возникновении, становлении и развитии материальных сущих как акцидентального, так и субстанционального характера, обосновала идею диалектической взаимосвязи субстанции и акциденции, преодолела существенный изъян перипатетической концепции субстанции и акциденции – изменчивости акциденции при абсолютной стационарности субстанции.

Идеи и концепции Садр ад-Дина Ширози в последствии были поддержаны и продолжены его учеником Хади Сабзавари (1797-1871), перу которого принадлежат ряд серьезных комментариев и глоссариев к сочинениям учителя: “Хашия бар “ал-Асфар”” (“Глоссарий к “ал-Асфар””), “Талика бар “Шавахид ал-Рубубия”” (“Комментарии к “Божественным свидетельствам””), “Талика бар “Мафатих ал-Гайб”” (“Комментарии к “Ключам тайн””), “Хаваша ала “ал-Мабда ва ал-маад”” (“Глоссарий к “Началу и возврату””). Ему так же принадлежат и ряд сочинений относительно самостоятельного характера, среди которых “Гурар-ал-фараид” (“Отборные жемчужины”), или “Манзума ал-хикма” (“Философская поэма”), “Шарху “Гурар ал-фароид» (“Комментарии к “Отборным жемчужинам»), или “Шарху “Манзума ал-хикма”” (“Комментарии к “Философской поэме””), “Асрор ал-хикма” (“Тайны мудростей”). В своих сочинениях Сабзавари в большей степени чем Садр ад-Дин Ширози, усиливает тенденции ориентированности философии на религию теософизации и синкретизации философского мышления. Эта тенденция красной нитью, например, проходит через все его сочинение “Асрор ал-хикма”, которое он сам определяет как “Книгу о познании исхода (мабда) и возврата (маод), содержащая проблемы философии озарения, перипатетизма и цели мистической мудрости”.¹²

Широко обсудив проблемы бытия – самоочевидности, неопределимости, неопишуемости бытия, видов и ступеней бытия, сущности и существования, субстанции и акциденции, изменчивости и стационарности бытия, а так же различные учения о бытии, разработанные его предшественниками, он избирает, как истинную концепцию “единства бытия и множества сущих” (вахдат ал-вуджуд ва касрат ал-вуджуд), согласно которой абсолютно истинным бытием является Бог; все то, что не есть Бог, все то есть тень Бога. Бог как абсолютное, чистое, реальное, устойчивое бытие, как чистый, истинный свет, есть не только первооснова, но и первопричина всего сущего, в том числе и изменчивого материального мира. В этом положении мыслителя сочетаются исламско-каламистское илюминативистское, перипатетическое и суфийское начала, символизирующие синкретизм философии Сабзавари.

Как во всей предшествующей философии, в философском учении Сабзавари особое место занимает концепция самобытности (асолат) сущности и существования. Опровергая учение о самобытности (асолат) сущности, предложенного Шахаб ад-Дином Сухраварди (12в.) и Мир

Дамадом (17в.), и теорию об одновременной самобытности сущности и существования, разработанной Ахмадом Ахсан (ум. В 1826г.), Сабзавари принимает и развивает концепцию самобытности существования, предложенную еще перипатетиками и некоторыми представителями исфаханской философской школы (Садр ад-Дин Ширази). В защиту концепции самобытности бытия он выдвигает множество аргументов, самым существенным из которых является идея о том, что сущность есть рассудочное понятие (мафхумун иътибарийун), а существование – объективное явление.¹³

Перипатетический дух явно проступает и в учении Сабзавари о субстанции и акциденции, что отчетливо видно из определения этих категорий. “Субстанция, - пишет он, - есть абсолютная (мухассала), т.е. нерассудочная (лаиътибари) сущность, у которой при объектировании нет субстрата. Это сходно высказыванию тех, кто говорит: “Субстанция есть сущность, которая при существовании во вне, не находится в субстрате». Как и перипатетики, он различает пять видов субстанции: 1. Первоматерия – субстанция, являющаяся вместилищем другой субстанции (а именно, формы). 2. Форма – субстанция, которая воплощается (халла) в другой субстанции (в первоматерию) и распадается на телесную и видовую. 3. Тело – субстанция, которая есть соединение материи и формы и не является ни вместилищем, ни состоянием другой субстанции. 4. Душа – отрешенная субстанция, связанная с телом. 5. Абстрактный разум – несвязанная с телом субстанция. Эта классификация видов субстанций Сабзавари точь в точь совпадает с классификацией Ибн Сины,¹⁴ и его адептов. По Сабзавари “Акциденция – это то возможное, которое само по себе есть бытие в субстрате”.¹⁵ Следовательно, главная отличительная черта акциденции ее бытийная несамодостаточность, несамодовлеющность, зависимость в своем бытии от субстанции. К акциденции он прежде всего относит известные десять категорий – количество, качество, где, когда, положение, отношение, обладание, действие, претерпевание. Наряду с этими категориями Сабзавари значительное внимание уделяет анализу таких парных категорий как необходимость и возможность, возникшее и изначальное, причина и следствие. Ознакомление с взглядами мыслителя по этим вопросам выявляет тот факт, что он находится под сильным влиянием предшествующих философских учений, особенно перипатетизма, ишракизма и высшей философии (фалсафаи мутаъалия) исфаханской школы и по существу идет по проторенным путям, не вводя ничего особо нового в философском осмыслении перечисленных проблем.

В трудах Хади Сабзавари значительное внимание уделено анализу проблем гносеологии. В гносеологии мысли, если четко можно выделить три аспекта: 1. Богопознание. 2. Сущность и характер божественного знания. 3. Миропознание. При анализе проблем богопознания мыслитель целиком и полностью исходит из суфийской теории богопознания и

счастье, что познание Бога может достигаться на путях мистической практики – на путях шариа, тариката, маърифата и хакиката, на путях полного освобождения души от мирских зависимостей, преград и препятствий. Говоря о характере и сущности божественного знания, которые кстати были предметом острых споров между перипатетиками, с одной стороны, Газзали и его адептами с другой, Сабзавари заостряет внимание на знании Творца о своей сущности, о сущих до и после сотворения, ступеней божественного знания и т.д. При анализе проблем миропознания Сабзавари сосредоточивает свое внимание главным образом на рассмотрении проблем гносеологической психологии – чувственного познания и его видов, рационального познания и его сущности, приобретенного и неприобретенного знания, интуиции, истинности знания. Сопоставление гносеологической психологии Сабзавари и Ибн Сины показывает, что первый находится под сильным влиянием второго и ничего существенно нового в гносеологическую теорию не вносит. В этой связи следует подчеркнуть, что Мухаммад Икбал совершенно не прав, когда пишет, что “психология Сабзавари” совершеннее и упорядоченнее, чем психология Ибн Сины”.¹⁶

Среди философов исфаханской школы были и мыслители, которые продолжали философскую линию ал-Фараби и Ибн Сины. Это, в частности, Мир Абу ал-Касым ФиндириSKI и Файйаз Лахидджи. Мир ФиндириSKI (ум. в 1639г.) в своих сочинениях “Рисалаи синаийа” (“Трактат об искусствах”), “Макала фи ал-харакат” (“Рассуждения о движении”), “Усул ал-фусул” (“Принципы деления”) и “Таърих ал-суфия” (“История суфизма”) решительно отрицает теорию идей Платона, учения о световых и висячих идеях, субстанциальном движении, единстве разума, разумного и разумопостижимого (акл-окил-маъкул), занимавших центральное место в философии озарения Шахаб-ад-Дина Сухарварди и теософской мудрости Садр ад-Дина Ширази. В решении всех вопросов, по которым расходились перипатетики, теософы (мутааллихин) и ишракиты (иллюминативисты), Мир ФиндириSKI занимает позицию первых¹⁷. Это свидетельствует о том, что он не разделял ни позицию философии озарения, ни идеи суфизма, ни теософскую мудрость исфаханской школы. Мир ФиндириSKI в своем труде “Усул фи ал-фусул” и “Шархи джук” (“Комментарии к учению йогов”) излагал и некоторые проблемы индийской философии.

Файйази Лахидджи (ум. В 1661) в своих сочинениях “Гавхари мурод” (“Сущность желаний”), “Сармайаи иман” (“Ключ веры”), “Шаворик” (“Сияние”) и “Таъликот бар “Шархи ишорот» (Насир ад-Дина Туси) (“Глоссарий к “Комментариям Указаний») (Насир ад-Дина -Туси) анализирует все традиционные проблемы философии – проблемы субстанции и акциденции, материи и формы, видовой формы и различия тел, конечности и бесконечности, причинности, души и тела, нетленности разумной души, доказательства бытия Бога и его атрибутов,

необходимости пророчества и т.д. В этих его трудах мы находим и краткий анализ проблем познания и познавательной деятельности. Способ решения им этих проблем не оставляет никаких сомнений в том, что он был одним из последователей Ибн Сины, продолжившим его линию в философии 17 столетия. В подтверждении этого тезиса надо сказать, что Лахиджи подобно Ибн Сине рассматривал Бога как необходимосущее, а мир - как возмозносущее, понимал субстанцию как самодовлеющую сущность, от которой в полной мере зависит акциденция, считал причинную обусловленность явлений мира общей закономерностью существования предметов и процессов, подчеркивая вместе с тем завершение причинно-следственного ряда в Боге. Он как и Ибн Сина стоял на позиции неизвечности души, доказывая нетленность человеческой разумной души. Его "Гавхари мурод" ("Сущность желаний") показывает, что он по авиценновски понимал и сущность человеческого познания. "Рассудок, - писал он, - есть сила и средство, в котором появляются образы вещей... Образ есть нечто из вещи, которое точь в точь не есть та самая вещь, но которое соответствует ей как образ человека в зеркале и образ лошади на стене".¹⁸

Перипатетическая линия ал-Фараби и Ибн Сины в 17 веке продолжена и вне исфаханской философской школы. В этом отношении значительную роль сыграл Юсуф Карабаги (ум. после 1620г.) Он в своем труде "Хафт бихишт" (Семь раев) анализирует проблемы бытия и познания в духе концепции Ибн Сины. Эта тенденция его взглядов четко проявляется в трактовке им проблем соотношения души и тела, чувственного и рационального познаний и тд. Но надо признать, что в отношении теории идей Платона он отмежевывается от перипатетиков и поддерживает ишракитско-суфийскую линию. В понимании вопросов интуиции, откровения и озарения он следует исламско-суфийской традиции, что подтверждает мысль о том, что стремление сочетать и согласовать различные философские концепции действительно является одной из важнейших черт философского стиля мышления рассматриваемого периода.

В рассматриваемый период большое распространение получила мистическая философия суфизма, представленная множеством суфийских орденов, возникших в предшествующую эпоху и продолжавших свое существование и в 16 - первой половине 19 вв. Но наиболее широкое распространение и влияние в этот период имели накшбандийа и мавлавийа. Накшбандийа, возникший в 14 веке в Бухаре в последующие столетия широко распространился в Афганистане, Индии, Иране, Турции, на Кавказе и Балканах. Наиболее крупными его представителями в 16 - первой половине 19 вв. были Ахмад Сирхинди (1563-1624), Мийа Факираллах Джалалабади (18 в.) и Шах Валиуллах Дехлави (1703-1763).

Ахмад Сирхинди, известный как Муджадиди Алфи Сани (Реформатор Второго тысячелетия) изложил свою суфийскую концепцию в

многочисленных письмах. Судя по этим его письмам, он единственно истинным учением считал накшбандизм и исходя из него проводил линию полного подчинения суфизма исламу и его шариату. «Различие между истинным и ложным путниками, - писал он, - определяется их стойкостью в следовании или не следовании шариату. Тот, кто является истинным путником, тот даже в состоянии мистического опьянения нисколько не противоречит шариату. Но тот, кто является ложным путником, тому исполнение установлений шариата тяжелее, чем гора Каф.»¹⁹ Он самым решительным образом отвергал любое нововведение (бида), считая, что ислам сам по себе абсолютно совершенен и ни в каком нововведении не нуждается, ибо оно вводит публику в заблуждение и искореняет ислам²⁰. В целях полного согласования суфизма с исламом Сирхинди предпринял попытки дать решающую критику фундаментального суфийского учения о вахдати вуджуд – единстве бытия Ибн ал-Араби и его последователей. В этой связи он доказывал, что единобожие (тавхид) не есть “вахдати вуджуд” - единство бытия, “ибо он (Бог-М.Д.) ни с чем не объединен. Он есть Он – Всевышний и Пресвятой, а мир есть мир”²¹. Сирхинди при отрицании учения о единстве бытия пользуется слабостями самой этой доктрины. Как известно ее основатели и последователи считали, что все, что не есть Бог, все то не существует. Вместе с тем они доказывали, что все, что не есть Бог, есть проявление (мазхар) Бога. Сирхинди в этой связи подчеркивает, что то, что не существует никоим образом не может считаться проявлением Бога, чтобы говорить о единстве бытия. Сирхинди при отрицании учения о единстве бытия пользуется доводами и от религии: пророки никогда не призывали публику к единству бытия, не называли тех, кто признавал два бытия политеистами. “Они призывали к единству Бога”²². Ни один из пророков не утверждал, что мир творений есть проявление Бога. Отрицая доктрину единства бытия, Сирхинди подтверждает и утверждает концепцию вахдати шухуд – единства сущих (созданий свидетельств). Принципиальная разница между учением о единстве бытия, утверждающим единство Бога в качестве основы остальных сущих, как проявления его тени и учения о единстве сущих состоит в том, что с точки зрения последнего тень Бога ни при каких обстоятельствах не может быть тождественна самому Богу.

Основные тенденции суфийской доктрины Ахмада Сирхинди о единстве сущего, подчиненности суфийского пути (тарика), суфийского познания (маърифат) и истины (хакикат) шариату в 18 веке продолжены Мийа Факираллахом Джалалабади - автором многочисленных трудов, среди которых “Фатх ал-джамил фи ал-мадаридж ал-такмил” (“Прекрасное начало в ступенях совершенства”), “Фийузат ал-илахийа” (“Божественные излияния”), “Джавахир ал-аврад” (“Сущность молитв”), “Барахин ал-наджат” (“Аргументы спасения”), “Тарик ал-иршад” (“Путь наставления”) и другие. Но в отличие от Сирхинди он в отношении учения предшественников о единстве бытия занимает несколько другую позицию.

Он считает, что сторонники учения о единстве бытия распадаются на две категории - на монотеистов (муваххидин) и атеистов (мулхидин). Вуджудисты – атеисты считают, что Истина (Бог) объективно не есть нечто самосущее, отличное от мира духов и тел. Напротив, он есть совокупность мира. Отношение Всевышнего к единичным вещам мира подобно отношению общей природы к своим отдельным сущим. Стало быть мир есть Бог, а Бог есть мир. Кроме мира нет ничего, чтобы называлось Богом.²³ По мнению Мийа Факираллаха подобные суждения ведут к признанию извечности мира, что есть точка зрения дахритов, считающих, что у мира нет творца и он сам по себе является необходимосущим.²⁴ Мийа Факираллах в отличие от Сирхинди не считает учение Ал-Араби противоречащим исламу и старается доказывать полное их совпадение.

Широкую попытку согласования учения Ибн ал-Араби о единстве бытия, концепции Сирхинди о единстве сущих и доктрины ислама предпринял **Шах Валиаллах Дехлави** (1703-1763). В своих сочинениях “Худжат аллах ал-болига” (“Совершенный божественный аргумент”) и “Файсалат ал-вахдат ал-вуджуд ва вахдат ал-шухуд” (“Разъяснение единства бытия и единства сущих”) он доказывает, что между философией единства бытия и единства сущих особых различий нет, а если и есть, то они суть мнимые различия. Ибо нет никакой разницы, кроме словесной, между теорией ал-Араби о единстве бытия, основанной на идее о том, что *сущность* сущих непоколебима благодаря божественным атрибутам и учением Сирхинди о единстве сущих, зиждущемся на идее о том, что *сущие* непоколебимы благодаря божественным атрибутам.²⁵ Шах Валиуллах в своей метафизической концепции наряду с Богом признает существование двух миров – духовного и материального. Духовный мир есть связующее звено между материальным миром и его творцом – Богом. Творящая воля Аллаха первоначально отражается в этот духовный мир, а затем материализируется в различных формах и образах. Все сущие и явления мира сначала отражаются в мире идей, а затем преобразуются в материальные формы. Этот духовный мир свободен от временных и пространственных ограничений. В этих рассуждениях Шах Валиаллаха слышны отзвуки теории идей Платона. Мыслитель обращает внимание и на проблему времени и места (пространства). Он доказывает, что время и место не две самостоятельные категории, а одна категория, выражающая пространственно-временную протяженность бытия. Время и место, считает мыслитель, неделимы. Эта их неделимость упорядочивает мир. В противном же случае мир был бы охвачен таким хаосом, что творение не могло бы существовать ни секунды²⁶.

Компромиссную линию своей метафизики Шах Валиаллах продолжает и при анализе проблемы произволения (джабр) и свободы воли. Он считает произволение необходимым компонентом веры и подчеркивает, что тот, кто не верит в этот принцип, тот не мусульманин.²⁷ С его точки зрения всемогущая божественная воля Аллаха предопределяет судьбу всего мира

и его предопределения имеют силу непреложного закона. Но несмотря на это, Шах Валиаллах не считает человека простой игрушкой в руках судьбы. Если бы это было так, то человека нельзя было бы считать ответственным за свои деяния. Божественная справедливость требует, чтобы человек был наделен свободой избегать зла и следовать добру и добропорядочности. Необходимо подчеркнуть, что интеллектуальные запросы Шах Валиаллаха не ограничивались суфийской и исламской метафизикой. В орбите его научных интересов также находились проблемы экономики, политики, социальной жизни, философии, истории и тд.

В Иране Сафавидской эпохи суфизм переживал сильный упадок. Здесь лишь в конце 18 века наметился подъем суфийской мысли. Подъем этот связан с именем известного суфия Нур Алишаха (1756(9)-1797), перу которого принадлежат более десяти сочинений. Его крупный труд “Джанат ал-висал” (“Рай встречи”), написание которого завершено последователями и учениками мыслителя, освещает все вопросы теории и практики суфизма в духе ордена нематуллахийя. В первой половине девятнадцатого века развитие суфизма в Иране было обеспечено Сайафом – автором крупного сочинения “Канз ал-асрор ва джанат ал-Висал” (“Сокровище тайн и рай встречи”), где дано обстоятельное изложение всех проблем суфизма. Говоря о суфизме в Иране 16 – первой половины 19 вв. следует упомянуть Мухаммада Лахиджи –автора «Хошия бар “Гулшани роз» и Шайха Захаби, перу которого принадлежит “Тухфаи аббаси”.

В Средней Азии в 16 – первой половине 19 вв. широко был распространен суфизм накшбандийского толка. Среднеазиатских суфиев главным образом занимали вопросы этики. В подтверждении этого достаточно перечислить некоторые сочинения суфиев этого периода, уже названия которых указывают на их этический характер: “Джазабат ал-талибин” (“Влечения ищущих истины”) Фанаии Бухари, “Иршад ал-ашикин” Нангахари, “Ахбар ал-ахйад фи асрар ал-аброр” Абдалхака Бухори и тд.

В Турции наиболее распространенными суфийскими орденами были бекташийя и мавлавия. Но кажется в 16-первой половине 19 вв. эти ордена не выдвинули сколько нибудь заметных фигур и их представители главным образом ограничивались комментированием предшественников. В этом отношении показательными являются последователи мавлавийя, основанного еще в 13 веке великим суфием-поэтом Джалаладдином Руми. Ими написано огромное количество комментариев на его “Маснави” на персидском и турецком языках.²⁸

В 16-первой половине 19 в. суфийская идеология широко проникла в художественную литературу. Высокие образцы поэтического суфизма насыщенные глубоким философским содержанием, мы находим в сочинениях Абдулкадыра Бедила (18 в.).

Логика. В рассматриваемую эпоху в странах Центральной Азии особым логических учений не разработано и новых логических систем не

выдвинуто. Главную тенденцию логических исследований составляет комментирование трудов логиков предшествующей эпохи и написание комментариев и глоссариев к ним. В частности широко комментировались "Шамсия" ("Освещение") Наджм ад-Дина Дабириани (ум. 1277г.), "Одоб ал-бахс" ("Этикет дискуссий") Азуд ад-Дина ал-Иджи, "Одоб ал-бахс" ("Этикет дискуссии") Шамс ад-Дина Самарканди (ум. 1214), "Тахзиб ал-мантик ва ал-калам" ("Исправление логики и калама") Саъд ад-Дина Тафтазани Самарканди (ум. 1390г.). К числу наиболее известных комментаторов и глоссаристов этих трудов можно отнести Мир Хусайна Майбуди (ум. 1504), Шуджа ад-Дина Илйаса Руми (ум. 1523), Мухаммада Бадахши (ум. 1517), Мухаммада Бирджанди (ум. 1526), Ахмада Каши (16 в.), Абу ал-Фатха Саида (ум. 1543), Хусайна Хусайни Халхали (ум. 1605) и другие. Но к сожалению эти комментарии и глоссарии до сих пор подобающим образом не изучены и потому трудно сказать в какой мере они способствовали развитию логической мысли.

Существуют и отдельные логические трактаты самостоятельного характера, которые так же до сих пор не изучены. Это "Рисола фи ал-мантик" ("Трактат о логике") Мир Дамада и "Рисолат ал-тасаввур ва ал-тасдик" ("Трактат о понятии и суждении") Садро Ширази.

Из числа самостоятельных работ общего характера, которым предпослана логическая пропедевтика, следует назвать уже упомянутые сочинения Файйаза Лахиджи "Гавхари мурад" ("Сущность желаний") и "Сармайан иман" ("Источник веры"), а также "Манзума ал-хикма" ("Философскую поэму") и "Шарху манзума ал-хикма" ("Комментарии к "Философской поэме") Сабзавари. Лахиджи в названных своих сочинениях ограничивается конспективным изложением таких логических проблем как проблемы логического рода, вида, видового отличия, определения, описания, суждения и умозаключения.²⁹ Более полно проблемы логики излагаются в "Манзума ал-хикма" ("Философской поэме") и "Шарху ал-манзума ал-хикма" ("Комментариях к "Философской поэме") Хади Сабзавари (1797-1871). Определяя логику как законный органон, ее цель и задачи Сабзавари видит в предохранении мышления от ошибок и заблуждений. Но при конкретном рассмотрении проблемы этой науки он более обстоятелен, чем Файйаз Лахиджи. Наряду с анализом проблем приобретенного и не-приобретенного знаний (илми хусули ва илми хузури), рода, вида, видового отличия, общего и частного, особенного и общего, субстанциального и акцидентального, видов логических вопросов, сущности определения, описания и понятия, Сабзавари более развернуто анализирует проблемы суждения, силлогизма индукции и аналогии. Он уделяет большое внимание и рассмотрению проблем доказательства, в частности доказательству от причины и доказательству от следствия (ал-бурхан ал-лимми; ал-бурхан ал-инни)³⁰ и т. д. При анализе всех этих вопросов Сабзавари апеллирует к Ибн Сине, крайне редко выдвигая против него какие-либо критические замечания.

Все это означает, что мыслители рассматриваемой эпохи и в области логики преимущественно опирались на достижения философов 9-15 вв. и в отличие от них не создали новых логических систем.

В связи с резким падением естественнонаучного знания, особенно математики и астрономии, и отсутствием абсерваторий в 16- первой половине 19 вв. в странах Центральной Азии новые космологические теории не разработаны.

Заключение. Несмотря на то, что в 16-первой половине 19 вв. в странах Центральной Азии по существу новых философских систем не разработано и новые философские теории довольно редки, тем не менее не верна точка зрения, согласно которой философия после ударов, нанесенных ей Мухаммадом ал-Газзали, в этом регионе прекратила свое существование и переместилась на Запад – в Испанию. Истина состоит в том, что несмотря на свой упадок, философская мысль мусульманского мира вообще, Центральной Азии в частности, продолжала жить и в 18 в. в ее эволюционном развитии наметились ренессансные явления³¹, приведшие во второй половине 19 века к возникновению философии просвещения.

1. Статья была написана для пятого тома “Истории цивилизации Центральной Азии” издаваемой ЮНЕСКО. Для публикации в “Известиях АН РТ” она значительно переработана и дополнена.

2. Мир Дамад. Ал-Кабасат. Техран, 1367х.ш.С.15-29

3. Ибн Сина. Фанни самаи табии. Техрон, 1316. С. 200. М. Диноршоев. Натурфилософия Ибн Сины. Душанбе, 1980. С. 122-123.

4. См.: Али Асгар Халаби. Таърихи фалсафаи Эрони. Техрон, 1378.С. 700

5. См.: Мир Дамад. Джазват. Литографическое издание. Бамбей, 1303. С.2-28

6. Садр ад-Мутааллихин Мухаммад ибни Ибрахим (Мулло Садро). Тарчума ва тафсири ал- Шавахид ал- рубубийа. Техран 1366 С. 4-5

7. См.: Мулла Садро. Шарх ал-хидайа. Техран, 1315х.к. С.-308-309

8. Садр ал-Мутааллихин Мухаммад ибни Ибрахим (Мулло Садро). Тарчума ва тафсири ал-Шавахид ал- рубубийа. С. 156-167

9. См. Там же. С 230

10. Джавад Муслих. Мукаддимаи мутарджим. – Мулло Садро. Шавахид ал – рубубийа. С. 22. О Садр ад-Дине Ширази см.: М. Хазраткулов. Философские взгляды Садриддина Ширази. Душанбе, 1985; Сайид Джалал ад- Дин Аштийани. Шархи хол ва эрон фалсафаи Мулла Садро. Техран, 1378.

11. Ходж Мулла Хадии Сабзавари. Асрар ал- Хикам. Техран, 1362. С. 3

12. Хадии Сабзавари. Шарху “Гуран ал- Фаронид”. Техран, 1369. С. 43 –46

13. Ибн Сина. Избранные философские произведения. М., 1980. С. 178

14. Хадии Сабзавари. Шарху “Гуран ал- Фаронид”. Техран, 1369. С.178

15. Цит. по: Али Асгар Халаби. Таърихи фалсафа дар Эрон ва джахони исломи. Техран, 1373. С. 512- 513. О Сабзавори более подробно см.: Joshihik o Izotsy.

The fundamental structure of Sabzavar's Metaphysics. Tehran, 1990, с приложением перевода на персидский язык ; И. А. Саидов. Проблемы онтологии гносеологии в философии Хади Сабзавори. Душанбе 1998.

16. См.: Мунтахаботе аз осори хукамои илохии Эрон. Т.2.Техран,1351 (1972). С. 62-97

17. Файйаз Лахиджи. Гавхари мурод. Техран,1372. С.53

18. Шайх Ахмад Сирхинди. Мактуботи имами раббони. Лахур,1336.Мактуби 95

19. Там же. Мактуби 23

20. Шайх Ахмад Сирхинди. Мактубот. Джилди 1. Лахур,1313.Мактуби 31

21. Там же. Мактуби 272

22. Мийа Факираллах Джалалабади. Тарик ал-Иршад. Кабул, 1981.С.154. При написании этой части статьи использованы материалы А. Мухаммадходжаева.

23. Там же. С.156 °

24. Шах Валиаллах.Файсалат ал-Вахдат ал-Вуджуд ва ал-Вахдат ал-Шухуд.Матбаа Муджтабаи.С.7

25. Шах Валиаллах.Хайр ал-Касир.Доират ал-хилал. С. 29-30

26. Шах Валиаллах.Худжат аллах ал-Болига. Джилди 1.С.65-66

27. Более подробно см. Забихаллах Сафа.Тарихи адабийат дар Ирон. Джилди 5,бахши 1 С.222-228

28. См. Файйаз Лахиджи.Гавхари мурад.Техран,1372.С.53-66

29. См. Хади Сабзавари.Шарх ал-Манзума.Кисм ал-мантик.Техран,1369

30. См. Тарихи фалсафа дар ислам.Джилди 4, Техран,1370.С45-276

М. Диноршоев

Фалсафа, мантиқ, кайҳоншиносӣ дар Осиёи Марказӣ (асрҳои XVI- нимии аввали асри XIX)

Дар мақола хусусиятҳои асосии тараққиёти фалсафа, мантиқ ва кайҳоншиносӣ дар асрҳои 16-нимии аввали асри 19 Осиёи Марказӣ баррасӣ шудааст. Дар он ҷиҳат карда мешавад, ки афкори фалсафии Осиёи Марказӣ дар ин давра дар ҳоли таназзул буд. Далели таназзул иборат аз ин аст, ки дар ин замон назарияҳо, ақидаҳо, фарзияҳо ва низомҳои нави фалсафӣ ба нудрат пешниҳод шуданд, мактабҳо, ҷараёнҳо ва равишҳои наво, ки роҳҳои нави тараққиёти фалсафаро таъин карда бошанд, пайдо нашуд. Ин ҳолат ҷанг хусусияти дигарӣ фалсафаи ин давра ба бор овард. Яқум, дар ин давра тамоюли тақоруб, созиш ва омезиши мактабҳои мухталифи фалсафӣ, динӣ-фалсафӣ, ки дар асрҳои 8-15 ба вучуд омада буданд, вуҷат ёфт. Бинобар ин ҳеҷ як мактаби фалсафии пешин – машшоҳия, қалом, исмоилия, ишроқия, тасаввуф – дар ин давра дар шакли ноб вучуд надоштанд. Дуҷум, дар ин давра тамоюли ба дин мутаваҷҷеҳ будани фалсафа беш аз пеш афзуд. Ин тамоюл ба мантиқ ва кайҳоншиносӣ низ асар кард. Зоҳиран ин равиш дар истинодҳои бешумор ба Қуръон, Ҳадис ва расиҳои дин, ботиниян

кӯшишҳои тавассути ахлоқи дин мудаллал сохтани ҳақиқии илмӣ ҳувайд
гардид. Дар натиҷа тафаккури фалсафӣ дар бисёр мавридҳо сурати динӣ ва ирфонӣ
гирифт. Сеюм, тамоюли тафсиригарӣ, ки дар фалсафаи даврони пеш танҳо зухур
карда буд, хусусияти асосӣ ва умдаи фалсафаи асрҳои 16-нимаи аввали асри 19
гардид. Далели ин ҳол он аст, ки аксарияти асарҳои фалсафӣ, мантиқӣ
қайҳоншиносии ин давра тафсир ва шарҳи осори файласуфони пешин аст. Ин
андешаҳои мо дар бораи хусусиятҳои фалсафа, мантиқ ва қайҳоншиносии даврони
мазкур дар заминаи таҳлили осори намоёндагони бузурги ин илмҳо ба исбот
расонида шудааст.