

Идеи диалога с другими

Автор: аятолла Тасхири

Предисловие от издателя

Дорогой читатель! В 23-24 номерах журнала «Рисалят ас-сакафа» (Вестник культуры) вниманию читателей был предложен следующий вопрос: в чем причина того, что ислам был принят во всемирном масштабе? Мне хотелось бы здесь дать свой ответ на этот вопрос.

Имеется много факторов, которые в последнее время обусловили принятие ислама во всемирном масштабе. Выделим основные из них.

1. Исламское учение полностью согласуется с человеческой сущностью, удовлетворяя душевные потребности и возвышая человека морально. Ислам реалистично подходит к человеческой природе, рассматривая человека в качестве единой системы, пытаясь решить проблемы человека. Ислам гармонизирует убеждения, эмоции и поведение человека. Хотя все эти особенности присутствовали в исламе с самого начала его движения 14 веков назад, но в последнее время растущее стремление к исламу обусловлено большой и плодотворно работой, проделанной выдающимися учеными для того, чтобы разъяснить и проанализировать эти особенности ислама и представить их в современном, доступном для понимания виде, так, чтобы они находились в согласии с современными потребностями, отвечая на вопросы нашего времени. При этом это небесное учение

предстает во всем своем блеске. Среди этих выдающихся исламских ученых следует выделить таких, как имама Хомейни, шахид имама Садр, Сейед Кутб, шахид Мотахари, Абуль-аля Маудуди, Малика бен Наби и других.

2. Следует выделить также такой фактор, как неудачу основной массы нерелигиозных учений в удовлетворении человеческих потребностей в истинном духовном прибежище и оплоте. Эти учения, которые не смогли удовлетворить даже материальные потребности людей и обеспечить им то счастье, к которому сами стремились, не спаслись от крушения, которое вызвало большие волнения среди человечества, заставив его еще раз обратиться к религии, чтобы удовлетворить свою острую духовную жажду. Так как ни в одной из современных религий не имеется такой всеохватности и универсальности, такого всестороннего рассмотрения жизни и реалистичности подхода к ней, естественно, что люди обратились именно к исламу.

3. Успешное воплощение на практике исламских принципов в различных регионах и странах, прежде всего опыт великой Исламской революции в Иране под руководством покойного имама Хомейни (да будет свята его память!).

Эта революция дала великолепный образец огромной народной поддержки, полной самоабвенности и готовности пожертвовать своими узкими материальными интересами

для осуществления великих духовных целей. Она разрушила многие мифы, которые до того времени казались незыблемыми. Одним из таких мифов было то, что революция может происходить только по материалистическим мотивам и в материалистических рамках (в частности, социалистическая революция); то, что в мире могут быть только две сверхдержавы, что в политике не может быть независимости, что «религия – это опиум для народа» и т.д.

Эта революция создала новое представление и дала новую перспективу решения проблем человечества. Она подняла мусульманские массы и вселила в их сердца надежду. Все это открыло перед народами мира новые горизонты, о которых до того многие даже не догадывались.

Другой вопрос касался феномена «исламского взлета». На наш взгляд, этот замечательный феномен был вызван целым рядом факторов.

1. Как мы уже отмечали при ответе на предыдущий вопрос, указанные факторы оказали огромное влияние на исламский мир, ибо исламский мир был значительно более подготовлен к восприятию своего великого наследия всем сердцем и разумом. Это следствие веры и убеждений мусульман, хотя иногда эти убеждения довольно слабы и носят традиционный, наследственный характер. Но таким образом

создалась естественная среда для более эффективного подхода к вопросам ислама, особенно после того, как великие исламские ученые, упомянутые выше, разъяснили различные аспекты этой религии.

Кроме того, неудача других учений побудила вернуться к исламу и тех мусульман, которые до того уже отошли от ислама. Но теперь они снова обрели веру в великий ислам. Это чувство было подкреплено и успехами практического исламского опыта. Это обеспечило мусульманам уверенности в своих силах, гордость за свою религию и уверенность в завтрашнем дне, который с успехом может построить исламская община – умма.

2. Здесь следует отметить и один новый феномен, а именно выдающуюся роль исламских движений в распространении революционной сознательности и энтузиазма среди сынов исламской уммы. Эти движения оказывали различное влияние на различные регионы исламского мира. Степень сознательности и энтузиазма движений также была разной. Но все же им удалось побудить народные массы на обращение к исламу и соблюдение исламских установлений. Их стараниями был создан общий настрой на необходимость сопротивления дьявольским проявлениям и на возвращение к исламу.

3. Реакция мусульман на неудавшиеся агрессивные антиисламские происки Запада, которые были хорошо

подготовлены и организованы с большим тщанием. Несмотря на раздробленность исламской уммы по национальному, этническому, расовому и историческому признаку, несмотря на то, что Западу удалось насадить в регионе злокачественную раковую опухоль под названием «Израиль» и навязать мусульманским народам наемных, коллаборационистских правителей, отравить их души и сердца и распространить разврат, все эти попытки потерпели поражение. Западная агрессия дала обратные результаты. Она пробудила исламскую умму от беззаботной дремы и показала, что достоинство и авторитет мусульман лежит именно в исламе. Это обратное желаемому воздействие проявилось в двух видах:

- обнажился истинный облик Запада, его цивилизация и мораль, ибо империалисты только грабили имущество мусульман, подавляли их личность и кощунственно играли с их ценностями;
- высокомерный Запад побудил отважных и думающих о будущем исламской уммы мусульман к противодействию, к тому, чтобы приступить к разработке плана исламского пробуждения и подъема. В этой связи для исламских народов особым позором стал реакционный тип исламского правления и вредоносные планы по обеспечению так называемого «исламского единства».

Все эти факторы оказали значительное влияние на ускорение подъема исламского движения, подведя исламскую умму к большим историческим переменам, о которых мы просим в своих молитвах Всевышнего.

Еще один вопрос касался «центра религиозного исламского движения». Очевидно, что кроме Ирана, такого центра больше нет. Сейчас Иран стал сердцем истинного исламского движения, его бурлящим источником. Я говорю так не из особого отношения к своей стране, а реально оценивая состояние исламского мира и ощущая все стороны подъема и развития исламского движения.

Таким образом, все смотрят на Иран, как на центральную ось, образец для подражания, правофлангового и предводителя этого движения. Без преувеличения можно сказать, что эту истину признает не только исламский мир, но и все жители нашей планеты. Одним из основных доказательств этого можно считать целенаправленные, антирелигиозные акции, сконцентрированные на иранской Исламской революции. Здесь можно также ответить роль Ирана в проведении международных конференций, в частности, в Каире, Пекине и в других местах. Иран мощно и твердо поднял знамя защиты религии – в особенности, ислама. Весь мир стал свидетелем этого и признал этот неоспоримый факт.

Но если отвлечься от Ирана, можно сказать, что примеры исламского движения можно найти по всему исламскому

миру, хотя везде наблюдается разная степень сознательности и религиозного энтузиазма.

В журнале был также задан вопрос о роли исламской и революционной мысли в современных международных отношениях, на что был дан следующий ответ.

Если рассматривать роль ислама во всей ее глубине, необходимо принять во внимание совокупность явлений и аспектов.

Идет планомерная кампания происков и заговоров против ислама и исламской революции, в которой используются различные мозговые центры, занимающиеся изучением этого феномена и разрабатывающие всевозможные средства противостояния ему. Кроме того, речь зачастую идет о том, чтобы отделить лидеров от народных масс и от всех угнетенных мира. Средства массовой информации целенаправленно ставят под удар ислам и все, что с ним связано. Проводятся широкомасштабные международные конференции, которые призваны очернить и исказить человеческую сущность, уничтожить семью и распространить разврат и разнузданность в человеческих отношениях. Великие державы заключили со странами региона десятки соглашений и договоров, направленных на то, чтобы остановить развитие исламского движения. Мы видим, что Запад готов зажечь зеленый свет для коммунистов, чтобы снова поучить главенствующую роль в

исламских республиках, ранее входивших в Советский Союз. Это происходит потому, что они испытывают огромный страх перед влиянием Исламской революции.

Здесь нет места для рассмотрения всей этой деятельности. Хотелось бы только отметить то, что эти проявления реакции на ислам и исламскую революцию оказали огромное влияние на международную арену, на международные договоры и иные документы. Был создан ужасающий образ врага, и все силы мобилизованы на уничтожение этого врага. Это также обуславливает активные действия высокомерных держав, направленные на использования ООН и иных международных организаций для противостояния исламу, его блокаде и нанесения ему удара в его колыбели, а также для разрыва всех его связей с народными массами.

Поэтому могу с полной ясностью заявить, что исламское революционное движение стало огромной головной болью для жадных корыстолюбцев, превратившись в центр тяжести мирового стратегического планирования. Эта истина ясно и четко проявилась в американской стратегии в 1997 г.

В ответ на вопрос о том, какие отношения существуют между исламом и Западом, следует дать следующие пояснения:

1. Полагаю, что ислам в силу присущего ему реализма, призывает к принципиальному и искреннему диалогу с

человеческой сущностью, подчеркивая, что исламские взгляды и установления полностью основаны на правильных и логичных основах, находящихся в полной гармонии с потребностями человеческой природы. От западного собеседника требуется только то, чтобы в свободной, научной обстановке выслушал то, что говорит ему ислам.

В отличие от свободы выражать различные точки зрения, имеющейся в западном мире (или утверждается, что такая свобода там есть), ислам в этом отношении сталкивается с большими проблемами, важнейшие из которых обусловлены ядовитой антиисламской пропагандой, использующей различные ухищрения, чтобы принизить исламские святыни. В ход идут все виды искусства, литература, наука – и все это для распространения антиисламских взглядов. Эта западная агрессия имеет несколько истоков и начал.

Начало 1. Религиозные фанатизм, который проявляется в деятельности фанатичных «крестоносцев», наполненных исторической ненавистью к исламу и не обращающих никакого внимания на гуманистические идеи, которые несет в себе эта религия.

Начало 2. Соображения целесообразности, которые проистекают из материалистических (капиталистических) воззрений на жизнь. Ведь ислам в силу своих принципов не позволяет исламским народам встать на службу экспансионистским интересам Запада. Он мешает

высокомерным державам эксплуатировать обездоленных, что само по себе мешает материалистической эксплуатации.

Начало 3. Это национальный фактор. Запад полагает, что христианство и любая религия, которая не вмешивается в течение жизни, представляют собой национальную особенность европейцев, что, впрочем, является ошибочным представлением о религии и национальном наследии. Этот взгляд отрицает и логика, изменяющая основы человеческого бытия. Важно то, чтобы любой человек мог свободно от своих национальных и этнических представлений и предпочтений выбирать истинную религию. Ислам обладает особенностями религии, созидающей жизнь. Его духовность и мораль заполняют недостаток духовности всего человечества. Сам ислам стал одним из важнейших факторов, сокрушивших восточную ересь и развеявших по ветру ее миражи и видения. Так как другие религии не имели в себе потенциала для того, чтобы обеспечить имеющиеся цивилизационные потребности, исламское учение воспользовалось этой возможностью, чтобы восполнить этот недостаток.

2. Полагаю, что идеи западного мира в достаточной степени представлены в исламском мире. Исламские интеллектуалы обычно подробно и пристально анализируют выводы и достижения западной мысли. Кроме того, в наше время народные массы исламских стран буквально погружены в

события западного мира посредством сообщения западных СМИ. Представляется, что информация о Западе, которая распространяется в исламском мире, преднамеренно преувеличена. Ее цель – создать представления о Западе, как об иллюзорном рае, дабы люди подпали под влияние этих иллюзий и не смогли рассмотреть огромные слабости и недостатки западного мира, в котором распадаются семейные связи, исчезает человечность, а животные инстинкты начинают бесконтрольно проявляться.

3. Нельзя отрицать, что работники западных СМИ хорошо знают свою миссию, действуют в рамках своей цивилизационной парадигмы и четко выполняют свои обязанности, будь они гуманны или нет. Всего этого не хватает работникам СМИ исламского мира. Их важнейшей слабостью является то, что они не понимают своей миссии и слепо следуют за своими правительствами, которые во главу всего ставят поверхностно понятую целесообразность или просто работают на Запад, как его клеветы. Поэтому первой задачей работников СМИ исламского мира является освобождение от этих оков. Они должны начать новый этап своей деятельности, суть которого следует почерпнуть из незамутненного источника исламского учения. Самым же главным во всем этом является распространение духа революционной перестройки, взыскуемой исламом, в

сердцах людей, их подготовка к исполнению в полном объеме исламского учения во всех областях жизни.

4. Я полагаю, что никто из нас не понимает противоположную сторону, а потому обычно бывает так трудно достигнуть согласия и единства хоть в чем-нибудь. Секрет здесь в том, что у нас совершенно различные основы бытия. Исламский мир покоится на мировоззренческих постулатах и основаниях, которые совершенно чужды Западу. Верно и обратное. Можно в качестве иллюстрации отметить некоторые из различающихся взглядов.

1) Человеческая сущность, которая является квинтэссенцией человеческой субстанции, естественным образом зовущей его к Божественной истине, не подавляя при этом его человечность.

2) Высокая нравственность, которая включает в себя такие понятия, как справедливое воздаяние, сотрудничество, искренность перед Богом и другие качества, которые неотделимы от истинной человечности.

3) Во всех своих частных и общественных делах человек нуждается в Боге, вере и жизненных ценностях.

4) Эволюция и развитие человека – это один из факторов социальной жизни. С человеческой точки зрения не приветствуются классовые, расовые, этнические и национальные различия.

5) Половые инстинкты нуждаются в рациональном контроле, который и обеспечивает возможность установления сбалансированных и гармоничных семейных уз.

б) Неприемлемы такие явления, как эксплуатация, колониализм, корыстное использование, агрессия и покушения на ресурсы других во имя своих узких интересов, оккупация чужих земель и оскорбление святынь.

Выше перечислены только основные из мировоззренческих основ исламского общества. Совпадают ли они с основами западной жизни?

Мусульмане полностью разделяют эти ценности. Но действует ли согласно этим ценностям Запад? С уверенностью заявляю, что люди Запада не постигли всей глубины этих ценностей, ибо они значительно отличаются от того, к чему они привыкли.

Если мы договоримся на основе этих ценностей, то, естественно, можем достигнуть определенного уровня взаимопонимания. Я действительно верю в то, что мы сможем достигнуть этой цели – естественно, при условии проявления доброй воли и научном подходе к вопросам для познания истины.

Полагаю, что все человечество шаг за шагом движется по пути устранения еретических уклонений и атеистических теорий, хотя это движение и происходит не без проблем.

Наблюдаются благоприятные проявления этого движения, из которых можно упомянуть следующие.

1) Мировая тенденция к утверждению прав человека, которая, несмотря на злоупотребление мировыми державами положениями Всеобщей декларации прав человека, свидетельствует о движении в сторону установления таких прав, которые провозглашают религии. Любое отрицание духовных и сущностных качеств человека ставит под вопрос и собственно права человека.

2) Мировое движение народных масс к использованию религиозных решений проблем после неудачи материалистических рецептов. Материалисты пытаются отрицать наличие этой тенденции, а колонизаторы пытаются ее подавить или замолчать, устраивая против нее заговоры. Но это действительно народное движение. Народные массы как в исламском мире, так и вне его, поняли, что счастье человечества лежит в восстановлении духовных ценностей в человеческой жизни.

В исламском мире это проявилось более ярко. В настоящее время исламские массы стараются вернуть религии ее роль в жизни и использовать все средства для установления исламского строя, несмотря на все препятствия, с которыми они при этом сталкиваются.

Мы живем в особое время – это время победы ислам, время обращения к духовности в исламском мире.

3) Страшное крушение еретического коммунистического строя, которое было вызвано его противодействием человеческой сущности, на что за два года до распада СССР указывал имам Хомейни в своем историческом письме Горбачеву. Имам Хомейни подчеркивал, что коммунизм уходит в исторический музей, так как он противоречит человеческой сущности. Имам призвал Горбачева к религии, особенно, к исламу, в котором можно найти истинные ответы на потребности человека. Г-н Горбачев в своем прошении об отставке указал на тот же момент и напомнил, что распад Советского Союза стал следствием отказа от Божественной благодати.

Мы же с радостью встречаем начало эпохи веры и духовности и видим в этом залог благоприятного будущего. Если иногда утверждают, что религиозное правление может начать притеснять меньшинства, то это совершенно беспочвенное мнение. Ведь исламские законы обязывают правительство уважать права меньшинств и предоставлять им полноценные гражданские права, защищая их от любых посягательств. Об истинности этого утверждения свидетельствует вся исламская история, за исключением отдельных кратких периодов. Еще одним важным доказательством этого является то, что в Исламской Республике Иран религиозные меньшинства обладают всеми правами.

Полагаю также, что возвращение к религиозной форме правления окажет большое воздействие на международные отношения. Воцарится атмосфера сотрудничества в деле распространения нравственных норм и правил жизни, будет правильно использоваться скрытый человеческий потенциал, а жизнь будет основана на твердых и прочных основах, отвечающих требованиям человечности.

Я ожидаю, что возникнет такой мир, который будет исполнен справедливости, сотрудничества, религиозной любви и взаимопонимания на основе логики. Ведь именно эту благую весть несут все религии. В исламе это воплотилось в вере в явление имама Махди, которые наполнит землю, погрязшую в несправедливости и угнетении, справедливым воздаянием. Именно поэтому я полагаю, что человечество должно быть готово и должно стремиться к установлению мирового религиозного правления, которое сможет осуществить на практике высокие цели человечества.

Был задан вопрос о связи между религией и жизнью на что было сказано следующее.

Совершенно очевидно, что общественный строй не может существовать, не имея принятой обществом идеологии (которая объясняет механизм функционирования данной формации). Невозможно установить всеобъемлющий строй жизни, если для него не будет создано таких предпосылок,

как мировоззрение, определенный взгляд на бытие, человека и жизнь. Иными словами, невозможно даже представить существование такого строя без определенной философии. Даже капитализм, которые проповедует отделение общественных проблем от реальных вопросов, все же не может отказаться от своего полностью материалистического взгляда на жизнь. Религия, входя в жизнь, проникает в глубины общественной совести, изменяя основы, на которых покоится общество. Ведь религия обращает внимание на все проблемы жизни, изменяя их в соответствии со своими представлениями (если это будет действительно реалистичная, социальная религия, она предлагает и пути решения всех проблем).

Именно на этом основании я утверждаю, что религия коренным образом переустраивает все вокруг себя, стараясь подчинить новой логике все отношения и политические действия.

В заключение был задан такой вопрос: каким вам представляется будущее исламского движения? В ответ я выдвинул несколько постулатов, помогающих оценить будущее исламского движения.

1. Изучение истории человечества показывает, что оно, несмотря на все взлеты и падения, всегда двигалось по восходящей, стараясь достигнуть духовных целей.

2. Вера в милость Божью, которая всегда направляла и направляет человечество к совершенству.

3. Коран определенно предсказал несомненную победу исламского движения в том случае, если это движение будет честным и искренним само с собой и будет носителем коранических признаков и особенностей.

Поэтому я верю, что исламское движение ждет впереди блестящее будущее. Особенно, если мы не будем игнорировать динамизм и нравственность этого движения, его материальные и духовные ресурсы, веру мусульманских масс в будущее, их самоотверженность и готовность к самопожертвованию. Полагаю, что любой непредвзятый человек понимает, что мы находимся накануне установления мира, который будет полностью находиться под коранической властью.

Дорогой читатель!

Я пересказал содержание этого интервью, чтобы использовать его в качестве предисловия к этой книге, содержание которой побуждает сначала к «исламо-исламскому» диалогу, а затем – к диалогу «ислама с другими». Эта работа разъясняет гуманистические принципы ислама, показывает имеющиеся в нем общие черты и создает основы для благотворного и конструктивного сотрудничества между людьми.

Цивилизационная роль исламской общины (уммы)

Исламская умма и выбор мира во всем мире в рамках равных отношений между цивилизациями¹.

Важные события, которые произошли в течение последних двух лет на мировой арене в целях принципиального, научного воплощения идеи диалога цивилизаций, свидетельствуют о важном скачкообразном росте человеческой мысли в целях установления равновесия в отношениях между цивилизационными, религиозными, интеллектуальными и национальными течениями, которые разделяют человечество. Это также свидетельство воплощения исконной мечты человечества, которое с самого момента создания мечтало о безопасности и мире на земле. Такая широкоохватная миссия предполагает серьезную теоретическую работу и научное планирование. Следует объективно и реально исполнять разработанные идеи, воздерживаясь от поверхностной пассивности и пропагандистских устремлений. Ведь проекты, которые имеют непрочные основы, но стремятся определить судьбу человечества, опираясь на лозунги и декларации,

¹ Текст речи, произнесенной на семинаре, посвященном 15-й годовщине основания ИССКО в Рабате (Марокко, 2 марта 1997 г.).

несомненно потерпят поражение, и их крушение будет иметь самые отрицательные последствия.

Именно поэтому еще раз подчеркиваю необходимость научного и рационального подхода к вопросу диалога между цивилизациями. Этот подход должен проистекать из того общего, что свойственно всему человечеству. Следует реалистично подходить к тому, что разделяет человечество на цивилизации, религии и расы (нации), учитывая все факторы разногласий и общие возможности. В то же время, мусульмане не должны делать ничего такого, что заставило бы их выйти за рамки своих убеждений и религиозных принципов. Постараюсь в этом выступлении рассмотреть проблему связей между цивилизациями в целях проложения путей для обеспечения взаимопонимания в рамках человечества, что должно заложить основы безопасности и мира. Это путь, наполненный опасностями, трудностями и многими препятствиями, устранение которых само по себе требует согласованных усилий и гуманистических взглядов. Ведь люди разделяют жизнь в этом мире, а в мире ином получают воздаяние по результатам того, что сделали здесь. И это показывает, что у нас у всех действительно общая судьба и все мы живем в общей реальности.

Диалог как потребность человека

С того самого момента, как человек обратил внимание на свое отличие от других в убеждениях и верованиях, уровне быта, географической расселенности, исторических корнях и расовой принадлежности, он начал действовать и взаимодействовать с другими для обеспечения своего выживания, устройства лучшей жизни либо навязывания своей воли другим. За тысячи лет опыт человечества доказал, что есть необходимость в упорядочении этой борьбы для сокращения ее отрицательных последствий настолько это возможно. Понимание этой необходимости заставило человека вступить на путь обмена мыслями и идеями с другими, дабы научиться лучше их понимать. Таким образом, возникли различные формы диалога.

Это вопрос изучался многими учеными и религиозными деятелями, имеющими за собой различные традиции и воззрения и преследующими различные цели. Но общим для всех них была необходимость диалога во всех сферах и с любым содержанием. Так возникли призывы к диалогу между культурами, религиями, народами, государствами, нациями, а также к диалогу между цивилизациями, который можно считать здесь основополагающим.

В этой области также имеются разнообразные взгляды и точки зрения. Некоторые полагают, что диалог может осуществляться только между такими цивилизациями, которые имеют общее или схожее внутреннее содержание

(религиозные цивилизации, античные или, наоборот, современные). Несомненно, что у каждого из подвидов диалога имеются свои особые методы и средства, которые должны проистекать из типа диалога. В этой связи хочу отметить, что призыв Президента ИРИ Сейеда Мохаммада Хатами к диалогу между цивилизациями в целях возвышения огромных усилий Исламской Республики в этом отношении с самого начала ее установления до настоящего времени, получил свое воплощение во многих сферах. В частности, он реализован как диалог исламских мазхабов, в рамках проведения десятков семинаров и конференции мирового уровня, в книгах и журналах, в диалоге между религиями, в частности между исламом и христианством (с учетом наличия различных христианских конфессий и деноминаций). Я искренне горжусь тем, что и меня призвали к этому диалогу, на поприще которого я тружусь уже более 18 лет.

Должен здесь отметить, что имама Хомейни (да будет с ним милость Аллаха) сам был предводителем диалога, а его призывы касались не только диалога между мусульманами, но и общения мусульман с последователями других религий и даже с атеистами. Самым ярким примером является его послание последнему президенту СССР г-ну Горбачеву, в котором он раскрыл врата диалога между цивилизациями и культурами, хотя, к сожалению, так и не успел завершить

начатое до своей кончины. Да не оставит его Господь своим благоволением.

Диалог в качестве исламского принципа

Из аятов Священного Корана и благородных хадисов мы узнаем, что ислам различными способами призывает человека к диалогу и знакомству с людьми, исповедующими другую веру, в качестве необходимой предпосылки к диалогу. Ведь знакомство – это прелюдия к диалогу. Так, в суре «Покои» в аяте 13 говорится: «О люди! Воистину, Мы создали вас мужчинами и женщинами, сделали вас народами и племенами, чтобы вы знали друг друга». Знакомство предполагает изучение основ мысли другой стороны из ее собственных, аутентичных источников, чтобы это изучение имело для нее силу аргумента. А также необходим обмен информацией, визитами для взаимного ознакомления и после всего этого – начало диалога. Ислам призывает к целенаправленному диалогу, который должен быть объективным (абстрактным), научным и принципиальным. Священный Коран разъяснил основы и правила такого диалога Пророку ислама следующим образом: «О люди Писания! Давайте признаем единое слово для вас и нас» (Сура Семейство Имрана, 64). Здесь имеется предварительная договоренность об основах логического диалога). Так и сам Пророк в речи, обращенной к

христианам Наджрана, сказал: «И, воистину, кто-то из нас либо на прямом пути, либо в явном заблуждении» (Сура Саба, 24). Здесь речь идет об отказе от предвзятости с целью достижения истины, какой бы она ни была. Хотя Пророк был полностью уверен в истинности своих убеждений, это не мешало ему указать противоположной стороне, что он готов вести диалог без заранее определенных выводов и без предвзятости.

Священный Коран наполнен различными вилами диалога, в которых обычно с одной стороны выступают благочестивые последователи Пророка и сам Пророка ислама, а с другой – их родственники, правители, последователи других религий и люди с другими убеждениями. Коран обрисовывает общий план и направление таких диалогов, определяя их заранее рассчитанную цель. Ведь диалог не самоцелен, он является средством достижения целей, благоприятных для религии и человечества.

Что касается идеи межцивилизационного диалога в новой форме, то и здесь присутствует серьезная цель, выраженная в соответствии с исламскими принципами языком Корана. Самой важной целью здесь является попытка обеспечить международное равновесие и интеллектуальное единодушие, при котором основная роль отводится цивилизациям, культурам, правительствам и народам. Это также попытка преградить путь дьявольским силам, которые только и

делают, что пытаются установить политическую, расовую и географическую дискриминацию между народами мира. Это может также быть попытка создать равное чувство ответственности у всех землян за нашу планету, ее жителей, за окружающую среду и будущее мира. А ведь это все те же цели, которые ставит перед собой и ислам, как религия мира и диалога.

Благоприятная атмосфера для диалога

Нет сомнения в том, что любой вид диалога должен проходить в соответствующей благоприятной атмосфере, в обстановке мира, безопасности, равных возможностей и свободы самовыражения для обеих сторон диалога. Это не должен быть диалог сильного и слабого, прокурора и обвиняемого, ибо в таком случае не останется и следа от равенства сторон, а вместо диалога воцарится логика огня и меча, страха и трепета. А такой «диалог» никак не может дать положительных результатов. Если ограничиться рассмотрением только диалога цивилизаций, очевидно, что создание для него благоприятных условий является непременным условием его начала. Ведь цивилизации сильно отличаются друг от друга с точки зрения силы и могущества, распространенности, устойчивости и применяемых ими средств выражения своей позиции. Условия для диалога, будучи еще одной стороной

сбалансированных и равных отношений, должны быть полностью свободны от всех элементов и средств давления, угрозы и понуждения. Под средствами давления мы понимаем не только чисто военные средства, но и политические, экономические, научные, технологические, а также средства выражения позиций и доктрины общественных и гуманитарных наук, которые могли бы способствовать созданию доминирующей идеологии и установления власти одной части человечества над другой. Такие средства могут использоваться для оказания давления на другую сторону в процессе диалога. Распространенные методы общественных и гуманитарных наук могут применяться для оказания психологического давления в пользу доминирующей стороны диалога. Эти средства представляют в качестве стабильной и неизменной научной истины, прошедшей испытания в пространстве и во времени, тогда как настоящие временные и пространственные истины дают нам совсем другие результаты.

Противоположная сторона оказывает влияние на другую сторону диалога, распространяет выгодные ей теории и идеи и пытается сокрушить своих противников так называемым «научным» оружием.

Диалог и установление безопасности и мира

Безопасность – это сущностное желание человека, которое коренится в инстинктах человеческой природы, в частности в инстинкте самосохранения. Этот инстинкт наряду с другими гармонично воздействует на сбалансированное движение человека по пути достижения высших целей человеческого совершенствования. Для обеспечения гармоничного движения недостаточно только инстинктивных побуждений. Необходимо также создать естественную среду для индивида и для всего человечества, чтобы направить указанные инстинкты на достижение высших целей. Божественная мудрость спешит на помощь человеческой сущности, ищущей спокойной обстановки для развития. Господь закладывает в человека несомненные принципы практической мудрости, стремление к справедливости, ненависть к угнетению и несправедливости, агрессии и другим подобным явлениям, а также наделяет человека способностью различать многие признаки справедливости и несправедливости. Это само по себе устанавливает связь между человеком и Творцом, позволяя обратиться к Нему с искренней любовью и благоговением. Именно так перед лицом человека раскрываются перспективы Откровения, и человек получает план божественной милости, который включает в себя полную «дорожную карту» и обеспечивает достижение его целей.

Таким образом, безопасность – это постоянная человеческая потребность, которая не меняется в зависимости от времени и пространства. Это не преходящее, акцидентальное явление, проистекающее из определенных социальных условий и изменяемое вместе с этими условиями. Естественно, что мы нуждаемся во всеобъемлющем и всеохватном строе жизни, который принял бы на себя обязанность защищать личную и общественную безопасность на протяжении всего долгого пути человечества. В деле защиты мира и безопасности нет никаких ограничений, кроме рамок человеческой эволюции и совершенствования. Если осознать, что человеческая сущность является, по сути, критерием всех прав человека и определяет человеческое в человеке и устанавливает его цели, для чего защищает безопасность и побуждает человека к достижению высших целей, все это будет представляться совершенно естественным и неоспоримым. Такая безопасность не имеет никаких ограничений, за исключением ситуаций, когда безопасность отклоняется от своего истинного пути и превращается в свою противоположность (и в таком случае защита такой безопасности теряет всякий смысл).

Можно ли представить себе человеческую сущность, которая, нуждаясь в безопасности, позволила бы кому-либо нанести вред как своей личной безопасности, так и безопасности других? Ведь это повлияет на безопасность

всего человечества. Если серьезно рассматривать усилия всего человечества, направленные на создание условий стабильной и прочной безопасности, то прежде всего нужно обратиться к роли религий в этом важном деле. Ведь религии – это древнейшие феномены человеческой жизни, которые больше всего призывают человека к совершенству, которое рассматривается в качестве высшей человеческой цели и которого достигают самые усердные из людей. На следующем этапе философы предприняли усилия для создания разумной, справедливой силы, которая обеспечила бы человечеству достижение этой цели. На третьем этапе предпринимаются личные и коллективные усилия для единения мира и установления над ним единого суверенитета. Этот процесс шел с самого начала истории под такими лозунгами, как обеспечение справедливости для всего человечества, защита прав обездоленных и установление всеобщего мира во всем мире.

Пути установления безопасности и мира

Человечество может выбрать один из нескольких вариантов, представленных в виде проектов, некоторые из которых уже испробованы, а другие еще нет. Все они выдвигают лозунги обеспечение безопасности и мира во всем мире, хотя и различаются между собой по внутреннему содержанию,

используемым средствам и методам. Важнейшие из этих вариантов представлены ниже.

Должен здесь отметить, что имама Хомейни (да будет с ним милость Аллаха) сам был предводителем диалога, а его призывы касались не только диалога между мусульманами, но и общения мусульман с последователями других религий и даже с атеистами. Самым ярким примером является его послание последнему президенту СССР г-ну Горбачеву, в котором он раскрыл врата диалога между цивилизациями и культурами, хотя, к сожалению, так и не успел завершить начатое до своей кончины. Да не оставит его Господь своим благоволением.

1. Диктаторская власть над миром, установленная посредством штыков под тем предлогом, что это единственный способ обеспечения всемирной безопасности. В этом варианте имеются противоречия, которые трудно устранить. Даже те, кто принял этот вариант, затрудняются, пытаясь его оправдать. Именно неспособность оправдать этот путь заставляет их выдвигать другие лозунги, которые затуманивают их настоящие, неприемлемые цели. Самым ярким представителем этого мирового проекта был нацизм.

2. Власть, основанная на классовом принципе, когда один класс начинает доминировать над остальными классами и слоями общества, объявляя себя единственным защитником человечества от таких зол, как эксплуатация, агрессия и

колониализм. Он утверждает, что может так организовать экономическую жизнь, что будут удовлетворены все без исключения потребности общества. Речь идет о коммунистическом обществе, в котором обеспечиваются все потребности людей, где «я» растворяется в «мы». В таком обществе уже нет потребности в законах, правосудии и государстве. Эта дерзкая идея никак не согласуется с исконной человеческой природой. В этом проекте отрицается человеческая природа, а следовательно и человеческое начало в человеке. Это историческая достойная сожаления агрессия против любого вида безопасности и мира, когда агрессивно устраняется свобода и попираются права человека. Исторический опыт реализации этого проекта полон примеров жестокости, кровопролития, пыток и подавления, когда сотрясались все основы мира и безопасности. Это был опыт, который, не достигнув своих целей, потерпел полный крах.

3. Сосуществование свободных наций с демократическими режимами, в условиях свободной конкуренции друг с другом, плодами которой может пользоваться все человечество. Хотя никто никогда не представил этот проект в целостном виде, можно сделать вывод, что это и есть глобализация в условиях либерального капитализма и демократии. Они также полагают, что распространение мира во всем мире закладывает основы счастья и благополучия

человечества и равенства между народами. В рамках этого проекта свобода рассматривается в виде условия для реализации желаний и устремлений индивида в качестве предпосылки для обеспечения интересов общества и его долговременного прогресса и развития. Предполагается, что имеется возможность создания демократических (в теоретической трактовке авторов проекта) государств во всем мире, и что эти государства и народы могут конструктивно соревноваться друг с другом, не попирая границ и прав друг друга. Они должны торговать друг с другом, действовать в рамках кодифицированных международных норм и обычаев, что заложит справедливые основы международных отношений. Но все эти гипотезы и предположения носят умозрительный, иллюзорный характер, так как в них отсутствует настоящая человеческая основа и они не подтверждаются опытом развития человеческих цивилизаций. Человек может обладать различными психологическими особенностями. Если не обеспечить его полное духовное воспитание, если не сделать из него настоящего человека, отбрав от всего животного и недостойного, никогда невозможно ожидать от него, чтобы он пошел по пути естественного, сбалансированного развития и совершенствования.

Если выйти за пределы теории и обратиться к практике, станет ясно, что весь предыдущий опыт традиционных

демократических режимов с самого их зарождения до настоящего времени, все их войны, конфликты, колониальные движения, покушение на права других народов и подавление человеческой свободы, а также глобализация, которая на деле превратилась в американизацию, - все это никак не может принести народам мира безопасность и мир.

4. Принять существующую реальность такой, какая она есть, и создать международную организацию, подобную ООН, с функцией организации отношений между странами и народами, издания деклараций, правил и регулирующих документов, а также обязательных для исполнения международных договоров, чтобы гарантировать мир во всем мире и наблюдать за его сохранением с помощью различных инструментов. В частности, каждой стране – вне зависимости от ее населения, площади территории и могущества – должно быть предоставлено одно место и один голос на Генеральной Ассамблее. А сейчас некоторые державы обладают в СБ ООН правом вето, что оправдывается задачами сохранения мира. В этом проекте, как и во всех остальных, присутствует достаточное количество отрицательных моментов, основные из которых связаны с гарантированием и сохранением безопасности, ради чего, собственно, великим державам и дано право вето в Совете Безопасности. А ведь эти державы пытаются

обеспечить свои интересы за счет других стран. В этом плане также не предусматривается никаких мер для того, чтобы вынудить страны к тому, чтобы соблюдать принятые международно-правовые документы. А посему любая страна может отказаться от участия в договоре, который считает противоречащим своим интересам. Если даже возникнут международные договоры, препятствующие этому, приводить их в действие будут именно великие державы, и делать это они будут, исходя из своих собственных интересов, а не интересов всего мирового сообщества. Поэтому в этом проекте также мир во всем мире рассматривается с точки зрения интересов великих держав, то есть об установлении настоящего мира речи не идет.

5. Единое мировое государство на основе Божественного монотеизма, справедливости, принципа совета, при мудром человеческом управлении и с таким гуманным строем, который бы признавал свободы и права человека во всех формах их естественного развития. В этом проекте объединяются все сильные стороны, которые позволяют только его считать гарантом установления всеобщего мира, причем он лишен слабостей, которые присущи четырем предыдущим проектам. Но, несмотря на реалистичность и исполнимость этого плана, его реализация на практике сталкивается с удручающими препятствиями и требует от его сторонников значительных жертв. Но в любом случае,

это единственный вариант, который может выбрать человечество. Именно поэтому необходимо обратиться к принципам, которые составляют основу этого проекта, определить принципы более высокого уровня с большей степенью согласованности с основами, духом и практическими проявлениями этого проекта, а затем познакомиться и понять нацию, которая является их носителем. Следует предпринять шаги для того, чтоб стали ясны исконные основы этой нации (общины) и чтобы окрепла уверенность в представленный проект. Чтобы нас не обвинили в излишне мечтательном настрое в том, что касается этого проекта, подчеркиваем, что это именно тот вариант, который предложил ислам для спасения человечества и его освобождения от несправедливости, угнетения, для распространения справедливости и мира во всей вселенной. Здесь следовало бы обратить внимание на одну важную истину, а именно на то, что граждане такого всемирного государства совершенно не должны обязательно быть последователями одной религии. Конечно, религиозное единство могло бы стать важнейшим фактором, связующим между собой различные части мирового сообщества в рамках единого государства, но это ни в коей мере не является необходимым и непрямым условием его создания.

Мы полагаем, что человечество рано или поздно сделает необходимые шаги для достижения этой цели.

Но это произойдет только в том случае, если человечество проявит склонность к следованию по сбалансированному, единому и всесторонне разработанному пути, на котором возможно достижение поставленных перед человечеством целей. На этом пути можно согласовать между собой имеющиеся природные богатства и скорость роста народонаселения, а также потребности новых поколений. Это возможно в том случае, если человечество будет стремиться к установлению мира во всем мире, к тому, чтобы положить конец войнам, которые совершенно бессмысленны и ведут только к уничтожению человечества и бесцельному уничтожению его богатства. Это возможно, если человечество действительно захочет по-настоящему, на основе справедливых духовных критериев обеспечить права и свободы человека, что позволит сблизить людей. Поэтому это мировоззрение можно рассматривать в качестве цели наших усилий.²

Правление мира во всем мире и его подготовка

Правление мира во всем мире_ это истина не только религиозно-исламская, но и гуманитарная. Несмотря на

² См. также статью того же автора «Ислам, умма и мир во всем мире», представленную на конференцию, прошедшую в 1988 г. в Гааге (Нидерланды).

разницу в идеологии и верованиях, человечество ожидает времени, когда во всем мире воцарится справедливое правление. Это ожидание основано на заветах и обетованиях, содержащихся в философских системах и религиях. Речь идет о том, что в мире обязательно и несомненно должен установиться всеобщий мир под водительство правительства, которое соединит справедливость в этом мире с небесными учениями. Эти обетования содержатся не только в исламе, хотя в исламе они имеют глубокое мировоззренческое содержание, очень ясно связующее между собой прошлое, настоящее и будущее. Эту истину называют «правление ожидающего Махди». Это правление охватит собой весь мир и распространит в нем справедливость, правосудие и мир. Оно положит конец любому притеснению и несправедливости в мире. Таким образом, вопрос об ожидающем Махди обретает связь с судьбой всего человечества и всего мира, что позволяет всем жителям планеты обсуждать этот вопрос, а мы, мусульмане, обязаны «спрямить пути» для установления этого правления. В исламской литературе для таких людей существует термин «моутеун» (те, кто ровняют пути и осуществляют подготовку).³

Здесь же напомним совокупность предпосылок, которые мы должны обеспечить для осуществления явления Махди.

³ Тот же автор. Предисловие к книге «Дискуссия о Махди», написанной шахидом Сеййедом Мохаммадом Бакером Садром.

1. Восстановление духовных ценностей, которые побуждают человека к освобождению от земных, материальных ценностей и ведут его к ценностям высшим. Это важнейшее обязательство, возложенное на все религии и все незамутненные системы духовных и человеческих воззрений.
2. Осуществление диалога между религиями. Причем этот диалог не должен ограничиваться исключительно теологическими вопросами, а должен выйти за их пределы, обеспечив сотрудничество во всех вопросах человеческой жизни. В рамках этого диалога можно предпринять усилия для удовлетворения материальных и духовных потребностей людей.
3. Научное, современное рассмотрение социальных проблем на основе точных и глубоких подходов и принципов логики.
4. Серьезные усилия для осуществления принципов прав человека, их развития, устранения недостатков в этой области и возможностей для злоупотребления ими, в частности в политических целях, борьба с теоретическими двусмысленностями и политикой двойных стандартов в этой сфере.
5. Развитие понятия истинного правления на основе воли народов, при уважении к правам и чести человека.
6. Защита мировой культуры на основании истинной человеческой сущности. Речь, по сути, идет о культуре,

которая находится в полной гармонии с сущностью людей, живущих на этой земле. Эта культура создает для них общие гуманитарные сферы, но при этом проявляет полное уважение к культурным особенностям каждого народа. А это само собой отрицает явление, именуемое глобализацией, ибо под глобализацией понимается насаждение в качестве доминирующей культуры те страны, которые имеют политическое, военное, экономическое и пропагандистское превосходство над другими. Либо под предлогом глобализации культуры стараются обеспечить интересы великих держав.

7. Развитие религиозной и культурной терпимости между последователями различных религий при сохранении исконных особенностей каждой из них. Речь не идет о западном принципе пропорционального разделения истины между всеми (плюрализм), а о том, чтобы дать возможность высказывать свои идеи, принятие их в качестве имеющегося другого взгляда, а также дискуссия с целью достижения общих мировоззренческих позиций и определения общих верований.

8. Укрепление структуры семьи, подчеркивание ценности сотрудничества, взаимной помощи и солидарности в семье, которая является краеугольным камнем человеческих сообществ.

Всемирность ислама и требование обеспечения безопасности и мира

Нет сомнения в том, что ислам обладает абсолютной способностью реализовать все запросы и желания человека, установить безопасность и справедливость, которые смогут распространить мир на всю нашу планету. Ислам заявляет о такой возможности и приводит в пользу этого утверждения определенные аргументы. Первая причина заключается в том, что ислам – всемирная религия, послание которой обращено на все человечество. А это именно то, чего хочет для всего человечества Всевышний:

«Скажи [, Мухаммад]: "О люди! Воистину, я - посланник Аллаха ко всем вам» (Сура Ограды, 158).

«Мы направили тебя [, Мухаммад,] ко всем людям без исключения благовестителем и увещевателем, но большая часть людей не может постичь этого» (Сура Саба, 28).

В исламе заключено учение, которое полностью соответствует всем сторонам и ценностям истинной человеческой сущности: «То, что сотворил Аллах, не подлежит изменению - таков [закон] истинной веры. Но большинство людей не ведают [этого]!» (Сура Ромеи, 30). Из этого можно сделать вывод, что ислам – это религия совершенствования и истинной жизни: «О вы, которые уверовали! Повинуйтесь Аллаху и Посланнику, когда он

призывает вас к тому, что дарует вам [вечную] жизнь». (Сура Добыча, 24).

Ислам – э

То религия, которая призывает к созданию всемирного правления на основе единобожия, в целях установления равенства, распространения справедливости и реализации принципа «совета» во всех организационных и административных делах. Он устанавливает справедливый и мудрый государственный строй, признавая свободу мысли, индивидуальные свободы, политические, экономические и гуманитарные права. Естественно при этом должны соблюдаться разумные пределы, которые обеспечивали бы сохранение свободы и поддержку процесса развития жизни. Свобода не должна использоваться в качестве средств подрыва фундаментальных основ жизни. Ислам может даже лучше обеспечить права человека, чем это заявлено в таком документе, как Всеобщая декларация прав человека, в которой, конечно также имеется много положительных сторон. Из прав, которые провозглашает ислам, следует выделить право на жизнь для последователей покровительствуемых религий, обеспечение для них законов, которые гарантировали бы им жизнь, наполненную чувством безопасности, а также благосостояние и развитие.

И ислам, отрицая любые материальные критерии различия (дискриминации), в частности по признаку расы, цвета кожи,

экономического положения, географического положения, социального положения и т.д., фундамент своей социальной жизни основывает на таких критериях, как принципиальные обязанности, знание, самоотверженное служение во имя человека:

«"Неужели равны те, которые знают, и те, которые не знают [пути истины]?" (Сура Толпы, 9).

«Самый уважаемый Аллахом среди вас - наиболее благочестивый». (Сура Покои, 13).

В то же время, ислам указывает на обездоленных и угнетенных, пытаясь обеспечить их права, попранные высокомерными угнетателями. Ислам выступает на борьбу за права этих униженных людей.

Что касается мира и безопасности на планете, то здесь мы видим, что ислам в силу своей сопряженностью с истинной сущностью человека рассматривает безопасность в качестве одного из великих Божественных даров человеку:

«Пусть они поклоняются Господу этого храма, который накормил их при голоде и избавил от страха перед врагом». (Сура Курайш, 3-4).

Ислам одной из величайших ценностей для человека считает свободу вероисповедания и дает такое обетование:

«Тем из вас, кто уверовал и вершил добрые дела, Аллах обещал, что непременно сделает их преемниками на земле, подобно тому как Он сделал преемниками тех, кто был до

них; [обещал,] что укрепит их веру, которую Он одобрил для них, что Он вселит в них спокойствие, после того как они испытали страх; [обещал тем, которые] поклоняются Мне, не признают наряду со Мной других богов». (Сура Свет, 55).

Ислам установил Бейтоллах аль-Харам в качестве безопасного места сбора мусульман, где они могли бы в свободной обстановке, под сенью Всевышнего и Его милости собираться и изрекать слово истины:

«[Вспомни,] как мы сделали Мекканский дом местом сбора и прибежищем для людей. Сделайте же место стояния Ибрахима местом свершения молитвы». (Сура Корова, 125).

Безопасность – это дар Божий всему человечеству. Это дар должен постоянно дароваться людям за исключением тех случаев, когда некоторые из них поднимаются на войну с этой религией, препятствуя совершенствованию человека и пытаясь внести разлад в это движение. В такой ситуации уже бессмысленно говорить о безопасности. Тем не менее, мы видим, что ислам призывает исламское правительство принимать мир тогда, когда к миру склоняется противоположная сторона:

«Если [неверующие] склонны к миру, то и ты [, Мухаммад,] склоняйся к миру и уповай на Аллаха». (Сура Добыча, 61).

Во избежание перерастания идеологических разногласий в жестокие и кровавые столкновения, ислам призывает своих

противников объединиться вокруг того, что является общим для них:

«Скажи, [Мухаммад]: "О люди Писания! Давайте признаем единое слово для вас и нас, о том, что не будем поклоняться никому, кроме Аллаха, что никого другого не будем считать равным Аллаху, а признаем Господином только Аллаха". А если они откажутся [признать], то скажите им: "Свидетельствуйте, что мы - предавшиеся [воле Аллаха]". (Сура Семейство Имрана, 64).

Кроме того, ислам так воспитывает мусульман, чтобы они использовали самые лучшие методы в своей деятельности, дабы не создавать основу для вражды и ненависти. Следует, впрочем, подчеркнуть, что все это касается тех, кто склонен к миру. Этот принцип доброжелательного отношения не распространяется на богоборцев, противников Пророка и Божественного строя, а также на высокомерных угнетателей, все помыслы которых направлены на распространение разврата и на подстрекательства.

Исламская умма и ответственность за мир во всем мире

Естественно, что исламская умма в качестве носителя исламской миссии более всех других общин несет на себе почетную обязанность осуществлять во всем мире гуманитарные установления ислама. Ислам рассматривает ее, как лучшую общину:

«Вы -лучшая из общин, созданная на благо людей; вы велите вершить одобряемое [по шариату и разуму], запрещаете творить неодобряемое» (Сура Семейство Имрана, 110).

Есть ли что-либо лучшее, чем мир и безопасность, стоящие на прочных основах? Ислам так обращается к единой мусульманской умме: «Воистину, ваша община [, о люди,] - единая община, Я же - ваш Господь. Так поклоняйтесь же Мне!» (Сура Пророки, 92).

Он направляет всех пророков на единый путь во имя осуществления единой цели:

«Мы отправили к каждой общине посланника [, чтобы он сказал]: "Поклоняйтесь Аллаху и избегайте идола" (Сура Пчелы, 36).

«Прежде Мы отправили Наших посланников с ясными знамениями и ниспослали с ними писание и весы, чтобы люди придерживались справедливости» (Сура Железо, 25).

В этих ситуациях понятие «уммы» (общины) приобретает широкое человеческое измерение, выходящее за пределы времени и места. Всевышний возлагает на плечи уммы всемирную ответственность, когда в различных ситуациях призывает общину в свидетели в отношении людей:

«И вот Мы создали среди вас такую общину, чтобы вы стали свидетелями для [других] людей, вам же свидетелем был бы Посланник» (Сура Корова, 143).

Это свидетельство уммы о людях и свидетельство Пророка об умме приобретает широкое цивилизационное значение, ибо является примером и критерием поведения во всех других сферах. В этом же русле находятся другие определения, как то умма – наместница, умма – устанавливающая справедливое воздаяние и т.д.

Поэтому исламская умма несет огромную ответственность за настоящий мир. Столь же значительна и ее ответственность за все человечество. Она должна показать пути использования человеческой энергии во имя поклонения Всевышнему и отрицания дьявольских проявлений, которые, как страшная болезнь, ослепляют истинную человеческую сущность. После этого она несет ответственность за освоение земли и организацию всемирного сообщества, когда можно было бы в спокойной и безопасной обстановке поклоняться Богу, не придавая Ему ничего в со товарищи:

«Обещал, что укрепит их веру, которую Он одобрил для них, что Он вселит в них спокойствие, после того как они испытали страх; [обещал тем, которые] поклоняются Мне, не признают наряду со Мной других богов». (Сура Свет, 55).

Когда речь заходит об ответственности, сразу же сознание сосредотачивается на естественных условиях, которые должны быть обеспечены в качестве предпосылок для осуществления такой ответственности. Совершенно

очевидно, что ответственность должна быть пропорциональна указанным условиям. Мы предлагаем рассмотреть следующие условия:

1. Исламская умма должна быть сведущей в своем исламе, а также в идеологических основах, понятиях, установлениях и учениях, которые охватывают всю жизнь.

2. Неустанные усилия, направленные на воплощение в жизнь исламского учения и его воплощения в социальной сфере, в области политической власти и в индивидуальной жизни человека.

3. Неустанные усилия, направленные на моральное воспитание мусульманина, дабы обеспечить его моральный и духовный рост и развитие, побудить его отдавать приоритет общественным интересам перед узкими личными интересами. Этого можно добиться, воспитав веру в вечность жизни, проникновение Божественной любви в души, возвышение человека над земными привязанностями, ибо это самое опасное для сознательного мусульманина.

Мы подчеркиваем необходимость духовного становления человека в качестве основного фактора, обеспечивающего терпение и самопожертвование во имя своих убеждений и способа преодолеть великие препятствия, находящиеся в нем: «Так почему же он не стал преодолевать трудности? 12. Откуда тебе знать, что такое это препятствие? 13. [Это] - отпустить на волю раба 14. или же накормить голодного 15.

сироту [из числа] твоих родичей 16. или
обездоленного.17. Сверх того, он должен быть из верующих
и из тех, которые призывают друг друга к терпению, к
милосердию. (Сура Город, 11-17).

4. Необходимо понимать, что нравственные основания
должны сочетаться с психологическим, революционным и
эмоциональным фундаментом, чтобы сердце мусульманина
всегда билось в восхищении и радости от ислама, Корана,
заложенных ими законов и джихада в целях их исполнения,
чтобы он чувствовал свою сопричастность всем событиям,
которые в той или иной степени связаны с исламским
учением и исламской уммой. Мусульманин не должен
впадать в безразличие, затворничество и пассивность в
отношении к общему исламскому течению. Любой удар,
нанесенный по обездоленным, должен болью отдаваться в
сердце мусульманина. Он должен приходить в волнение от
любой несправедливости, совершаемой угнетателями, когда
попирается хоть одно из Божественных установлений, когда
силой захватываются позиции ислама, когда на несправедливые
и недозволенные цели расходуются богатства мусульман,
когда грабят какую-то территорию или уничтожают какой-
то народ, когда посягают на права мусульман. Все это
должно непосредственно оказывать на него влияние и
приводить его в сильнейшее волнение. Мы полагаем, что
отсутствие такого революционного духа означает отсутствие

динамизма в умме, что способно привести ее к гибели либо не позволить ей исполнить своей историческое предназначение.

5. Доступ к полезному научному и цивилизационному прогрессу. Ни одна общность (умма) не может претендовать на роль авангарда в мире, в то время как другие нации и страны обогнали ее в области науки, технологии, управления и менеджмента, в управлении внешней политикой, познании происходящего в мире и выработки правильной позиции по отношению к происходящему.

6. Одним из важнейших факторов, который должен быть осуществлен в исламской умме – это исламское единство. В противном случае, умма не способна осуществить ни одной из своих цивилизационных целей, а будет только представлять собой легкую и лакомую добычу для врагов. В исламе имеется широкомасштабный проект достижения единства, который позволит наилучшим образом его достигнуть. Важнейшими сторонами этого плана являются следующие:

1) Ислам выработал единое мировоззрение и внедрил его в сознание мусульман, дабы они всегда ощущали единство мироздания и его присутствие в рамках единобожия.

2) Отношения между этапами человеческой истории были поставлены на единую основу.

- 3) Ислам придал единство источникам, целям и пути от источника к цели.
- 4) Он создал целую систему общественных отношений, когда все действуют во имя осуществления единой цели.
- 5) Он создал возвышенные связи между чувствами и едиными критериями.
- 6) Различные виды исламского строя предприняли шаги на пути укрепления исламских связей в области религиозного поклонения, общественной жизни, юриспруденции, экономики и т.д., но здесь нет возможности давать по этому поводу подробные объяснения.

В заключение хочу сообщить, что мы предлагаем эти взгляды тем, кто призывает к диалогу между цивилизациями. Пусть они поразмыслят над этими положениями и проведут исследования и постараются на этой основе найти точки соприкосновения между различными частями человеческого сообщества и тем самым обеспечить безопасно Ценности диалога и сосуществования с точки зрения исламской культуры

(эта статья была представлена на конференции «Культурное развитие в исламском мире и вызовы будущего», которая состоялась 6 мая 2000 г. в Эр-Рияде (Саудовская Аравия), а затем была перенесена в Берлин).

Исламская культурная точка зрения является целевой, вытекающей из священного авторитета исламской жизни, которая сама по себе придает ей выдающуюся форму и содержание. В этой точке зрения сосредоточены основания процесса всесторонних общественных изменений, определяются рамки, заключающие в себе все стороны изменений. Несмотря на разногласия между обществоведами, психологами, этнологами и деятелями СМИ относительно единого толкования термина «культура» или «культурная точка зрения», все сходятся на том, что культура играет огромную роль в том, что определяет детали жизни общества и индивида и конкретизирует ее различные формы. Иными словами, все согласны с тем, что культура – это определяющий составной элемент мыслей, поведения и социальных образов. Имам Хомейни (мир с ним!) рассматривал культурные взгляды в качестве «цеха по созиданию человека» и «пути исправления общества».⁴ А покойный Малик бен Наби говорил, что культура – это «конституция жизни, собрание различных идей и социального разнообразия».⁵

Именно здесь диалог предстает в качестве элемента, который придает противоречиям человеческое измерение и приводит их в естественное состояние, не давая им развиваться в разрушительную силу. Диалог уменьшает

⁴ «Культурные взгляды имама Хомейни». Составитель Кубра Асади.

⁵ Малик бен Наби. «Условия восстания». Стр. 130.

отрицательные стороны противоречий и разногласий и усиливает положительную сторону наличия различных воззрений. Таким образом, он превращается в милость и благо, в стимул для постоянного улучшения и исправления своих взглядов. Именно это придает диалогу судьбоносное содержание и способность служить средством продолжения жизни и обеспечения ее стабильности, сохранения человечества в интеллектуальной сфере по воле Божьей.

Диалог – это средство для обнаружения истин и сокрытых моментов, что позволяет дать ответ на многие вопросы, которые занимают субъективный человеческий ум. Он же способствует еще большему креплению уверенности человека в правильности своих взглядов. Так же можно посредством диалога выявить и разоблачить ложное и получить доказательства его ложности.

В целом, диалог способствует достижению большей зрелости идей и решений. С интеллектуальной и культурной точек зрения, идеи становятся более развитыми и глубокими, очищаясь от ненужных, наносных наслоений. Диалог побуждает разум человеческий к творчеству, новаторству и раскрепощенности в рамках признаваемого им авторитета. С общественно-политической точки зрения, диалог играет ту же роль в обеспечении большей зрелости социально-политических решений, внушении другим чувства ответственности за то положение, которое они занимают.

Подобный диалог среди мусульман может рассматриваться в качестве принципа «совещания», к чему призываются все мусульмане.

В силу сказанного выше, в исламе диалог имеет цивилизационную ценность. Ведь и пророки, пропагандируя свою религию и призывая принять ее, использовали принцип диалога. Ислам получил распространение посредством диалога, проповеди и рациональной аргументации. Именно диалог позволил исламу распространиться на огромные территории, особенно в Африке, Восточной Азии и в Америке. Именно так стали исламскими страны, в которых сейчас проживают сотни миллионов человек. Ислам – это религия аргументации и применения принципов рациональной логики при отрицании ложного: «Призывай [, о Мухаммад,] на путь Господа мудростью и добрым увещанием и веди спор с многобожниками наилучшими средствами» (Сура Пчелы, 125).

Здесь также необходимо отметить, что диалог, будучи фундаментальным средством распространения религии и ее проповеди, не является единственным средством. Мусульманин обязан основывать свое движение, свои поступки на диалоге, но принцип диалога может претерпевать изменения в зависимости от поведения противоположной стороны.

Сферы диалога

Сферы исламского диалога могут быть самыми разными в зависимости от того, кто в нем участвует, каковы средства и темы диалога. Это разнообразие диалога может быть оценено на основе различных критериев. Так, на основе критерия состава участников диалога можно привести следующие его виды:

- диалог между отдельными лицами (простые люди, представители элиты, религиозные ученые, представители интеллигенции и т.д.),
- диалог между народами,
- диалог между отдельными группами,
- диалог между мазхабами,
- диалог между государствами (на двусторонней основе, либо в рамках организаций и форумов),
- диалог с другими религиями,
- диалог с другими обществами и цивилизациями.

На основе используемых в диалоге средств и методов можно привести следующую классификацию:

- непосредственный диалог между двумя или большим количеством сторон в присутствии народа или через средства массовой информации (телевидение, радио и т.д.). Это непосредственный, открытый диалог, который в традиции получил название «муназере». Может осуществляться также непосредственный, но закрытый от

посторонних диалог, при котором присутствуют только стороны диалога и некоторое число наблюдателей;

- непрямой диалог посредством прессы, переписки либо при посредничестве третьей стороны.

На основании тематического критерия можно предложить следующую классификацию диалога:

- научный (по вопросам мусульманского права, убеждений, относительно различных исламских наук, по гуманитарным, социальным, научным или научно-практическим вопросам),

- политический (относительно вопросов практической или теоретической политики),

- интеллектуальный,

- культурный,

- социальный и т.д.

Говоря о различных видах диалога, мы полагаем, что каждый из них обладает своей особой техникой, литературой, правилами и приемами. Хотя они и различаются между собой по научной ценности и методологии, религиозные, нравственные и гуманитарные принципы являются общим, неизменным правилом для всех видов диалога. Ислам подчеркивает эти ценности в своих религиозных текстах, а факихи и ученые в области калама и исламской нравственности с точки зрения своей науки подробно развили эту тему. Эти принципы не претерпели изменений, но по мере развития жизни в человеческом

обществе были выработаны новые, ценные и полезные пути и средства ведения диалога, которые следует исследовать, понять и которым следует придать исламскую форму.

Элементы диалога

Основные элементы диалога следующие: наличие двух сторон диалога, темы и целей диалога, модератор диалога, время, место, методология и результат диалога. Мы достаточно подробно рассмотрим исламскую составляющую каждого из этих элементов диалога. Речь идет о том, чтобы придать закономерную, регулярную основу рассмотрению противоречий и разногласий, подчеркивать положительные моменты и затушевывать слабости и отрицательные положения.

1. Две стороны диалога

В личности каждой из двух сторон диалога должна присутствовать совокупность особенностей и качеств – как с личной точки зрения, так и в плане владения научной методологией и логикой, - дабы было обеспечено наилучшее условие успеха любого диалога. Важнейшими качествами здесь являются следующие:

а) Равное стремление к диалогу и единый уровень свободы действий. Речь идет о том, что ни одна из сторон диалога не должна быть принуждаемой к нему различными угрозами

социально-политического характера, угрозой заключением в тюрьму, смертью, изгнанием, выдвижением обвинений, давлением, подкупом и совращением. В противном случае, такой диалог вне зависимости от достигнутых в его рамках результатов не будет иметь никакой научной, религиозной или моральной ценности, так как он будет лишен элементарных оснований истинного диалога и соответствующих правил его ведения. Ведь если диалог будет вести победитель с побежденным, когда одна сторона выступает с позиций силы, а другая – с позиций слабости, между таким диалогом и диалогом двух равных партнеров возникнет огромная культурная, интеллектуальная и политическая разница. Культурный, принципиальный диалог происходит преимущественно в рамках обмена мнениями или тонкого спора на культурной основе, тогда как диалог в условиях оккупации или агрессии не имеет никакого смысла. Культурная агрессия полностью лишает диалог всякой положительной стороны. Кроме интеллектуальных и политических ристалищ, методом диалога и переговоров в качестве ультиматума в отношении врага можно пользоваться и во время военных сражений. Но и при этом стороны должны находиться в равном положении с точки зрения свободы выражения своих взглядов. В противном случае, диалог или переговоры принимают односторонний характер. В Сунне Пророка

ислама и в истории ислама имеются многочисленные примеры ведения переговоров во время сражений для убеждения противника и предотвращения разрушительных последствий войны для мусульман.

б) Необходимо вооружиться знаниями и мудростью по теме переговоров. Это также имеет основополагающее значение для диалога и успеха в нем:

«Ведь именно вы спорили о том, что вам известно. Так почему же [теперь] вы спорите о том, что вам неизвестно?» (Сура Семейство Имрана, 66).

Таким образом, настоящий диалог должен строиться на логических предпосылках и следовать путями, основанными на знании. Этого невозможно добиться, если обе стороны не будут полностью владеть темой диалога. Всевышний так говорит о людях, которые начинают спорить о вопросах существования и единства Бога, не имея об этом никаких знаний:

«[И тем не менее] среди людей встречается и такой, кто спорит относительно Аллаха, ничего не зная об этом, не имея ни руководства к прямому пути, ни ясного Писания» (Сура Хадж, 8).

В этом случае, даже если правда будет на стороне человека, который менее плодотворен в научном плане, эта правда будет попорана, что может привести к отрицательным последствиям. Так, сторонники лжи могут посчитать себя

победителями в споре, а это означает попрание истины и отклонение от нее в сознании народа. Если целью истины является обретение научной пользы, стороны диспута обязаны быть хорошо подготовленными по вопросам, которые в рамках этого диспута обсуждаются. Имам Газзали выдвигает следующие условия для стороны в диалоге: «Если он ищет истины, должен вступать в диспут с тем, кто обладает знанием, дабы можно было бы воспользоваться этим знанием и получить от этого пользу».⁶

в) Соблюдение правил достойного поведения. Ведь гнев и злость, волнение, злоба, хитрость и отклонение от истины приводят к тому, что диалог теряет всякий смысл, превращаясь в обычную схватку. И напротив, такие положительные проявления, как спокойствие, разумный подход, самоконтроль, доброе отношение к противоположной стороне, гибкость и уравновешенность делают диалог успешным и результативным.

Всевышний ниспослал своему любимому Пророку такие правила ведения диалога, как мягкий подход, гибкость и терпимость:

«Если бы ты был суровым и жестокосердным, то они непременно покинули бы тебя. Так прости же их сам, проси Для них прощения [у Аллаха] и советуйся с ними о делах» (Сура Семейство Имрана, 159).

⁶ Фейз Кашани. Краткий очерк книги Ихйа ад-Дин (Газзали). Том 1, стр. 101.

Всевышний повелевает своему Пророку в отношении тех, кто поступил с ним плохо, простить их, испросить для них прощения у Аллаха и даже советоваться с ними. А до этого Бог дал такое же повеление Моисею (Мусе) и Аарону (Харуну):

«Идите оба к фараону, ибо он совершил беззаконие.

Говорите с ним кротко, быть может, он одумается или устрашится [Господа]". (Сура Таха, 43-44).

Мофаззеб, один из учеников имама Джафара Садека (мир с ним!) вел разговор на тему, по которой имел ценные и достойные аргументы. В беседе с одним манихеем он разволновался и впал в гнев. Тогда манихей сказал ему: «Если ты считаешь себе одним из последователей имама Джафара Садека, ты должен знать, что он никогда так с нами не поступал и в спорах с нами никогда не использовал аргументов, к которым ты сейчас прибегаешь. А ведь он слышал от нас больше, чем ты услышал сейчас. Но никогда, обращаясь к нам, не прибегал к непотребным ругательствам и в своих ответах никогда не проявлял насилия в отношении нас. Он был терпеливым, уравновешенным, мудрым и спокойным человеком, не боящимся глупостей и легкомысленных высказываний других. Он внимательно нас выслушивал, знакомился с нашей аргументацией, и нам казалось, что мы смогли убедить его в своей правоте и победить в этом споре. Но затем он простыми и короткими

речами отвергал наши аргументы, убеждал нас и не оставлял нам никакой возможности ему возразить. Если ты считаешь себя его последователем и соратником, то и должен вести себя так же».⁷

2. Тема диалога

Целесообразно перед началом диалога выявить и уяснить себе неясные моменты, вопросы, по которым имеются расхождения во взглядах, а также то, как должны быть решены эти вопросы во время диалога, чтобы тема диалога стала полностью понятна тем, кто принимает в диалоге участие. Иногда диалог отклоняется в другую сторону. Тогда стороны начинают понимать, что они говорят о разных вещах, то есть попросту тратят свое время. Ученые прошлого описывали такую ситуацию термином «описание места диспута» (тахрире махалле незаъ), то есть следует описывать и точно определять все стороны диспута, дабы приводимые сторонами аргументы были действенными. Они рассматривали этот момент в качестве логического условия, которое не нуждается в дополнительной аргументации. Здесь следует учесть все стороны данной темы. Ведь очень часто не учитываются важные аспекты проблемы, хотя они и оказывают влияние на результат диспута.

⁷ Книга «Ат-Тоухид» (Мофаззель). Примеры поведения Пророка ислама и членов его рода в подобных ситуациях приведены в книге «Аль-Ихтиджадж» Табреси.

3. Цели диалога

Ценность диалога заключается в его целенаправленности. Его целью должно быть нахождение истины, познание и воплощение ее формы и содержания в соответствии с известной максимой: «Мудрость – это потерянное правое». Именно такая цель придает истинное значение логике, абстрактному мышлению и искренности в диалоге, как об этом говорит и Священный Коран:

«И, воистину, кто-то из нас либо на прямом пути, либо в явном заблуждении». (Сура Саба, 24).

Диалог без определенной цели не оказывает и особого научного и интеллектуального влияния, а потому не имеет ценности. Это относится и к диалогу относительно гипотетических и надуманных тем, не имеющих отношения к реальности (Так, Газзали полагал, что диспут должен иметь место только о важных событиях или о том, что может произойти). Об этом мы поговорим далее.

Тип и правила диалога также варьируются в соответствии с его целями и задачами. Иногда мы имеем дело с критическим диалогом, когда каждая из сторон подвергает критическому рассмотрению позицию другой стороны. Но и в критике имеются свои условия и правила, которые должны поставить критику в рамки исламского закона и рационального подхода. Тогда критика становится рациональной, достойной и преследует конкретную цель.

Есть и другой тип диалога, который называется «дискуссия» (мобакесе). Его целью является только обсуждение некоторой темы, то есть представление этой темы, а кроме этого никакой особой цели не ставится. Здесь нет изначально обозначенного результата, и у сторон дискуссии нет заранее определенных конечных выводов. Прениями можно считать такой диалог, когда делается попытка убедить или привести аргументы, чтобы опровергнуть точку зрения другой стороны и привлечь ее на свою сторону.

4. Управление диалогом и арбитраж

Этот технический элемент является совершенно необходимым для улучшения качества диалога и обеспечения достижения его результатов. Модератор не вступает в прения, его целью является организация прений, контроль над их ходом, создание равных условий для участия в дискуссии для всех участников и наблюдение за соблюдением ими соответствующих правил, а также арбитраж в определенных ситуациях. Очевидно, что необходимым особые условия и принципы модераторства, важнейшими из которых являются следующие: быть принятыми всеми сторонами диалога, нейтральность, научный подход, четкое просчитывание результатов, беспристрастный подход к сторонам диалога на основе истины. Не должно быть места ни для какой предвзятости,

даже если взгляды модератора совпадают со взглядами одной из сторон.

5. Место проведения диалога

При выборе места проведения диалога необходимо сделать так, чтобы там не могло оказываться никакого отрицательного влияния на участников диалога и наблюдателей. Под факторами отрицательного влияния подразумеваются такие, как обстановка подстрекательства, возбуждения, крика, угроз и запугивания. В Коране приводятся примеры, когда такую нездоровую атмосферу диалога создавали многобожники, пытавшиеся обвинить Пророка ислама в безумии (не дай Бог!). Коран призывает пророка побудить их отказаться от угроз, запугивания и крика, а затем заново начать диалог в рамках проповеди и доброго увещевания, естественно, после того, как будут устранены искусственно созданные неблагоприятные условия и разогнаны подстрекатели:

«Скажи [, Мухаммад]: "Я призываю вас только к одному: станьте пред Аллахом по двое и по одному, а потом пораздумайте хорошенько - [и вы убедитесь, что] ваш собрат - не одержимый, что он всего лишь увещеватель перед грядущим суровым наказанием".(Сура Саба, 46). Нет сомнения, что такое поведение создает особую обстановку, в

которой оказывается серьезное психологическое воздействие на стороны спора и на всех присутствующих.

6. Время проведения диалога

При выборе тем и целей диалога большую роль играет и время. При назначении времени следует учитывать социальное и психологическое положение сторон диалога, их научную подготовленность, условия влияния диалога на других. Иногда определенная тема может в определенное время иметь особую важность. А в другое время она утрачивает свое значение.

7. Общие правила диалога

Имеется виду порядок ведения диалога на основе общих правил. В частности, очевидно, что в научном диспуте заранее известны его правила и порядок, а стороны, как правило, заранее принимают установленные условия. На это указывает и следующий аят:

«Неужели вы станете спорить со мной относительно имен, которыми называли [своих идолов] вы и ваши отцы? Аллах не ниспосылал о них никакого доказательства» (Сура, Ограды, 71). Многобожники пытались эти имена использовать в качестве способа ведения диалога, но ведь это не действительно для той стороны, которая не верит в это.

Здесь важнейшими критериями способа ведения научного диалога в рамках исламских культурных воззрений являются следующие:

а) Познание и знание. Имеется в виду, что каждая из сторон должна владеть информацией о взглядах и верованиях другой стороны на основе аутентичных источников, а не через посредников, либо на основе сведений, полученных от врагов. Тогда можно говорить с каждой стороной на основе тех воззрений, которые она сама объявила и которых придерживается. И сами стороны диалога должны объявить другим о своих взглядах. Сюда же относится и принцип ознакомления и просвещения. Ведь ислам – это религия просвещения, и в силу своего реализма и опоры на истинную человеческую сущность (фитра) она понимает необходимость просвещения любого человека, который желает к ней присоединиться, и любого общества, в котором хочет обрести влияние. Ислам сам хочет представить свою драгоценную квинтэссенцию. Ведь он знает, что его ценность станет очевидной для всех. Именно поэтому ислам отвергает подражание во взглядах и принуждение к принятию определенных взглядов. Ислам призывает своих последователей к выработке сильных взглядов, к пронизательности и бдительности, чтобы они в отношении других применяли прежде всего метод ясного призыва.

«Чья речь прекраснее, чем у того, кто взывает к Аллаху, вершит доброе дело и говорит: "Воистину, Я - из предавшихся [Аллаху]"? (Сура Разъясненные, 33).

«Скажи [, Мухаммад]: "Таков мой путь. Я и мои последователи зовем вас к Аллаху согласно убеждению. Хвала Аллаху, я не отношусь к многобожникам» (Сура Йусуф, 108).

Что касается диалога с немусульманами, прежде всего следует ясно и твердо показать особенности и истины своей религии, привести четкие и убедительные документы, а затем вступить в логичный и здравый диалог.

В сборниках хадисов читаем, что, когда Пророк ислама (да приветствует Аллах его и его род!) направил хазрата Али (мир с ним!) в Йемен, он сказал ему: «О, Али, пока не призовешь кого-либо к исламу, не воюй с ним. Клянусь Богом, если Всевышний посредством тебя наставит хоть одного человека, это будет для тебя лучше, чем все, на что падают лучи солнца». (Хурр Амели приводит этот хадис в «Васаиль-аш-Шиа», том 11, стр. 30).

б) Ясность. Имеется в виду, что нужно использовать ясное учение в ясной форме, без всяких затемненных мест, без смешения правды и лжи, причем даже для установления истины. Здесь нет места принципу «цель оправдывает средства». Имам Джафар Садек (мир ему!) говорит: «Не смешивай истинное и ложное, ведь даже немного истины

достаточно против многой лжи». По словам имама Джовини, одним из плохих способов ведения диалога является обман другой стороны спора в целях отвлечения ее от темы диалога и направление диалога в русло вероятностей, а также использование софистических крючкотворств.

в) Научный подход. Важнейшим элементом этого подхода является отрицание фанатизма, мыслительная абстрактность, отказ от предубеждений и предвзятости во время диалога (даже если стороны диалога абсолютно уверены в правильности своих взглядов). Такое очищение сознания от предубеждений позволяет создать здоровую и конструктивную атмосферу для диалога, исполненного правды и искренности. Пророк ислама в Священном Коране именно так обращается к другим:

«И [сам] отвечай: "Аллах! И, воистину, кто-то из нас либо на прямом пути, либо в явном заблуждении" (Сура Саба, 24).

Это свидетельствует о том, что Пророк ислама, несмотря на полную уверенность в своих убеждениях, следовал принципу объективного подхода и готовности принять результаты диспута. Фейз Кашани так говорит об условиях для диалога: «Целью диалога должен стать поиск истины и представление ее в любой форме. Не должны становиться целью диалога такие вещи, как доказательство своей правоты, обширности своих знаний и правильности только своей точки зрения. Ведь это лукавство, которое

категорически отвергается». Он также добавляет: «Сторона диалога должна вести его так, как будто она кого-то потеряла и теперь ищет. Именно так нужно искать правды и истины, а, найдя ее, следует воздать благодарность. Для участника диалога не должно быть разницы в том, выскажет ли истину он сам или другой участник. Своего партнера по диалогу следует считать не врагом, а своим другом и сподвижником, а когда тот показывает на его ошибки и глаголет истину, следует отблагодарить его за это».⁸

Это означает, что логичный и научный подход к диалогу не означает, что следует демонстрировать свои знания в споре, прибегать к риторическим уловкам и сокрушать противника. Среди условий объективности в диалоге можно отметить приоритет аргумента над мнением и мыслью, использование аргумента для доказательства истинности и правды:

«Скажи, если вы говорите правду, приведите свои аргументы» (Сура Корова, 11).

Другое условие – необходимость придерживаться истины и принимать достойные доверия мысли другой стороны и соответствующие аргументы, согласно правилу: связывайте их с тем, с чем они связали себя; кроме того, не следует спорить с теми принимаемыми истинами, пусть и излагаемыми врагами. Это условие является продолжением

⁸ «Лахазат аль-Бейза» том 1, стр. 99-100, «Воскрешение наук о религии, том 1, стр. 43.

и развитием принципа знакомства с противоположной стороной в дискуссии.

г) Использование общего. В начале следует понять и уяснить себе общее в убеждениях обеих сторон, что может стать прочной основой для диалога между ними, а также лестницей, ведущей к более общим истинам, ибо сказано: «Скажи, [Мухаммад]: "О люди Писания! Давайте признаем единое слово для вас и нас» (Сура Семейство Имрана, 64).

8. Метод ведения диалога

Имеется в виду то, какие нормы поведения и обращения следует применять в процессе диалога, в частности: гибкость, мягкость, самоконтроль, эмоциональная уравновешенность и т.д. Кроме того, речь шла о разумном и сознательном поведении в отношении другой стороны, открытости, уважении к чувствам и верованиям партнера по диалогу, о том, что диалог должен быть исполнен мудрости и доброго назидания, изложенного своим языком и лучшим способом. Такой подход оказывает положительное влияние на партнера в плане его личности, его целей и убеждений.

В то же время, в правильном и уместном диалоге отвергаются такие отрицательные приемы, как подстрекательство, создание путаницы и неразберихи, напряженность, слепой фанатизм, высокомерие, паралогизм (ложный вывод из правильной посылки) и софистическое

крючкотворство, насмешка и злая ирония. Ислам воспрещает это:

«Если вступаете в споры с людьми Писания, то [приводите им] наилучшие [доводы]». (Сура Паук, 46).

Особенно это касается диалога между мусульманами. С исламской точки зрения, в диалоге не должно быть места для ругани и поношения, вражды и свары:

«Не поносите тех, к кому взывают [многобожники] помимо Аллаха, а не то они (т. е. многобожники) станут поносить Аллаха из вражды и по невежеству» (Сура Скот, 108).

Здесь же следует упомянуть такие ложные ценности, как клевета и ложные обвинения, обвинения в разврате, угроза отлучения от религии и обвинение в ренегатстве и ереси, причем резко, без полноценного обсуждения вопросов убеждений и фикха. У таких понятий, как вероотступничество и обвинение в куфре, имеются очень четкие критерии и правила, которые подробно разъяснены в исламском фикхе, таким образом, чтобы права ни одного человека в этом плане не были нарушены, в частности не произошло лишения социальных прав. Поспешность в принятии решений в процессе диалога в целях создания ненаучной и лишенной логики обстановки полностью противоречит исламским взглядам. Ведь использование таких приемов, как угроза агрессии, лишение социальных прав, поспешное обвинение в куфре и вероотступничестве,

дают совершенно противоположные результаты. Это ведет к враждебному отношению к религии, что видно из практики церковной деятельности в отношении инаковерующих в Средние века. Такая деятельность привела к пышному расцвету всевозможных ересей, отклонений от веры, секуляризму и экстремизму.

Ислам полагает, что когда партнер по диалогу выходит за рамки принятых норм и начинает прибегать к угрозам, лжи и софистическим уловкам, следует прервать такой диалог:

«Аллах знает, что у них в сердцах. Так остерегайся их». (Сура Женщины, 63).

Также следует прекращать диалог, когда другая сторона откровенно не собирается принимать доводы и аргументы, несмотря на их ясность и убедительность:

«Ты не явил нам ясного знамения, и мы не станем отречься от своих богов и не уверуем в твое [пророчество]» (Сура Худ, 53).

Когда диалог входит в область бессмысленности и пустой траты времени, когда невозможно ожидать от него какой-либо пользы, то есть он начинает напоминать то, как в Коране описан диалог Пророка ислама (да приветствует Аллах его и его род!), такое диспут также следует прекращать:

«Воистину, те, которые не уверовали, и те, коих ты увещевал, и те, коих не увещевал, не уверуют [и впредь]. Аллах

запечатал их сердца и слух, а на глазах у них - пелена, и уготовано им великое наказание». (Сура Корова, 6-7).

С другой стороны, обе стороны должны предварительно договориться между собой относительно общего языка (имеется в виду использование особых специальных терминов из различных наук, с которыми другая сторона может быть не знакома), о научном уровне изложения материала, дабы возникло определенное равноправие в изложении своих взглядов и восприятии точки зрения другой стороны. На эту тему имеется следующий хадис: «Мы, все пророки, имеем повеление говорить с людьми в меру их понимания и разума». Истина в том, что язык современного исламского диалога должен находиться под влиянием прогрессивного послания ислама. Ведь на каждом этапе имеется необходимость в своем особом языке, сообразном с требованиями эпохи и могущим обеспечить своими техническими средствами успех в дискуссии. Иными словами, эта сторона диалога подлежит обновлению и модернизации и может рассматриваться в качестве переменной. Хотя, конечно, при условии, что ведущий диалог не станет выходить за рамки постоянных и стабильных исламских правил диалога. Этот подход свидетельствует также о динамизме ислама, его абсолютной способности охватывать собой все потребности каждой

эпохи, любого времени и места и удовлетворять их потребности.

9. Результаты диалога

Здесь имеется в виду то, к чему ведет диалог, установление истин и цифр, которые говорят о превосходстве, победе или достоинстве одной из сторон, а также полное или частичное изменение во взглядах другой стороны, пересмотр ее воззрений и убеждений, которые подверглись критике и сомнению или даже были разбиты противником. Сторона, которую убедили в споре, иногда приходит к такому выводу, что она должна пересмотреть свои средства и методы и свое послание другим. Иногда диалог с согласия обеих сторон и при их взаимопонимании или равенстве в победе или поражении заканчивается некими промежуточными результатами. Важно то, что все стороны диалога должны принять результаты своего обсуждения без фанатизма и без упорствования в своих ошибочных воззрениях. Очевидно, что в этом отношении основную роль играет то, как модерируется диалог, как подводятся его итоги и как оцениваются его результаты и использование логических и научных средств его ведения.

В этом плане полезным представляется опыт Исламской Республики Иран в области диалога. Этот диалог очень ценен с количественной и качественной точек зрения. Об

этом свидетельствует, в частности, то, что ИРИ удалось добиться от ООН объявления 2001 г. Годом диалога между цивилизациями. Именно на основе этого решения в Тегеране был создан Специализированный центр по диалогу между цивилизациями, на который была возложена обязанность участвовать в осуществлении проекта междцивилизационного диалога. А до этого ИРИ выступала уже с несколькими инициативами, которые по мере развития превратились в активно действующие институты и организации. До этого имелся план организации диалога между исламскими мазхабами, который начал осуществляться с начала 1980-х годов, а затем перерос во Всемирную Ассамблею сближения исламских мазхабов. Ежегодная Всемирная конференция исламской мысли занимается организацией межрелигиозного диалога на протяжении всего года в виде различных семинаров и конференций. У нее имеется постоянный секретариат.

И внутри страны постоянно ведутся диалоги и диспуты между различными политическими группами, интеллектуальными и культурными течениями посредством СМИ, а также в рамках различных форумов, круглых столов и иных совещаний и заседаний. Можно сказать, что эта работа практически стала основным импульсом и движущей силой социально-политического развития Ирана. Тот способ ведения диалога и критика, которой Исламская революция

была отвержена с самого начала, сыграли значительную роль в уяснении отрицательных моментов в процессе развития, а также позволили реалистично, логически и на основе научного знания оценить имеющиеся проблемы и трудности. Диалог, дискуссия и критика и сейчас являются важнейшими факторами проявления гибкости в подходе к проблемам, которые имеются в пространстве Революции. Результатом такого подхода становится включение в свою сферу различных идей и мыслей, различных точек зрения на пути решения проблем и устранения трудностей.

Сосуществование с исламской точки зрения

В пространстве противоречий и конфликтов сосуществование на основе плюрализма, принимаемого исламом, может рассматриваться в качестве средства решения проблем и избежания многих конфликтов на уровне идей, мировоззрения и убеждений. Но сосуществование не означает принятия мыслей и идей других и «переплавки» своих оппонентов. Также речь не идет о западной трактовке плюрализма, когда истина делится поровну между всеми «сосуществующими» сторонами. Каждая из сторон должна сохранять свое особое положение, заниматься своей религиозной, интеллектуальной и политической деятельностью в рамках общих прав и свобод, которые гарантирует ислам (их основной особенностью является

сбалансированность, когда ни одной из сторон, вне зависимости от ее силы и влияния, не дается возможность нарушать права других или наносить вред общественной безопасности).

Идеальным состоянием такого сосуществования является положение государства-города Медины (во времена Пророка ислама), когда иудеи и христиане в рамках исламского государства вели свободную и безопасную жизнь рядом с мусульманами. Абиссинцы, византийцы и персы пользовались там равными с арабами правами гражданства. Сосуществование мухаджиров и ансаров, двух племен ус и хазарадж, а также последователей взглядов и идеологии, которую можно было бы считать оппозиционной (в частности мунафики-лицемеры и многобожники), - вот картина жизни в Медине того времени: «Скажи [Мухаммад]: "О вы, неверные! Я не поклоняюсь тому, чему вы поклоняетесь, а вы не поклоняетесь тому, чему я поклоняюсь. Я ведь не поклонюсь тому, чему вы поклонялись, и вы не поклонитесь тому, чему я поклоняюсь. Вам - ваша вера, мне же - моя вера!" (Сура Неверные).

Исламский взгляд на сосуществование с другими основывается на двух основных принципах:

- 1) высшие интересы ислама в свете сложившихся обстоятельств,

2) человеческие связи и эмоции, а также нравственные отношения.

Исламский шариат во всех областях руководствуется этими двумя фундаментальными принципами, именно на этой основе осуществляется исламское законодательство. Важнейшими элементами, определяющими тип отношений и сосуществования мусульман с немусульманами, являются следующие:

1) Образцовая община (умма). Священный Коран характеризует исламскую умму как «среднюю умму», что означает высший образец, «умма-свидетель», «лучшая умма среди людей». Сам этот элемент направляет исламскую умму к развитию во всех сферах и к использованию в самой полной мере чужого опыта. Можно истолковать его также в качестве охвата всех сфер жизни, выполнения великой цивилизационной и гуманитарной миссии.

2) Следования принципам. Здесь необходимы два типа сосуществования. Во-первых, между самими уверовавшими, это братское сосуществование в значении единства людей во всех сферах. Во-вторых, сосуществование с немусульманами, суть которого определяется их удаленностью или близостью к исламским принципам. Этим же определяется и содержание этих отношений, которые могут быть дружественными, хорошими или отличаться опасением и тревогой.

3) Отрицание власти над мусульманами. Речь идет о том, что не имеет силы любое действие, любое соглашение и договор, которые могли бы привести к установлению власти неверных над мусульманами: «И ни за что Аллах не дарует неверным победу над верующими». (Сура Женщины, 141). Это правило относится к вторичным установлениям, но может превалировать над первичными установлениями и оказывать на них влияние. Такая тенденция в исламе возникла не в результате высокомерия и чванства, а на основе гуманных критериев.

4) Просвещение и призыв. Сосуществование не означает отклонение от истин ислама, которые всегда настаивает на просвещении других и их призыве к исламу. Но уравновешенное сосуществование и здоровые отношения между различными группами общества требуют, чтобы просвещение проводилось на основе логики, мудрости, проповеди и доброжелательного спора: «И потому [, Мухаммад,] зови к этой религии, будь стоек [в вере], как ведено тебе, не следуй за их дурными склонностями» (Сура Совет, 15).

5) Справедливость. Справедливое воздаяние – это один из важнейших принципов исламского мировоззрения и одно из фундаментальных оснований социальных отношений и подходов: «О вы, которые уверовали! Будьте стойки в справедливости, свидетельствуя перед Аллахом» (Сура

Женщины, 135). А также следующий аят: «И пусть ваша ненависть к кому-либо не ведет вас к пристрастию. Будьте привержены к справедливости, ибо она ближе к богобоязненности» (Сура Трапеза, 8). Эти афты красноречиво говорят о важности справедливости, которая в смутные периоды может быть забыта. Если посмотреть, как мир ислама – исламское государство относилось к своим гражданам из немусульман, станет ясна гуманистическая составляющая этого принципа в исламе. Именно это всегда способствует тому, что ислам встает рядом с обездоленными и угнетенными всего мира.

б) Единодушие. В атмосфере единодушия сердца открываются для истины и приближаются к реальности. Именно для осуществления этого принципа в исламском законодательстве доля единодушия упомянута в издержках закята. Именно это позволило исламу стать защитником обездоленных, решать их проблемы и привлекать их на свою сторону. Этот капитал используется им для обеспечения своих высших интересов и углубления конструктивного сосуществования между различными общественными течениями.

7) Верность договорам. Имеется в виду соблюдение всех договоренностей, достигнутых между мусульманами и немусульманами: «Будьте верны обещанию, ибо за обещание требуют ответа.» (Сура Путешествие ночью, 34).

Некоторые из этих договоренностей четко прописаны в исламе и на эту тему имеются определенные установления, тогда как другие вопросы решаются на усмотрение главы мусульман во имя высших интересов ислама. Примером первого типа договоренностей является отказ от вражды (перемирие), а также пощада. В качестве примера второго типа договоренностей можно отметить экономические, военные и другие договоры.

8) Поступай так, как поступили с тобой. В исламе имеются два реалистичных принципа - «добром за добро» и «возмездие», - которые легко принимаются человеческой логикой в рамках личных и общественных отношений.

Эти принципы направлены на предотвращение агрессии и на привлечение людей (к исламу): «[Сражайтесь] в запретный месяц, [если они сражаются] в запретный месяц. [За нарушение] запретов [следует] возмездие. Если кто преступит [запреты] против вас, то и вы преступите против него, подобно тому, как он преступил против вас» (Сура Корова, 194). В целом, поступать следует так же, как поступили с вами: «Аллах не запрещает вам являть дружелюбие и справедливость к тем, кто не сражался с вами из-за веры и не изгонял вас из ваших жилищ, - ведь Аллах любит справедливых» (Сура Испытуемая, 8).

Опыт Исламской Республики Иран в области сосуществования очень важен в практическом плане. Ведь

во многих областях жизни Ирана имеется плюрализм. С одной стороны, христиане, иудеи и зороастрийцы проживают рядом с мусульманами, а с другой – в Иране сосуществуют между собой шесть этносов (персы, азербайджанцы, арабы, курды, туркмены и белуджи) и пять исламских мазхабов. Имеются различные идейные и политические группы и течения, которые приняли демократический принцип «совета». Все они мирно и дружно живут рядом друг с другом. Этот уникальный опыт хорошо показывает весь блеск исламских воззрений на диалог и сосуществование, а потому имеет смысл его изучать снова и снова.

сть и мир во всем мире.

В огромной Аршакидской империи этот регион был , по причине своего особого географического расположения , главным центром экономического и культурного обмена того времени , и гносеологические течения и различные философские школы , а также такие религии , как христианство , иудаизм , зороастризм , зерванизм и геленистические взгляды , нашли подходящее место для распространения своих воззрений и убеждений в этом регионе . В такой среде Мани появился в качестве пророка новой религии и занялся распространением этой религии , основы мировоззрения которой , по-видимому , лежат в синтезе распространённых в этом регионе учений и

убеждений духовенства . Конечно , след Маздаясны в составе этой религии Ирана больше всего заметен , и особенно ярко видна схожесть основных принципов и манихейского характера с зороастрийской религией , в том числе вера в дуализм , три времени , выбор пути победы света над тьмой , спасение и успокоение в загробном мире .

По поводу своей пророческой миссии Мани говорит , что сначала в 12-тилетнем возрасте к нему пришло откровение , сниспосланное Господом и ангел , имя которого на небтийском языке звучит "Тоум" и означает "близнец" (или же дух , который , по народному поверью , рождается вместе с человеком – пер.) , а на среднеперсидском языке звучит "Нарджамбагъ" , принёс ему господнее повеление . В другой раз Тоум явился ему уже в 24-летнем возрасте и дал приказ распространить религию . Таким образом , получив его , Мани начал свою пророческую миссию в период правления Ардешира Сасанидского . Для этого он направился на северо-запад Индии , а когда Шапур , сын Ардешира , пришёл к власти , вернулся в столицу Ирана и получил от Шапура разрешение на распространение своей религии на всей территории Ирана . В начале своей книги под названием "Шапуреган" , которую он написал в честь Шапура , говорится : "Принципы верований и религиозных действий в каждый из периодов выявляются и распространяются среди народа посредством одного из

пророков . В один из периодов посредством Будды в Индии , в другой период – Зартоштом (Заратуштрой) в Иране , в последующий период – Иисусом на Западе . А сейчас это право было сниспослано мне , Мани , на территории Вавилона." Мани назвал себя "фаргит" – последним пророком . Для распространения своей религии он разослал в различные концы мира посланников и миссионерские группы , и через короткий промежуток времени имел большое количество последователей . Таким образом , манихейство стало мировой религией , так что с 4-го по 12-ое стст н. э. она дошла на западе до Франции , а на востоке - до Китая , а также получила распространение среди иранцев , китайцев и жителей Северной Африки . Распространение религии Мани стало причиной появления волны вражды и противостояния последователей других религий , особенно мусульман , христиан и зороастрийцев , и на западе и востоке были изданы указы о преследовании и обвинении манихейцев в ереси .

В Иране пропаганда манихейской религии была разрешена также во времена Хормоза , сына Шапура . Однако во времена Бахрама Мани был взят под стражу и казнён , а его последователи истреблены . Преследования и гонения на манихейцев послужило причиной их миграции в Китай и ещё большего распространения этой иранской религии на территории Китая и Центральной Азии . Так что

во 2 ст по хиджре (8 в н. э.) официальной религией Уйгурского государства была манихейская религия . Бируни пишет , что последователи Мани в разброску проживают в исламских государствах , манихейская секта , известная под названием "Саэбин" , размещается в городе Самарканде , а что касается территории за пределами ислама , то больше народы восточного Туркестана и жители Китая , Тибета и некоторые из народностей Индии придерживаются манихейской религии . Этот доклад Бируни подтверждает открытия , сделанные в начале 14 в по хиджре (20 в н. э.) в районе Турфан в Туркестане Китая , в результате которых были получены многие письма , принадлежащие манихеям . Манихейские тексты , полученные во время раскопок Турфана , очень важны для изучения этой религии . Информация , содержащаяся в этих текстах часто подтверждает данные , которые были получены больше из писем христианских авторов и исламских летописцев , особенно Ибн-Надима и Бируни .

Манихейские принципы и верования : Среди религий Ирана манихейская религия является самой определённой дуалистической религией , так как её основным принципом является вера в два извечных начала , то есть свет и тьму , и три вида времени : прошлое , настоящее и будущее . В этой религии присутствуют сложные и подробные суждения на тему мира , качества его сотворения , его конца и сил ,

замешанных в этом процессе . Здесь мы укажем лишь на основные линии и элементы этих вопросов . Подробности манихейского мировоззрения и принципов веры и морали можно найти в источниках , специально отведённых для этого вопроса .

В прошлом , до сотворения мира , свет и тьма были отдельны друг от друга и каждый из них пребывал на своей особой территории . Свет был неограничен сверху и с трёх сторон : востока , севера и запада . Тьма также была безгранична снизу , а также с трёх сторон : востока , юга и запада . Бог страны света – "Отец величия" и обладает умом , разумением , понятливостью , мышлением и раздумием . Другие пять его качеств состоят в доброте , вере , верности , сострадании и мудрости . Все его качества древни . В стране тьмы также существовало пять извечных качеств , то есть густой дым или туман , разрушительный огонь , смертельный ветер или тайфун , грязь или грязная вода и тьма . Когда эти извечные разрушительные качества соединились , из них появился Ахриман или див , голова которого напоминала голову льва , его тело – тело дракона , крылья – крылья ястреба , хвост – как рыбий хвост , к тому же у него было четыре ноги . Он взвился по стране тьмы , проглотил всё и , скача вокруг , ринулся в сторону севера , а так как между страной света и страной тьмы границы не существовало , то вдруг он увидел переливы света . Свет

начал притягивать его к себе и он захотел подняться выше и войти в страну света . Отец величия по причине своего ума , понятливости и мышления понял намерение Ахримана и ради предотвращения его набега в страну света и сохранения в ней спокойствия решил отпугнуть врага своей "душой" ("джан") , или как выражаются манихейцы , своим "ман" (в персидском языке "ман" означает "я" – пер.) . Для этого он излучил из себя существо , которое называют "Матерью жизни" . Мать жизни , в свою очередь , вызвала к жизни "Первого человека" , чтобы послать его в противостояние Ахриману . Первый человек для осуществления битвы с Ахриманом вызвал к жизни своих сыновей : воздух , воду , огонь , ветер и свет . Каждый из этих сыновей является воплощением части светлой сущности первого человека , которые в битве Отца величия с Ахриманом служат в качестве орудия битвы . Первый человек одевает на себя воздух , воду и свет в качестве доспехов , заворачивается в ветер , берёт огонь в руку в качестве булавы и в таком облачении спускается в мир тьмы . Ахриман также вооружается при помощи пяти элементов тьмы , то есть тайфуна , горения , грязи , тумана и темноты , и сходится в битве с Первым человеком. Так как Первый человек видит , что Ахриман жаждет поглотить свет , то подчиняет ему своих сыновей , чтобы немного утолить его нечеловеческий голод , и таким образом удерживает его от вторжения в мир

света . Таким образом элементы тьмы поглощают элементы света и , в результате , в первой битве между светом и тьмой Первый человек терпит поражение и остаётся окружённым тьмой . И именно это поражение и его пленение миром тьмы является основой "соединения" , которое в результате приведёт к "спасению" . То , что проглотила и взяла в плен тьма , является частью светлой сущности , которая мучится в этом заточении , но забыла о своём светлом происхождении . Тьма также радуется овладению частицами света и старается как можно лучше охранять своих пленников . Схватка Первого человека с Ахриманом и пленение его сыновей миром тьмы произошло по повелению , осознанно данному Отцом величия , в результате которого он смог , пожертвовав частью своего света , пронукнуть в сердце тьмы и , в конце концов , победить и разгромить её .

Первый человек во время первой битвы терпит поражение и , без чувств , опускается на дно тьмы , однако после того , как приходит в себя , для того , чтобы выбраться из мира тьмы , издаёт крик и просит помощи . Мать жизни слышит его крик о помощи и просит Отца величия спасти его и разбросанные частицы света из плена тьмы . Отец величия создает другую группу богов (изедов) . Сначала он призывает к жизни "Друга света" (Дуст-роушанан) , а тот вызывает "Великое строение" (Бенае-бозорг) и "Живой дух" (Рухе-зендех) . В среднеперсидских текстах Великое

строение читается "Ноушахр-афарин-изад" , а Живой дух – "Мехрирад" . Для того , чтобы во время смешения света и тьмы и постепенного высвобождения лучей света сохранялось спокойствие мира света (Старого рая) , Ноушахр-афарин-изад , или Великое строение , основывает новый город под названием "Новый рай" , чтобы там собирались частички света , которые одна за одной высвобождаются из плена тьмы . Мехр-изад также для спасения первого города идёт к границе между светом и тьмой и для того , чтобы узнать место заточения света , издаёт громкий зов . Первый человек слышит его зов и отвечает ему также громким криком . Этот зов спасителя и ответ пленённого , которые являются символом "приглашения" и "принятия приглашения" , определяется двумя издадами , которых зовут "Хоруштак" и "Падвахнак" , и составляют в манихейской религии примеры принципов приглашения к спасению и принятия этого приглашения . Узнав , где находится Первый человек , Мехр-изад опускается в мир тьмы , подаёт ему свою "Правую руку" , берёт его за руку и вытаскивает из мира тьмы . Таким образом , Первый человек вместе с Мехр-изадом возвращается в рай света , то есть на свою основную родину . Он является первым пленником и первым спасённым , а также примером освобождения творений мира света , пленённых в темнице телесной оболочки и материального

мира от мучений . Душа каждого человека , согласно этому примеру , после пробуждения и получения представления о своём истинном происхождении поднимается из тёмных глубин материального мира и телесной оболочки и с помощью "Живого духа" и "Матери жизни" , и они направляются в сторону рая .

После освобождения Первого человека наступает очередь его сыновей , или пяти элементов , являющихся частью его существа и служивших в качестве его орудия битвы и которые до сих пор находятся в плену мира тьмы и его элементов . Для этого Мехр-изад решает создать материальный мир . Так , конечной целью создания мира является спасение светлой сущности , заключённой в плену у тьмы . Мехр-изад с помощью своих сыновей , то есть Царя великолепия , Алмаза света , Ангела-вестника , Царя гордости и Украшения воплощения , убивает главных дивов и создаёт из их кожи десять небес , из их мяса и отходов - восемь земель , а из их костей - горы . Наблюдение за небесами , землями и горами он поручает своим сыновьям . Затем Мехр-изад пленяет других дивов , бросает их в заточение на небесах , а сам приступает к сбору лучей света , разбросанных по миру тьмы . Из освобождённых чистых лучей света он создаёт месяц и солнце , а из лучей , перемешанных с мраком , - звёзды . Однако для освобождения света , который всё ещё находится в плену в

сущности дивов , требуется больше времени и сил . Для этого он просит помощи у Отца величия , который в этот раз создаёт "Нарисех-изада" , или "Третьего пророка" . Изад Нарисех излучает из своей сущности двенадцать светлых дев (которые равны двенадцати знакам Зодиака) . Эти светлые девы вместе с Первым человеком помещаются на месяце , а Мать жизни вместе с Нарисех-изадом и Мехр-изадом – на солнце . Нарисех-изад приводит в движение корабли света , и в вместе с круговоротом знаков Зодиака начинается упорядоченное движение мира . Из движения звёзд , месяца и солнца , а также 12-ти знаков Зодиака собирается система , задача которой – извлечение частиц света из сердца тьмы , их очищение и перемещение в мир света . Месяц и солнце также служат как местом очищения освобождённого света , так и инструментом для его передачи в Новый рай . Таким образом , в первые пятнадцать дней каждого месяца светлая сущность освобождается и частицы светлых душ умерших благоверных людей с помощью "Колонны света" выливаются на ковчег месяца , имеющего форму полумесяца . Так месяц по немногу наполняется и на пятнадцатую ночь становится полным , а в течение последующих 15-ти дней частички света постепенно переходят от месяца к солнцу и месяц опять из полного становится полумесяцем . Очищенные частицы света переходят из солнца в Новый рай , остаются там до

окончания "Смены состояний" и затем переходят в Главный рай . Дивы , которые находятся в плену на небе и которые во время битвы тьмы с Первым человеком проглотили элементы света , всё ещё держат их в себе . Поэтому "Нарисех-изад" решил явиться к дивам в обманчивой форме . Дивы женского пола при виде "Нарисех-изада" , явившегося им в виде молодого красавца , приходят в восторг и от этого у них происходят роды раньше положенного срока . Дивы мужского пола также при виде Нарисех-изада , явившегося им в качестве прекрасной девы , роняют на землю своё семя с частицами света . Из семени дивов-самцов в мире вырастают деревья и растения , а зародыши дивов-самок поедают растения , и из них появляются наземные , водные и живущие в воздухе живые существа . Таким образом , растения и животные – и первая пара людей также произошла от них - появились в результате смешения семени нечистых дивов и пленённого света . Светлые души живых существ одна за одной в результате размножения переходят от одной телесной оболочки к другой и так и остаются пленниками тьмы , потому как Ахриман в качестве "Желания" обманул первых людей и побудил их к многочисленному потомству , и таким образом наполнил мир "Людьми" , то есть "Темницей света" . Так , для ускорения процесса высвобождения света из темницы мрака следует воздерживаться от производства себе подобных .

Манихейцы период смешения света и тьмы называют "Настоящим временем" . В Настоящем времени история мира и человечества состоит из двух параллельных действий : смешения света и тьмы и постепенного высвобождения света . Настоящее время оканчивается "Великой битвой" . Во время Великой битвы сыновья Мехр-изада , в обязанности которых входило наблюдение за небесами , землями и горами , бросают их и рушат всю вселенную , что приводит к огромному пожару , длящемуся 1 468 лет . Во время этого ужасного пожара сотворённый мир , являющийся ареной смешения света и тьмы , погибает и частицы света , которым суждено быть спасёнными , выходят из сердца тьмы , принимают форму высокой статуи и направляются в Новый рай , а тёмная часть мира собирается в форме шара и погребается на дне нижнего мира тьмы под огромным камнем . Во время освобождения частиц света из темницы мрака Новый рай соединяется со "Старым раем" и спасённые частицы света наконец встречаются с Отцом величия . Тогда и начинается третий период под названием "Будущее время" , когда свет и тьма – два извечные начала – возвращаются к первоначальному положению , то есть к совершенному разделению, и полное разделение этих двух начал , а также спокойность , безопасность и вечность света становится конечным .

Манихейские классы и разряды : последователи Мани , на основании опыта , благонравности и старательности в выполнении религиозных обязанностей , делились на пять классов : 1) "Амузегаран" – после лидера они занимали наивысшую позицию и в каждый период времени их было не более 12-ти ; 2) "Асисеган" – что означает "епископы" , численность которых в каждый период была не более 72-х ; 3) "Махестеган" – что означает "старшие" и "старейшины" , их было не более 360-ти человек в каждый из периодов ; 4) "Баргозидеган" – или "праведные" ; 5) "Ногушаган" – или "слушатели" . Большинство более трудных и сложных обязанностей и работы над собой возлагалось на два последние класса . Соблюдение трёх "мохр" (возможно , имеется в виду запрет – пер .) : рука , рот и тело , - а также воздержание от десяти видов деяний : идолопоклонничество , враньё , супружеская неверность , скупость , убийство , воровство , колдовство , сомнение в религии , халатность в исполнении религиозных обязанностей и обман манихейцев , - было обязательным . Ногушаган обязаны были совершать намаз (молитву) четыре раза в день : на рассвете , в полдень , на закате и вечером . Во время дневных молитв становились лицом к солнцу , а в вечерние – лицом к месяцу . Перед молитвой проводили ритуальное омовение водой , а в случае отсутствия воды – потирание землёй или песком . В воскресные дни каждой недели , а также один месяц в год

проводились посты . Также , они обязаны были делать семь видов пожертвований и отдавать одну десятую часть своего имущества на содержание духовенства более высоких разрядов . Три другие манихейские класса проживали все вместе в "дейрах" (то есть монастырях – пер.) . Один раз в день они съедали порцию пищи неживотного происхождения , в приготовлении которой они лично не участвовали , и не имели права на более одной порции пищи в день и одного одеяния в год . Путешествие пешком считалось одной из их важных обязанностей . Кроме воскресенья , понедельник также считался их религиозным днём . Также они обязаны были соблюдать один особый завет : воздержание от употребления в пищу мяса и спиртного , бедность , воздержание от грубости и жестокости , а также стремление к истине , - что считалось наиважнейшим их долгом . Набожные представители этих классов должны были молиться семь раз в день и , кроме одномесячного поста , обязаны были поститься ещё в пять понедельников в году . В конце месячного поста они проводили великий праздник под названием "Иде-бема" . По манихейскому поверью , в день "Бема" душа Мани поднялась на небо и соединилась с основным первоначальным светом . В эту ночь они собирались вокруг трона Мани , котором находилось его изображение , и

согласно своей религиозной традиции , исповедались в своих грехах .

Судьба человека после смерти : манихейцы верили , что после смерти душа человека возносится к престолу справедливого судьи и, согласно его деяниям , измеряемым на весах добра и зла и по книге человеческих деяний , перед ней открывается три дороги : 1) путь "Жизни" (Новый рай) ; 2) путь "Смешения" (возврат в мир) ; 3) путь "Смерти" (ад) .

Когда умирают благоверные из класса "Баргозидеган" (то есть "избранные" – пер.) и выше , которые отделили свой светлый дух от тонкой и мрачной телесной оболочки , Первый человек посылает им на встречу ангела-проводящего вместе с тремя другими ангелами , держащими в руках кувшин с водой , одежду , корону из света и венец из цветов . Они одевают её в одежды , на её голову одевают корону и кладут венец , дают ей в руки кувшин с водой и ведут её в колоне света под названием "Колона восхваления" к месяцу , где её ждёт Первый человек . После того её ведут в Новый рай . Но когда умирает человек из класса Ногусаги , его душу по причине неполного очищения возвращают опять к жизни в мире . Болезненный период переселения души манихейцы называют "Самсара" . Круговорот переселения души продолжается до тех пор , пока душа не очистится полностью и не станет достойной соединения с миром света .

И конечно , неверующие и грешники идут по пути смерти и направляются в ад .

Религия Маздака : Религия Маздака представляла собой религиозное движение с очень сильно выраженным общественным характером и целями , получившее распространение во времена правления Гобада , сына Фируза Сасанидского , (448 – 531 гг н. э.) и ставшее причиной революционных изменений просоциалистического характера в Иране . Причина распространения этого общественного движения скрывается в традиционной и упрочнённой структуре классового аристократического общества в эпоху Сасанидов , а также политических , экономических и социальных беспорядках иранского общества той эпохи . Огромные растраты на войны Фируза с Хайателе и ещё большая дань , которая должна была быть выплачена в результате поражения в этой войне , повлекли за собой бедность и давление на народ . Кроме этого , засуха и неурожай добавились к факторам нищеты и обессиленности угнетённых народных масс . В результате , благоприятная почва для принятия этого реформистского и революционного движения и его распространения в глубинах общества день за днём подготавливалась и расширялась . Сила этого движения , видимо , была настолько велика , что сам Гобад в целях интересов и ради сохранения своего престола , а также для высвобождения от

господства и ненужного вмешательства мубедов (то есть духовенства – пер.) и высших лиц страны в управление государством , вынужден был присоединиться и приспособиться к этому движению . Сблизившись с Маздаком и получив множество защитников среди простых слоёв общества , он упрочил своё политическое положение . По прошествии небольшого отрезка времени , в конце правления Гобада , Хосро Ануширван , престолонаследник Гобада , в заговоре с зороастрийским духовенством и с помощью аристократии и первых лиц государства , которые , конечно же видели опасность для своего положения и интересов , пригласил на собрание Маздака и других лидеров этой религии , а также большую группу последователей Маздака и , согласно заранее подготовленному сговору , убил всех их , что привело к подавлению общественно-религиозного движения Маздака .

В результате преследования и уничтожения последователей Маздака , письменные документы и свидетельства , относящиеся к этой группе , были полностью уничтожены и поэтому источники информации по этому вопросу весьма немногочисленны и ограничиваются упоминаниями на сирийском , греческом , пехлевийском , персидском и арабском языках , принадлежащих перу противников этого течения . С этой точки зрения , наши данные об истории и принципах и убеждениях этого

направления в религии весьма скромны и мы можем лишь определить его как общественное движение , одетое в одежды религии , которое получило распространение посредством человека по имени Маздак , сын Бамдада , и поэтому его можно считать общественным реформатором . Как видно из аналогов , движение Маздака , обладающее наследием особого дуализма иранских религий , занялось объяснением и толкованием религии и книги Авеста и исправлением религии Маздаясны . Религиозные и общественные взгляды и терминологию , на которой базировалась религия Маздака , и особенно его "коллективные" убеждения , относят двум другим личностям , о которых также очень мало известно : один из них - "Зардошт , сын Харегана" , зороастрийский мубед , живший в 5-ом в н. э. в Фарсе , второй - человек по имени "Бундус" , манихеец , живший во времена римского императора Диокольсина (284 – 305 гг н. э.) в Риме , который затем пришёл в Иран и начал распространять религию , которую иранцы называли "Дорост-дин" (то есть "правильная религия" – пер.) , а его последователей - "Дорост-динан" ("последователи правильной религии" – пер.) . Свидетельство Ибн-Надима о двух Маздаках : "Старый Маздак" и "Поздний Маздак" , - подтверждает то , что до Маздака Бамдадан новаторское (ересиархское) течение занималось распространением "коллективных"

убеждений , а он возобновил распространение этого убеждения . Ибн-Надим называет маздакидов "Хоррабийех" и пишет , что одним из двух течений "Хоррабийех" было ранее течение или "Мохаммерех" , состоявшее из зороастрийских магов , которые преследовали равноправное пользование имуществом и богатствами , а также создание совместных семей и общих жён , и которые воздерживались от преобладания друг над другом , кровопролития и нанесения ущерба друг другу и славилась образцовым поведением и гостеприимством . "Поздний Маздак" принадлежал этому течению , он появился во времена Гобада и был убит Хосро Ануширваном .

В исламских источниках богословие и мировоззрение Маздака были совершенно упущены из вида и внимание уделено лишь его морально-общественным учениям . И только у Шахрестани есть указания на некоторые теоретические аспекты учения этого религиозного направления : маздакиды верили в две первоначальные сущности – "добро и зло" и "свет и тьму" , - почитали три элемента – воду , землю и огонь , - и верили в то , что Добрый мудрец , то есть Бог света , сидит в верхнем мире на троне и четыре силы , то есть различение , ум , память и радость , находятся перед ним , в то время как в нижнем мире на троне сидит Царь и перед ним располагаются четыре его служителя , то есть мубед мубедов (верховный жрец

зороастризма – пер.) , хирбад хирбадов (верховный маг или жрец зороастризма – пер.) , военачальник и музыкант . Эти четыре силы с помощью своих семи визирей , то есть главы , управителя , плодоносителя , капитана , письмоводителя , советника и служителя , делают дела в мире . Эти семь визирей вертят в круге двенадцать духовных сущностей : читающую , дающую , восхваляющую , уносящую , съедающую , бегающую , ползущую , убивающую , бьющую , делающую , приходящую , становящуюся и продолжающуюся . Великий Бог с помощью силы букв , из которых складывается наивеличайшее имя , управляет миром . Человек посредством познания этих закодированных сил и таинственных букв и чисел может получить знание о спасении , а после осведомления о "тайне религии" с него снимается обязанность выполнения религиозных предписаний , так как внутреннее созерцание снимает необходимость выполнения внешних действий .

Наиважнейшее общественное послание Маздака состояло в равенстве людей и их прав на пользование совместным имуществом и справедливый раздел богатств и жён . Согласно прямым заявлениям исламских летописцев , Маздак верил в то , что Господь средства к жизни (хлеба) заложил в земле , чтобы люди поравну разделили их между собой , так чтобы никто не взял больше своей части . Но пригнетатели проявили жестокость по отношению к слабым

и присвоили всё богатство и имущество . Поэтому необходимо , чтобы богатые вернули бедным их долю , потому как никто не имеет права иметь больше богатства и жён , чем другие .

В дуалистическом мировоззрении Маздака дивы мрака являются воплощением некоторых видов духовной озлобленности и моральных недостатков , из которых самыми важными являются пять : зависть , жестокость , вражда , жадность и нужда . Эти ахриманские (дьявольские) качества уничтожают равенство . Основной причиной всех этих недостатков является "собственность" , и все несправедливые деяния берут из неё начало . В имеющихся источниках не идёт речи о методах совместного владения "жёнами и имуществом" , предлагаемого религией Маздака . Но принимая во внимание данные о регрессе в этот период , развращении целого народа , беспокойствии в классовом обществе , догмах о собственности , правилах заключения браков и правах внутри семьи , которые приписывались им , а также информацию о реформах , проведённых Хосро Ануширваном после подавления революции Маздака для переустройства нарушенных законов , можно до некоторой степени составить представление о природе этой религии .

Не смотря на то , что гонения и убийство маздакидов на протяжении всего длительного периода правления

Ануширвана продолжались , но последователи этого направления не исчезли и существовали тайно и разбросанно в различных уголках страны . В летописях о последующих периодах можно найти огромное количество упоминаний о существовании различных группировок и направлений , которые в первые столетия после ислама под различными названиями , такими как Маздакиех , Хоррамиех , Хоррамдиниех , Мохаммерех (Красные одежды) и Мобаейезех (Белые одежды) продолжили пропаганду нравов и убеждений Маздака , а также сильно повлияли на возникновение новаторских и вероотступнических направлений , особенно таких как Гараматех и Батенийех .

Исламский период :

Введение :

Религиозная ситуация в Иране в период появления ислама находится в ореоле туманности , так как повествования об этом историческом периоде – особенно относительно завоевания иранских земель – зачастую весьма противоречивы и легендоподобны , а некоторые были написаны с особой целью , в том числе для выражения национальной гордости . Принимая во внимание то , что завоевание Ирана в различные периоды халифата , по крайней мере официально , происходило под лозунгом приглашения к исламу , то в имеющихся повествованиях элементы и признаки "распространения" должны выделяться

в большей степени ; в то время как если такие элементы и существовали вовсе , то в дошедших до нас повествованиях они не нашли нужного выражения . Особое поведение Пророка ислама (да ...!) говорит о его намерении приглашать народ к вступлению в ряды ислама , что , также , имело блестящие результаты . Однако такой характер действий после смерти Пророка (да ...!) был отставлен в сторону . На самом деле , большинство полководцев периода завоеваний были посланниками халифата , и не ясно , насколько сами они обладали исламским воспитанием . С другой стороны , сасанидское государство в Иране претерпевало серию сильных кризисов , а так как зороастрийская религия в этот период считалась основой общественно-политического строя государства , то любое изменение в политической сфере неизбежно приводило к возникновению кризиса в жизни этой религии и зажиточной прослойки её духовенства . Поэтому с возникновением признаков упадка и ослабления в столпах сасанидского государства мало помалу опоры зороастрийской религии также стали расшатываться , и у таких религий , как христианство и будаизм , появилось больше возможностей для самопроявления .

В любом случае , на пороге нападения арабов на различные иранские территории зажиточная прослойка зороастрийского духовенства , которая преобладала над

большей частью жизни других слоёв иранского общества и серьёзно реагировала на любые изменения , уже не пользовалась той популярностью , чтобы смочь защитить свои политические и религиозные учреждения . Прослойка аристократии и землевладельцев , которые больше заботились о сохранении своих интересов , также постарались ужиться с захватчиками . Не смотря на это , кроме двух больших столкновений в Нахаванде и Гадесиех , во время которых остатки центрального сасанидского государства были убраны с дороги арабов , сопротивление в различных точках страны не было одинаковым и в некоторых городах и регионах , таких как Рей , конкуренция между влиятельными родами за приобретение могущества стала причиной продвижения арабов . Сопоставив различные повествования , можно сделать вывод , что элемента , объединявшего простой народ для военного и религиозного сопротивления арабам , или же не существовало , или же он был весьма слабым .

Мусульмане оставляли иранцам возможность выбирать между принятием ислама и сохранением своей зороастрийской религии , но с уплатой налога на иную веру , . Однако положение не осталось неизменным и с изменением в лице халифата взгляд арабов на проблему завоеваний также претерпел изменения . Как видно из повествований , иранцы хоть и избавились от прежнего классового общества ,

но с другой стороны , они столкнулись с народом , который пытался навязать им новую классовую систему , потому что , как мы знаем , халифат , особенно начиная со времён Мавиех , приобрёл внешность арабского султаната , который пытался с использованием различных политических и экономических причин расширить свою территорию , по особому трактуя ислам , что больше помогало укрепить столпы могущества омейядской династии . Иногда , даже если иранцы принимали ислам , они опять же должны были уплачивать налог на иноверие , чтобы халифская казна не пустовала . Расистская политика Омейядов привела к тому , что иранцы , особенно на территории Ирака , бывшего их коренной родиной , сопровождали любой глас , противящийся данному строю . Особенно , что они чувствовали более сближение с учениями семьи Пророка (да ... !) и группы шиитов , являвшихся самыми яркими противниками Омейядов . Наиярчайшим примером присутствия иранцев в такого рода провокациях может служить движение Мохтара Сагафи в отместку за имама Хосейна (да ... !) . Кроме того , существуют свидетельства того , что желание независимости от арабского элемента – что не обязательно влекло за собой вопрос об отречении от ислама – отчётливо прослеживалось в иранском мировоззрении . Особенно чётко это заметно в словах Басара Ибн-Артаха , жестокого полководца Мавиех , сказанных когда он увидел одного из "рабов" . Он сказал

ему : "Ваш язык – арабский , но вы живёте мечтой о "Фарсе". Конечно , нет сомнений в том , что возрождение Иранской империи в некоторых регионах Ирана и у некоторых известных предводителей в период после прекращения омейядского правления сопровождалось антиисламской направленностью или же притязаниями на пророчество и подобное ему . Однако не следует забывать о том , что эти движения не имели большого успеха в привлечении простого народа и других влиятельных слоёв общества , и их культурно-политические творения вскоре были уничтожены . Это можно заметить из того , что в конце первого столетия по хиджре , в то время , когда Абу-Мослем в Хорасане и Маваран-нахре занимался организацией провокаций против Омейядов , он всё равно везде подчёркивал важность исламских ценностей – особенно тех их деталей , которые были забыты в эпоху Омейядов, - и представлял себя и своих сторонников как верующих мусульман .

Такой подход , – который держал течение в равновесии с точки зрения веры , - был весьма эффективен в привлечении различных общественных элементов и слоёв . Конечно , не следует забывать о том , что мысль о смещении Омейядов с престола могущества сама по себе являлась важным фактором , собиравшим иранцев , независимо от особой религиозной принадлежности , под единым флагом Абу-Мослема . В любом случае , убийство Абу-Мослема (137 г

по хиджре \ 754 г н. э.) повлекло за собой возникновение некоторых экстремистских проявлений со стороны тех , кто видел положение выгодным для себя и до этого сила и могущество Абу-Мослема не давали им возможности начать свою деятельность . В первый век халифата Аббасидов , в некоторых регионах Ирана , особенно в Хорасане и Маваран-нахре , произошли серии восстаний , которые под предлогом мести за Абу-Мослема и с притязаниями на пророчество и тому подобное преследовали создание опоры для себя . В этих восстаниях и притязаниях предводителей этих движений (конечно , согласно источникам) было немало притворчий и необоснованных речей . Движение Бех-афарид , имевшее место при жизни Абу-Мослема Хорасанского и немного позже полной победы Омейядов около 130 г по лунной хиджре \ 748 г н. э. , произошло , по большому счёту , с целью проведения некоторых реформ в зороастрийской религии и под влиянием исламского учения . Возможно , движение Остадсис также в продолжение вышеупомянутого движения преследовало ту же цель . Движение Моганне , имевшее место в некоторых районах Великого Хорасана и Маваран-нахре немного после убийства Абу-Мослема , на несколько лет весьма озадачил управленческий аппарат халифата в том регионе . Движение Юсофа Барама в некоторых частях Герата , Пушанга и Балха , произошедшее одновременно с движением Моганне ,

по большой вероятности , являлось ветвью этого движения или же , по крайней мере , было связано с ним . В смуте Сенбада и Исхака Турка , произошедших немного после убийства Абу-Мослема , также главенствовала память о нём .

Эти движения на первой стадии возникли с целью возрождения памяти об Абу-Мослеме , а затем принимали другие формы , согласно религиозной направленности их лидеров . В таких движениях , без сомнения , играли роль и манихейский и маздакидский элементы , оставшиеся со времён Сасанидов и преследовавших те же цели , однако активность этих элементов достигла предела в движении Бабака Хоррамдина , начавшемся в конце 2 ст по лунной хиджре \ 8 в н. э. и распространившемся в некоторой степени и на центральные регионы . Хоррамдинийцы , считающиеся ветвью маздакидов , как исходит из повествования Ибн-Надима , жили в горных районах Азербайджана и с помощью своего особого географического положения смогли организовать для себя плацдарм и как только видели подходящий момент принимались за подготовку провокационных действий . Но когда вражда между Амином и Мамуном за халифский трон достигла вершины и огромное количество иранцев , особенно в Хорасане , поддержали Мамуна , Бабак особым образом смог войти в сообщество хоррамдинийцев и на период около 20 лет подвергнуть риску управленческий аппарат халифата , по

крайней мере , в том регионе . Многочисленные армейские походы не смогли подавить это движение и само это длительное сопротивление ускорило процесс присоединения к нему других неудовлетворённых слоёв . Но в конце концов , движение Бабака Хоррамдина было подавлено в 222 г по лунной хиджре Афшином , иранским полководцем из Маваран-нахра .

В существующих источниках хоррамдинийцам приписываются убеждения , которые кажутся близкими убеждениям , приписываемым другим особым направлениям этой эпохи . В большинстве существующих источников по религиозным направлениям имеются упоминания об этих направлениях , и мусульмане называли такие направления , носившие манихейский и маздакидский характер , общим названием "зандиг" (что в персидском языке означает "манихеец" , "еретик" или же "сторонник дуализма" – пер.) . Убеждения сторонников этих направлений , особенно хоррамийцев , основываются на вере в переселение душ и переходе души из тела одного человека в тело другого . Такое убеждение облегчало передачу бразды правления движения от одного лидера к другому , что и случилось в отношении Бабака Хоррама .

Вопрос о вере в совместное пользование имуществом и жёнами , приписываемой и Маздаку , приписывается также последователям некоторых из этих направлений , и самое

главное – хоррабийцам . Конечно , доказать эти утверждения , которые больше похожи на оскорбление , не легко . Так как женитьба Бабака на супруге главы хоррабийцев – Джавидана – произошла по особой церемонии , и никаких показателей существования традиции совместного владения жёнами среди названных религиозных направлений не существует . По словам некоторых исследователей вопроса о Маздаке , не будет неожиданным , если это станет показателем попыток последователей таких направлений добиться каких-то привилегий и нарушить классовый строй общества . Другие убеждения последователей этих направлений в отношении начала мира и их взгляды на сотворение мира были настолько запутанны и неясны , что не могли быть приняты простым народом .

Без сомнения , на первом этапе политические факторы также становились мотивом для появления подобных движений , и если и существовала правильная система убеждений для передачи последующим направлениям , то они не дошли в правильном виде авторам , живущим в последующие столетия . Так , говорится , что хоррабийцы не были враждебны и не поддерживали кровопролитие и именно Бабак Хоррамдин привнёс в эту религию традицию убивать и грабить , в то время , как существуют свидетельства о том , что ещё до присоединения к ним

Бабака хоррабийцы уже ввязывались в войны и кровопролития .

В любом случае , кажется , что достижение политической независимости и сохранение исламской веры с ударением на первоначальные принципы этой божественной религии , являлось сильным чувством , которое существовало с эпохи Абу-Мослема Хорасанского и прослеживается и в других исторических событиях в последующие века . Пик развития этого чувства проявляется в появлении династии Тахеридов в Хорасане , которые смогли получить разрешение на правление и добиться относительной независимости . После этого иранцы получили возможность не только принять ислам , но и сыграть одну из важнейших ролей в привлечении к исламу других народов и в распространении исламских наук .

Шиитство : Шиитство как общее понятие веры , которое считает создание "халифата" после смерти Пророка (да ...!) – кроме периода халифата имама Али (да ...!) – отклонением от ислама , могло стать предметом внимания групп мусульман неарабского происхождения , и особенно иранцев , обессилевших от жестокого ига расистской династии Омейядов . И небезосновательно , что эта религия на протяжении истории исламского Ирана играла бесспорную роль в политической и культурной судьбе этого государства и создала многочисленные разнообразные

портреты в этом обществе . Возможно , одним из наипервейших событий , в котором можно проследить шиитскую направленность в Иране , являлось движение Мохтара Сагафи , произошедшее в 64 – 67 гг по лунной хиджре \ 684 – 686 гг н. э. в Ираке . "Рабы" (то есть иранцы , только что принявшие ислам – пер .) играли в этом движении фундаментальную роль , и как видно из некоторых повествований , их присоединение к движению Мохтара , в большинстве , произошло больше по причине его неприятия арабской аристократии и особое внимание к "рабам" с целью возвращения прав обессиленных под жестоким арабским игом иранцев .

Кроме некоторых шиитских учений , особенно того , что проповедовалось имамами (да ...!) и не имело ничего общего с арабским самовозвеличением , некоторые шиитские воззрения , по причине знакомства иранцев с другими их видом , имели огромное влияние на привлечение иранцев к вере . Так , теория о появлении "Махди" , которая служила ложным предлогом для движения Мохтара , привлекла большое число "рабов" к вступлению в ряды последователей шиитских имамов (да ...!) , особенно в омейядский период . В большинстве провокаций , особенно имевших место в Ираке со стороны алавийцев (последователей имама Али (да ...!) – пер.) для свержения Омейядов , "рабы" принимали участие . И когда примерно в

конце 1-го ст по лунной хиджре \ 7 ст н. э. большое и организованное движение для свержения омейядской династии возникло в Куфе и его волны дошли и до Хорасана , такие личности , как Бакир Ибн-Махан и Абу-Солмех Халал , которые были "рабами" (то есть новоявленными иранскими мусульманами – пер.) , играли ключевую роль в его организации и руководстве . Основной целью создания этой системы являлось руководство антиомейядскими группировками и пропаганда замещения халифа кем-то из семьи пророка Мохаммада (да ... !) . Но конечно , внутри этой системы существовали различные направления в поддержку различных алавийских и аббасидских родов . Так , на пороге свержения Омейядов Абу-Солмех Халал попытался привлечь внимание имама Садега (да ...!) к принятию халифата .

Одновременно с попытками членов вышеназванной системы , Яхья , сын Зейда Ибн-Али (да ...!) , - восстание отца которого столкнулось с кровавым свержением Омейядами и загадочным молчанием сторонников Аббасидов в Ираке, - привлёк внимание некоторых иранцев – сторонников шиитства в Хорасане , а затем и других городах восточного региона Ирана , таких как Сарахс и Балх , таким образом , что смог привлечь к себе сторонников в Бейхаге и Нейшабуре . Затем он продвинул свое движение до Балха и Герата , но в 125 г по лунной хиджре \ 743 г н. э.

потерпел поражение от омейядской армии под предводительством Наср-Ибн-Сайара , ставшего причиной многих смертей в то время в Хорасане , и был убит во время битвы . Его смерть настолько поразила шиитов Хорасана , что ещё долгие годы они давали его имя своим детям .

С другой стороны , в движениях которые считались шиитскими , но имели экстремистскую направленность и носили название "галлат" , иранский фактор также играл роль , и даже некоторые древние авторы посчитали часть последователей таких направлений зороастрийцами и оргнепоклонниками . Возможно , это произошло по той причине , что они ведали связь между их убеждениями и тем , что было им известно о зороастризме , то есть возвращение и переселение душ . Не отрицается также возможность влияния некоторых манихейских и маздакидских элементов на убеждения подобных течений .

Во всяком случае , распространение шиизма в его общем понятии были настолько всеобъемлющим , что в Табарестане возникло одно из наипервейших алавийских государств под руководством Хасана Ибн-Зейд Даи Кабира (250 г по лунной хиджре \ 864 г н. э.) , которое , однако , было государством с зейдийской религией , и продолжало существование до первой половины 4 в по лунной хиджре \ 10 в н. э. Другое шиитское государство , которое намного больше алавийцев Табарестана было смешано с иранским

элементом и около 130-ти лет правило обширными территориями Ирана и Ирака , - государство Буевидов , период правления которых считается одной из наивысших эпох исламской культуры и цивилизации , и которое имело неоспоримое влияние на проникновение шиитских традиций и обычаев в жизнь иранского народа .

Одновременно с правлением Буевидов , в других регионах Ирана возникли и другие шиитские династии , такие как Хасануидская , которая правила частями сегодняшнего Курдистана , Лорестана и Хузестана на протяжении около полувека , начиная с 4 и 5 стст по лунной хиджре \ 10 и 11 вв н. э. В некоторых регионах Ирана хоть и не всегда правили шииты , но простой народ в целом считался носителем этой религии . К этим регионам относились Рей , Гом , Кашан и Сабзевар . В этой области нельзя не принимать во внимание роль некоторых великих родов , проживающих на данных территориях , в появлении и распространении шиитской религии . К их числу относятся Ашариды в городе Гоме , многие из которых являлись последователями шиитских имамов .

Одним из наистарейших шиитских толков , распространённых в Иране , является исмаилитский . Исмаилиты представляют собой одно из наипервейших ответвлений шиитства . Их деятельность была тайной и имела организованную структуру . Со второй половины 2-го

в по лунной хиджре \ 8 в н. э. можно искать следы Мохаммад Ибн-Исмаила в северных регионах Ирана . Деятельность исмаилитов была активной также и в последующие периоды на территории Саманидов и в Маваран-нахре . Они смогли склонить в сторону своей религии некоторых правителей и глав того региона.

Однако одна из ветвей исмаилизма под названием назарийство в период правления Сельджукидов смогла под руководством Хасана Саббаха установить независимое государство в крепости Аламут в районе Газвина (438 г по лунной хиджре \ 1090 г н. э.) и мало помалу с помощью неподходимых крепостей распространили своё влияние на другие горные районы . Кажется , что в основном , цель Хасана Саббаха в его движении основывалась не столько на распространении древних учений исмаилизма о сотворении мира и вселенной , как на достижении имамата , и он особенно не уживался с управленческим аппаратом аббасидского халифата , которому служили Сельджукиды и другие иранские управленцы . Не смотря на кровавые стычки исмаилитов с сельджукидскими правителями , они смогли в течение более 150 лет в той или иной степени сохранить своё положение , но с нападением монголов и захватом ими крепости Аламут и других крепостей в 654 г по лунной хиджре \ 1256 г н. э. их могущество в большой степени пострадало .

После падения аббасидского халифата и захвата монголами города Багдада (656 г по лунной хиджре) стремление к созданию шиитских государств , особенно двенадцати-имамитских , значительно возросло , и даже один из иранских Ильханидов , султан Мохаммад Ульджайту (в 716 г по лунной хиджре \ 1326 г н. э.) , перешёл в шиитскую веру . Движение "сарбедаран" Хорасана , которое , видно , из восстания с суфийской противомонгольской направленностью превратилось в местную власть в регионе Сабзевар и его окрестностях , возможно , было первым выраженным движением за создание шиитского двенадцати-имамитского государства в этот период . Эпоха сарбедаран (1337 – 1386 гг н. э.) не продлилась более 50-ти лет , и кажется , даже этот отрезок времени сопровождался различными распрями и враждой . Однако смешение суфийских учений и двенадцати-имамитского шиитства стало преддверием для движения , начатого примерно через век после этого сефевидской династией . Особенно , что на основании некоторых повествований , они думали о том , чтобы связаться с шиитскими учёными региона Джабал-Амел , в том числе с Мохаммадом Ибн-Маки Шахидом Первым (в 786 г по лунной хиджре) , с целью переезда в Хорасан и распространения там своей религии.

В эту же эпоху имело место ещё несколько экстремистских движений , основанных , по крайней мере , на некоторых шиитских убеждениях , которые не получили поддержки и не привели к нужному результату . К примеру , движение хоруфийцев , продолжение второго под названием "ногтуйех" дошло даже до времён Сефевидов и шаха Аббаса Первого . Лидер этой секты , Фазлоллах Астарабади , который известен как суфий , собрал вокруг себя группу учеников и в 786 г по лунной хиджре с притязаниями на пророчество использовал своих учеников для организации восстания и принялся за пропаганду в различных городах , однако ему удалось немногое и , в конце концов , он нашёл защиту в городе Шерване у Мираншаха , сына Теймура Гурканского , который по просьбе своего отца в 804 г по лунной хиджре \ 1402 г н. э. убил Фазлоллаха . Однако хоруфийцы всё-таки продолжили своё существование и иногда создавали проблемы для Теймуридов . В том числе , как рассказывают , один из них по имени Ахмадлор намерился убить Шахроха , но это ему не удалось и это привело к тяжёлому разгрому последователей этой секты .

В конце 8-го и в 9-ом вв несколько мелких шиитских государств существовало в некоторых частях Ирана , которые на каком-то этапе своего существования столкнулись с созданием сефевидского государства . К ним

относятся династия Садат Мараша в Мазандаране , Киаиды – в Гилане и Мошашаиды – в Хузестане .

Кажется , что в конце 8 в и в начале 9 в по лунной хиджре на территории Ирана существовало некое ощущение могущества и силы для создания централизованного государства , в котором бы шиитская имамитская религии была признана официально , но возможности для реализации такого желания для вышеперечисленных династий не существовало . Эта возможность предоставилась династии Сефевидов , которые организовали для себя могущественную со всех сторон систему , основанную на прочном фундаменте суфизма , которая даже вышла за границы территории Ирана того времени . Не существует убедительной причины для стремлений Шейха Сафиоддина Ардабильского (735 г по лунной хиджре \ 1335 г н. э.) , деда Сефевидов , – который был одним из суфийских шейхов своего времени , - к осуществлению политической деятельности . Хотя он очень рано был признан в качестве суфийского шейха , которого почитали и считали святым множество его последователей , а также некоторые правители и выдающиеся лица той эпохи , однако цепь его преемников в Азербайджане , на Кавказе и в Анатолии , особенно после присоединения к правителям Аг-гуюнлю , сделали из его последователей армию , готовую к службе . В конце концов , духовное управление "тарикатом" ("тарикат"

– путь духовного усовершенствования у суфиев – пер.) перешло к Исмаилу , сыну Хадже Али , одному из потомков Шейха Сафиоддина , который был ещё ребёнком и бежал в Гилан от страха правителей Аг-гуюнлю , прознавших про намерения Сефевидов . Затем в 905 г по лунной хиджре \ 1500г н. э. , в то время , когда он был ещё совсем молодым , в сопровождении и , может быть , по совету небольшого количества своих приближённых , он вернулся в Ардебиль и , наконец , в 907 г по лунной хиджре в Табризе смог короноваться . В это же время он объявил двенадцати-имамитское шиитство официальной религией . С тех пор и до настоящего времени официальной религией Ирана и его народа было и является двенадцати-имамитское шиитство .

Хариджиты (участники религиозно-политического движения , основным пунктом учения которых было равенство всех мусульман – пер.) : Взгляд на политическую и общественную историю Ирана говорит о том , что эта территория никогда не имела подходящей почвы для длительного присутствия на ней хариджитских сект . Однако в какой-то отрезок первых столетий по хиджре , приглашение хариджитских групп в некоторых регионах Ирана и в ограниченный период находило отзвук , иногда как реакция на арабонаправленную политическую независимость Омейядов , а иногда в качестве основы для политической независимости от центрального халифата , как

в омейядский , так и в первый аббасидский периоды .
Некоторые общественные лозунги хариджитских сект , такие как условие необладания арабским происхождением в достижении имамата и противостояние общественному классовому строю , дал возможность свободным и лишённым некоторых социальных привилегий "рабам" присоединиться к рядам хариджитов и бороться за достижение равноправия с арабами .

Азрагиты : История азрагитов в Иране начинается с 64г по лунной хиджре \ 684 г н. э. , то есть с периода , когда основатель этой секты , Нафе Ибн-Азраг , после объявления своей экстремистской позиции , покинул Басру , направившись в Хузестан , и в районе Ахваза , - который до того был укрытием восставших хариджитов , - основал свой лагерь . Преемник Нафе , Ибн-Маджуз , укрепил свою власть на всей территории Хузестана и на части территории Фарса и смог упорядочить материальный порядок арзагитского государства . Забир Ибн-Али , преемник Ибн-Маджуза , был вынужден отступить до Арджана , а затем до Рамхормоза и в 66 г по лунной хиджре – до Эстахра (вблизи Шираза) , а в районе Фарса сделать большие попытки возобновить свою власть . Его старания расширить область своего влияния на Рей и Исфахан также закончились поражением . Преемник Забира , Гатри Ибн-Фаджанех , расширил сферу влияния до Кермана и , ещё более упорядочив материальный строй ,

укрепил свою власть . Он сделал Ардешир-херех центром своего правления , и около 69 г по лунной хиджре выпустил там и в других центральных городах Фарса и Кермана монету под своим именем на пехлевийском языке и письменности . В конце концов , в конце 77 г по лунной хиджре \ 696 г н. э. внутренние распри в лидерских рядах азрагитов подготовили почву для распада их власти . Гатри , снятый с имамата , после некоторого периода скитаний был убит во время битвы в Табарестане и Гумесе , а его преемник , Абдерабех Великий , потерпел поражение в Фарсе в тяжёлой битве с Махлабом . Так политическое присутствие азрагитов подошло к концу .

Аналитики по вопросу о месте азрагитов в общественной истории Ирана , подчёркивая роль "рабов" в их лагере , упираются на то , что в структуре азрагитского лагеря никогда не была решена проблема ирано-арабского элемента , и эта двукость была очень заметна в последние годы азрагитского имамата . Лишение Гатри имамата и его союз с Абдерабех были политическим проявлением движения со стороны "рабов" , которое пыталось устранить арабский элемент , превратившийся в лидерское меньшинство в этом лагере .

Аджариды : Историю аджаридов в Иране следует отсчитывать от Атиех Ибн-Асвад , друга , разлученного с Наждех Ибн-Амером , который после того , как покинул

Ямамех , начал активную пропаганду в Систане и Кермане , создал в этом регионе независимое государство и даже издал монету под своим именем . По словам Шахрестани , его учения нашли последователей в Саджестане , Кермане , Гахестане и даже Хорасане (112\1) . Аджариды заимствовали своё название от имени ученика Атиех , Абдол-Карима Ибн-Аджрада , которых был влиятельной личностью , упорядочившей хариджитов на востоке Ирана в период ослабления влияния центральной власти .

В третьей декаде 2 в по лунной хиджре \ 8 в н. э. восстание Хасана Ибн-Регада в Саджестане стало начальной точкой политического движения , продолженного его учеником , Хамзех Ибн-Азараком . Собрав своих последователей в 179 г по лунной хиджре \ 795 г н. э. , в период халифата Харуна , он поднял восстание и добился власти и влияния в районе Саджестана и в его окрестных регионах , таких как Макран , Керман , Гахестан и даже Хорасан , которое длилось до некоторого периода во время халифата Мамуна . У него было достаточно организованное государство , и он разбил многие посланные Аббасидами полки . Абу-Яхья Юсоф Ибн-Башшар был его судьёй , Хивиег Ибн-Мобед - армейским полководцем , и Амр Ибн-Саэд – начальник охраны . Также , группа поэтов "мохаккеме" , таких как Тальхат Ибн-Фахад и

Абульджаланди (возможно , из жителей Оммана) собрались вокруг него . Всё это говорит о его власти и могуществе .

Действия Хамзех в последнюю декаду 2 в по хиджре очень сильно настроили народ против "мохаккеме" , и это было наиважнейшей причиной их ослабления и начала их распада на востоке Ирана . Наиважнейшим результатом общественных настроений было появление группы "мотавваэх" , которая была самым опасным врагом "мохаккеме" . Мамун , который в 198 г по лунной хиджре \ 814 г н. э. официально сел на трон халифата , в 205 г по хиджре \ 820 г н. э. назначил Тахера Зоуль-яминейна своим преемником в Хорасане , одной из главных обязанностей которого было создать почву для искоренения "мотавваэх" . Так как "мотавваэх" под руководством Абдоль-Рахмана Нейшабурского , практически в качестве преемника "мохаккеме" , имели большое могущество на востоке Ирана , что скрывало в себе опасность для Аббасидов . Хоть после убийства Хамзех человек по имени Ибрахим Ибн-Насер Тамими , стал его преемником , однако могущество ажаридов на востоке к концу 2 в по хиджре уже подошло к концу . Население востока Ирана с начала 3 в по хиджре \ 9 в н. э. открыло для себя путь независимости от центральной власти в Багдаде , но теперь , наоборот прошлому , оно отставило в сторону старый путь хариджитства , которое в

течение двух столетий не принесло ему ничего , кроме горечи и слёз .

Одновременно с появлением династии Тахеридов – первой самостоятельной иранской династии – присутствие "мохаккем" в Хорасане сильно ослабло , однако , кажется , не искоренилось полностью до 5 в по хиджре \ 11 в н. э. В Саджестане человек по имени Дархам Ибн-Наср взял бразды правления в свои руки , а после него Якуб Ибн-Лейс Саффар стал лидером "мотавваэх" и приступил к сильному разгрому "мохаккем" . Вскоре он основал независимое от аббасидского халифата государство в Саджестане , которое начало носить название сефевидской династии и которое больше всего характеризовалось противостоянием "мохаккем" . Саманиды и Газневиды , обладавшие большим могуществом , более прежнего начали давление на хариджитов восточного Ирана . С 4 в по хиджре \ 10 в н. э. до нас дошли разбросанные доклады о присутствии хариджитов на востоке Ирана .

Остатки хариджитов , которые на протяжении нескольких веков в ограниченном виде присутствовали на востоке Ирана , и после этого не оставили свою важную роль на сцене политической истории страны . Вместе с этим , хариджиты , которые до некоторого времени очевидно присутствовали на сцене Систана , не скрывали своего несогласия с центральной властью и гордились некоторыми

своими религиозными и моральными особенностями . Они отличались от других даже в некоторых бытовых вопросах .

Другие секты : В течение первых столетий после ислама различные секты "мохаккеме" , такие как "байяхесех" , "сааллебех" , "сафариех" и "абаиех-насаби" , начали пропаганду в различных частях Ирана , и каждая из них добилась относительного успеха в какой-либо географической области , но следует иметь в виду , что в истории Ирана отпечатались лишь небольшие образцы политического движения этих групп . Так , к примеру , в рассказах о "сааллебех" присутствует хороший пример восстания Шейбана Ибн-Сальмех в эпоху Абу-Мослема и его сотрудничества с Абу-Мослемом в войне против Омейядов , что стало причиной того , что все последователи "сааллебех" отвергли его , посчитали еретиком и начали на него гонения .

В поисках других примеров обратимся к северо-западному Ирану , где в 4 в по хиджре \ 10 в н. э. у нас есть сведения о разбросанном присутствии хариджитов , которые , согласно свидетельствам , принадлежали группе сафариех . Политическим результатом присутствия этой группы является установление хариджитской власти Дейсама Корди в 3 и 4-ой декадах 4 в по лунной хиджре в Азербайджане и Аране .

Иудеи : История расселения иудейского народа в Иране относится к примерно 3 тысячелетию назад и временам , когда они вынуждено переселялись из Палестины в ашурийское (ассирийское) государство , Вавилон и центральные и западные части Ирана в течение нескольких периодов . Хотя многие из этих иудейских переселенцев после усиления власти Куроша и его указа об освобождении иудеев , а также продолжения действия этого указа во времена правления Дарьюша Первого и Ардешира Второго , вернулись на свои земли и , стараниями Озры и Нахмии , занялись восстановлением священных мест и укреплением фундамента своей религиозной и общественной жизни . Однако большая часть остались на иранской территории и подчинились иранской власти . Во время вхождения ислама в Иран основные центры иудейского населения были расположены в Вавилоне (Ираке) , в таких городах , как Сура , Помбедита и Тисфун , а после этого – в других городах Ирана , таких как Халаван , Хамадан , Нахаванд , Джанди-шапур , Ахваз , Шуш , Тастар , и в районе Хорасана , Гахестана и Джорджана . Этот народ много веков назад расселился в Исфахане , в месте под названием Яхудиех . Балазери в истории завоевания Исфахана пишет о заключении договора о мире в Яхудиех . Эстахри также в книге "Масалек-о-Мамалек" говорит о присутствии иудеев в Фарсе .

После прихода ислама на иранскую землю иудеи , как и другие иноверцы , должны были выплачивать налог на иноверие . Взамен на это они могли исполнять свои религиозные лозунги , были свободны в выборе профессии и места жительства , передвижении , а также находились под защитой исламской власти . Хотя , в различные периоды принимались ограничительные указы , такие как неразрешение построения новых синагог , ограничение высоты синагог по сравнению с высотой мечетей , использование для иудеев осла или мула вместо лошади , ношение оружия , специальные одежды или же одежды со специальными знаками . Однако исполнение этих указов носило разбросанный и временный характер , и в целом , положение иудеев в исламском государстве было намного лучшим , чем в византийском .

Во времена халифата Рашедов (первые четыре праведных халифа , то есть Абубекр , Омар , Осман и Али – пер.) и после них , в эпоху Омейядов и Аббасидов , иудейское общество Ирана начало расти и вступило в новый период своей культурной и общественной жизни . В этот период по причине безопасности и других свобод иудеи обладали относительным благосостоянием и поэтому их количество увеличилось . В двух городах , Суре и Пумебедите , существовали иудейские религиозные школы , и их начальник назывался "гаун" (высокопревосходительство) .

Гауны возглавляли научную и духовную стороны иудейского общества и особо почитались . Исламская власть также признавала политическим предводителем этого народа "рас-е-джалута" (начальника поллировщиков) , корни которого доходят до пророка Давуда (да ... !) . "Рас-е-джалут" выполнял такие обязанности в иудейском обществе , как сбор налога на иновереие и его своевременную сдачу властям , и обладал особыми привилегиями .

Разбрасанные иудейские сообщества в различных городах Ирана каждый год собирали и отсылали в центр управления иудейским обществом ("рас-е-джалуту" и "гауну") материальную помощь , а они , в свою очередь , посылали в эти города судей и духовенство с целью управления иудейскими сообществами и исполнения религиозных лозунгов . Культурная деятельность этих посыльных была весьма заметной , особенно в Хамадане и Исфахане , и привела к тому , что в первые 6 столетий по хиджре эти два города превратились в два активные центра иудейской культуры . И только в конце эпохи Аббасидов между гаунами Суры и Пумебедиты возникли разногласия по поводу назначения рас-е-джалута , которые продлились некоторое время и привели к убийству двух рас-е-джалутов . Так , со времён халифата Рази-беллаха этот пост остался незанятым , и начиная с этого времени никто не избирался в качестве рас-е-джалута .

В этот период в иудейском обществе также наблюдаются различные восстания и появление разнообразных сект, из которых можно указать на восстание в Исфахане и формирование секты "гараим". В конце эпохи халифата Омейядов исфаханский портной по имени Аубедия Абу-Иси Яхуди назвался Христом. Он признал Моисея, Иисуса Христа и Мохаммада (да ...!) в качестве пророков и положил начало фундаментальным изменениям в иудейской религии. Постепенно он собрал вокруг себя некоторое количество иудеев Исфахана и других точек страны и начал безуспешное восстание, которому был положен конец с вмешательством халифатской армии и в результате которого он был убит.

С другой стороны, в этот же период (2 – 4 стст по лунной хиджре \ 8 – 10 стст н. э.) человеком по имени Анан Ибн-Давуд была сформирована секта "гараим", в основе деятельности которой лежало следование книге Торе с толкованиями Талмудов и иудейских святых. Эта секта нашла множество последователей в Багдаде и его окрестностях, а также среди иудеев различных иранских городов. Два последующие выдающиеся деятеля этой секты, то есть Беньямин Нахаванди и Данияль Ибн-Муса Гоумеси, были выходцами из Ирана. Благодаря стараниям Саадийа Ибн-Юсофа (Саадийа-гауна), руководителя религиозной

школы в Суре , и гаунов после него , рост и распространение этой секты были ограничены и , наконец , прекратилось .

В области экономики , необходимость уплаты тяжёлых пошлин , которые выплачивались из прибыли от земледелия , вместе с налогом на иновереие постепенно вынудила иудеев , проживающих в деревнях , продать свои земли , покинуть крестьянское общество и поселиться в городах . Этот процесс , который продолжался и до сих пор , стал причиной всё большего вовлечения представителей этого народа в сделки , торговлю , накопление капитала , выдачи займов (иногда даже самой исламской власти) и другие профессии , связанные с урбанизацией , то есть такие как ткачество , красительство , ювелирное дело и продажу драгоценностей , врачевание и аптекарское дело .

В произведениях некоторых писателей и исследователей можно увидеть подтверждение сказанному об относительной безопасности и благосостоянии иудеев в первые 6 веков существования исламской власти , а то есть увеличении их населения в различных точках Ирана , особенно в городских районах , социальном и экономическом процветании их сообществ . В путевом дневнике Беньямина Татейли , дошедшего до нас с 6 в по хиджре \ 12 в н. э. , существует много данных о положении и состоянии иудеев в городах Ирана , приблизительное количество их народонаселения и их следовании духовному и политическому лидерству

гаунов . Из рассказа Беньямина можно также понять , что в те времена у иудеев существовало множество возможностей для путешествия и торговли . Такое процветание и развитие иудейского общества в Иране , по видимому , существовало также и во времена Газневидов и Сельджукидов , и некоторые иудеи смогли попасть во дворец и служить газневидским и сельджукидским султанам . Так , иудей по имени Исхак из жителей Газны при дворе Махмуда отвечал за содержание свинцового рудника в Балхе . В управленческом аппарате Хаджи Незам-ольмолька , прославленного министра Малек-шаха Сельджукидского , служило несколько иудеев на постах в диване , системе финансов и налогов .

При нападениях монголов и , по крайней мере , при нападении Хулако , иудеи Ирана , как и другие народы Ирана , подверглись грабежам и убийствам монголами . Но приход к власти Ильханидов в последующие годы и стирание рамок между иноверцами и неиноверцами в начале их правления дали возможность иудеям активно участвовать в делах власти и государства . Так , во время правления Аргун-хана иудей по имени Саадо-дуле занял пост министра , а после смерти Аргуна и Саадо-дуле и в течение правления Газан-хана , который снова назначил выплаты нолога на иноверие (а также в период его преемников) , иудеи всегда были предметом насилия , гонения и грабежа .

Во время разрушительных набегов Теймура также иудеи , подобно мусульманам , потерпели от его насилия . Так , по словам Ибн-Арабшаха , в городе Исфахане "Теймур ... приказал убивать и проливать кровь и ... не считаться ни с мусульманами , ни с иноверцами , и убивать всех " . О жизни иудеев во времена преемников Теймура у нас нет достоверных данных , и след представителей этого народа можно снова найти в путевых дневниках европейцев , побывавших в Иране в период Сефевидов .

За исключением периода правления шаха Аббаса Первого , во время которого иудеи и другие религиозные меньшинства обладали относительным спокойствием , сефевидский период является одним из наиболее тяжёлых периодов в истории жизни иудеев в Иране . В это время иудеи подверглись сильнейшим преследованиям и давлению , и по отношению к ним было принято много неуместных ограничительных законов . В результате этих преследований , убийств и принудительного изменения религии , а также переселения в Османскую империю , численность населения этого народа в сефевидский период сильно снизилась , и только с установлением власти Надер-шаха Афшара и после него , в период власти династии Зендов , иудейское общества Ирана смогло опять короткий период пожить спокойно .

Не смотря на все беспорядки и трудности этого периода , в различных городах появились великие иудейские поэты и писатели , такие как Бабаи Лотф , Бабаи Фархад , Молла Беньямин Ибн-Молла Мишаиль (Амина) , Раби Мушех Лави , Шахин Ширази и Мулана Омрани . Эти поэты и писатели были последователями древней литературной традиции , которая с первых веков прихода ислама на иранскую землю сформировалась среди иудеев и сегодня носит название "иудейско-персидской литературы" . Иудейско-персидская литература – это особый вид литературных произведений персидского языка , написанных на ивритской письменности и состоящий из разнообразных текстов , включающих переводы и толкования священной книги и других религиозных книг иудеев , иудейско-персидскую поэзию , а также другие нерелигиозные тексты . Этот особый вид литературы важен не только с точки зрения религиозных и литературных исследований относительно иранских иудеев , но и с точки зрения языковедения и изучения первых этапов формирования фарси-дари , и включает образцы первых письмен на этом языке , относимых к 8 и 9 стст . Иудейско-персидская литература получила всё большее развитие и распространение в период монгольских Ильханидов , то есть в то время , когда персидский язык и литература были полностью распространены и имели влияние среди иранских

иудеев . Также по причине того , что в тот период связь с иностранными государствами была прервана , религиозное и культурное руководство иудеев Ирана было перенесено из Багдада в Исфахан . Во главе иудейского общества в Исфахане находился "наси" , которому в управлении иудейским обществом помогали "раби" , "моллы" и "дайяны" . Наси отвечал за сбор податей на иноверие и своевременной его выплатой . Одним из проявлений религиозной жизни иудеев в эту эпоху и после неё было паломничество в святые места иудеев в Иране , такие как гробница пророка Даниэля в Шуше и Астара и Мардхья в Хамадане .

Для иудеев Ирана приход к власти династии Каджаров означал начало новых страданий и бедности . Многочисленные политические и законодательные ограничения , дискриминация и нарушение прав , насилие и принуждение к перемене религии (особенно , в Мешхеде и во времена Мохаммад-шаха) , беспорядки и снижение численности населения – наиважнейшие особенности жизни иудеев Ирана в этот период . Для положения жизни иудеев Ирана Международный союз израильтян (иудеев) и Организация "Англо-джуиш" в период нескольких визитов Насреддин-шаха в Европу попытались убедить его поспособствовать в этой области . Однако положительные обещания Насреддин-шаха и издание указов в этой области

не привели к должному результату по причине общего беспорядка в положении страны . В конце концов , с началом конституционного движения в период правления Мозафареддин-шаха , в котором иудеи также принимали активное участие , и созданием Меджлиса Советов , в постановлениях которого была уничтожена двойственность в гражданском и религиозном праве и религиозные меньшинства получили права , равные с политическими и общественными правами других иранцев , открылся путь для улучшения условий жизни иудеев Ирана .

Христиане : С древности христианское общество Ирана делилось на две большие группы : нестерийских (ассирийских) и армянских христиан , у каждой из которых была своя история . Поэтому отдельно рассмотрим каждую группу :

Нестерийские христиане : Согласно христианским преданиям , эта религия вошла в Иран с конца 1 в н. э. со стороны Запада и после переменных периодов гонений и притеснений и периодов религиозной свободы постепенно укрепилась в этой стране , и в различных регионах Ирана , особенно на западе , то есть в Хедиябине (Адыбоне) на острове Ибн-Омара и в Междуречье , сформировались разбросанные христианские сообщества . Одновременно с объявлением законности христианства в Иране , произведённом Советом , или "синодом" в Селукиех

(Тисфун) в 410 г н. э. , и официальным признанием епископом Селукиех Яздгерда Первого в качестве покровителя иранских христиан , эта церковь в 7 в н. э. , с отставлением определения "матерь Божья" , которым называлась Святая Мария , и признанием существования двух отдельных природ , человеческой и божественной , для Иисуса Христа , ещё больше проявила свою нестерианскую направленность . После этого она стала известной как восточная сирийская или же нестерианская церковь . С тех пор и до исламских завоеваний в Иране , не смотря на присутствие якубийского христианского общества и последователей теории "природного единства" (монофизической теории) , нестерианское христианское общество получило сильное распространение в Иране и имело много сторонников не только в западных регионах страны , но и в центральных районах , на побережье Каспийского моря , от Хорасана до Герата , Марва и других городов Центральной Азии . Так что , по словам Саалаби Маргани , после разгрома Яздгерда Третьего в Марве епископ того прихода нашёл его бездыханное тело и похоронил его .

Территории западного Ирана , Хейре , Междуречье и Джазирех входили в число первых завоеваний исламской армии . Жители этих регионов , большинство из которых были христианами , зачастую , подписав договор о

примирении , соглашались на выплату податей и налогов на иноверие , и заняв место в ряду иноверцев , сохраняли свою жизнь , имущество и церкви . Во времена халифата Рашедов и после них , в период Омейядов , покуда они выплачивали свой налог и не вносили раздора в общественный строй , они могли свободно заниматься управлением в своём сообществе и выполнять свои религиозные предписания . В последующие годы мусульмане сохранили образовательные центры христиан в Насибейне , Джанди-шапуре и Марве и поощряли обучению в этих центрах для получения профессий бухгалтеров , писцов , врачей и учителей . В это время и после нестерианские христиане считались отдельным сообществом , которое управлялось посредством епископа на основании их собственных законов . Епископ избирался членами этого сообщества и халифат подтверждал этот выбор .

С приходом Аббасидов , особенно в период Мамуна , иранские христиане обладали наибольшим влиянием на халифат во всей истории . Резиденция епископа в 158 г по хиджре \ 775 г н. э. из Селукиех (Тисфуна) переехала в Багдад и так установилась более тесная связь с халифатом . В это же время Джорджис Ибн-Бахтишо , вызванный из университета в Джанди-шапуре , был назначен специальным доктором халифа Мансура и этот пост передавался в его рода на протяжении шести поколений . Кроме того , в бейт-

оль-хекмат (вид школы – пер.) города Багдада , который был основан во времена Мамуна в 218 г по хиджре \ 833 г н. э. и руководство которого на протяжении многих лет было возложено на христианина Хонайн Ибн-Исхака , христиане занимались переводом философских , медицинских и других научных книг , а также пересказом предметов греческой науки и культуры для исламского мира .

В это время пропагандистская деятельность нестерианской церкви , начавшаяся в 5 ст н. э. , распространилась в сторону востока и среди турецких , татарских и монгольских племён-кочевников и полукочевников , и даже в Индии , Китае и Тибете . В продолжение этих стараний было создано шесть новых епископских регионов в Рее , Самарканде , Кашгаре , Тангуте и Чанге . Пропагандистская деятельность в Тибете была возложена на архиепископа Тангута , а в Китае – на архиепископа Чанга . Эта деятельность также привела к многочисленному вступлению народа монгольских племён в ряды христиан . И хотя Мотаваккель , аббасидский халиф , издал указ об определённых ограничениях для иноверцев , таких как ограничения в одежде , передвижении , образовании и др . , но эти ограничения в эпоху Омейядов и Аббасидов часто носили временный характер и касались больше крупных городов . Повторное издание таких указов на протяжении нескольких столетий само по себе говорит об

отсутствии их постоянного исполнения . Правители династии Буевидов также взяли курс на проведение мирной политики по отношению к христианам и религиозным меньшинствам . Эмадо-дуле задействовал христиан в своём аппарате управления , а Азодо-дуле на пике своей власти выбрал на пост своего министерства христианина Наср-ибн-Харуна .

Во времена правления в Иране Сельджукидов , хотя по причине их фанатизма в суннитстве возникли некоторые трудности для христиан , но , с другой стороны , по причине их схваток с Византийской империей , а также существования просвещённых личностей , таких как Незамоль-мольк , в аппарате власти , христиане не пребывали в очень затруднительном положении .

Начало набегов монгольских племён и их завоевания в западном Иране послужило причиной появления среди христиан некоторых надежд , так как некоторые монгольские племена ещё раньше в результате пропагандистской деятельности нестерианских христиан приняли христианство , и родственные связи между разными племенами внесли христианскую веру в род Чингиза и его племя . Мать Хулако , Сар Гугтини Биги , и его супруга , Дугуз Хатун , - обе были христианками . Джермагун , главнокомандующий монгольской армией в Иране , склонялся в сторону христианства , и в военных походах

Хулако в Иран и Ирак большинство солдат были христианами .Всё это послужило причиной надежд иранских и западных христиан на создание христианского государства вместо исламского .

Во время захвата Багдада христиане собрались в большом храме этого города и спаслись от массовых убийств и их дома уцелели от разрушений . После установления власти Хулако в Багдаде также нестерианский патриарх Макиха стал одним из доверенных лиц города и по приказу Хулако дворец Даватдар-сагир на берегу реки Тигр был отдан ему в распоряжение . Во времена монгольских Илханидов – Абага , Тагудар , Гиюк , Аргун – христиане приобрели множество свобод и в различных делах получили больше привилегий , чем мусульмане . Как записано в истории , Аргун издал указ не назначать ни одного мусульманина на пост в диване . Связи монголов с католической церковью в Риме в этот период послужила причиной высылания миссионеров этой церкви в христианские общества в Тебризе , Марагэх , Дех-харкане , Сивасе и Солтаниех . Однако эти миссионеры не добились успеха и были разбросаны с началом набегов Теймура и чумы , распространившейся в этих регионах после этого .

С принятием ислама Газан-ханом положение сразу же переменилось и христиане потеряли своего могущественного покровителя . Газан-хан дал приказ

разрушить на всей его территории все немусульманские храмы и места поклонения , в том числе буддийские храмы , зороастрийские аташкяде (храмы огня – пер.) , церкви и синагоги . После этого он приказал иудеям и христианам одеваться в отличные от мусульман одежды или же подвязывать характерный пояс . В результате бунтов , имевших место после этого , епископ Яхбалахе был избит и брошен в тюрьму . Церкви в Марагэх и Тебризе были разграблены и разрушены .

В последующие годы мусульманские арабы и курды воспользовались моментом в Ардабиле и отомстили христианам за их легкомысленные поступки в прошлые годы . В результате этого группа нестерианских христиан была убита и многие из них – пленены . После этих волнений пришла очередь грозных набегов Теймура , которые принесли смерть и уничтожение как мусульманам , так и христианам Ирана . В результате этих набегов нестерианская церковь Ирана распалась и разбросанные нестерианские группы укрылись в горных районах запада и северо-запада Ирана . Так что , по словам , автора "Завоевателя Хагана" , во время восстания шаха Исмаила Сефевидского группы этих христиан проживали в городах Азербайджана , Арана и Могана .

В эпоху Сефевидов появились разногласия между двумя группами нестерианских христиан вопросу назначения

патриарха (958 г по хиджре \ 1551 г н. э.). Обе эти группы , которые стремились получить протекцию Папы Римского , объявили свою принадлежность католической церкви и собрали свои объединённые халдейские церкви : одна – в Мавасель , другая – в Урумиех . Остальные нестерианцы , сохранившие независимость , также создали свою епископскую резиденцию в Урумиех . Но с течением времени связь двух первых групп с Римом ослабла и после перемен , произошедших в 19 в н. э. , епископская резиденция объединённой халдейской церкви Ирана была перенесена в Салмас , а епископская резиденция независимой ассирийской церкви осталась в Урумиех .

В период султаната династии Каджаров нестерианские христиане проживали в районе Салмаса , вблизи границы с Турцией и в степях в округе Урумиех . Большинство этого населения были земледельцами ; как и мусульмане , выплачивали в государственную казну тяжёлые подати и жили в сложных экономических и культурных условиях . Издание некоторых несправедливых и ограничивающих законов , таких как принуждение к использованию специальных одежд , непринятие их свидетельств в суде , неимение права садиться на лошадь , переход всего наследства к члену семьи , принявшему ислам – всё это ложилось тяжёлым грузом на плечи этого народа и

послужило причиной переселения группы из них в Россию для освобождения от этого положения .

Первые христианские миссионеры , которые примерно с 1830-ых гг н. э. начали свою деятельность в различных регионах Азербайджана , особенно в Тебризе и Урумиех , были больше римскими католиками и английскими и американскими протестантами . Часто между этими двумя группами возникали вражда и соперничество . Католики больше старались привлечь новых последователей , но протестанты уделяли внимание учениям и воспитанию христианского общества . Протестантские миссионеры в Урумиех и в окрестных районах создали сеть школ и занимались обучением и воспитанием . Таким образом , с основанием культурных центров , больниц , типографий , изданием газет ассирийское общество Ирана вышло на новую ступень своего социального существования . Католики называли эту группу христиан , присоединившихся к римским католикам , халдейскими христианами . А протестанты называли группу приверженцев протестантскому учению ассирийскими христианами . Название "ассирийский" , которое было принято и хорошо встречено нестерианскими христианами , в 19 и 20 стет н. э. стало признаком отделения их от других групп . Согласно текущему законодательству государства ,

иранские ассирийцы имеют представителя в Межджлесе Исламского Совета .

Армянские христиане : Местом происхождения армянских христиан Ирана является территория на северо-западе Армении , которая во времена Ахеменидов считалась одной из территорий Ирана , на которой управляли сатрапы , и которая в течение последующих столетий до прихода ислама всегда была местом столкновений между армянами , принявшими христианство , и иранскими государствами – с одной стороны , и государствами Ирана и Рима – с другой стороны . Христианство , которое со стараниями Геддуса Григориуса Монавара в 3 ст н. э. нашло там пристанище , в начале 4 в н. э. стало официальной религией на этой территории , и армянская церковь официально признала три общественных церкви : Нигиех (325 г н. э.) , Константиние (381 г н. э.) и Афсус (331 г н. э.) .

После прихода ислама эта территория впервые в 20 г по лунной хиджре \ 631 г н. э. стала предметом нападения исламской армии и после этого , не смотря на повторяющиеся бунты и столкновения , до 5 в по хиджре \ 11 в н. э. находилась под правлением Омейядов и Аббасидов и её население выплачивало центральной власти налог на иноверие . По словам Эстахри и Могаддаси , а также Ибн-Хоугеля и автора "Ходуд-оль-алам" , в 4 в по хиджре этот регион переживал сильный расцвет , и различные виды

товаров экспортировались оттуда в различные точки . После Аббасидов этот регион по очереди попадал под правление Сельджукидов (426 г по хиджре \ 1035 г н. э.) , Хорезмшахов (622 г по хиджре \ 1225 г н. э.) , монголов (626 г по хиджре \ 1229 г н. э.) , Теймуридов (802 г по хиджре \ 1400 г н. э.) и туркменов Гаре-гуюнлю и Аг-гуюнлю . С приходом к власти Сефевидов в 10 в по хиджре \ 16 в н. э. Армения стала ареной битвы двух властей – османской и сефевидской , - где произошла серия войн за присоединение этого региона к одному из этих государств .

В войне , начатой шахом Аббасом Первым в 12 в по хиджре \ 1603 г н. э. с Османской империей , он забрал у них Тебриз , Нахджаван , Ереван и Гандже , а затем дошёл до центральной Армении и до Арзрума . Но в 1301 г по хиджре , получив известие о приближении великой османской армии , решил отступить и разрушил на своём пути города и деревни . Для того , чтобы использовать умения армянского народа , он привёл с собой в Иран тысячи армянских семей и расселил большинство из них в Исфахане , на берегу реки Зайендеруд . Армяне создали в этом районе местечко под названием Джолафа и постарались со всяческой помощью шаха Аббаса построить церкви и обустроить своё новое место жительства . Описание этого места и его процветания , а также образа жизни армян содержится в путевых дневниках европейцев , побывавших в то время в Иране .

Шах Аббас дал армянам особые привилегии и , выдавая им беспроцентные ссуды , уменьшая размер взимаемых налогов и вверяя им торговлю шёлком , создал почву для их экономического роста . В результате всех этих возможностей армяне стали весьма активными в области промышленности и торговли и взяли на себя важную часть экономического потенциала страны в ту эпоху . Они были свободны в следовании своим религиозным предписаниям и , имея градоправителя из своего народа , который также выполнял обязанность по сбору налогов , они считались отдельным и независимым обществом . Армяне также были первыми , кто внёс некоторые виды промышленности в Иран , так как , по словам Таварниех , первый типографический аппарат в Иране был запущен армянином Якубом Жаном 1051 г по хиджре \ 1631 г н. э.

С другой стороны , стремление шаха Аббаса Первого к европейским государствам и его попытки установить связь с ними , открыло путь для вхождения в Иран христианских миссионеров . Первая группа миссионеров-распространителей состояла из португальских августинцев , которые в 1007 г по хиджре \ 1598 г н. э. были посланы в Иран , а после них и другие группы , такие как кармелиты , римские католики , французские капусены и иезуиты обосновались в Исфахане и начали свою деятельность среди армян . Однако желание армян сохранить свою

традиционную культуру и религию стало причиной того , что деятельность этих миссионеров не имела особого успеха . Преемники шаха Аббаса Первого уделяли армянам меньше внимания , они уменьшили спектр их возможностей и повысили ставки их налогов , таким образом , что во время проживания Шардена в Исфахане (во времена шаха Сулеймана) , у армян уже не было прежнего богатства и привилегий и даже местечко Джолафа утратило своё обычное процветание и население .

Во время набега афганцев на Исфахан в конце правления шаха Султана Хоссейна , Джолафа и другие армянские поселения Исфахана , такие как Гасак , Ирван , Тебриз , Дашти , Гараголь и Гачар , были среди первых , на которые были совершены нападения с грабежами и убийствами , а жители Джолафа , которые были брошены властью совершенно беззащитными , были вынуждены выплатить афганцам огромную сумму .

Когда к власти пришёл Надер-шах , он освободил части Карабаха , Гандже , Барде и Ирвана и хорошо обошёлся с армянами того региона . Он также принял Абрахама , армянского епископа , в своём лагере вблизи церкви Ачамиядзин . После этого он по приглашению епископа принял участие в их религиозных церемониях и сделал подарки церкви . На протяжении своего султаната он обращался со своими христианскими подданными с большой

заботой и разрешил свободное присутствие христианских миссионеров в различных городах государства . В результате деятельности этих миссионеров некоторые армяне перешли в католическую веру и в то же время в местечке Джолафа в Исфахане было построено три католические церкви . Также Надер собрал группу из христианских (армянских , православных и католических) , иудейских и мусульманских ученых для перевода древних и новых текстов на персидский язык . Большая часть армии Надера состояла из армянских солдат .

Армяне центральных регионов Ирана , которые в годы после нашествия афганцев по причине жестокой политики Афшаров и вражды Зендов и Каджаров бежали из Исфахана и Шираза и нашли пристанище в Ираке и других регионах , после прихода к власти Каримхана и установления порядка и спокойствия , а также в результате приглашения и дарения им целых деревень для возобновления проживания в них , опять вернулись в Исфахан и Шираз и возобновили свою промышленную , земледельческую и экономическую деятельность . В эпоху Каджаров , когда в Иране разразились разнообразные беспорядки , армянское население Джолафа также уменьшилось в численности и многие из них мигрировали в Индию и Голестан в поисках работы и экономически более выгодных условий . Вместе с этим , армяне всё ещё играли важную роль в промышленной

деятельности и торговых и экономических отношениях между Ираном и Европой . Также в этот период сто человек из армян смогли занять важные посты в аппарате государственной власти . Чехрхан Мотамедоль-дуле управлял Гиляном , Фарсом , Керманшахом и Исфаханом и был одним из иранских представителей в переговорах Туркманчая . Мирза Ростам Хан , Ага Лор Хан и Солейман Хан также занимали важные посты . Но самое известное армянское лицо – Мирза Мелкам-хан , выдающийся политик , писатель и мыслитель .

Иранские армяне также активно участвовали в движении на конституцию . Отряды армянских федуинов – добровольцев , которые присоединились к движению в Закавказье и западной части Армении , - которая в то время была оккупирована Османской империей , - пришли на помощь конституционеров , и так вооружённые отряды армян под предводительством Аршака Гафафияна участвовали в защите Тебриза наряду с азербайджанскими повстанцами под руководством Саттархана . Апраим (Пирем) Хан Давтян , руководивший группой армянских федуинов , после успешного боя в Раште в сопровождении полковника Танкабони и военачальника Асада Бахтияри победоносно вошёл в Тегеран , занял пост главнокомандующего вооружёнными силами и был убит в стычке антиреволюционерами в Хамадане .

Согласно Конституции ИР Иран , армяне , как и иудеи , зороастрийцы и ассирийцы , обладают особыми гражданскими правами и свободой следования своим религиозным традициям , а также в личных делах поступать на основании своей религии . Армяне севера и запада имеют по одному представителю в Меджлисе Исламского Совета (Раздел 64) .

Зороастрийцы : Разбросанные набеги арабов на земли под правлением Сасанидов , в конце концов , в результате битвы в Гадесиех и Нахаванде пришли к своему логическому завершению и , с поражением сасанидской армии в этих битвах , в 21 г по лунной хиджре \ 642 г н. э. это государство было разгромлено . Однако завоевания мусульман на иранских землях носили постепенный характер и продолжались в сторону востока в течение последующих лет . Как можно понять из записей таких летописцев , как Табари и Балазари , в большинстве завоёванных городов и регионов мусульмане вели переговоры с правителем того региона и ставили население перед выбором , предлагая им три варианта : мусульманство и пребывание в безопасности ; прежняя религия и выплата налога на иноверие ; война и ожидание того , что обозначено судьбой . Если население региона принимало ислам , то им оставалось лишь выплачивать подходящий налог , который обычно взимался с дохода от земли , иногда от других

доходов и носил название подати . Если народ желал остаться при своей вере , то с завоевателями заключался договор о мире , на основании которого он входил в число иноверцев и кроме подати должен был выплачивать и налог на иновереие , который был поголовным . В таком случае сохранение их безопасности было обязанностью исламской власти , они были свободны в следовании своим религиозным лозунгам , и даже на основании некоторых договорённостей , мусульмане не должны были оказывать помех при проведении их религиозных праздненств и церемоний . И , естественно , в случае сопротивления завоевателям они вынуждены были иметь дело с исламской армией . В "Истории Табари" и "Фотух-оль-болдан" Балазери можно увидеть множество примеров таких соглашений или столкновений в различных регионах Ирана . Хотя существовало много разногласий по поводу того , считать ли зороастрийцев и их догмы "народом писания" (то есть народом , имеющим священную книгу - пер .) . С последователями этой религии всегда поступали , как и с другими иноверцами .

Мусульманские завоеватели после подчинения иранских городов и установления в них своей власти сохранили тот же сасанидский налоговый строй , а также диван и систему местных налоговых управляющих и секретарей . Сначала

языком дивана был персидский , но с приходом к власти Хаджадж Ибн-Юсофа он был заменен арабским .

В первые десятилетия после захвата Ирана перемена религии и принятие ислама в завоёванных регионах шли очень медленно , и в каждом регионе , особенно в деревенских районах и на западе страны , большинство населения было зороастрийским , а мусульмане (то есть недавно ставшие мусульманами местные жители и арабы) жили разбросанными группами среди большинства . Но постепенно в результате большего контактирования с мусульманами , особенно в городских районах , а также с принятием ислама крупными землевладельцами или зажиточными крестьянами с целью избежания уплаты налога на иноверие крестьянами , работающими на земле , а также для достижения более выгодного социального и экономического положения , принятие новой религии ускорилось . По словам Эстахри и Могаддаси , в их времена большинство населения обширной части Ирана , носившей название Фарс , всё ещё составляли зороастрийцы и не существовало ни одного города или района , в котором не было бы аташкяде . Традиции зороастризма соблюдались в городах , и в праздничные дни базары специально украшались . Даже в некоторых регионах , таких как Табарестан , кроме большого количества зороастрийцев , местная власть также принадлежала зороастрийским

правителям , которые носили название "эспахбад" , и это продолжалось до 5 в по хиджре \ 11 в н. э.

Во времена халифата Рашедов и Омейядов , хотя в различных точках Ирана и существовало давление для изменения религии и разрушения аташкяде , однако зороастрийцы жили относительно спокойно и благоустроенно . Исламская власть официально признавала лидера и руководителя зороастрийского общества , проживавшего в Парсе , которого зороастрийцы называли "худианан пашубай" (предводитель последователей лучшей религии) и который отвечал за это общество . В это же время группа зороастрийцев мигрировала в регион Гахестана в Хорасане , расположилась в Хавафе и прожила там около ста лет . Но по мере усложнения условий жизни они вместе со своими семьями мигрировали оттуда в порт Хормоз и после пятнадцати лет проживания там с нападением армии Раби Ибн-Зияда , наконец , бежали и оттуда и во второй половине 2 в по хиджре \ 8 в н. э. переправились на корабле в Индию . Сначала эта группа проживала в Гаджарате (в Санджане) , а после – в других городах , таких как Ноусари , Бомбей и Сураат , и в течение веков они создали там персидское меньшинство Индии . Описание этих переселений автор по имени Бахман Кейгобад привёл в стихотворной форме в трактате под названием "Сказка Санджана" . Индийские персы в течение столетий не

прервали связь с зороастрийцами , оставшимися на родине , и в письмах задавали вопросы , касающиеся религии , и получали ответы . Эти вопросы и ответы собраны в двух книгах под названием "Повествования Дараба Хормоздьяра" и "Повествования Хормоздьяра Фарамарза" .

В начале правления Аббасидов , особенно в период халифата Мамуна , зороастрийское общество обновило свои силы и с участием в религиозно-философских беседах , которые зачастую проводились в присутствии Мамуна , принципы и основы поклонения Мазде подвергались рассмотрению больше прежнего . В этот период , то есть между 3 и 4 вв по лунной хиджре \ 9 – 10 вв н. э. , зороастрийскими мыслителями были написаны такие важные зороастрийские книги , как Динкарт , Бондахешн , избранное из Задеспарама , труды Манушчехра (письма и Дадестан-диник) , Матикан Годжастак Абалиш , и особенно Шеканде-гоманик Виджар . Также в этот период появились такие выдающиеся научные деятели , как Атур Фаранбаг Фарахзадан , Манушчехр Шеган Джам , Омид Аша Вахиштан , Атурпат Имидан (Омидан) и Мардан Фаррох Ахормозд Дадан . Кроме того , число зороастрийцев , некоторые из которых приняли ислам , или мусульмане , вышедшие из зороастрийских семей , также были известными научными деятелями аббасидского периода . Из

них можно назвать Ноубахта и его сына , а также Ибн-Могаффа и Али Ибн-Аббаса Маджуси .

В начале правления Аббасидов в Хорасане человек по имени Бехафарид Мах-форудин создал особое философское течение , следы которого были заметны в этих окрестностях ещё десятки лет после него . Бехафарид попытался внести изменения в зороастрийскую религию , что вызвало ярость зороастрийского духовенства , и они пожаловались на него Абу-Мослему . Абу-Мослем задержал его и приказал казнить .

В этот же период прозоишла серия разрозненных восстаний под руководством иранцев , таких как Санбад , Остадсис , Бабак и Мазьяр , в которых в большой степени участвовали зороастрийцы и где также прослеживались следы философского течения Бехафариды . В конце периода правления Аббасидов давление на сообщества иноверцев , в том числе и зороастрийцев , усилилось , и принятие различных законов , в том числе и унаследование имущества отца сыном , принявшим ислам , послужило причиной сильного увеличения уровня бедности в этом обществе .

Достоверных данных о социальном положении зороастрийцев во времена Газневидов и Сельджукидов не имеется , и кажется , что летописцы , по причине незначительной численности зороастрийцев и их удалённости от политических событий той эпохи , не

придавали им значительного внимания . Во время нашествия монголов и после этого , во времена Теймура и его преемников , зороастрийцы также пострадали , как и остальные народы Ирана , от их насилия и набегов . Видимо , такие условия стали причиной переселения оставшихся в Фарсе зороастрийцев вместе с главным мубедом и группой своих выдающихся религиозных деятелей в заброшенный уголок в горном районе на севере Йезда и проживания в двух деревнях под названием Шариф-абад и Торк-абад , чтобы быть подальше от захватчиков . Таким образом , центр зороастрийской религии передвинулся из Фарса в Йезд и Керман , где проживала часть зороастрийцев , и с тех пор они навсегда остались там .

В эпоху Сефевидов шах Аббас Первый с целью использования дешёвой рабочей силы переселил число зороастрийцев из Йезда и Кермана в Исфахан и поселил в местечке Габр-абад этого города . Описание этого местечка , его населения и их достаточно тихой и спокойной жизни приведено в путевых дневниках европейских путешественников , таких как Шарден и Делаваля .

С периодом преемников шаха Аббаса давление на зороастрийцев снова возросло и дело дошло до того , что шах Султан Хоссейн отдал приказ всем зороастрийцам выйти из своей религии и стать мусульманами . После издания этого указа многие зороастрийцы Исфахана , не

подчинившиеся ему , были массово убиты , а небольшое количество бежали в Йезд . После этого события пришла очередь афганцев , которые во время своих набегов на Керман разрушили местечко Габр , находящееся за стенами города , и убили проживающих в нём зороастрийцев . Но с приходом Каримхана Занда и снижением ставки налога на иноверие зороастрийцев Кермана , которые до тех пор всё ещё были вынуждены платить налог за убитое афганцами население , смогли несколько лет пожить спокойно .

После династии Зандов и в эпоху Каджаров зороастрийское общество Ирана по причине давления , гонений и экономических притеснений , достигло своей наименьшей численности . Именно в это время индийские персы для того , чтобы помочь своим собратьям по религии в Иране и улучшить их положение послали в Иран представителя по имени Манкджи Лимджи Хатрия . В результате многочисленных попыток и подарков , сделанных в течение нескольких переговорных периодов , в конце концов , в 1231 г по солнечной хиджре \ 1852 г н. э. он добился согласия Насреддин-шаха на снятие налога на иноверие и основание зороастрийской школы , а также предоставление других свобод зороастрийцам Ирана . Манкджи также создал организацию под названием "Организация помощи зороастрийцам" сначала в Йезде , затем – в Кермане , в обязанности которой входило решение

проблем зороастрийцев и защита их в суде . С этими изменениями условия жизни зороастрийцев Ирана мало помалу начали двигаться в сторону улучшения и они смогли возместить часть убытков , понесённых в прошлом .

Суфизм и мистика

Рассмотрение исторических изменений в процессе формирования суфизма и мистики в Иране неотделимо от того , что можно в целом сказать по этому поводу в рамках исламской культуры и цивилизации . Этот вопрос полностью рассматривается под названием "Мистика и суфизм" в разделе "Ислам" . Здесь приводится общий взгляд на процесс развития суфизма и мистики в Иране , и для того , чтобы подробно остановиться на всех тематических подразделениях , которые могут быть рассмотрены в этом разделе , можно обратиться к главе "Мистика и суфизм" из раздела "Ислам" .

Суфизм и мистика считаются одной из самых выдающихся особенностей культуры и цивилизации Ирана и ислама . Но точное и всеохватывающее определение этого понятия весьма сложно , а описание его природы практически невозможно . Также существуют споры о происхождении слова "суфизм" (Нольдке , ТТ45 : Хомаи , 82-63) и кажется , что корнем , от которого оно произошло является слово "суф" (шерсть или род шерстяной ткани – пер.) , и соотносится с одеванием суфиев в шерстяные одежды .

Первые ступени суфизма в исламе сопровождались аскетизмом , уединением , уходом от жизненных целей и желаний , следованием путём приближённых Пророка (да ...!) . А в 3 – 4 вв по лунной хиджре \ 9 -10 вв н. э. с появлением таких великих суфиев , как Баязид Бастами , Зоульнун Месри , Джонейд Багдади и Хоссейн Мансур Халладж , суфизм постепенно приобрёл теоретическую окраску и параметры . Эта особенность в последующие столетия заместоно возросла и превратилась в обширное культурно-философское движение , которое привело к появлению различных суфийских школ и дервишеских орденов , а также по причине преобладания чувственных и вкусовых факторов и состояний , упора на внутреннее состояние , правдивость религиозных действий и взглядов и основания путей духовного тариката , имело сильное воздействие на духовную и религиозную жизнь людей , а значит – и на жизнь различных классов социума .

Из высказываний , приведённых по поводу разницы между учёным и мистиком , можно сделать вывод , что мистика занимает положение не только в противовес отшельничеству сторонников традиции , но и в противовес науке сторонников традиции , и это происходит , потому что наука мистиков основывается на познании и совести , а на их основании происходит духовное очищение . На самом деле , преследуемое мистиками совершенство состоит в

достижении божественного нрава и отделение от всего , кроме Господа . Именно это стало причиной того , что восточные мыслители – платонисты считали себя близкими суфизму и принципам мистики , и даже некоторых мистиков и суфийских шейхов , таких как Баязид Бастами и Сахль Тастари , внесли в число истинных мудрецов . В любом случае , для исследователя между суфизмом и мистикой существуют связи общие и особые , и понятие суфизма носит общий характер . Однако при всём этом сближении и взаимозависимости , в истинной природе и настоящем значении этих двух определений имеется разница , и их можно определить как два различные вида религиозной жизни , которые оба стремятся к уходу от бренных проявлений жизни и основываются на очищении духа . Но суфизм идёт путём действия , в то время как мистика направлена на науку и теорию . И большинство великих шейхов и жителей дервишских обителей собирали в себе обе стороны дела .

Если между суфиями и возникают разногласия по поводу деталей в отношении рублищ и суфийского жизненного пути , то их мнения сходятся в отношении основ и теоретических взглядов и часто все они считают имама Али (да ... !) своим духовным руководителем и предводителем и называют его "старейшиной" . Из суфийских орденов , которых приписывали главенству имама Али (да ... !) , можно

назвать кобравиех , хамаданиех , нурбахшиех , захабиех , нематоллахиех и некоторых шейхов моулавиех . Даже такие лица , как Алае-дуле Семнани , убеждены , что любой из старейшин и шейхов , тарикат которых не доходит до имама Али (да ... !) , не достоин иметь последователей . Конечно , рассказ Марви об имамах (да ...!) не подтверждает эту связь , но значение , придаваемое в суфизме некоторым последователям и приближённым имама Али (да ...!) , таким как Комейль , Сальман и Овейс Гарани , и всемирно известная родственная связь Баязида Бастами с имамом Садегом (да ...!) , Шагига Балхи – с имамом Каземом (да ...!) , Мааруфа Кархи – с имамом Резой (да ...!) , привели к постепенному сближению суфизма с шиитством . Исследователи , ведущие работу с шиитскими учёными , отрицают всяческую связь суфийских шейхов с имамами . Но в любом случае , нельзя отрицать связь шиитства с суфизмом , и здесь имеется множество свидетельств и аналогий .

История развития суфизма и мистики прошла на своём пути несколько ступеней . Это философско-религиозное движение вначале пыталось , опираясь на внутреннюю сторону и истину религиозных деяний и принадлежностей , проникнуть внутрь общества и найти для себя место среди исламских религиозных сект . На следующем этапе , во время столкновений и борьбы с противостоянием

сторонников внешних проявлений религии , оно было вынуждено для продолжения своего существования создать каким-либо образом примирение между тарикатом и шариатом и освободиться от оксорблений и подозрений тех , кто считал его антишариатским течением . Последняя ступень этого пути развития состояла в создании орденов , дервишеских обителей и новых учений и трудов , которые бы оставили после себя великое и ценное культурное и духовное наследие для исламского общества .

Суфизм начал своё существование среди мусульман в период жизни приближённых Пророка (да ... !) , а затем — его последователей , а фактором его распространения стал его отказ от накопительства богатства и пышности , возникших в следствие исламских завоеваний . Однако то , что христианские монахи , манихейские праведные и индийские аскеты повлияли на распространение отречения от мирских благ среди мусульман , ничем не обосновано , кроме догадок и предположений , и кажется , что схожесть черт является просто случайным сходством . Сами суфии находят обоснование всем своим состояниям и ступеням развития в аятах Корана и хадисах . Следование путём Пророка (да ... !) и обязательность подражания ему в отречении от преходящих мирских благ , воздержание от холостячества и монашества , которое было названо суфиями "бедностью Мохаммада" вместо "бедности

Иисуса" , и даже опыт одевания в шерстяные одежды среди приближённых и последователей Пророка (да ...!) – всё это делает необоснованными слова некоторых современных исследователей , считающих исламский суфизм подражанием христианскому монашеству и отшельничеству или же реакцией арийского духа на семитский дух или другие подобные факторы .

В несколько первых столетий суфийские шейхи , такие как Абульхасан Харагани и Абу-Саид , приступали к обучению и направлению на путь истинный на закрытых собраниях и с помощью проповедей и наставлений , а иногда в одухотворяющей и воодушевляющей атмосфере начинали внушение суфийских состояний с помощью зекра (то есть молений , заключающихся в непрерывном повторении хором эпитетов Аллаха – пер.) и сама (суфийского танца – пер.) . Далее , когда численность сект и направлений суфизма стало больше , появились различные ордена и такрикаты в дервишеских обителях и различные уровни и ранги их обитателей , и шейхские ордена приняли форму классовой последовательности . Кроме того , что великие суфии шестиклассовой системы , такие как Харес Мохасеби , Баязид Бастами , Абульхасан Нури , Сахль Ибн-Абдоллах Тастари , Мохаммад Ибн-Али Термези , Момшад Динвари , Мортааш Нейшабури , Абу-бакр Ибн-Язданъяр , Абу-Якуб Нахрджури , Абу-Мансур Моаммар Эсфахани ,

Абульхасан Харагани , Абу-Саид Абульхейр , Абульгасем Гашири , Хаджех Абдоллах Ансари , Абу-Эсхаг Казеруни и Ахмад Джам , были иранцами , великие и прославленные суфийские ордены , такие как сохревардиех , кобравиех , гадериех , моулявиех , чаштиех , нагшбандиех , нурбахшиех , захабиех и нематоллахиех , также были основаны в Иране или же их основатели и выдающиеся деятели были иранцами .

На первых ступенях роста и развития суфизма в исламе до возникновения известных суфийских орденов по крайней мере три великие шейха приобрели сильную известность в Иране эпохи Газневидов : Абульхасан Харагани , Абу-Саид Абульхейр и Абу-Эсхаг Казеруни . Все они в свою эпоху были суфийскими имамами , а после них , с появлением таких деятелей , как Хаджех Абдоллах Ансари , Шейх Ахмад Газзали и Эйноль-Гозат Хамадани , начался расцвет и распространение выливания суфийских высказываний и творений в рамки персидской поэзии и прозы – это было течение , которое с помощью философского и поэтического таланта таких деятелей , как Санаи , Аттар и Моулави , пришло к своему пределу и в виде обширного и фундаментального движения захватило всю духовную , научную и культурную жизнь общества в последующие столетия и периоды . Здесь очень важен огромный вклад

Абу-Хамеда Мохаммада Газзали , брата Ахмада Газзали , в синтез шариата и тариката и попытки сближения взглядов .

Однако среди мыслителей , напротив факихов (мусульманских правоведов – пер.) , суфизм столкнулся со своеобразным подтверждением . Не смотря на то , что суфии считали разум слишком слабым для понятия истины , а некоторые даже признали существования чего-то , что "выше разума" , но исламские мыслители смотрели на их взгляд на науку познания и созерцания с попустительством и халатностью , и даже Фараби , с точки зрения мышления больше был похож на современных ему суфиев и его речи о присоединении к действующему разуму , на самом деле , является своеобразным суфийским опытом из разновидности "притяжение" . Ибн-Сина (Авиценна – пер.) также , не смотря на то , что внешне его жизнь весьма отличается от способа , распространённого среди суфиев , но в конце своей книги он на философском языке приводит самое полное описание теории мистицизма . Также , его гасыда (ода , панегирик – пер.) "Эйниех" и особенно его зашифрованные трактаты под названием "Хай-эбнэ-ягзан" и "Расалят-оттейр" подвержены влиянию суфизма . Хаджех Насреддин Туси имеет трактат в описание принципов суфизма . Теоретический мистицизм Ибн-Араби также сильно повлиял на взгляды мыслителей школ в Фарсе и Исфахане , а также на воззрения таких деятелей , как Садроддин Ширази и его

последователей . Платонистическая философия Шейха Шахабоддина Сохреварди имеет видимые сходства с высказываниями суфиев , его персидские трактаты больше носят суфийский характер , и его философия о вкусе и познании и подчёркивание отделения от преисподен тьмы и зла , на самом деле , считаются описанием теории мистицизма . Его зашифрованные трактаты на персидском языке так подвержены суфийскому воззрению , что это окончательным образом подтверждает своеобразную связь между платонистической философией и суфизмом .

Философия

Исламский мистицизм в последнее тысячелетие был одним из наиважнейших элементов религиозно-общественной жизни мусульманского народа Ирана , и повлиял не только на литературу и духовное и философское самопроявление этого народа , но и на его общественное поведение и обряды и традиции . На протяжении длинной истории иранского народа философия всегда шла в синтезе с культурой этой земли , и её присутствие во всех элементах этой истории очевидно . Но в доисламский период философия была полностью синтезирована с религией и , подобно другим великим азиатским цивилизациям , таким как Индия , Китай и Япония , и напротив Древней Греции , философские тексты в Иране не существовали отдельно от религиозных . Только в Греции постепенно после 6 в до н. э.

философия отделилась от религии , и ожидать того же от других цивилизаций , таких как иранская , было бы бесполезным , потому как ни в коем случае нельзя ставить в пример другим цивилизациям исключительное положение , существовавшее в Греции . В отношении Ирана это важно , так как некоторые собрались искать следы и труды второго Ибн-Сины и Сохреварди в доисламский период , и не найдя книг , подобных "Шафа" (исцеление – пер.) и "Хекмат-е эшраг" (платонистическая философия – пер.) на древних языках , то они или же предположили , что все философские и научные книги Древнего Ирана не пережили времени и специально были уничтожены во время нашествий захватчиков , или же решили , что вообще в Древнем Иране не существовало научного и философского мышления . Оба эти предположения неверны , и конечно , в Древнем Иране существовало философское мышление , которое надо искать в дошедших до нас религиозных книгах .

Следует отметить , что древние греки считали Иран страной философии , и согласно мнению нескольких философских летописцев Древней Греции , таких как Кернфорд , даже Платон в изложении своей теории попал под влияние маздаистских воззрений насчёт бестелесных существ или мира ангелов . Также , до него Парменидис имел связь с философской сферой Ирана . Кроме того , как известно , Плутин вошёл в римскую армию , чтобы быть

посланным на восточный фронт с той целью , чтобы , может быть , через Иран получить возможность наладить связь с философской сферой этой земли . Даже в Древней Греции , а также в первое столетие христианства , Зартошт был известен больше как философ , чем как пророк , и имел большую популярность .

Итак , в сасанидский период и даже в первые два столетия правления ислама в Иране были написаны книги на пехлевийском языке , которые , хоть с одной точки зрения можно считать религиозными и больше носят характер ответов на различные вопросы зороастрийской религии , но с другой стороны , их можно внести и в список философских произведений или , по крайней мере , произведений , в которых рассматриваются философские вопросы . Среди этих книг Бондахешн , Дадестан Диник и Данае Минуак Херад , а также некоторые части Динкарта , обладают особой значимостью и в них рассматриваются важные вопросы в области первичной философии и познания мира . С точки зрения научной философии и морали эти тексты , как и другие зороастрийские тексты , также обладают значимостью , особенно сердце Авесты , то есть Гаты , которые полностью охватывают зороастрийские моральные учения . С точки зрения политической философии важна также серия книг Ходай-намак , некоторые из которых были затем переведены на арабский язык и повлияли на

некоторых исламских мыслителей . Разделение мира на две сущности , свет и тьму , борьба между добром и злом , изолированность мира ангелов , связь между земным и небесным мирами , или же этим светом и изолированным духовным миром , важность человеческих деяний в его конечной судьбе , связь между временем и судьбой и многие другие важные философские вопросы можно найти в традиционном философском мышлении Древнего Ирана и сасанидского периода . И особенно в сасанидский период этим вопросам уделялось больше внимания и в эту эпоху многие вопросы , взятые из философского мышления Греции и Индии были переведены на пехлевийский язык , примером которых может служить пехлевийский перевод одного из трактатов Аристотеля на предмет логики , который затем был переведён Ибн-Могаффа на арабский имеено с пехлевийского , а не сирийского или же греческого языков . Кроме зороастрийской религии с её зерванитским толкованием (зерванизм – религия , основанная на вере в судьбу и предопределение и существовавшая в дозороастрийский период – пер.) тех времён сасанидской эпохи , манихейская религия также обладает важными философскими параметрами , и хоть большинство источников этой религии было уничтожено , но из того , что дошло до нас , и пересказов , сделанных затем учёными об этой религии , очевидно , что некоторые манихейские

философские мысли были рассмотрены и претерпели критику восточных и западных философов последующих поколений , и это особенно заметно в отношении вопросов о познании мира и духовном познании в манихейской религии .

В Иране исламского периода философия достигла удивительного расцвета и с появлением исламской философии , - центром распространения которой Иран был на протяжении 1100 лет , - Иран смог стать одним из основных столпов создания важных философских школ , которые имели и имеют мировое влияние , начиная Европой и заканчивая Индией и Китаем . Конечно , философию Ирана исламского периода нельзя полностью отделить от исламской философии , или в отношении некоторых философов и философских групп , таких как Ахаваноль-сафа с трудом возможно иранский элемент отделить от арабского и новое понятие о национальности насадить в период , слишком далёкий от такого рода классификаций . Поэтому следует говорить об исламской философии в Иране , культурном Иране , территория которого была значительно шире современного Ирана . По причине широты вопроса можно отделить исламскую философию на Индийском полуострове и в Османской империи , которая находилась под влиянием исламской культуры Ирана . Но

Балх , Бухару , Марв и Самарканд нельзя отделять от иранской исламской философской территории .

Во всяком случае исламская философия возникла с 2 – 3 стст по лунной хиджре \ 8 – 9 вв н. э. из исламского мировоззрения с помощью переводов и раздумий над философскими творениями Греции , а в 3 в по хиджре она уже приобрела систематизированный строй . Первым исламским философом считается Абу-Якуб Канди , который был арабом по происхождению из племени Канде и проживал в Багдаде , но возможно "Оммолькетаб" , являющейся одним из наиважнейших философских трудов исмаилизма , и считается , что она является результатом серии дискуссий с имамом Мохаммадом Багером (да ... !) , была написана ещё до него . Также одновременно с Канди упоминается один из иранских философов , жителей Хорасана , по имени Абуль-Аббас Ираншахри , слова которого были пересказаны Бируни и Насером Хосро .

С начала 4 в по хиджре / 10 в н. э. в Иране возникли две большие философские школы , машаитская и исмаилитская , и так началась официальная история исламской философии в Иране . Для того , чтобы лучше прояснить более 1000 лет истории философии в Иране , можно разделить эти столетия на пять периодов : 1) сначала и до 6 в по хиджре \ 10 в н. э. и эпоха учеников Ибн-Сины , то есть золотой период машаитской и исмаилитской философии ; 2) 5 и 6 вв по

лунной хиджре – период преобладания в философии калама (калам – догматическая , схоластическая теология в мусульманской философии – пер.) ; 3) 7 – 10 вв по лунной хиджре \ 13 -16 вв н. э. – период возрождения машаитской философии и расцвета платонистической философии , а также сближения различных философских школ ; 4) с 10 в по лунной хиджре до конца каджарского периода , который начинается исфаханской школой и заканчивается тегеранской ; 5) с конца каджарского периода и по сей день , то есть период вторжения западной философии в Иран и в то же время возрождения исламской философии и её столкновения с западными философскими школами .

1) В первый период центр машаитской философии переехал из Багдада в Хорасан . Хоть первый великий философ этой земли , Абу-Наср Фараби , переехал из Хорасана в Багдад , а после этого поселился в Дамаске и , наконец , скончался там , но машаитская философия , представляющая собой синтез монотеистических исламских убеждений и аристотельской и неоплатонистской философии , достигла большего развития в руках Фараби , чем Канди , хотя философская терминология , которая затем получила распространение , всё ещё полностью не была сформирована . Фараби (257 – 339 гг по лунной хиджре \ 871 – 950 гг н. э.) написал множество трактатов по формальной логике , он же и заложил основы логики в

исламской философии . Он попытался соединить философию Платона и Аристотеля , и одно из наиважнейших его произведений , "Альдхам байне раби-оль-хакамейн Афлатун-оль-элахи ва Арасту" , было написано на эту тему . Также , ещё одно из наиболее значимых его произведений - книга "Альхоруф" , в которой идёт речь о связи философии и языка . И наконец , среди его основных трудов следует упомянуть "Араэ ахл-аль-Мадинатель аль-Фазеле" – главное произведение исламской политической философии . Конечно , не следует забывать и о его коротких , но весьма влиятельных трактатах по вопросам разума и классификации наук . Именно принимая во внимание эти труды , и особенно определение границ различных разделов наук , мусульмане назвали его "вторым учителем" , так же , как первым называли Аристотеля .

После Фараби в течение некоторого периода во второй половине 4 в по лунной хиджре существовало соперничество между философскими кругами Багдада и Хорасана, в каждом из которых иранский элемент имел огромное значение . Багдадским округом руководил Абу-Солейман Саджестани Мантеги (391 г по лунной хиджре \ 1001 г н. э.) , который очень увлекался логикой и написал книгу об истории философии . Самым важным философом Хорасана в период между Фараби и Ибн-Синой был Абульхасан Амери (381 г по лунной хиджре \ 992 г н. э.) , который по причине

критики его взглядов Ибн-Синою , в большой степени оказался забытым . Хотя Молласадра обратил внимание на его убеждения , и в последнее время его важным философским трудам , таким как "Альэлам беманаэб-оль-эслам ва-ль-амада алал абад" , уделяется много внимания .

Несомненно , самый значимый философ этого периода и самый влиятельный из всех исламских учёны в сфере философии и различных наук – Ибн-Сина (370 – 428 гг по лунной хиджре \ 980 – 1037 гг н . э .) , который в конце 4 в и начале 5 в по лунной хиджре полностью усовершенствовал машаитскую философию и написал книги , оставшиеся жить на протяжении всех последующих столетий . Напротив Фараби , он никогда не был в Багдаде , а после переселения из своего родного города Балха , прожил в различных городах Ирана , особенно в Рее , Исфахане и Хамадане , и умер в Хамадане . Этот великий мыслитель на протяжении своей нелёгкой и полной волнений жизни написал более 220 книг , половина которых посвящена наукам , и особенно медицине , а другая половина – философии и наукам , связанным с ней . Кроме создания глубокой медицинской философии , которая прослеживается в его первой книге под названием "Ганун" (то есть закон – пер .) , Ибн-Сина в серии книг на арабском языке развёрнуто описал машаитскую философию . Наиважнейшая из этих книг – книга "Шафа" (то есть исцеление – пер .) , являющаяся наикрупнейшей

научной энциклопедией на протяжении всей истории , которая была написана одним человеком , и кроме философии содержит также информацию по природным и математическим наукам . Но с философской точки зрения , наиважнейшая её часть содержится в главе о науках о небесных телах и первой главе природных наук . Глава , посвящённая логике , содержит широчайшие в исламской философии сведения в области этой науки . Сведения , приведённые в книге "Шафа" , Ибн-Сина в кратком виде изложил в книге "Альнеджат" . В "Энциклопедии Алаи" он впервые привёл полные сведения по машаитской философии на персидском языке , и это внесло значительный вклад в становлении персидского языка в качестве второго по важности языка в исламской философии . Кроме написания многочисленных небольших трактатов по различным вопросам философии , в конце жизни Ибн-Сина приступил к написанию книги "Хекмате Машрегиех" , и в "Альэшарат" и "Аттанбиат" , своих последних философских работах , больше склонялся к мистическим тематикам . У него есть также несколько аллегорических произведений , таких как "Хай-эбнэ-ягзан" , "Ресалятоль-тейр" , "Саламан ва Абсаль" . Эти произведения являются основами и первыми примерами философских аллегорических рассказов , которые затем были усовершенствованы Шейхом Эшрагом .

Ибн-Сина прояснил разницу между существованием и природой вещей и в центре своего философского взгляда поставил преимущество между необходимостью и возможностью, которое является основой исламской философии. Он, на самом деле, заложил фундамент философии существования и науки о существовании. Так что даже на западе некоторые летописцы называли его первым "философом бытия". И хоть Ибн-Сина удивительно хорошо знал философию Аристотеля, но его никак нельзя назвать простым последователем Аристотеля, потому как он смешал различные убеждения этого философа с неоплатонистской философией о начале ступеней существования от начального источника, а также с исламским монотеизмом и откровением и создал новое единство. Он также был первым философом, который написал толкование к сурам из Корана. Его ученики, такие как Джорджани, Ибн-Зейле и особенно Бахманьяр, автор книги "Альтахсиль", а затем и Лукерий, продолжали его идею до середины 5 в по лунной хиджре \ 11 в н. э. Но по причине возрастающего могущества ашаритского калама и его противостояния философии на протяжении одного-двух столетий машаитская философия в общем смысле, и убеждения Ибн-Сины – в особенности, до некоторой степени оставались в тени, но в то же время они продолжали оставаться сильно востребованными в

Андалузии , да и в самом Иране затем были ещё раз возрождены сильной рукой Хаджех Насреддина Туси и приобрели множество последователей . Влияние Бу-Али (Авиценны – пер.) настолько сильно , что заметно даже в каламитских , платонистских и мистицистских школах .

Одновременно с появлением и укреплением машаистской философии в Иране возникла также исмаилитская школа . В период Фатемидов почти все великие исмаилитские философы были иранцами и это продолжалось до падения движения Аламута . Начиная с 3 – 4 вв по хиджре исмаилитские философы занялись определением и распространением исмаилитской философии . Абу-Хатем Рази (322 г по хиджре \ 934 г н. э.) оставил после себя значимые труды , такие как "Аль-нобовват" , и начал борьбу с Мохаммадом Ибн-Заракья Рази . Абу-Якуб Саджестани (3 в по хиджре \ 10 в н. э.) с написанием своей книги "Кашфоль-махджуб" создал один из наиважнейших трудов этой школы , а Хамидоддин Кермани (408 г по хиджре \ 1017 г н. э.) с написанием "Рахат-оль-агль" придал новый порядок исмаилитской философии . Также в 4 в по хиджре был издан 51 трактат под названием трактатов Ахаваноль-сафа , которые являются одними из наиболее значимых трудов исламской философии и кроме исмаилитских кругов оставили важный след среди двенадцати-имамитских шиитов и суннитов . Самый известный философ

исмаилитской школы – Насер Хосро (394 – 481 гг по лунной хиджре \ 1004 -1088 гг н. э.) . Его самый выдающийся философский труд , "Джамэ-оль-хекматейн" , является попыткой соединить философию веры , основанную на откровении , с греческой философией . Последний великий философ этой школы – Насреддин Туси , который в 7 в по хиджре \ 13 в н. э. перешёл в услужение правителям Аламута , и хоть был 12-имамитским шиитом , но написал труды , такие как книга "Тасавврат" , посвящённые исмаилитской философии .

Исмаилитские философы считали философию связанной с внутренней структурой религии и создали порядки , в которых проблема толкования и связи между ступенями бытия и пирамидой разумов , - которые были взяты также Фараби и Ибн-Синоу в качестве основных положений своей философии , - а также особое исмаилитское человековедение было вмещено в организованное и скомпанованное философское воззрение . Философы этой школы также уделяли большое внимание написанию философских трудов на персидском языке и помогли распространению философии среди персидскоязычного населения . Так , Насер Хосро все свои важные философские труды написал на персидском языке .

В первый период истории исламской философии в Иране , хоть большинство мыслителей и принадлежали к какой-либо

определённой школе , однако некоторые из них не принадлежали ни к одной из них . Среди них можно назвать Мохаммада Ибн-Закария Рази , Абу-Али Маскуйе и Абу-Рейхана Бируни . Рази (313 г по лунной хиджре \ 925 г н. э.) , один из наиболее выдающихся медиков в истории медицины , в то же время был уникальным философом , причислющим себя к одному рангу с Аристотелем и Платоном . Хоть большинство его трудов по причине его убеждения в необходимости откровения для нахождения истины стали предметом сильных нападений со стороны других философов , и особенно исмаилитов , но несколько его трудов дошли до нас , наиважнейшие из которых "Ассират-оль-фальсафия" и "Аттеб-оль-рухани" . Абу-Али Маскуйе (421 г по лунной хиджре \ 1030 г н. э.) был как историком , так и философом , хотя Ибн-Сина , с которым он общался и поддерживал связь , считал его слабым в философии . Кроме трудов по истории и даже алхимии , Абу-Али Маскуйе уделял особое внимание практической философии , и его значимость в этой области больше всего проявляется в его книге "Тахзиб-оль-ахлаг" , которая считается одним из наиважнейших трудов в области философской морали и очень повлияла на последующие труды в области морали , такие как "Ахлаге-насери" Хаджех Насира . Бируни , как и Рази , также был уникальным учёным . Он также занимался и философией и вёл дискуссии

с Ибн-Синой по философским вопросам , особенно по философии природы . В некоторых главах своей книги " Тахгиг Малалхенд" он также приводит анализ философских убеждений .

2) В 5 – 6 вв по лунной хиджре \ 11 – 12 вв н. э. в результате захвата Ирана турецкими правителями , особенно Сульджукидами , и их официальной протекции ашаритского калама философия в большой степени была забыта . До той степени , что многие поэты и суфии того периода начали противодействовать философам . Первым влиятельным деятелем этого течения был Абу-Хамед Мохаммад Газзали (450 – 505 гг по лунной хиджре \ 1058 – 1111 гг н . э .) , хотя его также в более широком смысле слова можно назвать философом . В книге "Альмангаз мен-аль-залал" , своей биографии , он очень сильно принижает машаитских философов . В "Магасед-оль-фаласефе" он вкратце приводит взгляды Ибн-Сины и в "Тахафат-оль-фаласефе" критикует их . Хоть Газзали в некоторых своих трудах придерживается ашаритских убеждений , но нельзя полностью назвать его ашаритом . Во-первых , он уделял особое внимание логике и попытался в своих трудах выразить на языке Корана выражения формальной логики . Во-вторых , Газзали был мистиком , и кроме написания трудов по мистической морали , таких как "Эхьяэ олюм-один" – наиважнейшей книги по морали в исламской цивилизации , персидская

сокращённая версия которой , "Кимьяе-саадат" (то есть химия счастья – пер.) , является шедевром персидской прозы , - написал несколько трудов о познании и божественной науке , таких как "Машкат-оль-анвар валь-екматоль-лединат" , которые очень важны с точки зрения философии . Ещё один из каламистов этого периода , Шахрестани (547 г по лунной хиджре \ 1152 г н. э.) , нападает на философов в своей книге "Масареат-оль-фаласефе" , книге на которую затем Хаджех Насир ответил так , как андалузский философ Ибн-Рашид в книге "Тахафат-оль-тахафат" раскритиковал труд Газзали и ответил на его претензии . Однако с точки зрения философии , наиважнейший каламист этого периода – Фахроддин Рази (543 – 606 гг по хиджре \ 1148 – 1209 гг н. э.) , учёный , толкователь Корана и известный ашаритский каламист . Он занялся точным анализом книги "Эшарат" Ибн-Сины и , не смотря на придирки к этому труду , прояснил его запутанные места , и именно этот труд стал основой работы Хаджех Насира по возрождению машаитской философии . "Объяснения к Эшарат" , написанные Хаджех и стоящие в ряду наиважнейших трудов исламской философии , включает также текст Ибн-Сины и критику Фахроддина Рази , где Хаджех одно за одним отвечает на все его замечания .

Не смотря на упадок философии в 5 и 6 стст по хиджре , эта эпоха имела несколько выдающихся философов , которые достойны пристального внимания . Один из них – Омар Хайям (520 г по лунной хиджре \ 1126 г н. э.) , который сегодня из-за своих рубаи намного меньше известен как машаитский философ , в то время , как он , может быть , может считаться самым выдающимся философом школы Авиценны в этот период , и в своё время был известен своим искусством в философии и оставил после себя несколько коротких , но весьма ценных трактатов по философии .

Конечно , наиважнейший философ этого периода и один из самых выдающихся философов в истории философии в Иране – Шейх Эшраг Шахабоддин Сохреварди (549 – 587 гг по лунной хиджре \ 1154 – 1191 гг н. э.) , который , не смотря на свою короткую жизнь , которая закончилась его убийством в трущобах , основал новую школу в исламском видении под названием философия Эшраг (то есть платонистическая философия - пер.) , которая сильно распространилась в Иране , Индии и до некоторой степени Османской империи . Он в своих значимых трудах , таких как "Альмогавеммат" , "Альмотарехат" и "Альмошаре" , критикует машаитскую философию , а затем в своём шедевре "Хекмат-оль-эшраг" излагает основы платонистской философии . Он также является автором нескольких философских трактатов на персидском языке ,

которые входят в число наиболее выдающихся философских текстов на персидском языке и больше носят характер аллегорических рассказов . Шейх Эшраг считал себя наследником как греческой философии , так и философии мудрецов Форса и был убеждён , что настоящий мудрец и философ должен обладать и чувством философской дискуссии , и чувством вкуса в философии , что достигается путём очищения внутреннего "я" и душевного сияния (одна из ступеней пути самосовершенствования – пер.) . На самом деле , он смешал прежнюю философию с суфизмом и основал великую школу платонизма , которая затем получила распространение в двух последующих поколениях в мире ислама путём написания Шамсоддином Шахрзури и Готбеддином Ширази двух основных комментариев к "Хекмат-оль-эшраг" , и которая повлияла на большинство философов последующих столетий в исламских Иране и Индии .

3) Довольно длительный период в три с половиной века , соединяющий Хаджех Насира с Мирдамадом , - блестящий период в истории исламской философии , но , к сожалению , изучен меньше других периодов , и многие из важных текстов этого периода , которые ещё хранятся в виде рукописей в библиотеках , недостижимы для учёных . Этот период начался с появлением одного из наивеличайших исламских философов и математиков Ирана , то есть Хаджех

Насиреддина Туси (597 – 672 гг по лунной хиджре \ 1201 – 1273 гг н. э.) . На протяжении своей беспокойной жизни , совпавшей с нашествием монголов на Иран , Хаджех , кроме каламитских и философско-исмаилитских текстов , написал также и много других книг по 12-имамитской философии и каламу . И кроме авторства комментариев к "Эшарат" Ибн-Сины , с написанием книги "Таджвид-оль-этегад" заложил основы 12-имамитского философского калама . Его "Ахлаге Насери" – шедевр философской морали и подобно другим его трудам , в том числе и "Асас-оль-эгтебас" по логике , имеющей особое значение с точки зрения языка , написан на персидском языке . Хоть он и был знаком с платонистской философией , но больше склонялся к Ибн-Сине . С началом его деятельности возродилась машаитская философия , и в последующее столетие из школы Хаджех и в результате его учений появилось несколько машаитских философов , таких как Катеби Газвини (примерно 675 г по лунной хиджре \ 1276 г н. э.) , автор "Хекмат-оль-эйн" ; Асироддин Абхари (примерно 663 г по лунной хиджре \ 1265 г н. э.) , автор книги "Альхедаят" , которая с комментариями Мобейди Молласадра получила огромную известность и на протяжении столетий была учебником в машаитской философской школе ; Готбеддин Рази (692 – 766 гг по лунной хиджре \ 1293 – 1365 гг н. э.) , автор "Альмохакемат" , написанной в качестве арбитража между

различными комментариями к "Эшарат" Ибн-Сины .
Наиважнейший коллега Хаджех , который также был причастен к работе обсерватории в Марагэ , - Готбеддин Ширази , один из самых выдающихся исламских учёных и , в то же время , философ , медик и факих . Его "Даратольтадж" является энциклопедией машаитской философии на персидском языке , как и "Шафа" Ибн-Сины , но с оттенком платонизма . Его комментарии к "Хекмат-оль-эшраг" – один из наиважнейших текстов этой школы .

Ещё один из философов – современников Хаджех , который , по словам некоторых составителей антологий , был также близок ему , - Афзальоддин Кашани (примерно 633 г по лунной хиджре \ 1246 г н. э.) , известный как Баба Афзаль . Он один из самых творческих философов ислама , который писал свои труды на персидском языке и , несмотря на то , что являлся последователем прежней философии , но внёс новое видение в эту область , особенно в сфере познания . Можно сказать , что он – философ самопознания , и все его убеждения основаны на этом принципе . Персидские труды Баба Афзалья числятся в ряду шедевров философской персидской прозы . От него осталось некоторое количество рубаи . Он смешал в себе суфизм и философию . Хотя в своих произведениях меньше говорит о суфизме .

В обсуждаемый период философский центр Ирана больше локализовался в Ширазе , и можно говорить о ширазской школе , начавшей своё существование с Готбеддина , затем , после Шамсоддина Хафри (примерно в 960 г по лунной хиджре \ 1553 г н. э.) , пережившей упадок , и в конце своего активного существования совпадает с временной точки зрения с исфаханской школой . Во-первых , в это время Шираз , в котором правили сунниты , был также центром ашаритской философии , и из этой школы выросли такие значимые личности , как Азододдин Иджи (756 г по лунной хиджре \ 1355 г н. э.) , автор книги "Альмавагэф" , Саадоддин Тафтазани (792 г по лунной хиджре \ 1390 г н. э.) , автор книги "Комментарии к Шамсиех" , и Мир Сейед Шариф Джорджани (816 г по лунной хиджре \ 1313 г н. э.) , автор "Комментариев к Альмавагэф" . И всё ещё труды этих философов – каламистов притягивают к себе внимание в научных кругах суннитов . Также среди этих мыслителей следует упомянуть Джалаледдина Давани (830 – 908 гг по лунной хиджре \ 1427 – 1502 гг н. э.) , который написал многочисленные труды по каламу и философии и в то же время интересовался платонистской философией и написал комментарии к "Хаякель-оннур" Сохреварди , которые в течение столетий преподавались в Индии .

В чистой философии после Готбеддина Ширази наиважнейший деятель школы Шираза – Мир Садроддин

Мохаммад Даштаки (828 - 903 гг по хиджре \ 1325 – 1398 гг н. э.) , которого также называли "Сейед Санад" и "Сейед-оль-дагагэйн" . Этот мудрый философ не только отлично знал различные науки и философию , но и считается одним из первоклассных машаитских философов . В то время , как был знаком с мистицизмом , написал также трактат о мысленном бытии и иррациональном корне , чему уделяли внимание многие философы Ширази , а также о драгоценных камнях и земледелии . Но самый значимый его труд - "Шарх-оль-кабир ала шарх-оль-джадид-оль-таджрид" , который посвящён важным вопросам , таким как мысленное бытие и происхождение бытия , на который затем делал ссылки Молласадра . Он также вёл многочисленные диспуты с Давани , на что есть указания в "Асфар" Молласадры . Мир Садроддин основал также важную школу Мансуриех , которая до сих пор действует в Ширазе , и эта школа на протяжении более ста лет после его смерти была главным центром философской активности в Ширазе .

Сын Мир Садроддина , Мир Гиясоддин Мансур Даштаки (866 – 948 гг по лунной хиджре \ 1362 – 1531 гг н. э.) , был наивеличайшим философом этого периода и , подобно Хаджех Насиру , удивительно полно владел науками . Молласадра , который мало восхваляет своих предшественников , называет его "Аль-моайед мен эльм-оль-малакут" . Гиясоддин Мансур был знаком с машаитской ,

платонистской и мистицистской школами , но держал их отдельно друг от друга . Наиважнейшие из его трудов – "Комментарии к Таджрид" и "Комментарии к Хаякельоннур" . Стоит упомянуть , что и другие члены этого рода также прославились в области философии и после установления власти шиитства в Иране официально встали на защиту шиитских убеждений . Некоторые из них переехали в Индию , подобно Незамоддину Ахмаду , который в Дакане распространил философию Ибн-Сины и шиитство , а также его сын , Сейед Али Хан Кабир . Известные философ и учёный Мирза Фатхоллах Ширази (977 по хиджре \ 1569 г н . э .) , который переехал в Индию , также сыграл важную роль в распространении исламской философии в этой стране . Он принадлежал религии даштакитов , а также его ученик , Мохаммад Ибн-Мамуд Дехдар Ширази (947 – 1016 гг по хиджре \ 1540 – 1607 гг н . э .) , который соединил философию и шиитскую мистику и оставил после себя многочисленные трактаты на персидском языке . По поводу связи между Ширазом и исламской Индией в области философии следует указать на Шаха Тахера (952 г по лунной хиджре \ 1545 г н . э .) , ученика Хафри , который занимался в Дакане преподаванием философии и классификацией шиитства , а также оставил после себя философские труды .

Последний важный философ школы Ширази – Молла Шамсоддин Мохаммад Хафр , который провёл часть своей жизни в Кашане . Он - один из самых неизвестных философов первого разряда в истории ислама – сделал широкий шаг по направлению к школе Молласадры и в некоторой степени смешал логику , мистику и Коран . По вопросу божественного знания он отделился от машаитов и его взгляд был близок тому , что Молласадра привёл в "Асфар" . Молласадра очень ценил его . Из его трудов можно указать на "Альмохакемат бейн-оль-табагат" – сравнительная оценка различных комментариев к "Гаджрид" и примечания к новым комментариям Гушджи к "Гаджрид" – и книгу "Асфар-оль-арбаэ", а также несколько философских комментариев к Священному Корану . Его книга в области астрономии "Аттакалламат фи шарх-оль-тазкарат" – один из наиважнейших трудов в истории астрономии в мире , на научную ценность которой до недавнего времени меньше обращали внимание .

Конечно , в этот период , кроме школы Ширази , появились и другие важные деятели в области философии , такие как Сейед Хейдар Амоли (после 782 г по лунной хиджре \ 1380 г н. э.) , автор "Джамэ-оль-асрар" и "Комментариев к Фосус" , который ввёл мистические убеждения в мир религиозного мышления 12-имамитских шиитов и Саэноддин Торке Эсфахани (836 г по лунной

иджре \ 1433 г н. э.) , автор "Тамхид-оль-гаваэд" , одной из наиважнейших учебников в области мистицизма , а также многочисленных мистических и философских трактатов , которые говорят о его направленности к трём школам : машаистской , платонистской и мистицизму . В целом , не только Саэдоддин , но и многие другие философы этого периода пытались сблизить философские школы машаизма , платонизма , мистицизма и шиитского и суннитского калама , и именно в результате этих стараний возникла благоприятная почва для появления исфаханской школы , и особенно философии Молласадры , представляющей собой синтез прежних школ исламской философии .

4) С образованием сефевидского государства и распространения шиитства , который больше суннитского калама гармонирует с мыслительными науками , в Иране возникла почва для распространения философии , а с появлением Мирдамада (101 г по лунной хиджре \ 1631 г н. э.) в философии открылась новая школа с центром в Исфахане , которая поэтому и получила название исфаханской . Мирдамад был последователем Ибн-Сины и в то же время принимал во внимание труды Сохреварди . Он даже в качестве своего литературного псевдонима взял слово "Эшраг" .

У Мирдамада был новый взгляд на вопрос о времени и связи между сотворённым и древним , который известен как

"природное происхождение" и раскрывается в его философском труде "Альгасабат" . Кроме многочисленных трудов на персидском и арабском языках , он также воспитал множество учеников , в том числе Моллу Шамса Гилани (примерно 1064 г по хиджре \ 1654 г н. э.) , автора книги "Масалек-оль-ягин" ; Сейед Ахмада Алави (примерно 1060 г по хиджре \ 1650 г н. э.) , автора примечаний к книге "Шафа" , и Готбеддина Ашкевари (после 1075 г по хиджре \ 1664 г н. э.) , великого автора книги по истории философской мысли " Махбуб-оль-голуб" . И конечно , его самый выдающийся ученик – Молласадра , слава которого вскоре переросла известность его великого учителя , основавшего школу Исфахана .

Современник Мирамада , Абульгасем Мирфендерески (1050 г по хиджре \ 1640 г н. э.) , в Исфахане занимался больше трудами Ибн-Сины и был известен больше как машаистский философ , однако он путешествовал по Индии и написал примечания к "Джук-бешаст" . И тогда в своей известной гасыде он защитил высказывание Патона , которое было отвергнуто Ибн-Синою . Он также хорошо знал редкие науки и оставил трактат по алхимии . Самые известные его ученики – Молла Раджабали Табризи (1080 г по хиджре \ 1669 г н. э.) , автор трактата "Доказательство необходимого" ("Эсбате-ваджеб") , и Ага Хоссейн Хансари (1098 г по хиджре \ 1687 г н. э.) , автор "Приложения к Шафа

и Эшарат" . Оба были известными машаистскими философами .

Наивеличайший деятель школы Исфахана и , может быть , наивеличайший деятель Ирана в области общественной философии - Садроддин Мохаммад Ибн-Эбрахим Ширази (979 -1050 гг по лунной хиджре \ 1571 – 1640 гг н. э.) , известный как Молласадра , ученик Мирдамада и Шейха Бахаэддина Амели , известного факиха , суфия , поэта и математика той эпохи . Молласадра создал синтез из способа философского мышления , существовавшего до него , и соединил Коран , логику и мистику в одном новом единстве , а также основал новую школу под названием философия матаалиех , которая до сих пор является наиважнейшей школой исламской философии в Иране . Его шедевр " Асфар-оль-арбаэ" – наилучшая книга в области теоретической философии , для которой было написано много комментариев и приложений . В книге Молласадры заметны убеждения Ибн-Сины и его последователей , Шейха Эшрага , Ибн-Араби и шиитских и суннитских каламистов , особенно Фахроддина Рази и Хаджех Насира . В то же время , в ней содержится множество сведений из таких источников , как книга "Осуле-кафи" , для которой Молласадра написал важное толкование . Молласадра также написал важное толкование к Священному Корану , а в "Мафатих-оль-гейб" и "Асрар-оль-айят" приступает к

объяснению способа толкования и объяснения внутреннего смысла небесной книги мусульман . Однако все эти действия объединились в крепком единстве и послужили факторами для появления философской школы матаалиех . И нельзя считать эту школу результатом их простого соединения .

Последнюю часть своей жизни Молласадра провёл на своей родине в Ширазе , где занимался преподаванием философии в школе Хан , построенной для него . Из его наилучших учеников : Молла Хоссейн Фейз Кашани (1091 по лунной хиджре \ 1680 г н. э.) , известный знаток хадисов , поэт , каламист , мистик и философ , написавший важный труд по шиитской философской морали под названием "Альмахджат-оль-байза фи эхья-аль-ахья" и составивший трактат "Оскуль-оль-маареф" , в котором описывает нрав своего учителя ; Молла Абдорразаг Лахиджи (1072 г по хиджре \ 1662 г н. э.) , автор "Гоухар-е морад" и "Машарег-оль-эльхам" по философскому каламу . Он , как и Фейз Кашани , был выдающимся поэтом , но по причине противоречий с учениями Молласадры в очевидной форме не говорил о философии матаалиех и не оставил трудов в этой области . Его ученик , Саид Гоми (1103 или 1104 г по лунной хиджре \ 1692 или 1693 г н. э.) , автор "Асрар-оль-эбадат" и "Приложений к Эологии " , также больше интересовался суфизмом , а в философии больше брал пример с Моллы Раджабали Табризи и машаистской

философии , и не говорил о философии матаалиех . Так , на протяжении одного – двух столетий философия Молласадры в Иране находилась до некоторой степени в тени .

Возрождение философии Молласадры и основание нового философского округа в Иране было сделано Моллой Али Нури (1246 г по хиджре \ 1830 г н. э.) в Исфахане . Он на протяжении почти 70 лет преподавал по книге Молласадры и , кроме того , что написал важные дополнения к "Асфар" , воспитал также несколько поколений последователей этой школы . Молла Мохаммад Эсмаил Эсфахани (1281 г по хиджре \ 1864 г н. э.) , автор "Примечаний к Шаварэг" , великий мистик Сейед Рази Лариджани (1270 г по хиджре \ 1854 г н. э.) , от которого до нас не дошло никаких записей , и Молла Абдоллах Занвари (1264 г по х . \ 1848 г н. э.) , автор "Анвар-е джалийех ва ламаат-е элахиех" – все они были его учениками . Также , Хаджи Молла Хади Сабзевари (1212- 1289 гг по х . \ 1797 – 1872 гг н. э.) , знаменитый мистик и философ 13-го в полунной хиджре , труды которого , такие как "Асрар-оль-хакам" и "Шарх-е манзумех" , до сих пор применяются в сфере обучения философии и является одним из наиважнейших учебников , через Моллу Мохаммада Эсмаила Эсфахани находился в ценнейшем обществе Моллы Али Нури , а также в течение нескольких лет напрямую общался с ним . Хаджи Молла Хади также очень

интересовался суфизмом , написал объяснения к "Маснави" Моуляви и сам сочинял мистические стихи под псевдонимом "Асрар" (то есть тайны – пер.) . Он также , подобно Молле Али Нури , занимался возрождением философии Молласадры и , кроме как в одном – двух местах , не добавил ничего к объяснениям его взглядов .

В 13 в по лунной хиджре \ 19 в н. э. с избранием Тегерана в качестве столицы динистии Каджаров этот город постепенно стал центром философии и так появилась тегеранская школа . Хотя в Хорасане , Ширазе и самом Исфахане всё ещё продолжалась некоторая философская активность . Молла Абдоллах Занвари был приглашён в Тегеран и вместе со своим сыном , Моллой Али Занвари (1307 г по х. \ 1890 г н. э.) , поселился в столице халифата – Тегеране . Ученик Моллы Абдоллах , Джахангирхан Гашгаи (1328 г по х. \ 1910 г н. э.) , остался в Исфахане , и философская активность до некоторой степени была продолжена его усилиями до новой эпохи с присутствием таких деятелей , как Мирза Рахим . Но присутствие Моллы Абдоллах в Тегеране перетянуло центр тяжести в этот город . Молла Али Занвари , самый выдающийся философ - последователь Молласадры тех времён и автор книги "Бадиль-хакам" и широких дополнений к "Асфар" , был удивительным философом , и может быть , с точки зрения созидательности и изобретательности можно назвать его

корифеем философов того периода . Он , Ага Мохаммад Реза Гомшеи (1306 г по л. х. \ 1889 г н. э.) , который был учеником Сейеда Рази Лариджани и величайшим учителем теоретического мистицизма в свою поху и написал выдающиеся пояснения к "Тамхид-оль-гаваэд" , и Мирза Абольхасан Джельвех (1314 г по х.\ 1896 г н. э.) , автор пояснений к трудам Ибн-Сины и последователь машаизма , - представители трёх важных философских течений матаалиех , мистики Ибн-Араби и философии Ибн-Сины в Тегеране , которые воспитали множество учеников , которые , в свою очередь , доходят до великих учителей философии последнего периода , таких как Мирза Мехди Аштияни , Мирза Тахер Танкабони , Мохаммад Казем Осар , Абульхасан Рафии Газвини и Мохаммад Хоссейн Табатабаи .

5) С начала каджарского периода и до сегодняшнего дня философия в Иране в большой степени с одной стороны пыталась возродить свои традиционные основы , а с другой стороны – боролась с проблемами , возникшими в результате столкновения с западной философией . Со времён перевода книги " Разговор о стиле Декарта" на персидский язык группа иранцев начала следовать философским школам Запада . С другой стороны , в последнее время в результате стараний великих учителей философии этой эпохи , таких как Мохаммад Казем Осар , Абольхасан Рафии Газвини , Абольхасан Шерани и , наконец , Мохаммад Хоссейн

Табатабаи , возродитель философии , преподавание исламской философии было продолжено в научном округе города Гома и она достигла своего расцвета . Так , многие поспешили с помощью исламской философской мысли начать противостояние подозрительной , материальной и агностической философии Запада и попытались открыть новую дверь в исламской философии для борьбы с западными воззрениями . В этой области значительную роль сыграли деятели традиционной философии , как Табатабаи в книге "Принципы философии и стиль реализма" , Мортеза Мотаххари в некоторых своих трудах и Мехди Хаэри Язди в "Пирамиде бытия" и "Науке присутствия" . С другой стороны , группа иранских мыслителей , прошедших обучение как в сфере традиционной философии в Иране , так и в западной философии , попытались предпринять эффективные шаги в этой области .

Иран всё ещё можно назвать главным центром исламской философии , так как в последние несколько лет в научных кругах и среди студентов наблюдался возрастающий интерес к исламской философии , сравнительной философии и оценке направлений западной философии с точки зрения исламской философии . Конечно , меньшая группа , численность которой не столь значительна , последовали за некоторыми направлениями западной философии , но в целом , попытки , сделанные в последние десятилетия ,

сейчас дают результаты и совершается новый возрастающий поворот в сторону распространения исламской философии и наук об исламском познании . Этот процесс влияет на процессы , происходящие в других исламских странах , Индии и на Западе , и в других странах также осуществляются попытки к ознакомлению с традиционной философией Ирана , и особенно философией Молласадры , которые были начаты в Иране в 40-ые и 50-ые гг 14 ст по солнечной хиджре (вторая половина 20-го века – пер.) .

Калам _____: Наука калама сформировалась и усовершенствовалась в особых условиях и в качестве ответа на потребность в мире ислама в общем виде и в исламском Иране – в особом виде . Здесь мы рассмотрим историю науки калама и её сект на культурном пространстве иранского государства .

Первый период (до 206 г по лунной хиджре) : Начиная с распада сасанидского государства в 21 или 22 г по лунной хиджре и до начала политической независимости Ирана , то есть 206 г по хиджре , хоть Иран и не обладал самостоятельной властью , однако культура Ирана была живой , развивалась и оказывала своё влияние . Многие каламисты , написавшие свои труды на арабском языке до второй половины 4 ст по лунной хиджре \ 10 в н. э. и после этого , жили на территории бывшего сасанидского государства и были подвержены влиянию мыслительной

традиции , распространённой в сасанидском Иране . Эту мыслительную традицию можно заметить вместе с анализом каламистских вопросов , имевших распространение в каламе (речах) Заршошта , в таких произведениях , как Динкарт , Бондахешн и Шеканде Гоманик Вичар . Сравнение ашаритами в Алабанех мутазелитов с зороастризмом по причине приписывания ими злых деяний человеку , а добрых деяний - Господу , подтверждает присутствие иранской культуры и её влияние на мутазелитский калам . Ибн-хоугэль в "Сурат-оль-арз" рассказывает о дискуссиях в простонародье Хузестана , как и в народе других городов , по вопросам калама , а Ибн-Хальдун во введении под названием "По поводу того , что большинство исламских учёных имеют иранское происхождение" говорит о роли иранской культуры и иранских учёных в исламской культуре и прямо заявляет , что если и появляются редкие учёные из арабов , то с точки зрения языка , воспитания и преподавания они всё равно иранцы .

Следует обратить внимание на ту весьма важную деталь , что Тисфун в эпоху Сасанидов был центром Ирана , а Ирак - центральным регионом этого государства , который называли "сердцем Иран-города" . Багдад , Куфа и Басра также выросли из этого региона и находились под покровом культуры Ирана . Каламитские школы мутазилитов и

ашаритов также восстали из Басры . В этом городе иранские убеждения распространялись иранцами , которые в качестве "рабов" присоединились к арабам и проживали там . Басра унаследовала древнюю привязанность этого региона к Хорасану и Индийскому полуострову и считалась центром правления царей восточного края исламской территории . Некоторые из мыслителей Басры , как каламиты , так и аскеты , происходили из асаверех (Асваран) . Асаверех были группой иранцев , которые с давности проживали в Басре . Когда другая группа , то есть ахамерех (род Аль-ахмара : иранцы) поселились в Куфе , то , естественно , она говорила на персидском языке . Кажется , что персидский язык среди каламитов Басры был распространён , так как мутазилиты знали значения собственных имён персидского языка . Также , Муса Ибн-Сайяр Асвари , один из первых каламитов Басры , на своих уроках толковал Коран на двух языках , персидском и арабском . Это говорит о присутствии иранской культуры и персидского языка на землях , взростивших каламитскую школу и важнейшие каламитские секты .

Кажется , что в Ираке , то есть жители сердца Иран-города , говорили на персидском языке , а арабский язык мало помалу на этой территории занял его место . Так как солдаты Мохтара , которые зачастую были "рабами" из Куфы , то есть иранцы , проживавшие в Куфе , не говорили

на арабском языке , и когда Мохтар , не смотря на данное им обещание победы , потерпел поражение , они сказали на фарси : "На этот раз он соврал" . Ясно , что распространение фарси на территории Ирака , родине каламитской науки , говорит о присутствии иранской идеологии на этих землях и её влиянии на каламитскую идеологию , и это – то самое влияние традиционного мышления , имевшего хождение в сасанидском Иране , о котором ранее говорилось со слов Фана Эса . Этот период , то есть первый период включает две эпохи : а) эпоха вражды с Ираном ; б) эпоха иранонаправленности .

А) Эпоха вражды с Ираном : Период Омейядов (40 – 132 гг по л. х. \ 660 – 750 гг н. э.) – период вражды с Ираном . В эту эпоху по отношению к иранцам проявляется всевозможное унижение и гнёт , а по отношению к иранской культуре и языку – враждебное настроение (см стр 446 - 449) , и иранцы присоединяются к движениям , направленным против Омейядов .

С точки зрения калама три важные вопроса , стоявшие на повестке дня в эпоху сподвижников Пророка (да ... !) , выносятся для обсуждения и приобретают особую значимость : вера и проблема основ для совершения смертельных грехов ; качества и сущность Бога ; принуждение и свобода . По последнему вопросу важно то ,

что , во-первых , появилось движение противное власти Омейядов под названием "гадриех" и под руководством Мобеда Джахани . Этот взгляд , который , конечно , не был согласен с властолюбием Омейядов , стал причиной убийства Мобеда (80 г по л. х. \ 699 г н. э.) . Гэйлан Дамешки и Джад Ибн-Дарам , оба из которых были убиты , и Юнес Асвари преследовали эту теорию . Сподвижники хадиса и , по большому счёту , каламисты и знатоки хадисов , поддерживавшие власть Омейядов , превзошли гадриех и издали фетву (то есть вынесли решение – пер.) о том , чтобы люди не здоровались с последователями гадриех , не молились над их умершими и не ходили проведывать их больных . Эта теория стала основой для мутазилистской идеологии в области препоручения . Во-вторых , возникло движение в поддержку власти под названием "джабриех" , которое отбирало у народа возможность всяких действий и связывало их по рукам и ногам и таким образом оказывало помощь самодержавной власти Омейядов . В-третьих , так как на основании хадиса , гадриех считались "огнепоклонниками исламской нации" , слово "гадр" получило противоположные значения : принуждение и препоручение . Сторонники каждого из двух мнений , вооружившись подходящим толкованием этого понятия , называл противную сторону "гадри" , с тем , что самим не войти в списки огнепоклонников исламской нации . Всё это

говорит о присутствии и влиянии иранской культуры в эпоху вражды Омейядов с Ираном .

Б) Эпоха иранонаправленности : Эпоха Аббасидов (132 – 656 гг по л. х. \ 750 – 1258 гг н. э.) – эпоха поддержки Ирана . С поддержкой иранского народа Аббасиды сели на трон , после чего возникла подходящая почва для политического и культурного присутствия иранцев . В эту эпоху иранское движение сформировалось в двух формах : согласной и противной . Старания в области культуры , совершаемые иранскими родами , такими как род Бармак , Сахль и Ноубахт , а также культурная и творческая роль учёных , таких как Ибн-Могаффа , которые были убиты по обвинению в манихействе , очень важны здесь . Списки их имён в качестве манихейцев и еретиков можно найти в некоторых источниках .

Очень важна роль рода Ноубахти , который в эту эпоху сослужил ценную службу в сфере распространения науки шиитского калама . Ноубахт , основатель этого рода , был зороастрийцем и знал астрономию и жил в эпоху Мансура , аббасидского халифа . Мансур по причине любви к астрономии призвал его к себе и в будущем некоторые из его детей стали великими учёными имамами (то есть шиитами –пер.) . Самая старая книга по каламу , оставшаяся от имамитского шиитства , - книга "Аль-ягут" под авторством Абу-Асхага Эбрахима Ибн-Ноубахта .

Не смотря на военные движения , национально-культурное движение шоубиех , которое началось ещё раньше , в эту эпоху продолжило серьёзную деятельность в рамках различных течений и с различными национально-культурными целями . Кроме противоисламских выступлений этого движения , обречённого на провал , его сторонниками было произведено два антиарабских выступления , которые , однако , были в защиту ислама и с принятием мусульманства и близки к успеху : одно – попытки проникнуть во власть с целью получения Ираном независимости ; второе – религиозные поиски истины , проявившиеся в форме религиозных сект , которое было объяснено авторами исторических книг как разрозненность в этой области . Это было выступление , которое с точки зрения философии и идеологии считается культурным и руководство которого зачастую было в руках иранских мусульманских учёных деятелей . Результатом этого движения , кроме появления разнообразных сект , было формирование важных каламитских сект , которое и являются предметом нашей беседы . Вот эти секты : мутазилиты , ашариты , матридиты и шииты (зейдиты , исмаилиты , имамиты , или 12-имамитские шииты) .

Второй период (начая с 206 г по лунной хиджре) : 206 г по лунной хиджре – год независимости Ирана . Этот год и последующие годы приходятся на пик культурного расцвета

и период господства мутазилитского рационализма в Багдаде . Этот период продолжался до конца халифата Мотасема (218 – 227 по лунной х. \ 842 г н. э.) , после чего следуют периоды рационализма , иррационализма , возвращения к регрессу и формализму , что подготовило почву для того , чтобы ашариты в 300 г по л. х. \ 913 г н. э. раскаялись в своём рационализме . Однако в Иране всё происходило иначе . После двух веков видимого политического затишья и безмолвья и культурной активности и расцвета независимый Иран показал своё обличье и подготовил почву для золотого века культуры с его прогрессом в области персидского языка и литературы и ирано-исламской культуры . Политическая , культурная и религиозная роль династии Буевидов весьма созидательна и значима , и не следует о ней забывать . Культура и цивилизация исламского Ирана в период после получения независимости переживала свою золотую эпоху и период возрождения (3 и 4 стст по х. \ 9 и 10 стст н. э.) и достигла совершенного расцвета в 5 – 6 стст по лунной хиджре \ 11 – 12 стст н. э. , и тогда на пике прогресса возникла почва для упадка . Поэтому историю развития каламитской идеологии в Иране можно разделить на два периода и рассмотреть их отдельно :

Первая часть – от независимости до монгольского нашествия (206 – 616 стст по л. х. \ 821 – 1219 стст н. э.) : этот период ,

продлившийся 4 столетия , как с точки зрения политики , так и с культурной и научной точек зрения является ниважнейшим и самым выдающимся периодом в истории Ирана после прихода ислама , или же исламского Ирана . Этот период с точки зрения культурного движения можно разделить на две эпохи :

1) эпоха возрождения и золотая эпоха : Эта эпоха , которая относится к 3 – 4 стст по хиджре \ 9 – 10 стст н. э. , - золотая эпоха и эпоха возрождения (ренессанса) культуры исламского Ирана . В эту эпоху дают результате старания и попытки , сделанные в течение двух предыдущих веков , и "в Иран приходит время для обновления жизни" . Иран приобретает независимость и , в целом , все словесные и интеллектуальные науки вслед за передачей культуры и науки Ирана из сасанидской эпохи в эпоху ислама , а также движением перевода греческих философских трудов , обретают определённость и независимость , и среди них наука о каламе открывает себе путь на территории независимого Ирана к развитию и совершенству . К особенностям этой эпохи относится свобода мышления и своеобразная беспечность и небрежность . Поэтому в эту эпоху возникают различные интеллектуальные школы и разнообразные секты .

2) Эпоха распространения и совершенствования : 5 и 6 стст по хиджре \ 11 и 12 вв н. э. были эпохой ,

характеризующейся одной положительной и одной отрицательной особенностью , а то есть : положительная особенность состояла в том , что науки , возникшие в эпоху возрождения , получили распространение и усовершенствовались в различных областях ; отрицательная особенность проявилась в свободе мышления и небрежности и халатности , которые мало помалу перешли в мелочность , недалёковидность и фанатизм . Такое видение привело к разборкам , оскорблениям , а затем и кровопролитиям и стало причиной того , что , к примеру , султан Махмуд Газнави , по словам Бейхаги , вмешался в дела Кандех и Гармати , а затем , при нападении на город Рей , убивал шиитов и сжигал библиотеки . В конце концов , результатом такого видения стало то , что наука и философия стали служить определённым убеждениям и завершился их природный рост и развитие .

Возникновение школы калама : на территории культурного Ирана , а затем и в независимом Иране в период от 2 до 6 вв по лунной хиджре \ 8 – 12 вв н. э. , в целом , появилось и получило развитие 4 выдающиеся школы калама :

А) мутазилиты : Эта секта возникла на культурной территории Ирана , то есть в Басре . Мутазилиты были названы рационалистами науки ислама . Рационалистические убеждения мутазилитов обусловлены

двумя факторами : греческим интеллектуализмом и иранским рационалистическим наследием . Хасан Басри , учитель Васеля Ибн-Ата , был иранского происхождения . Он был первым каламистом , который попытался распространить и ислам и ознакомить население этого региона с основами и принципами калама и принципами исламской веры . Мутазелитские лидеры , а то есть Васель Ибн-Ата , Амр Ибн-Обейд и Абульхазиль Алаф также были иранцами . Мутазилиты в эпоху Мамуна (период правления 198 – 218 гг по л. х.\ 814 – 833 гг н. э.) , Мотасема (пер. прав. 218 – 227 гг н. э.) и Васэга (пер. прав. 227 – 232 гг по л. х.\ 817 – 842 гг н. э.) достигли пика могущества , так что их убеждения были официальной идеологией халифата . После этого начался период упадка мутазилитов , и с эпохи Мотаваккеля (пер. прав. 232 – 247 гг по л. х.\ 861 – 874 г н. э.) их начали преследовать и их труды были уничтожены . Таким образом , формируется почва для заката калама (мутазилитского типа) , но появляется ашаритское движение и останавливает этот упадочный процесс . С другой стороны , относительная свобода иранцев , их небрежность и беспечность , о которых уже упоминалось , привели к тому , что мутазилиты возродились внутри Ирана и из них вышли великие деятели . Из них – Гази Абдолджабар Хамадани , который сначала был ашаритом , затем перешёл к мутазилитам (Ибн-Мортеза , 112 – 113) и

попал под протекцию Сахеба Ибе-Эбада (326 – 385 гг по л. х.\ 938 – 995 гг н. э.) , шиитского министра и покровителя науки из династии Буевидов . В 360 г по л. х.\ 971 г н. э. он был приглашён преподавать в Рее . Он является важным исключением на горячем поле битвы ашаритов в области калама . Абу-Мохаммад Абдоллах Аббас Рамхормози , из приближённых Абу-Али Джабаи ; Абу-Рашид Нейшабури , из приближённых Гази Абдолджаббара и его заместитель в делах руководства мутазилитами , и наконец , Махмуд Ибн-Омар Харазми Зомохшири (538 г по л.х.\ 1143 г н. э.) , автор известного пояснения к "Кашшаф" , и Ибн-Молахами Харазми (536 г по л. х.) , были великими деятелями мутазилитской религии . Харазм был одним из наиважнейших мутазилитских центров на территории Ирана , в мечетях , школах , и даже переулках и базарах которого велись религиозные дискуссии , далёкие от недалёковидных споров . Фахроддин Рази , по его собственным словам , прожил там три года и свободно и активно участвовал в этих диспутах .

Б) Ашариты : Эта школа была основана в 4 в по л. х. \ 10 в н. э. Абульхасаном Ашари (324 г по л. х.\ 936 г н. э.) в противовес школе мутазилитов . В 300 г по л. х. \ 913 г н. э. , в начале золотой эпохи культуры Ирана , он , в продолжение спора , в мечети Басры взошёл со своим учителем на минбар , покаялся в мутазилитстве , провозгласил манифест ,

подтверждающий убеждения суннитов , и таким образом движение , начавшееся с эпохи Васэга , появилось в форме религиозной школы . Самые известные ученики (и , собственно , последователи) Ашари , которые сыграли решающую роль в процессе развития и совершенствования его школы , - Гази Абу-Бакр Баглани (403 г по л. х.\ 1012 г н. э.) , Абдольгадер Багдади (429 г по л. х.\ 1038 г н. э.) , Абольмозаффар Эсфераени (471 г по л. х.\ 1078 г н. э.) , Эмам-оль-Хорамей Джовейни (478 г по л. х.\ 1058 г н. э.) , Эмам Мохаммад Газзали (505 г по л. х.\ 1111 г по н. э.) , и наконец , Фахроддин Рази (606 г по л. х.\ 1209 г н. э.) .

Рационализм и иррационализм : С появления ашаритства и до времён Фахроддина Рази в школе ашаритов можно выделить два течения : течение иррационализма и борьбы с разумом и течения рационализма в поддержку разума . Первое из них началось с появлением ашаритства , было упорядочено Багелани и пришло к пику активности с деятельностью Джовейни . Это течение поставило целью очищение ислама от немусульманских элементов , что вылилось из мутазилитского рационализма . Сторонники этого движения считали логику философией и опирались на пересказ (традицию) как на единственный способ прихода к истине и спасению . Второе течение сформировалось под руководством Газзали , было продолжено Шахрестани и доведено до высшей точки Фахроддином Рази . В этом

движении логика пришла на помощь религии , где логические доказательства стали использоваться с целью обоснования религиозно-каламистских вопросов , а также для критики и опровержения философских убеждений . Ибн-Халдун пользовался первым течением в его первоначальной форме , а вторым – в его новой форме .

В) Матридиты : Эта школа возникла в результате движения традиционализма Абу-Мансура Матриди (333 г по л. х.\935 г н. э.) в Междуречье . Эта территория с её большими городами , такими как Бухара и Самарканд (и с центром в Бухаре) была частью Великого Хорасана , центром правления Саманидов , местом роста и развития фарси-дари и возрождения культуры Ирана . Бухару называли куполом ислама , которая с точки зрения культуры не только составляла конкуренцию Багдаду , но и после начала упадка рационализма в Багдаде стала считаться центром рационализма и мышления и логики в Иране и , в целом , в мире ислама .

Матриди в фекхе и каламе был последователем Абу-Ханифе , и именно в то время , когда Ашари восстал в Ираке на защиту традиции , он также в центре Ирана , в Великом Хорасане , поднялся на защиту традиции . Результаты этого движения не отличаются в корне от результатов деятельности Ашари , так как оба в противовес мутазилитскому рационализму поднялись на защиту

традиции путём иррационализма . Некоторые исследователи , принимая это утверждение , приводят 11 внешних и 12 внутренних различий между этими школами . Школа Матриди была продолжены его учениками и последователями , самыми выдающимися из которых были Мохаммад Ибн-Мохаммад Баздави (478 г по л. х.\ 1085 г н. э.) , Абу-Хафз Амр Ибн-Мохаммад Насафи (537 г по л. х.\ 1142 по н. э.) , и самый главный из них – Саадоддин Тафтазани (792 г по л. х.\ 1390 г н. э.) .

Г) Шиитство : Это название , в целом , обозначает мусульман , которые после смерти Пророка (да ... !) считают имама Али (да ...!) его преемником .

И хоть признание единым (единство) Ирана и шиитства с 10 в по л. х.\ 16 в н. э. и сразу же после установления власти Сефевидов и антиосманской национальной политики шаха Исмаила (905 – 930 гг по л. х. \ 1500 – 1524 гг н. э.) приняло серьёзные формы , однако и во времена Омейядов многие иранцы были шиитами (Уотт , 39 – 380 : Эгбаль , История , 84 – 85) . Это означает , что неразрывная связь между Ираном и шиитством с начала ислама и до сегодняшних дней является неоспоримым фактом . Несмотря на большое количество сект , приведённых и рассмотренных в некоторых источниках , таких как "Ферак-оль-шиэ" Ноубахти , наиважнейшими шиитскими сектами , по крайней мере , в связи с историей Ирана , являются

зейдиех , исмаилиех и асна-ашариех (12-имамитское шиитство) .

1) Зейдиты : Это сторонники имамата Зейда , сына Имама Зейноль-Абедина (да ...!) . Зейд был учеником Васеля Ибн-Ата и поэтому зейдиты , в принципе , являются мутазилитами . С политической точки зрения два зейдитских имама особенно важны : Хасан Ибн-Зейд Алави , великий даи (проповедник) (270 г по л. х. \ 883 г н. э.) , который после войны с Тахеридами и их разгрома захватил Амоль , Сари и Горган и около 250 г по л. х. \ 864 г н. э. основал государство Алавидов Табарестана , которое просуществовало до 316 г по л. х. \ 928 г н. э. ; и Гасем Раси (246 г по л. х. \ 860 г н. э.) , который вместе со своими преемниками составили принципы верований зейдитов (Зарколи , 171\5) .

2) Исмаилиты , или батениты , или ахлольшаават : Они убеждены , что после имама Садега (да ...!) (148 г по л. х. \ 765 г н. э.) седьмым имамом является его старший сын – Исмаил . Исмаилиты за время своего существования создали два центра правления , или созыва : один – в Египте , называемый "старый созыв" ; второй – в Иране , относящийся к "новому созыву" и восстанию в Аламуте . Старый созыв возник с основанием династии Фатемидов . Их влияние на некоторых саманидских правителей и литературное направление великих поэтов Ирана , таких как

Рудаки и даже , по некоторым суждениям , Хакима Фердуси , достойно внимания и говорит о присутствии и духовном влиянии исмаилитов в Иране . Фархад Дафтари говорит о присутствии и влиянии исмаилитов в Рее , Горгане , Исфахане , Табарестане , а также в Хорасане и Междуречье , особенно в сердце государства Саманидов . Саид Нафиси в книге " Рудаки" говорит о влиянии исмаилитов в период правления Саманидов , принадлежности к исмаилитам Насра Ибн-Ахмада Самани и некоторых великих деятелей его государства , таких как Масаби , Балами и наивеличайшего поэта саманидского престола – Рудаки , - и , наконец , устранении от власти Насра Ибн-Ахмада в 329 г по л. х.\ 941 г н. э. по этой же причине , а также ослепление Рудаки и , возможно , его убийство , а также убийство Масаби , Балами и других великих деятелей – сторонников исмаилитства , как последствие отстранения Насра Ибн-Ахмада . Это присутствие и влияние не было искоренено в результате этих отстранений и убийств , так как деятельность Насера Хосро (481 г по л. х.\1088 г н. э.) на посту ходжата (высшего проповедника – пер.) Хорасана является свидетельством этого . Именно в продолжение этого присутствия и влияния Хасан Саббах (528 г по л. х.\ 1134 г н. э.) , не смотря на существование старого созыва в Египте , и с небольшой поддержкой младшего сына Мостансера и своим природным умом смог в 483 г по л. х. обосноваться в крепости Аламута

и основать новый созыв . Этот созыв продолжался в течение правления семи "правителей Аламута" до 654 или 655 г по л. х. \ 1257 г н. э. и , в конце концов , был уничтожен монгольским ханом Хулако .

С точки зрения культуры исмаилиты , жившие в крепости , во-первых , сделали персидский язык своим официальным и культурным языком и писали на нём свои труды ; во-вторых , поддерживали учёных в своих центрах и создавали необходимые условия для проведения дискуссий и исследований , а также написания трудов (часто на персидском языке) . Это , как будет сказано дальше , во время нашествия монголов и в первые годы после него происходило на более серьёзном и эффективном уровне , а исмаилитские крепости , в том числе в Индии , Византии и Фарсе , были прибежищем для учёных и мыслителей , которые в результате нападения монголов на города Великого Хорасана и их разрушения , а также убийства их населения , искали для себя надёжное убежище .

3) Асна-ашариты : Асна-ашариты – приверженцы имамата имама Али (да ...!) и его 11 сыновей . Принимая во внимание стремление иранцев к роду и семье Пророка (да ... !) с одной стороны , и культурную территорию Ирана – с другой , можно сделать вывод , что развитие шиитского калама является тем же развитием части каламитских убеждений на культурной территории Ирана , а затем и на

территории независимого Ирана . В результате , можно различить здесь две эпохи , первую из которых назовём эпохой повествовательного калама , вторую – эпохой рационалистического калама .

1) Эпоха повествовательного калама : Этот вид калама возник в эпоху имамов (да ... !) . Ареной возникшего в эту эпоху калама , который был назван повествовательным , были труды Ибн-Бабуйех Гоми . Ясно , что труды Ибн-Бабуйех считаются отражением каламистских стараний практически четырёх веков деятельности имамитских каламистов . Из выдающихся имамитских каламистов этой эпохи можно назвать следующих : во 2 в по л. х. \ 8 в н. э. : Иса Ибн-Роузе , из "рабов" , автор первой книги по каламу , особенно по вопросу имамата ; Зерах Ибн-Ааян ; Хешам Ибн-Хакам ; Момен Аттаг ; в 3 в по л. х. \ 9 в н. э. : Фазль Ибн-Шазан Нейшабури ; Юнес Ибн-Абдольрахман Гоми ; Абу-Иса Варраг ; в 4 в по л. х. \ 10 в н. э. : Ибн-Гоббе Рази .

2) Эпоха рационалистического калама : Имамитские каламисты по той причине , что обучились у имама Али (да ...!) рационализму , и по той , что имели связь с мутазилитами , создали в своей науке калама рационалистический строй . Самые выдающиеся представители этой эпохи : Абу-Асхаг Эбрахим Ибн-Ноубат (4 в по л. х.) , Шейх Мофид , Сейед Мортеза (436 г по л. х. \ 1033 г н. э.) , родившийся на территории Ирана и

умерший там же , Шейх Туси (460 г по л. х.\1068 г н. э.) , и наконец , наивеличайший каламист из всех сект калама – Хаджех Насиреддин Туси (672 г по л. х.\1079 г н. э.) .

Вторая часть – от нашествия монголов до сегодняшнего дня : Культура исламского Ирана , внутренние факторы распада которой присутствовали с 5 и 6 стст по л. х. , с 7 в по л. х. \13 в н. э. начала движение в сторону уклона , ослабления и увядания . Так как философское свободомыслие сменилось религиозными распрями , свобода разума была скована оковами споров и разногласий и любая наука имела право на жизнь только в том случае , если хоть как-то могла услужить религии , построенной иррационалистами , и таким образом , ошибки , выросшие на почве иррационализма , привели к появлению предпосылок для упадочного периода . После разрушительного нашествия монголов Хорасан , бывший колыбелью культуры Ирана , уступил место Индии и Византии (Малой Азии) , и эта культура была передвинута туда и там же и сохранилась . Кроме того , два других прибежища в самом Иране сохранили эту культуру : одно – в Фарсе , или , по словам Шамса Гейса , "убежище Парса" , второе – "исмаилитские крепости" , которые , по словам Джалаледдина Хасана Ноумосальмана , с принятием подчинения монголам , около 40 лет (с 616 до 654 гг по л. х.) были , возможно , единственным и , по крайней мере , самым близким убежищем для учёных , которые были

изгнаны во время этого нашествия . Так , пребывание Хаджех Насиреддина Туси в исмаилитских крепостях , а затем – в Марагех , центре могущества монгольского хана Хулако , очень важно в нашем вопросе . Поэтому мы будем рассматривать развитие калама и философии в этой же области , то есть области , или же школе исмаилитских крепостей с присутствием Хаджех Насиреддина Туси , а также его продолжение в Марагех , Ширазе , Исфахане , Тегеране и Гоме до сегодняшних дней .

А) Школа исмаилитских крепостей (первая половина 7 ст по л. х.) : Исмаилитские крепости , в особенности центр исмаилитов Гахестана , всегда были местом проведения исследований и приютом учёных и мыслителей, таких как Баба Афзаль , и в целом , пристанищем учёных , которые в результате разрушений в Хорасане искали приют . Известный мыслитель Хаджех Насиреддин Туси 30 лучших лет своей жизни , то есть с 27 до 57-летия (624 – 654 гг по л. х. \ 1256 – 1227 гг н. э.) , провёл в Гахестане и Аламуте и написал там "Ахлаг-е Насери" и "Ахлаг-е Мохташами" (для Насреддина Абдольрахима Ибн-аби-Мансура , "мохташама" Гахестана) . Затем он отправляется в Аламут , остаётся там до падения этой крепости и пишет там свои философские труды . Сторонники и противники исмаилитов , оба , рассказывают об учёности некоторых из их мудрецов , их трудах , гостеприимности и лелеянии науки и учёных .

Б) Школа Марагех и Тебриза (вторая половина 7 и 8 стст по л. х.) : Хаджех Насиреддин Туси - философ , каламист , факих , математик , астроном и автор многочисленных трудов , а также один из продолжителей и спасителей иранской культуры . Он , подготовив почву для подчинения Хуршаха Хулако и окончания правления Аламута , привлёк к себе внимание Хулако и , сблизившись с ним и повлияв на него , основал школу Марагех и таким образом подготовил почву для продолжения существования иранской культуры в общем и продолжения существования калама и философии – в частности . По словам Джорджи Зейдан , он был светилом в тёмной ночи . Научное обличье Хаджех обладает различными параметрами , один из которых относится к каламу и который выражается в его известной книге "Таджрид-оль-этегад" . В этой книге он придаёт каламу философскую окраску и впервые , обосновав основы веры 12-имамитских шиитов , вооружается логическими доводами и создаёт почву для доказательства принципов убеждений шиитства . Такие мыслители , как Асироддин Абхари (около 663 г по л. х.\1265 г н. э.) , Катеби Газвини (675 г по л. х.\1276 г н. э.) , Готбеддин Ширази (710 г по л. х.\1310 г н. э.) , Готбеддин Рази (776 г по л. х.\1374 г н. э.) , принадлежали школе Марагех и Тебриза . Влияние Хаджех Насира , особенно с помощью "Таджрид-оль-этегад" , доходит до того , что если 7 – 8 стст по л. х. и даже 9 ст по л .

х. мы назовём эпохой Хаджех и его учеников , особенно Алламех Хали , то это будет соответствовать истине .

В) Школа Ширази (8 -10 стс по л. х.\14-16 стст н. э.) : Территория Парса спаслась от нашествия монголов и поэтому группа учёных , поэтов и литераторов направились туда . Доклад Шамса Гейса Рази , основанный на его поровот в сторону Парса , является образцом переселения учёной прослойки населения на эту территорию . Именно в результате этих миграций немного после начала 8 в по л. х. возникла философско-каламитская школа Фарса . Исследователи перечисляют имена 19-ти каламистов и философов , принадлежащих к округу Фарса (Ширази) , самые выдающиеся из которых Гази Азододдин Иджи (756 г по л. х.\1355 г н. э.) , Саадоддин Тафтазани (792 г по л. х.\1390 г н. э.) , Мир Сейед Шариф Джорджани (816 г по л. х.\ 1313 г н. э.) , Джалаледдин Давани (908 г по л. х.\ 1502 г н. э.) и родственники философа Даштаки , то есть Амир Садроддин Даштаки (903 г по л. х.\1498 г н. э.) , его сын Гиясоддин Мансур Даштаки (948 г по л. х.\1541 г н. э.) и его внук Мир Садроддин Второй (961 г по л. х.\1554 г н. э.) , которые, по словам , Кербена , составляют целую семейную династия философов (с 473) . Вдумчивое изучение трудов мыслителей школы Ширази открывает глаза на то , что природа убеждений этих мыслителей , согласно свидетельствам их трудов , является каламистской или же ,

по крайней мере , более склоняется к каламитской . Конечно , "преобладание платонистского элемента в шиитской философской идеологии" также в этой школе занимает значительное место и говорит о присутствии "корней многих принципов садроистской философии в школе Ширази" . Процесс развития каламитской идеологии в Иране говорит о том , что школа Ширази сначала преследовала ашаритскую каламитскую мысль и лишь затем шиитская каламитская мысль в результате стараний Гази Азододдина Иджи , одного из выдающихся исследователей и мыслителей , и написания книги "Альмавагэф" , каламитской и даже философской энциклопедии , ашаритский калам был серьёзно взят на рассмотрение . Для этой книги были написаны многочисленные примечания и объяснения , самое значимое из которых – объяснение Мир Сейеда Шарифа Джорджани , который сделал "Альмавагэф" более полезной и читабельной . Другие деятели школы Ширази , такие как Алламех Давани и род Даштаки Первого , были суннитами и защитниками и распространителями ашаритского калама .

Шиитский калам после того , как некоторые крупные деятели школы Ширази (Давани и род Даштаки , начиная с Гиясоддина Мансура) стали его сторонниками , объявил о своём присутствии в этой школе и оправдались слова того , кто сказал , что "школа Ширази началась с ашаритской мысли , а продолжится и закончится шиитской" . Давани в

трактате "Нур-оль-хедаят" рассказывает историю своего углубления в свои суннитские убеждения в свете суждения умом , и наконец , говорит о своём переходе в шиитство и выражает своё уважение к 12-ти шиитским имамам (да ...!) . Род Даштаки , начавшая от Гиясоддина Мансура , также все переходят в шиитство , и таким образом шиитский калам , который с давних времён по различным причинам , в том числе стремлению султана Мохаммада Ходабандех к шиитству , распространялся под влиянием Алламах Хелли , стал в школе Ширази замещать ашаритский калам . Кроме того , Шираз , получивший название "Башни великих" , с этой точки зрения также находился в особом положении и во время пика суннитского султаната в нём шиитство всегда было в центре внимания . Школа Ширази в вопросе сохранения культуры и традиций , а также философии и калама , и их передаче школе Исфахана играла особую роль . Кажется , что если бы эта школа не пришла в упадок , не была передана Исфахану и продолжала своё естественный путь развития , то это имело бы очень положительные результаты . Наиважнейшим результатом деятельности этой школы явилось появление Садрольмоталехин (1050 г по л. х.\1640 г н. э.) и возникновение философии матаалиех . После возвращения Садрольмоталехин (около 1020 - 1022 гг по л. х.\1611 – 1613 гг н. э.) в Шираз сформировалась вторая

школа Ширази , то есть та же садроистская философская школа .

Г) Школа Исфахана : После прихода к власти динистии Сефевидов и переноса столицы , каламитско-философское наследие школы Ширази с передвижением центра в Исфахан также переместилось в этот город и так возникла школа Исфахана . Кербен в книге под названием "Мирдамад и школа Исфахана" главную роль в формировании этой школы приписывает Мирдамаду и предлагает "классифицировать учёных , живших и действующих в этот период в Иране , в принадлежность к этой школе" . Абульгасем Мирфендерески принадлежал этой школе . Эбрахими Данияни трактует школу Исфахана как "философский округ" и считает , что она состоит из двух главных течений : течение философии матаалиех и течения , которое возглавлялось Раджабом Али Табризи и убеждения которого отличались от порядка мышления философии матаалиех . (334\1) . Кажется , что в этот период действовало 4 главные философские течения : машаитское течение Мирдамада , платонистское течение Мирфендерески , садроистское философское течение матаалиех и течение Раджаба Али Табризи , вместе с которыми существовало и ещё одно каламитское течение , которое стоит внимания – течение , которое можно назвать "каламитская школа Исфахана" . Выдающимся деятелем этой школы был Абдорраззаг Лахиджи (1072 г по хиджре

\ 1662 г н. э.) , а затем – его сын Молла Хасан Лахиджи (1045 – 1121 гг по л. х.\1635 – 1709 гг н. э.) . (Масум Алишах , 162\3 ; Садраи , 23-11) . Абдорраззаг был учеником и зятем Молласадры , но никогда не интересовался философией матаалиех так , как это делал другой его ученик и зять – Молла Хоссейн Фейз Кашани (1007 – 1091 гг по л. х.\ 1598 – 1680 гг н. э.) . Он даже окритиковал и отверг некоторые фундаментальные теории платонизма , такие как , скажем , теория о предисподней . Он написал толкование и объяснение к "Таджрил-оль-этегад" , самому выдающеуся каламитскому труду Хаджех Насира , под названием "Шаварэг-е эльхам" , а также написал выдающиеся труды на персидском языке . Его сын , Молла Хасан , хоть и представлен как философ , однако его каламитские труды , как и труды его отца , весьма значительны . Молла Хасан писал свои труды на персидском языке . Кербен делает акцент на каламитских трудах Моллы Хасана и пишет : "У него есть 12 трудов , особенно в области философии имамитского шиитства" . Начиная с периода Сефевидов , когда шиитская религия была объявлены официальной религией государства , шиитский калам сыграл важную роль в процессе развития каламитской идеологии в Иране , а персидский язык приобретает значительное использование в качестве языка части факихских и каламитских трудов .

Такие труды , как "Капитал веры" и подобные ему , были написаны с этой же точки зрения и с этой же целью . Кроме этого движения , являющегося каламитским , по той причине , что наука калама , подобно философии машаизма , платонизма и мистицизма , и по крайней мере иногда , с особым духом способствовала формированию философии матаалиех . Каламитские исследования Молласадры также достойны внимания . Процесс развития философии матаалиех также означает одновременное развитие и науки калама . И не только в трудах философов школы Ширази , имеющих каламитскую окраску , но и в трудах Молаасадры и его последователей до Хакима Сабзевари и трудов , которые до сих пор были написаны , можно с лёгкостью заметить каламитские черты в философской одежде или же выраженные с философской точки зрения . И таким образом можно говорить не только о своеобразном присутствии и продолжении существования калама в философии , но даже и о существовании калама в философской форме или же философском каламе . Школа Исфахана была весьма расширенной и процветающей , что даже доходило до того , что в эпоху Фатхали-шаха (1212 – 1250 гг по л. х. \ 1797 – 1834 гг н. э.) существовала почва для переноса её в Тегеран . По словам Моллы Али Нури (1246 г по л. х. \ 1830 г н. э.) , великого учителя рационалистических наук этой школы , около двух тысяч студентов обучались рационалистическим

наукам , и зкоторых около 400 человек перешли на высшую ступень образования .

Д) Школа Тегерана : После падения сефевидской власти (1135 г по л. х.\ 1723 г н. э.) , в эпоху Афшаридов и Зандов и до эпохи Фатхали-шаха Каджара , а также после этого школа Исфахана продолжала существование . И даже до недавнего времени некоторые исследователи , такие как Джалаледдин Хомаи (1359 г по с. х.) , обучались в школе Исфахана .Со времён Ага Мохаммад-хана Каджара Тегеран стал политическим центром и это послужило причиной тому , что он стал и центром науки . После основания Хаджи Мохаммад Хоссейн-ханом Марви (1233 г по л. х.\1818 г н. э.) школы Марви , согласно его требованию , Молла Али Нури был приглашён Фатхали-шахом в Тегеран для преподавания в этой школе рационалистических наук , но по причине большого количества студентов , желающих обучаться рационалистическим наукам в школе Исфахана , он не принял это приглашение и послал в Тегеран для преподавания в этой школе своего ученика Моллу Абдоллах Занвари (1257 г по л. х.\ 1814 г н. э.) . Таким образом , фундамент философской школы Тегерана был основан в 1237 г по л. х. \ 1822 г н. э. с присутствием Моллы Абдоллах . Он взростил учеников , которые упрочнили основы существования школы Тегерана . Один из них – его сын , Ага Али Модаррес Занвари (1307 г по л. х.\ 1890 г н. э.) .

Кроме самого Моллы Абдоллах и его сына , Ага Али Модарреса , можно назвать таких выдающихся мыслителей школы Тегерана , как Мохаммад Реза Гомшеи (1306 г по л. х.) и Мирза Абольхасан Джельвех (1314 г по л. х. \ 1896 г н. э.) , которые преподавали в школах Тегерана . Также в качестве продолжателей деятельности школы Тегерана можно назвать таких учителей , как Мирза Тахер Танкабани , Мирза Махди Аштияни , Мирза Мохаммад Али Шахабади , Казем Оссар и Зияеддин Дорри . Наука калама в этот период и в этой школе продолжает свой путь , во-первых , совместно с философией матаалиех , а во-вторых , независимо . Конечно , в этот период не было написано особо выдающихся трудов в области калама , но в результате особого толкования имамата внутри шиитского калама возникает школа шейхиех . Шейх Ахмад Ахсаи (1241 г по л. х.\1826 г н. э.) , руководитель шейхиех , с верностным следованием учениям 12-ти шиитских имамов и с углублением в эти учения приходит к выводам в области имамата и основывает школу , которую называют шейхитской , или шейхиех . Шейх Ахмад Ахсаи в объяснении , написанном им к "Хекмат-оль-аршиех" , сильно нападает на идеи Молласадры и критикует его теории . Шейх Ахмад в объяснении трактата Молласадры "Аршиех" выражает своё мнение , состоящее в том , что речи философов противоречат религии , однако претензии

Молласадры постыдне убеждений всех остальных философов , так как он претендует на то , что его речи – это речи Пророка (да ...!) и его родных (ахли-бейт) (да ...!) . Школа Шейхи получила распространение в Кермане , который и стал религиозным центром сторонников этой школы .

В беседе о школе Тегерана следует упомянуть школу Сабзеvara , то есть школу Хадж Моллы Хади Сабзеvari , школу Мешхеда и школу Гома , основанную Мохаммад Хоссейном Табатабаи и его учениками . Во всех этих школах и на всех этих этапах калам продолжал своё развитие как вместе с философией матаалиех , так и свой независимый путь от этой философии , однако особых трудов в области калама написано не было , так как учебником по каламу для студентов этих школ часто служит объяснение к "Таджриду" , написанное Алламах Хелли , и объяснение к "Хади Ашар" Фазеля Мегдада .

Закон и правосудие в Древнем Иране :

А) Закон в первобытной иранской идеологии :

Закон и правосудие в индо-иранской идеологии : В индо-иранской культуре Мехр или Митра (= договор и клятва) является важным изедом (богом – пер.) и символом морального и судебного порядка , или же , другими словами , символом договора и закона , и его имя само по себе

указывает на это . В идеологии древних иранцев Мехр , который должен упорядочить жизнь в этом мире и всегда носит судебное обличье , является богом социального строя , объединяющим все классы общества . Иранская идеология в правовой области опиралась на один основной принцип – ненарушение договора . Верующий ни в коем случае не должен был нарушать данное слово , так как "слово , наполненное ложью или правдой ," в любом случае должно быть уважаемым . Само это убеждение говорит о более глубокой мысли , что по мнению древних иранцев , различные общественные ступени человека , такие как семья , деревня , округ и страна , возникали на основании своеобразного "договора" , и легкомысленность в этих договорах приводит к их упадку и распаду .

Аша \ Арта в древней индо-иранской идеологии в более широком спектре означает порядок , царящий в мире , а в более узком – порядок ограничений , который упорядочивает общественную жизнь человека и отношения между людьми . Само то , что Арта в иранской культуре кроме символа упорядоченности стал также и символом царствования и обилия , свидетельствует о том , что в идеологии древних иранцев политическая стабильность и экономическое процветание невозможно , кроме как с исполнением правосудия и соблюдением справедливости .

Авеста и закон : Авестийские учения , напротив некоторых религиозных учений Запада , не ограничивались стремлением к успокоению в загробном мире и не считали счастье на том свете отдельным от счастья на этом свете . Это особенно получило отражение в одном из пунктов Гатов , гимнов Зартошта . Там , где говорится о личности Зартошта , что он пришёл для указания правильного пути жизни в этом мире и пути спасения в мире загробном . На основании объяснений , дошедших от сасанидского периода , одну третью Авесты , изученной в сасанидский период , составляли части Датик (от "дата" \ "дад") , где содержались вопросы закона и религиозного законодательства . Из всех тех частей до нас полностью дошёл лишь Вендидад , а из других частей Авесты-Датик остались лишь некоторые следы и указания .

Вендидад , или закон против дивов , следует считать наидревнейшим дошедшим до нас текстом , написанным в сфере "дад" маздаясны , и который , конечно , в большой степени состоит из вопросов на тему религиозных традиций , особенно религиозного очищения . Однако , принимая во внимание важность вопроса , некоторые вопросы , связанные с преступлениями и их наказанием , с точки зрения истории права также делают эту книгу весьма значимой . Из других частей Датик-Авесты , которые известны нам из объяснений , данных в Динкарде , Нига , второй наск , особо важен с

точки зрения наказания . В этом кодексе предусмотрены законы по наказанию различных преступлений , от убийства до избиения и ранения , а также клеветы , а другая его часть рассматривает процедуры правосудия , в том числе обвинение , свидетельство и защиту . Некоторые вопросы , рассмотренные в этом кодексе , такие как детская преступность и преступления , совершённые иностранными лицами , также очень важны . Из других кодексов стоит обратить внимание на Хуспарм , имеющий значение с точки зрения правовых законов в области имущества и наследства , а также прав в семье .

Б) Закон в эпоху Ахеменидов :

Правовой порядок Ирана в эпоху Ахеменидов (321 – 559 гг до н. э.) , по причине недостатка источников сведений , находится в ореоле неясности . Однако существуют указания на то , что закон в этот отрезок истории Ирана занимал важное место . Без сомнений , управление широчайшей территорией ахеменидской державы и удовлетворение требований огромного количества населения этих земель было возможным только под покровом устойчивого законодательства .

Законодательство Дарьюша : Дарьюш , известный в истории ахеменидского Ирана как царь-законодатель , в своих письменах часто упоминает о законе , называемом им "мой закон" , считает его соблюдение причиной стабильности

государственных дел по всей подначаленной ему территории , для этого письма и других ахеменидских письмён и свою популярность среди различных государств мира считает милостью Ахура Мазды . Платон в своей книге "Закон" со слов афинского учёного указывает на важную роль Дарьюша в установлении иранского законодательства , которое опирается на общественное равенство в качестве основного принципа этого законодательства . Он назвал эту особенность почвой для возникновения дружбы и единения между иранскими народами . То , что явно можно рассматривать в качестве главной особенности законодательства Дарьюша , - это то , что , напротив прежним региональным законодательствам , он исполнялся в различных странах , где существовала власть Ахеменидов . Законодательство Дарьюша после его смерти считалось необходимым к исполнению и другими ахеменидскими царями , и согласно интерпретации , сделанной Платоном в его письме , было причиной стабильности и устойчивости иранского государства до его дней .

Источник и границы власти шаха : Ахеменидские шахи всегда в своих письменах называют себя посланниками Ахура Мазды и считают , что продолжительность их правления зависит от его помощи . Этот религиозный источник подготавливал почву для Ахеменидов , чтобы они могли устанавливать свою власть "единого правления" над

простым народом и своими иранскими подданными . Конечно , следует заметить , что это ахеменидское единое правление иногда восхвалялось иностранными наблюдателями в качестве наивысшей ступени такого правления , а иногда и порицалось как отклонённый вид единого правления и символ угнетения подчинённых народов . Возможно , эта двойственность в суждении вытекает из различий в способе правления ахеменидских царей .

По свидетельствам исторических источников , существовали законы , определяющие границы власти ахеменидских царей и которые должны были ими соблюдаться . Эти свидетельства не указывали на источник этих законов и лишь констатировали их существование . Первым свидетельством являются слова Геродота о иранском законе , на основании которого царь не должен по причине единократного совершения преступления приговаривать преступника к смертной казни . Другими примерами могут послужить указания летописцев на то , что ахеменидские цари , такие как Камбуджие и Хашаяр-ша , иногда советовались со своими царскими судьями о законности своих действий и считали себя обязанными к соблюдению законов . В то время , как иногда такие совещания добавляли проблем и судьям . Возможно , можно сказать , что обязательные законы для шахов были частью

того же законодательства , о котором Плутарх упоминал как о "священном и обязательном законе иранцев" .

Закон и классовое общество : Классовый строй в социальных отношениях в Древнем Иране является одной из признанных особенностей иранского общества . И эта особенность настолько укоренилась в различных рангах этого общества , что , по словам Геродота , при встрече двух иранцев в переулке по тому , как они здороваются друг с другом , можно было судить об их классовых отношениях . Конечно , нельзя ожидать , что строй и порядок не повлияет на формирование законодательства и оно будет создано без принятия во внимание классовых различий . Но , с другой стороны , нельзя неправильно судить об уровне влияния классового строя в Древнем Иране . Основы правосудия Дарьюша , по которым закон удерживает сильного от ущемления слабого , сами по себе свидетельствуют о том , что в ахеменидском законодательстве рассмотрение жалоб низших классов общества также предусматривалось законодателем . В объяснение такому суждению следует напомнить , что , по свидетельствам греческих историков , среди уважаемых профессий земледелие и воинское дело пользовались особым вниманием иранских царей .

Почва для разнообразия законов : Не смотря на то , что наши сведения о содержании законов ахеменидской эпохи весьма скудны , но свидетельства о предпосылках для разнообразия

этих законов достаточно красноречивы . На основании докладов , сделанных греками , уголовное законодательство находилось во главе , и такая степень внимания ахеменидских царей к карательному законодательству исходит и из существующих письмен . Иосифус в кратце рассказывает об иранских законах и делает замечание , что по мнению такого критика , как Аполониус , уголовное законодательство иранцев достойно похвалы .

В качестве основы для рассмотрения дел о наказании , как на этапе законотворения , так и на этапе судебного разбирательства , следует указать на принцип , на который опирался Дарьюш , состоящий в том , что степень наказания любого человека должна соответствовать степени его преступления . Другой принцип , отражённый Геродотом в его докладе , говорит о том , что ни падишах и ни любой другой иранский гражданин не должен сильно наказывать раба за одно его пригрешение до того , как будет доказано , что грехи и преступления человека превышают его заслуги . С одной стороны , этот принцип вызвал похвалу некоторых историков-правоведов , а с другой – иногда был признан моральным принципом , а не правовым . В отношении финансового , управленческого и законодательного строя следует сказать , что Дарьюш в своих реформах превратил в жизнь прежние обещания Куруша по составлению налогового законодательства и упорядочил на своих землях

порядок сбора налогов . Шаги , сделанные в этот период в направлении упорядочения финансовых и управленческих сторон жизни страны , подготовили почву для формирования законной структуры . Свидетельствами этого являются некоторые реформы в сфере финансового и управленческого строя , такие как реформа бухгалтера , казначея и контролёра , которые были сформированы в сфере древнеперсидского языка и с некоторыми изменениями попали в арамейские священные книги и подобные им .

В области частного права у нас слишком мало сведений , в которых содержатся указания на законы о браке , такие как разрешение на многочисленность жён и запрещение брака с близкими кровными родственниками . Кажется , что законодательство о частном праве в эпоху Ахеменидов должно быть тесно связано с религиозными учениями того времени , и большую ясность в этот вопрос можно внести осветив религиозные особенности Ирана в эту эпоху . Существует также возможность того , что иранцы после завоевания Вавилона приняли некоторые положения вавилонского права , особенно их закона о торговле , и распространили по всей территории ахеменидского государства .

В отношении судебного строя мы знаем , что обычно избиралась группа из семи судей в качестве судебного совета шаха , или , по словам греческих летописцев , "судей

султаната" . Это собрание было наивысшим судебным органом страны , и при избрании его членов применялись строгие правила с точки зрения учёности и доверенности . Членство в этом собрании было пожизненным , за исключением случаев нарушения судьёй правил , когда он подвергался наказанию тяжёлой смертью .

В) Закон в эпоху Селюкидов и Аршакидов : После распада династии Ахеменидов , в период Селюкидов и после них , в период правления Аршакидов , постепенно законодательство Дарьюша сформировало основной фундамент правовой системы Ирана . На протяжении последующих веков , и особенно в аршакидский период , почувствовалась потребность в дополнении этих законов , чего и следовало ожидать . Так , в сфере основного законодательства следует указать на закон об упорядочении передачи султаната и ограничении полномочий шаха , который , по словам Бустьяна , был принят Тирдадом Первым . И Равелинсон , приводя возможность ошибки в записи , посчитал , что имелся в виду Мехрдад Первый . Аршакидское государство , которое в своей структуре следовало порядку феодальной раздробленности и до значительной степени удалилось от принципа единого правления эпохи Ахеменидов , обладало походящей почвой для создания системы советов и разделения правящей власти . Именно поэтому в аршакидскую эпоху при

принятии важных решений было необходимым проведение совещания шаха с двумя парламентами , один из которых представлял собой семейный советнический праламент , состоящий из членов царской семьи , а второй – парламент шейхов (сенат) – состоял из влиятельных деятелей аристократии , и иногда при принятии жизненно важных решений заседали оба парламента вместе , что носило название Махестан (Могестан) .

Указ Балаша (Валхаша) , аршакидского царя (по видимому , Балаша Первого , 50 – 76 гг н. э.) , о собрании всех оставшихся частей Авесты в единое целое , хоть , на первый взгляд , кажется попыткой возродить религиозную традицию Ирана , однако , принимая во внимание правовое содержание частей Датик-Авесты , может рассматриваться в качестве важного шага по направлению к составлению религиозно-правовой структуры . Принимая во внимание сильную нехватку правовых источников , принадлежащих аршакидскому периоду , находка нескольких образцов договоров по найму , дошедших с середины этого периода , весьма значительна .

Г) Закон в сасанидский период : Сасанидский период , с той точки зрения , что был периодом испатыния власти , основанной на религии , также занимает значимое место в истории права в Иране . Как уже упоминалось , начавшая с прошлых столетий , религиозные учения играли важную

роль в правовом строе Ирана , но как и в других сферах государственного порядка , в правовом строе в период Сасанидов они занимают особое место с точки зрения придания религиозного обличия большей части законов . Что касается источника сасанидского законодательства , следует считать его основой Авесту-Датик . Но расширение круга авестийских законов и их согласовывание с потребностями общества в сасанидскую эпоху нуждалось в появлении толкований к древним религиозным текстам , что и было сделано выдающимися религиозными деятелями . Эти толкования также вызвали разногласия и высказывание правовых комментариев , которые иногда не согласовывались друг с другом .

Зороастрийский закон и шариат : В религиозной традиции иранцев в доисламский период шариат (религиозный закон – пер .) служил в качестве надзирательного порядка за комплексом религиозных обязанностей и принуждений в двух параметрах : культовом и правовом . И эта особенность делает его происхождение близким к исламскому фекху . Изучение дошедших до нас текстов показывает , что вопрос об религиозной обязанности в зороастризме был представлен в форме отдельной науки из религиозных наук и даже , на основании разногласий в понимании , в его рамках сформировались "чашты" , или , по исламскому трактованию , особые фекхийские религиозные направления .

Именно по этой причине правовые сборники , оставшиеся со времён сасанидов , обладают религиозным характером и на практике отражают взгляд судьи или особого чашты на основе его религиозного воззрения . Самый выдающийся правовой текст , то есть "Мадиян хезар дадестан " (то есть сборник тысячи суждений – пер .) , написанный Фаррохмардом и Хараманом , который включает различные тематики гражданского права , такие как брак , наследство , опекуновство , имущество , вакф (то есть пожертвование или завещание имущества на богоугодное дело – пер .) , аренда , залог , адвокатура и компаньёонство , а также некоторые вопросы уголовного характера . Этот текст , который иногда называют гражданским (или социальным) кодексом сасанидского Ирана , как кажется , был не официальным законодательством , а одним из текстов религиозного закона .

Ещё примерами текстов, дошедших до нас , в которых отражено смешение правовых и религиозных обязательств , могут служить "Дадестан-дини" , "Шаест-нашаест" , "Повествования Омида Ашухештана" , "Повествования Азарфаранбага Фаррохзадан" , "Повествования Фаранбага Соруша" , "Вопросы Эсфандияра Фаррохбарзина" , а также части из энциклопедии "Динкард" .

Отношения власти и закона : основным вопросом , касающимся отношений власти и закона является вопрос о законности получения власти и её применения . В то время ,

как сасанидская власть упрочнила положение зороастрийского шариата в отношении частного и уголовного права, согласно свидетельствам, сфера социального права зачастую оставалась вдали от религиозного права. Так, в этой сфере немногочисленные оставшиеся свидетельства следует искать в указах сасанидских царей, особенно Ардешира, которые в качестве законодательства почитались последующими царями.

Наиважнейший документ в этой сфере – текст "Эпоха Ардешира", который был представлен в арабских переводах и в котором содержится точное руководство по избранию престолонаследника с указанием условий на престолонаследие, а также способ его объявления. В этом тексте Ардешир, после некоторого вступления, завещает своим наследникам престола, что если поймут, что законы, связанные с делами народа, не отвечают потребностям, и не увидят в себе сил и возможностей исправить его, то пусть не затягивают с отказом от престола и передают бразды правления государством в руки компетентного человека. Однако речь о том, что в эпоху Ардешира в случае некомпетентности шаха народ может лишиться его престола, по видимому, носит характер наставления и предупреждения, а попыток для его узаконивания предпринято не было.

Что касается узаконивания ведомственного и финансового строя государства, то Ардешир предпринял в этой сфере важные шаги и заложил прочный законный фундамент для сасанидской династии. Включения в текст, которые, вроде бы, попали в исламские источники и "Ходай-намех" и известны под названием "Трактата Ардешира", говорят о внимании Ардешира к положению законодательства, налаживающего ведомственный и финансовый строй государства. В этом тексте зафиксированы правила о способе найма и наблюдения за работой судей, секретарей, налоговых контролёров и других служащих, способе приёма на службу послов, уравнивании налогового законодательства, а также законодательства в области градостроения и благоустройства. И в качестве гарантии соблюдения многих законов предусмотрены условия, касающиеся положения аристократических родов.

Ведомственно-финансовое законодательство более полно отразилось в тексте под названием "Эпоха Шапура – Хормоза", где кроме уравнивания налогового порядка, на что делается ударение, содержатся такие важные вопросы, как правила для дарения и царских вознаграждений; регламент избрания министра, его сфера деятельности и наказание в случае допущения им ошибки; законы, связанные с деятельностью контролёров и шпионов;

дополнение к законам о работе государственных служащих ; законы , ограничивающие влияние придворных служащих и военных полководцев , а также обеспечение "безопасности для простого народа" .

В политическом письме , приписываемом Ардеширу и известном как "Письмо Тенсера" , в котором содержится важная информация о законодательных реформах Ардешира , говорится также и о некоторых терминах , используемых им в сфере гражданского и уголовного права . Правильность приписывания этого письма Ардеширу некоторыми экспертами ставится под сомнение .

Судебный порядок : В законодательном письме "Мадиян" говорится о двух классах судей : младших судьях и старших судьях . Эта классификация основывалась на уровне компетентности судей . В случае , если одна из сторон тяжбы по отношению к младшему судье подавала кассационную жалобу , то тяжба передавалась на рассмотрение старшего судьи , а наивысшей судебной инстанцией был главный мубед – наивысшее духовное лицо государства , как и было сказано ранее . Упорядочению судебного строя придавалось внимание ещё со времён Ардешира . Но на основании "Мадиян хезар дадестан" мы знаем , что в эпоху Ануширвана в судебном аппарате были сделаны изменения , и шах вверил судьям официальную печать для подтверждения судебных приговоров . В особых

случаях на разбирательстве присутствовало два судьи , а иногда собиралась целая комиссия из самых выдающихся судей и мубедов . В этом же тексте , в главе "Компетентность служащих" описаны полномочия и обязанности судей , а также подробно расписаны такие действия , как проведение разбирательства по тяжбе , вопросы , связанные со свидетельством и разбирательством .

Д) Закон и право в Иране исламского периода : После завоевания Ирана политические органы и социальные структуры в Иране претерпели фундаментальные изменения , а другие правовые структуры также постепенно с распространением влияния исламской культуры в различных регионах страны попали под сильное влияние исламского учения . После принятия ислама , в некоторых правовых сферах , которые соотносились с религиозными ограничениями , открылась возможность для осуществления исламского фикха , в составлении и теоретическом распространении которого сами иранцы сыграли важную роль .

А – Общие черты :

1) Вхождение в среду религиозного и гражданского закона : "Шар" (то есть религиозный закон – пер.) в своём первоначальном значении обозначал догмы , которые в религиозных текстах и традициях трактовались как божий закон . Однако необходимость получения толкований этих

текстов подготовила почву для появления науки о фикхе , в обязанности которой входило бы толкование догм шариата из религиозных текстов и других доказательств . Таким образом , догмы шариата начали распространяться в кругах фикха и в течение долгих столетий всегда с появлением новых правовых доказательств круг их тематики расширялся . С тем огромным вниманием , которое наука о фикхе в течение своего существования получала от гражданского закона в качестве , по крайней мере , орудия толкования религиозных текстов , и это особенно проявлялось в таких тематиках , как торговля и обмен , можно сказать , что исламский фикх всегда двигался в направлении предоставления религиозных законов , согласующихся с гражданским законом общества . Его отношение к гражданскому законодательству , в случае , если согласуется с главными принципами исламского шариата , приводит к изменению и скомплектованному предоставлению его с созданием религиозной необходимости для его исполнения .

Сейчас следует обратить внимание на то , что для страны , как Иран , с длинной историей в области права в доисламский период , приход ислама стал также почвой для принципиального реформирования правового порядка . Ислам , который в течение короткого периода после своего появления охватил широкое пространство от Маваран-нахра

до Андалузии , подготовил для всех мусульман и в том числе иранцев беспрецедентные условия для выхода из своего уединения и знакомства с другими культурами . И это стало началом движения мусульман в сторону относительной интеграции в правовом строе рядом с религиозной интеграцией . Этот фактор вместе с произошедшими изменениями в социальной структуре Ирана , подобно упразднению бывшего классового строя в результате перехода в ислам , привели к тому , что иранцы видели некоторые свои особенности в области права неподходящими для новых культурных условий , отказались от них и пошли навстречу этой правовой интеграции .

Однако следует иметь ввиду , что некоторые гражданско-правовые особенности Ирана возникли из территориально-климатических и других особенностей , почва для которых появилась постепенно с принятием ислама , и в отношении фикха существовала необходимость смотреть на эти вопросы с доверием . На самом деле , надо обратить внимание на то , что часть разногласий между факихами проистекает из разногласий в гражданском законе , на который они опираются . В качестве примера можно привести правила орошения и раздела воды на исламских землях , и в том числе Иране : обычно именно остатки традиционных правил орошения согласовываются с требованиями климатических условий . Давние разногласия

между факихами по поводу разрешения или запрещения продажи воды вытекают из того , что в традиционном порядке орошения владение водой зачастую подчинялось собственности на землю и продажа воды имела место лишь в таких регионах , как Йезд и Северный Хорасан , где вода и земля находилась в собственности разных владельцев .

Официальное признание способов торговли "десять – одиннадцать" и "десять – двенадцать" , получивших распространение среди иранцев и называемых в фикхе под этим же персидским названием , является ещё одним примером влияния гражданского закона на расширение тематики фикха .

Постепенное разделение гражданских и религиозных законов , хоть и имело опыт в Иране до прихода ислама , однако на широком уровне и с разделом их органов в диване наблюдается в период Сефевидов . Религиозные законы , охватывающие большую часть вопросов , связанных с частным правом и частью уголовного права , в пределах могущества религиозных учёных , а также гражданские законы , которые охватывали области , как установление порядка и безопасности и упорядочение финансового , ведомственного и некоторых сфер уголовного строя , находились в прямой власти шаха и его назначенцев .

1 . Составление закона : Несомненно , после установления ислама в иранском государстве ожидалось , что

законодательство сасанидской эпохи , составленное на основании зороастрийской религии , выйдет из употребления и будет замещено законодательством , основанном на исламском шариате , однако здесь следует обратить внимание на очень тонкую деталь – то , что часть законов , составленных в сасанидскую эпоху , не опираясь на религиозный фундамент , основывались на гражданском законе и не входили в разногласие с исламским шариатом . Так , можно указать на налоговое законодательство , которое в исламский период выполнялось почти в той же своей прежней форме .

В любом случае , в классификации различных правовых ветвей сфера частного права в целом и фундаментальные правовые вопросы , уголовное право и судебный строй , которые являются общими правовыми сферами , изменились в корне и заменились новыми законами , основанными на шариате , конечно , с целью достичь предельной согласовности с прежним гражданским порядком . Результатом этих попыток стало возникновение сотен трудов в области общего фикха или господству одного труда в частных областях фикха , которое , кроме культовых разделов этой науки , охватывал также и правовые разделы .

Явление религиозных различий в фикхе мешало приходу к одному мнению по поводу единого закона и препятствовало тому , чтобы один из выдающихся фикхских

текстов был определён в качестве основы для согласования правовых отношений и судебного дела во всей стране . Во всяком случае , на протяжении всего исламского периода , что в Иране , что на других мусульманских территориях , не смотря на то , что составление законов происходило в рамках трудов в области фикха , однако законодательство не носило регионального характера , и если даже это как-то влияло на него , то это влияние проявлялось лишь в рамках фикхских религий . В Иране мысль о том , чтобы можно было вместо следования одному направлению религии составить законодательство из законов , составленных на основе различных религиозных направлений , имела сторонников в 3 и 4 стст по лунной хиджре , но будущего у этого течения не было .

В любом случае , существовало своеобразное законодательное многообразие в рамках признанных фикхских религий , особенно в Иране , где правило многообразие религиозных направлений и предусматривались пути для предотвращения вражды между сторонниками различных религий .

Б – Различные правовые рамки :

1) Власть и политический строй : В течение двух столетий по хиджре в Иране правили местные власти , все из которых в каком-то смысле находились в подчинении исламского халифата , но начиная с 3 ст по л. х. , когда установилась

политическая независимость Ирана , следует искать источники политической власти внутри этого государства . До эпохи Газневидов независимые политические власти Ирана можно разделить на три главные группы : группа , которая формально подчинилась халифату и с теоретической точки зрения была признана полномочным представителем халифата и в исламе носит название "амира" своей территории ; особые религиозные группы , такие как алавиты и хариджиты , которые считали лидером власти "имама" и по вопросу избрания , лишения имамата и полномочий имама имели свои особые религиозные принципы ; и ещё одна группа , которая унаследовала политическую традицию сасанидского Ирана и носила название "шаха" .

Слово "султан" с появлением Газневидов и в течение столетий после них в мире ислама имело особое значение . В этом значении "султаном" называли того , кто с помощью своего величия и могущества своей армии покорит себе мусульман . Среди теоретических политических трудов , таких как тексты "Ахкам-оссольтаниех" (5 в по л. х.) , такое достижение власти не считалось разрешённым шариатом . Но особенно после окончания аббасидского халифата в середине 7 в по л. х. в Иране обширная часть правовых вопросов никогда не подвергалась вмешательству нерелигиозных постов . События , такие как установление

Газан-ханом законов об усилении запрета на растовщичество и мошенничество в сделках , а также уравнивание мехра (суммы денег , назначаемой женихом невесте при бракосочетании – пер .) , очень редки в истории пра в Иране .

В сфере уголовного права политические преступления всегда выходили за рамки шариата , но некоторые из обычных тяжких преступлений и правонарушений в сфере общественного порядка и безопасности , такие как убийство , также находились под наблюдением власти , и иногда для них назначались законы , выходящие за рамки шариата . Назначение законов о тяжком наказании в отношении других обычных преступлений , таких как пьянство и разврат , имеет мало примеров в истории Ирана .

4) Порядок судебного разбирательства : С приходом ислама на территорию Ирана и до современности судебный порядок также в большинстве основывался на шариате и судебные посты находились в распоряжении факихов . Действия факихов на основе религиозных направлений , что вело за собой разобщённость в судебном деле , в течение столетий были одной из главных забот . Один из первейших примеров критики в этой области является речь Ибн-Могаффа , выдающегося иранского учёного (124 г по л. х. \ 759 г н. э.) , в обращении к Мансуру Аббасидскому , в которой он в качестве пути решения этой проблемы побуждает халифа

написать закон о судебном деле и способах получения вердикта и объявить его всем в качестве указа к действию . В предыдущие периоды в рамках фикха были сделаны попытки упорядочить судебное дело в пределах трудов ("Адаб-оль-газа") , в которых некоторые иранские факихи , такие как Абу-Мохаммад Насехи , главный судья Хорасана (447 г по л. х.) , играли важную роль .

До установления власти независимых иранских династий различные регионы Ирана также с точки зрения судебного процесса находились под влиянием судебной организации центрального халифата , которая с начала эпохи Аббасидов находилась под руководством выдающегося факиха в качестве главного судьи Багдада . В последующие периоды независимые государства Ирана с небольшими разногласиями в отношении деталей следовали схожим образцам . Что касается судебных постов и законов , контролирующих их обязанности в эти периоды , то кроме шариата , существовали также правила , установленные властью , примеры которых записаны в судебных уставах , дошедших до нас с эпохи Сельджукидов .

В период Ильханидов судебный аппарат начал разлагаться с каждым днём и поэтому в законодательных реформах Газан-хана одна часть была посвящена реформированию закона об избрании религиозных судей и наблюдению за их работой , а также некоторым деталям

гражданского процесса и даже закону времени . Это законодательство , по крайней мере , начиная с периода Ильханидов не смогло искоренить зло , исходящее от недобропорядочных судей , и этот беспорядок хорошо отразился в литературе этого периода . Может быть , этот возрастающий беспорядок привёл к тому , что в сефевидский период полномочия судьи были разделены между двумя постами , религиозным и гражданским , таким образом , что в рассмотрении некоторых важных дел "диван-бейги" (то есть председатель гражданского суда – пер .) участвовал в вынесении вердикта в качестве гражданского судьи наряду с "садром" в качестве религиозного судьи . Кажется , что ни Сефевиды , ни следующие за ними правители никогда не добились значительного успеха в разделении обязанностей двух судебных органов , и беспорядок в судебном аппарате в той или иной степени в последующие столетия нашёл отражение в литературе этого периода . "Аппарат несправедливости" , возникший для рассмотрения судебных ошибок или нарушений , был создан по образцу сасанидских царей в начале аббасидского периода и находился под прямым надзором халифа , а также имел представительство в различных центрах власти халифата . В период самостоятельных государств этот аппарат содержался с большой чувствительностью и его верховное руководство принадлежало самому шаху .

Новое право Ирана :

Не смотря на волну государственных , ведомственных и военных реформ , прошедшей по Ирану в последние столетия , в том числе в эпоху главенства Амира Великого (Амира Кабира) в качестве первого министра страны , предпринятые шаги в области судебного дела и законодательства были не более , чем ограниченное реформирование . Первым органом правосудия в новом стиле был основанный в эпоху Амира Великого (середина 13 в по л. х.) "диван-хане" (то есть судебная палата – пер .) . Эта судебная палата находилась на уровне религиозной нотариальной конторы и могла рассматривать лишь гражданские дела , причём ясной границы между ней и вопросами шариата определено не было . Дело было начато с попытки составления законодательства по образцу французского законодательства , что на пратике не привело к успеху , и по прошествии лет обладание юстицией нового типа в качестве ещё не реализованного желания стало одной из целей движения за конституцию в Иране

Право в Иране в эпоху движения за конституцию и его последствий : Конституционный указ был издан 14 джамоди-оль-сани 1324 г по л. х. \ 14 мордада 1285 г по с. х. Мозафареддин-шахом Каджаром , а после него 14 зигадэ \ 9 дея того же года Конституция под названием "Основной закон о порядке" , состоящий из 51 главы , был подтверждён

первым Учредительным собранием . Недостаточность этих статей для удовлетворения желаний общественных масс была почвой для вынесения предложения о внесении глав в качестве дополнения к Конституции , которые были приняты 29 шаабана 1325 г по л. х.\ 16 шахривара 1286 г по с. х. Наиважнейшим достижением Конституции для иранского права стало ограничение полномочий шаха и упразднение тоталитарного султаната , узаконивание права на власть народа и определение места меджлиса (парламента – пер.) в качестве его основного проявления , а также раздел власти на три ветви по образцу нового правового порядка в других странах мира .

С официальным принятием Конституции и через небольшой промежуток времени после установления законодательного меджлиса появилась почва для развития права в Иране в его новом значении , но на практике в течение двух десятилетий по причине помех в законодательном процессе это происходило в форме подражания на законы и очень медленно . В качестве точки отсчёта можно указать на принятие принципов правового судебного процесса (правового гражданского процесса) в 1329 г по л. х.\1290 г по с. х. , что произошло под значимым влиянием французского законодательства .

В течение первых двух десятилетий 14 в по с. х. в Иране продолжался процесс составления законодательства и

постепенное огражданивание закона . Его важными шагами было принятие закона о торговле в 1303 г по с. х. , закона об общественном наказании в качестве испытательного закона в 1304 г по с. х. , роспуске министерства юстиции зимой 1305 г по с. х. и основании нового министерства юстиции в ордибехеште 1306 г по с. х. , принятие первого тома гражданского кодекса в 1307 г по с. х. , закона о структуре правосудия в том же году , закона о записи документов и имущества в 1310 г по с. х. , второго и третьего тома гражданского кодекса в 1313 – 1314 гг по с. х. , исправление закона о торговле в 1304 - 1311 гг по с. х. , закона о гражданском процессе в 1318 г по с. х. и закона о тюремных делах в 1319 г по с. х. Законы , принятые в 30-ых гг и после больше носили характер наблюдения за детальными вопросами . Из небольшого количества примеров законов общего характера можно назвать принятие закона уголовного гражданского процесса в 1335 г по с. х.

В целом , что касается источника законодательства этого периода , следует обратить внимание , что законодатели были в старательных поисках пути для синтеза требований шариата и нового гражданского права . В этих условиях гражданский кодекс Ирана , и особенно его первый том , более всего основывается на источниках имамитского фикха , таких как "Шарх-е ламаэ" Шахида Сани , "Шарае" Мохагэга Хелли и "Макасеб" Шейха Ансари . Законодательства

Франции , Швейцарии и Бельгии были использованы , с одной стороны , для оформления законов , основанных на шариате , и составления их в виде законодательных глав , а с другой стороны , для составления частей гражданского кодекса , таких как формы гражданского и индивидуального состояния , части закона о гражданском процессе и закона о торговле , которые не рассматривались ранее в религиозных источниках . Стоит упомянуть , что в процессе составления этих законов были также приняты во внимание законы , относящиеся к исламским уставам , таким как османский и египетский .

В это время два полюса , полюс начала и полюс возобновления , более всего были в разногласии по поводу уголовного законодательства . Гражданский закон о наказании , который мог исполняться в виде испытания , как в действиях , которые признавались преступными , так и в определении наказания , отделился от рамок шариата . Существование этой черты привело к тому , что в его последней статье (Статье 348) говорилось , что "наказания , установленные этим законом , применяются по отношению к виновным только с точки зрения гражданско-политической стороны и сохранения государственного порядка " , но в продолжении говорится о прерогативе "особого преступного приговора" и исполнении рамок наказания ,

предусмотренных шариатом , не предписывая в этом вопросе составление и принятие отдельного закона .

Права в Исламской Республике Иран :

После победы Исламской революции (1357 г по с. х.) и установления в Иране исламо-республиканского строя , меджлис "хобреган" (собрание экспертов – пер.) в качестве Учредительного собрания был собран для написания черновика Конституции . В месяце абане 1358 г Конституция была принята этим меджлисом и в месяце азаре того же года была подтверждена на всеобщем опросе населения . Наиболее выдающейся чертой новой конституции является упразднение названия Ирана "султанатом" и его замена религиозным названием "наместничество факиха" . Ещё одна особенность этой конституции состоит в том , что она опирается на цели Исламской революции , такие как достижение социальной справедливости , свободы , независимости и возрождения коренных исламских ценностей , таких как исламский оммат (следование исламу – пер .) , с одной стороны , и дружественных человеческих ценностей в отношении соблюдения прав человека в целом – с другой стороны . В 1368 г по с. х. этот закон был пересмотрен и были внесены серьёзные поправки в области условий и обязанностей лидерства и руководства страны , места Президента

Республики и его связь с тремя ветвями власти , руководства судебной ветвью власти и полномочий Совета Охраны .

Как естественный результат Исламской Революции и на основании 4-ой главы Конституции страны с самого начала установления Исламской Республики в Иране начался процесс пересмотра прежних законов , в которой явно наблюдается тенденция к сопоставлению законов с догмами шариата или же извлечению новых законов на основании фикха . Не смотря на это , по причине значительной разницы между прежними законами с точки зрения согласования с догмами шариата все эти законы не были изменены в одинаковой степени . Среди них гражданский кодекс , для согласации которого с догмами шариата ранее было затрачено огромное внимание и точность , а также законы о гражданском процессе и записи только в ограниченных случаях претерпели изменения , а напротив , уголовное законодательство было изменено в корне .

Составление сборника законов "Исламское наказание" состоящее из "Закона рамок и возмездия" , "Закона о выкупе" и "Закона об исламском наказании" , которые все были приняты в 1361 г по с. х. , и другая часть под названием "Закон о наказании" , который был принят в 1362 г по с. х. , было более важным шагом по направлению к составлению более полного законодательства о наказании , основанного на догмах шариата . Среди этого , наказание по

шариату так и осталось востребованным , а другие разделы исламского наказания были заменены одним общим законодательством под названием "Закон об исламском наказании" , принятым в 1370 г по с. х.

Установление крепкой связи между правами Исламской Республики Иран и исламским фикхом (особенно имамитством) само по себе в течение двух десятилетий подготовило хорошую почву для расширения фикхской тематики с ударением на практические нужды , вниманием к социальным потребностям и условиям времени и места и , кроме расширения почвы для изучения различных областей фикха и прав , была создана подходящая атмосфера для расширения основных сфер философии , истории и обществоведения .

До ислама :

Эпоха Мадов и Ахеменидов :

Искусство Мадов (мидийцев) : Произведения искусства , относимые к Мадам , по различным причинам , таким как относительно короткий период правления и смешение их культуры и цивилизации с Ахеменидами , немногочисленны , однако некоторые из предметов сокровищниц Джейхуна и Зейвиех также приписываются им . Среди подносителей даров на каменных барельефах в Тахте-Джамшид некоторые несут с собой ручные изделия из металлов , орудия битвы и

золотые украшения , что говорит об их искусстве в работе с металлом . Некоторые археологи нашли также в предметах , найденных в Лорестане , Хасанлу и Келардаште , сходство с мидийским искусством .

Искусство Ахеменидов :

Искусство Ахеменидов , как и другие особенности этой империи , как с общественно-политической точки зрения , так и с точки зрения культуры и искусства не имело аналогов в древнем мире . Цивилизация Ахеменидов , напротив греческой цивилизации , которая с точки зрения политического фактора никогда не перешагнула через рамку городов-государств , создала огромное шахство из различных народов и наций и сформировала широкую империю , единство и народные связи , правящие в которой , неповторимы не только в древнем мире , но и в современном . Эта особенность также хорошо заметна в искусстве Ахеменидов .

Искусство Ахеменидов некоторые исследователи считают синтезом искусства различных наций , входящих в состав мировой империи Ахеменидов .

Правда , что это искусство впитало в себя факторы из искусства подчинённых ахеменидскому государству земель , таких как Урарту , Вавилон , Ассирия , Мидия и даже очень далёких , таких как Египет и другие , но эти факторы настолько смешались с нежным духом и национальным

искусством Ирана и это создало настолько прекрасное явление , что оно было достойным великой империи , распростёршейся от Северной Африки до Сибири и от Дуная до Инда .

Важной чертой этого искусства было то , что оно сохранило и свободу действия и творческое начало мастеров подчинённых земель . Другой особенностью ахеменидского искусства было то , что напротив искусству многих других народов , в том числе греческого и египетского , оно не было искусством мира богов или мира умерших , а являлось искусством живых людей , которые и составляли ахеменидскую империю . Эти черты , как мост , соединяли искусство цивилизованного запада и востока .

Строительство зданий на каменных плитах – характерная черта архитектуры этой эпохи . Её можно наблюдать от Тахте-Солеймана до Тахте-Джамшида . В Пасаргаде , который считается первой столицей Ахеменидов , построенной во времена Куруша Великого , кроме нескольких колонных залов , нескольких больших дворцов и памятников , оставшихся от религиозных построений , таких как аташкяде (храмы огня – пер.) , была возведена также гробница самого Куруша . Этот ансамбль , полностью выточенный из камня и украшенный в большинстве своём с помощью барельефов и различных статуй , окружён каменной оградой с малыми и большими воротами . Кроме

того , на некотором расстоянии от них можно увидеть систему бассейнов с соединительными каналами и фонтанами . И хоть сегодня от этого комплекса отсталась лишь гробница Куруша , расположенная на 6-этажном пьедестале и стоящая одиноко в палатковидном покрытии , сооружённом из больших мраморных плит , но одно это сооружение , которое вместе составляет 11 метров в высоту , считается блестящим началом ахеменидской архитектуры . Во времена расширяющегося ахеменидского падишахства Дарьюш перенёс столицу в город Шуш и начал строительство новых дворцов в этом древнем городе .

Его прославленный дворец Ападана , согласно дошедшим до нас письмам , был построен мастерами , собранными со всей империи , от египетского Ивани до Инда и Вавилона , с использованием таких строительным материалов , как кедровое дерево из Ливана , слоновая кость из Абиссинии (Эфиопии) , бирюзы и опала из Харазма Инда , руками мидийских , иванийских и сардинских строителей и архитекторов . В этом письме показывается умение иранцев пользоваться искусством и его орудиями , а также материалами из всех земель , входящих в состав ахеменидского государства . В то время , как останки комплекса в Ападане Шуша сами по себе являются показателем нового стиля архитектуры , который не похож ни на один архитектурный стиль из принадлежащих

народам , находящимся под управлением Дарьюша Великого , и являются останками совершенно нового стиля простроения , пропитанного иранским духом , обладающего иранской формой и структурой , и считается новым видом искусства .

Свод колонных залов этого дворца выточен из камня и размещён на ряду из высоких бороздчатых колонн , концы которых сделаны в форме быка и которые сверху донизу составляли 20 метров в высоту . Такие полёт и искусность в архитектуре невозможно наблюдать в икусстве ни одной нации .

Небесно голубая эмалированная плитка , которая украшала стены дворца , является одним из самых красивых украшений , которые когда-либо использовались для отделки известных шедевров древнего мира .

После Ападаны в Шуше были построены также и другие дворцы , которые равнялись ему по своему величию и красоте оформлениа . Огромный комплекс в Техте-Джамшид , расположенный на обширной площади вблизи Шираза , говорит о величии ахеменидской архитектуры .

Этот комплекс , строительство которого продолжалось до конца ахеменидской эпохи , состоял из более 18-ти известных больших и малых строений . Двусторонняя лестница с которкими и изящными ступенями была выточена таким образом , что ахеменидские цари с лёгкостью

въезжали по ним на верх верхом на лошади , и построена от земли и до уровня платформы . Великие строения , такие как дворец ста колонн , дворец 100 ворот , или зал Тахт (то есть плоский зал – пер .) , дворец Хашаярша , дворец 99-ти колонн , расположены с мастерской планировкой около более мелких дворцов , таких как Ападана .

Высокие и бороздчатые колонны Тахте-Джамшид , которые выше самых высоких колонн греческой архитектуры , красиво выточенные в форме ваз колонны с концами , украшенными точёными формами в виде льва , быка , орла и иногда двух человеческих голов , поддерживают на себе широкое своды этого строения . Каменные барельефы составляют большую часть украшений архитектуры Тахте-Джамшид и украшают стены лестничных площадок Ападаны , ворот Хашаярша , ворот Всех-Наций и стены и дверные проёмы многих других строений , оставшихся от Тахте-Дамшид .

Эти барельефы , кроме украшающей функции , рассказывают также о проведении праздника , связанного с циклом Ноуруза . На рисунках на стенах лестничных площадок в дворце Ападана изображены представители 23 стран , входящих в ахеменидскую империю , которые принесли с собой подарки каждый из своей страны .

В структуре ахеменидского искусства искусство украшения занимает особое место . Широта земель ,

находящихся под управлением Ахеменидов , и мировая торговля , особо процветающая в свете их могущества , особенно распространение золотых и серебряных ахеменидских монет , которое облегчило куплю – продажу предметов из драгоценных металлов , имевшую место в самых дальних уголках на западе и востоке этой империи , и это привело к возрастанию влияния искусства разных наций друг на друга . Стремление к природе и иногда полное следование ей в ахеменидском искусстве проявлялось от скульптуры и до ювелирного искусства . Создание выступающих гравюрных рисунков на предметах всё так же было в ходу . Некоторые из серебряных и золотых предметов посуды , особенно чаши и графины , дошедшие из этой эпохи , сделаны в форме льва , быка , горного козла и т. п.

Мастера ювелирного дела ахеменидской эпохи были очень искусны в построении различного рода украшений для любого применения – от заколок для волос и украшений к одежде до украшенных рисунками ножен шпаг и ножей .

Плетённые принадлежности , циновки и коврики Ирана ахеменидского периода имеют всемирную известность . Находка самого древнего ковра ручного плетения с узлами и ворсой в ходе археологических раскопок замёрзших могил Пазирика в районе Алтая является подтверждением исторических свидетельств этого факта . Средний узор этого коврика , то есть четырёхугольную звезду , мы наблюдали

ранее на бронзовых дощечках Лорестана . По его краям видны изображения мидийских всадников с лошадьми , которые полностью украшены , как лошади на каменных барельефах Тахте-Джамшид , и пятнистые олени с широкими рогами , проживавшие от Хузестана до самых северных районов на востоке ахеменидской империи . Этот ковёр размерами 183 * 200 см в общем имеет 1 250 000 симметричных узла и хранится в музее Эрмитаж в Санкт-Петербурге . В ходе этих же раскопок были найдены кусочки шерстяного ковра , на которых изображены ахеменидские царицы во время церемонии около жаровни . Похожую картину можно наблюдать на барельефах в Тахте-Джамшид , на которых изображён шаханшах перед жаровней .

Эпоха Аршакидов : После падения Ахеменидов и победы Александра Македонского национальное искусство Ирана начало двигаться к упадку , что привело к появлению искусства , которое можно назвать греческо-иранским . Это искусство по отношению к ахеменидскому является показателем великого упадка . Такое положение продолжается до прихода к власти Мехрдада Второго Аршакидского (123 г до н. э.) , который поднял аракидскую империю до уровня великой мировой державы . В течение этого периода мы имеем дело с тремя видами искусства в Иране : 1) искусство , подражающее греческому ; 2) греко-иранское искусство ; 3) иранское искусство . Однако

тяготение к национальному возрождению на всех уровнях культуры и политики , в том числе и в искусстве , пламя которого никогда не угасало в Иране , с приходом к власти Мехрдада вновь возросло и появился ровный путь к возврату и достижению "нового иранского" искусства . В этом новом стиле хоть иранское искусство и вернулось к более простым способам , но оно сопровождалось стараниями и развитием , что привело к тому , что национальное искусство Ирана без примеси чуждых элементов достигло нового рождения . Возврат к изображению лица в полном виде , которое опять нашло всеохватывающее применение в аршакидском искусстве , является очевидным образцом этого движения в искусстве , которое имеет корни в доисторическом периоде Ирана и которое ни в коем случае нельзя отнести к греческому искусству . С таким взглядом на вещи можно рассмотреть все ветви аршакидского искусства . Построение городов с круговой планировкой стало официальным направлением аршакидского градостроительства . В такой планировке фундаментальную роль играла защитная функция . И эта же планировка в средневековье была широко перенята западом .

Первые проявления парфянского архитектурного искусства можно увидеть в Нисе (или "Ашк-Абаде" в нескольких километрах от нового города "Ашхабада" , современной столицы Республики Туркменистан) , первой

парфянской столице , археологические раскопки которой были проведены русскими археологами . Шахский дворец Нисы , хоть с точки зрения украшения в некоторой степени и находится под влиянием греческого искусства (к примеру , статуи предков парфянских шахов , вылепленные из глины , которые в греческом стиле обрели статус богов) , однако само строение , к большому удивлению , имеет четырёхтеррасную планировку вокруг одного внутреннего двора – планировку , которая начала существование от аршакидской Нисы , была признана официальной традиционной иранской планировкой и получила распространение за пределы страны и в Междуречьи .

Разбросанность аршакидских архитектурных памятников , которые начинаются на востоке от Ай-Ханом , Сорх-Катель и Нисы , и на территории современного Ирана включают останки города Ста Ворот (в Дамгане) , Кухе Хаджех (в Систане) , Бардех Нешандех (в Хузестане) и храм Анахиты (в Кангаваре) и продолжают до дворца Ассирии (Ашур) (в Ираке) и Палмира (в Сирии) , с одной стороны , и ограниченность археологических раскопок в аршакидских городах - с другой , делают наши сведения о периоде около 500 лет аршакидской эпохи неудовлетворительными . Строительные материалы этого периода больше составляют кирпич-сырец , кирпич , отёсанный и неотёсанный камень . Штукатурка меловым раствором и распространение

серповидной арки и террасы , особенно тройной , в которой изгиб центральной террасы больше изгиба двух второстепенных , - из особенностей архитектуры этого периода . Оформление наружного вида здания , особенно в строениях из отёсанного камня , как в Альхазаре , с выгравированными из камня масками , показывающими лицо до подбородка , - ещё один из совершенно иранских элементов .

В искусствах , связанных с архитектурой , лепные работы впервые получили начало с 1 в н. э. в аршакидских дворцах в Междуречье , а в строениях Кухе-Хаджех достигли предела изящности . Ещё один способ украшения , распространённый в парфянской архитектуре , - стенные барельефы . Барельефы на стенах дворца в Кухе-Хаджех на озере Хамун провинции Систан и религиозные церемонии в храме богов в Палмире в Доура и храме Ассирии свидетельствуют о распространении этого искусства в аршакидской архитектуре . В каменной скульптуре и каменных барельефах на скалах наблюдается следование ахеменидской традиции . При рассмотрении каменных барельефов Мехрдада Второго в Бисотун и изображений в Танг-Сорук и Шуше можно заметить влияние парфянской школы на скульптуры , каменные барельефы в Палмире , Намруд-Даге и Доура .

Достоинно внимания то , что два вида искусства – стенная роспись и барельефы и парфянская выпуклая роспись - остались в западной части аршакидской империи , то есть в Харане и Палмире , в то время , как римское искусство начало распространяться на средиземноморский регион . Но ещё более интересно то , что в 1 ст н. э. греческое и римское искусство открывает двери навстречу восточной аршакидской тематике в росписи , и её продолжение можно наблюдать до сасанидской эпохи .

В результате , Селюкиды , получившие в наследство большую часть ахеменидской империи , очень постарались на завоёванных ими территориях заместить иранскую цивилизацию греческой культурой и цивилизацией , но национальное противостояние иранцев сломало их попытки даже в период , когда они правили некоторыми иранскими землями . Возникновение нового искусства Нисы на востоке Ирана и искусства Кумажана и Намруд-Дага на западе – очевидные показатели этого поражения . Победа парфян и возвращение к национальному искусству в Иране ещё больше подтверждает этот факт . Они , кроме того , что распространили новое искусство , которое имело общие корни с существовавшим до него искусством , то есть искусством Ахеменидов , от Маваран-нахра до средиземноморских побережий , но и заложили основы сасанидского искусства .

Эпоха Сасанидов : Сасаниское искусство , напротив тому , как считалось раньше , не является искусством , внезапно возникшим в противовес парфянскому . На основании новых открытий археологии , искусство сасанидской эпохи во всех своих ветвях сохранила продолжение и влияние аршакидского искусства , хоть нельзя забывать и о его нововведениях . В любом случае , следует принять устойчивость элементов ахеменидского искусства в нём , так как они жили сначала в части Ирана , которая была одним из главных центров ахеменидского государства и оставшегося от него наследия . Эти элементы снова ожили в барельефах коронации Ардешира в Фирузабаде , письменах на трёх языках , скульптурах шаха и Ахура-Мазды , выполненных в большем размере , чем другие изображения , и других элементах , которые двигались в иранском искусстве в сторону забвения . В то время , как существует лишь небольшое количество греческих и римских элементов и факторов . В этот период различные ветви искусства , такие как градостроительство , архитектура и виды , связанные с ними , такие как работа с металлами , чеканка монет и ювелирное дело , достигают небывалого расцвета .

И хоть ограниченные археологические раскопки , проведённые в сасанидских городах , не могут дать полное представление о градостроительстве этого периода , но сведения , получаемые от летописцев и географов

исламского периода по поводу структуры города Ардешир-хере , говорят об удивительной точности в построении города . Город имеет новую упорядоченную планировку . Его структура представляет собой полный круг с диаметром в 2 км , две оси которого оканчиваются 4-мя воротами . В центре круга был построен минарет высотой в 30 м для разжигания на его верхушке огня . Посреди города была построена цитадель ; две защитные стены , идущие параллельно , и ров охраняли город от нападения неприятелей . Изнутри город делился на 20 неправильных треугольников . Такой точный способ градостроительства вместе со строениями общего назначения внутри и снаружи города являются показателем прогресса , достигнутого Сасанидами в этой сфере . Другие сасанидские города , такие как Бишапур , Тисфун и Ганди-Шапур и т. д. , обладали такими же структурными чертами .

В сфере архитектуры , не только в строительстве величайших храмов , но и в возведении общественных зданий , таких как аташкяде , крепости , мосты , каменные мостовые , караван-сарай и даже дома , был достигнут небывалый успех . Эйване-Касра (то есть терраса царя – пер .) вблизи Багдада , который является лишь дошедшей до наших дней частью Тисфуна , - из тех строений , которые были построены по приказу Шапура Первого во второй половине 3 в н. э. Это здание , величие и пышность которого

повергла в изумление не только арабов , но и до сих пор его развалины вызывают восхищение каждого посетителя , является правдивым свидетельством мастерства сасанидских архитекторов . Эта терраса с аркой высотой в 37 м и шириной 43 м обладает величием , не имеющим аналогов в архитектуре древнего мира . Даже римляне , слава об архитектуре которых звучала на весь древний мир , не построили ничего подобного . Некоторые части того строения по приказу аббасидских халифов были разрушены с целью применения материалов , из которых они были построены , для строительства дворцов новостроящегося города Багдада . Что касается росписи и её обширного применения в различных ветвях искусства , таких как роспись стен , книг , изображение человеческого лица , то упоминания о них не только встречаются в многочисленных исторических и литературных источниках , особенно в текстах исламского периода , но и археология также подтверждает эти документы . Слава Мани , который изобразил свои убеждения в своей известной книге "Артанг" или "Аржанг" , и археологические находки , сделанные в Шуше и Хаджи-Абаде , говорят о применении техники росписи в архитектуре сасанидские архитекторы для строительства особо крупных и важных объектов, особенно для наружного фасада , пользовались полированным камнем . Тахте-Нешин в Арешир-хере и некоторые здания Бишапура

и Тахте-Солеймана считаются принадлежащими к этому типу зданий . Кирпич также широко применялся в сасанидской архитектуре . Основным материалом , из которого были построены Тахте-Солейман и Эйване-Касра , является кирпич . Большим прогрессом в архитектуре этой эпохи было строительство купола на четырёхугольном пространстве с помощью трёх углов и разделение пространства под куполом из четырёхстороннего на восьмистороннее , а также создание выпуклости в форме круга . Это действие впервые в мире было выполнено в сасанидском Иране , что повлекло за собой большой прогресс в строительстве купола и изменении обширного покрова здания . Сасанидские барельефы составляют большую часть искусства этого периода . Основной темой этого искусства были сцены коронавания царей и их победа над внутренними и внешними врагами . Но особенно следует указать на изображение охоты Хосро на арке Бостана , что показывает пик развития этого искусства .

Не следует также забывать о двух других прекрасных и точных видах искусства Сасанидов : одно – искусство резьбы драгоценных камней для вправления в перстень и в виде печати в ювелирном деле ; второе – искусство чеканки монет , которое с точки зрения многообразия очертаний и украшения лица , одеяния и короны достигало такого развития не в каждый период до и после ислама.

Среди архитектурных искусств три ветви – лепное украшение, мозаика и стенная роспись – в качестве украшения архитектурных произведений играли очень важную роль в искусстве сасанидского периода. Хотя корни сасанидского лепного дела принадлежат прошлому периоду, то есть аршакидскому, но опыт сасанидских мастеров в течение 4 столетий привнес в него многие изменения. Широкое применение лепного украшения привело к распространению способа приготовления известкового кирпича-сырца, вылепленного из особой формы, что сделало его более дешёвым и быстрым делом. Этот же способ нашёл применение в леплении скульптур из мела и с добавлением некоторых деталей сделал возможным варьирование в изображении лица и верхней части тела фигуры. Разнообразие тематики, использованной в храмах в Кише, Тисфуне (в современном Ираке), Хаджи-абаде, Бишапуре и т. д., говорит о внимании к этому искусству. Эти же черты можно заметить в использовании мозаик, выполненных из разноцветных камней в виде изображений человека и растений в качестве пологого покрытия в залах, особенно в Бишапуре. Это искусство хоть и имеет корни в Греции, но большинство тематик, для которых оно использовалось, принадлежат Ирану.

Что касается росписи и её обширного применения в различных ветвях искусства, таких как роспись стен, книг,

изображение человеческого лица , то упоминания о них не только встречаются в многочисленных исторических и литературных источниках , особенно в текстах исламского периода , но и археология также подтверждает эти документы . Слава Мани , который изобразил свои убеждения в своей известной книге "Артанг" или "Аржанг" , и археологические находки , сделанные в Шуше и Хаджи-Абаде , говорят о применении техники росписи в архитектуре .

Иран сасанидской эпохи по той причине , что большая часть шёлкового пути находилась на его территории , не только по причине монопольного экспорта шёлка-сырца в восточный Рим , но и в следствие качества плетения дорогостоящих шёлковых тканей с красивыми рисунками и расцветкой , пользовался мирой славой . Войны , прошедшие в конце 4 в н. э. между Ираном и Римом и известные как "шёлковые войны" , и запрет на использование иранских шёлковых тканей , изданный римской церковью , стали последствиями торговли шёлком и экспорта сасанидской ткаческой продукции из шёлка . Образцы , оставшиеся от шёлковой ткаческой промышленности сасанидской эпохи , несомненно , считаются наиважнейшими памятниками искусства древнего мира . Сасанидская ткаческая технология прямо повлияла на работу всех ткаческих центров от Византии до Китая и Японии , и особенно Египта .

Богатство , собранное из сасанидского государства , с одной стороны , и богатое наследие в области искусства , оставшееся от иранских земель , отлично проявилось в работе с металлами в эту эпоху .

Большое количество золотых и серебряных предметов , которые в большинстве своём случайно было найдены в восточной России и в районе Урала , сейчас в качестве дорогих памятников хранятся в музее Эрмитаж , а также большое количество сасанидских металлических памятников хранится в различных знаменитых музеях мира , в том числе в Национальном музее Ирана . Эти памятники являются показателем искусности иранских мастеров , как с точки зрения формы и образа , так и с точки зрения способа построения и работы над ними . Большинство из них представляют собой разнообразные подносы , графины , вазы и чаши . Одной из самых красивых является инкрустированная драгоценными камнями золотая чаша , известная как "Чаша Солеймана" , которая была подарена Шарлемани Харуноррашидом и сейчас находится в Национальной библиотеке Парижа . Среди этих предметов имеется также несколько кубков для вина , сделанных в форме головы животного или же целого животного , большинство которых - серебряные с позолотой или же серебряные с кусочками золота , впаянными в серебро . Такой способ украшения присущ только иранским народам ,

а греческие и римские мастера не были с ним знакомы . Сасанидское искусство , которое считается последним выражением восточного искусства , хоть и является наследником искусства древнего Ирана , но со своими нововведениями и устранением чуждых элементов превратилось в искусство , повлиявшее на обширную территорию современного ему мира во всех областях искусства востока и запада сасанидской империи .

Исламский период : С падением сасанидской династии в результате нападения арабов-мусульман на Иран , хоть религия и способ управления этими землями и изменились , но искусство Сасанидов в течение нескольких столетий продолжало существовать в том же древнем стиле . Эту устойчивость можно рассмотреть по отношению ко всем областям искусства Ирана в исламский период .

Архитектура : Первыми строениями , которые были построены сразу же после завоевания мусульманами географической территории Ирана сасанидской эпохи , были мечети . В городе Куфе , который был построен вблизи Хиры в 17 г по л. х. \ 638 г н. э. в виде военного лагеря , а затем превратился в известный город , иранцем по имени Рузбех , сыном Бозоргмехра Хамадани , была построена первая мечеть вне территории Хиджаза . Проектировка первой мечети состояла из двора , который имел колонный зал в направлении киблы . Эти колонны были привезены из

храмов города Хиры , который до падения Сасанидов находился под их руководством . Во время реставрации к ней были добавлены портики с трёх других сторон двора . Дарольэмарат (дворец управления – пер .) этого города также был построен на основе планировки зданий сасанидского периода . Это строение имело центральный двор и четыре террасы по четырём сторонам двора , а также был обнесён стеной с вышками . Та же планировка была использована в дворце Фируз-Абада , Сарвестана и Дамгана . Это влияние заметно в весь период правления Омейядов (41 – 132 гг по л. х.\ 661 – 750 г н. э.) и во всех зданиях , построенных в период их правления на подначаленных им территориях , в таких как Гоббэ-оссахре , Масджел-ольагса , соборная мечеть в Дамаске , дворцы Машти , Хейре-Омре и т. д. , как с точки зрения планировки и проектирования , так и с точки зрения украшения . Должен здесь отметить, что имама Хомейни (да будет с ним милость Аллаха) сам был предводителем диалога, а его призывы касались не только диалога между мусульманами, но и общения мусульман с последователями других религий и даже с атеистами. Самым ярким примером является его послание последнему президенту СССР г-ну Горбачеву, в котором он раскрыл врата диалога между цивилизациями и культурами, хотя, к сожалению, так и не успел завершить начатое до своей кончины. Да не оставит его Господь своим благоволением.

На современной территории Ирана осталось очень мало зданий , принадлежащих первым столетиям исламского периода . Исторические источники свидетельствуют существование соборной мечети под названием "Сур" (то есть телец – пер.) в Казвине , название которой должно быть обусловлено колоннами в форме быка . Так же , как в городе Эстахре в Фарсе существовала подобная мечеть , что говорит о продолжении существования архитектурных традиций доисламского Ирана . Изменение назначения строений доисламского периода , в том числе превращение аташкяде в мечети и применение строительных материалов уже существующих строений для возведения новых зданий , было распространённым в этот период . Это новое течение в архитектуре , которое продолжалось в течение нескольких столетий в своей древней форме , постепенно повернулось в сторону совершенствования и разнообразия вместе с тенденцией к облегчению зданий и уменьшению тех колоссальных объёмов .

Всё большее развитие дорожных связей и быстрое расширение торговли , процветание экономики и скопление богатства на исламских землях привели к строительству величайших строений , которые считаются принадлежностями лучшей материальной и духовной жизни в исламском мире . Поэтому строительсво общественных зданий , таких как мечеть , школа , библиотека , рынок ,

больница , мост , караван-сарай , а также правительственных зданий , как Дарольэмарат , дворец , башня и т. д. , расширялось с каждым днём . Прошлый опыт и существование великий строений , таких как Арка Касра , аташкяде , постоянные дворы и башни сасанидского периода , стали хорошим примером для строителей первых столетий исламского периода не только в Иране , но и на многих близких и далёких землях .

Первое здание , строительство которого относят к первому веку после ислама , - соборная мечеть Фахрадж в Язде . Схожесть архитектурных особенностей этого здания с архитектурой сасанидского периода настолько велика , что исследователи вначале считали его сасанидским замком . Но последующий анализ показал , что это строение было возведено специально под мечеть и относится к первому веку исламского периода . Хотя в последующие столетия и были внесены изменения , в том числе добавление минарета . Особенности этого здания ближе к с Должен здесь отметить, что имама Хомейни (да будет с ним милость Аллаха) сам был предводителем диалога, а его призывы касались не только диалога между мусульманами, но и общения мусульман с последователями других религий и даже с атеистами. Самым ярким примером является его послание последнему президенту СССР г-ну Горбачеву, в котором он раскрыл врата диалога между цивилизациями и

культурами, хотя, к сожалению, так и не успел завершить начатое до своей кончины. Да не оставит его Господь своим благоволением.

асанидской архитектуре даже чем Тарихане Дамгана (самое извес Должен здесь отметить, что имама Хомейни (да будет с ним милость Аллаха) сам был предводителем диалога, а его призывы касались не только диалога между мусульманами, но и общения мусульман с последователями других религий и даже с атеистами. Самым ярким примером является его послание последнему президенту СССР г-ну Горбачеву, в котором он раскрыл врата диалога между цивилизациями и культурами, хотя, к сожалению, так и не успел завершить начатое до своей кончины. Да не оставит его Господь своим благоволением.

тное строение первых столетий по хиджре) .

Исторические свидетельства по зданиям , построенным в начале 2 в по л . х. \ 8 в н. э. Абу-Мослемом Хорасани , такие как Дарольэмарат в Марве , говорят о его планировке по проекту , схожему с сасанидскими аташкяде , состоящему из высокого купола , 4 террас и центрального дворика . Он также построил мечети в гордах Марв и Нейшабур . Кроме них - здание Тарихане в Дамгане , которое ещё существует и было построено во второй половине этого же века , обладает всеми особенностями сасанидского строения . Куполообразные арки с овальными изгибами и

выступающими частями , огромные круглые колонны высотой 3.5 м и диаметром 2 м и внутренний дворик с крытыми галереями и залами для ночных молений , направленные в сторону киблы , - всё это делает это здание очень похожим на сасанидские строения Дамгана , находящиеся рядом .

В следующие два столетия были построены большие мечети в Бухаре , Рее , Казвине , Исфахане , Ширазе и многих других городах Ирана , которые с точки зрения красоты и архитектурных украшений имеют мало аналогов в исламском мире . В том числе следует упомянуть соборную мечеть в Нейшабуре , которая из-за своих мраморных колонн , лепных украшений и красивых рисунков приравнивается к самой знаменитой мечети мира ислама , то есть мечети Дамаска .

Кроме мечетей , в этот период строились и гробницы , мавзолеи и памятные здания , одно из красивейших из которых , известное как "Гробница Исмаила Самани" в Бухаре , было мавзолеем династии Саманидов . Это строение , которое было возведено между 279 – 331 гг по л .х.\892 – 943 гг н. э. , с точки зрения красоты построения , особенно украшений из кирпича , считается одним из красивейших исторических памятников Ирана . Многочисленные факторы , такие как способ применения выступов на куполе и четырёхугольных колонн , в этом

строении напоминают не только сасанидское искусство , но и аршакидский ассирийский дворец .

В противовес неповторимому изяществу и красоте саманидского мавзолея , высота и величие Гомбаде Габус , или же усыпальница Габуса Ибн-Вошмгира Зияри , высотой 55 м и с изяществом 10 её клиновидных выступов , является самой высокой башней-гробницей среди почти 50-ти больших и малых усыпальниц , оставшихся от первых столетий по хиджре по всему Ирану , каждая из которых обдаёт своими особенными архитектурным чертами . В первые века в центральном и южном Иране архитектура , как и другие культурные факторы , достигла нового расцвета . Исторические свидетельства о прекрасной мечети Сахеба Ибн-Эбада и его большой библиотеке в Исфахане , великолепных дворце и библиотеке Азододдуле , состоящих из двух этаей и 360 комнат (каждая из которых имела своеобразную форму и оформление) , в Ширазе и его большой больнице в Фирузабаде , говорят о существовании выдающихся примеров этого расцвета .

На протяжении 5 и 6 вв по л. х. \ 11 и 12 вв н. э. в Иране было построено большое количество великих и важных зданий , останки которых говорят о расцвете архитектуры Ирана в эти века , как с точки зрения технической структуры , так и с точки зрения красоты . Могущественное государство Сельджукидов , которые с

помощью ума и мудрости своих министров , таких как Амид-оль-мольк Канари , Тадж-оль-мольк Ширази и Незам-оль-мольк Туси , расширили военное и культурное могущество Ирана от ворот Китая и до Средиземноморья и от Хоразма и степи Габча до Йемена и заставили Восточную Византию , Грузию и Абхазию выплачивать подати центральной власти Ирана , является напоминанием великого прошлого иранского государства . Самые пышные части соборной мечети в Исфахане , которая сегодня считается одним из наилучших архитектурных памятников мира , были построены в два столетия , о которых идёт речь . Гомбаде Незам-оль-мольк на юге и Гомбаде Тадж-оль-мольк на севере соборной мечети Исфахана - вечные памятники архитектурного искусства Ирана . Незамие Туса , Херата , Багдада и Нейшабура , являющиеся памятниками этой эпохи , в истории мировой науки занимают особое место и носят особую славу . Соборные мечети Лорестана , Берсияна , Хейдариех Казвина , гробница султана Санджара в Марве , развалины гостиничного двора Мак в Хорасане , башни Харагана (по пути из Казвина в Хамадан) и многие другие ценные памятники архитектуры были возведены в этот период .

Разрушительное нашествие монгольского хана Чингиза привело к большому количеству убийств и разрушений , а также уничтожению городов и великих культурных

памятников , что в одночасье остановило расцвет искусства 6 – начала 7 стет по л. х. в Иране . Но недолго после этого под влиянием иранской культуры и искусства в результате внушительной деятельности образованного слоя иранского населения монголы сами стали поощрять восстановление разрушенных объектов и строительство городов и создание памятников искусства . По приказу монгольского хана Хулако вблизи города Хоя был возведён дворец , около него - буддийских храм , а в Марагех – астрономическая обсерватория . Будийские Ильханиды , которые сначала были сторонниками христианства , а затем превратились в яростных суннитских и шиитских мусульман , оказывали достойное внимание искусству в целом , и иранской архитектуре – в особенности . Во времена Газан-хана был построен "Шанбе-Газан" возле Тебриза , состоящий из 13-ти важных строений , таких как мечеть , дворец , школа , больница , библиотека и т. п. Одновременно в каждом городе строились большая мечеть и возле неё баня для снабжения средств её содержания . Его усыпальница в форме 12-стороннего башневидного строения также входит в число самых высоких и украшенных гробниц башенного типа той эпохи . Существуют свидетельства , что 14 тыс рабочих работали над ней в течение 4 лет .

После того город Солтание по приказу Ульджайто был избран в качестве столицы . Именно в этом городе он ,

последователь шиитства , построил свою гробницу .Это строение не только считается одним из наивеличайших памятников архитектуры в мире ислама до той эпохи , но и стало образцом для подражания строителей-архитекторов последующих столетий . Влияние этого строения на знаменитый и прекрасный Тадж-Махал очевидно . Это влияние даже подтверждается некоторыми экспертами архитектуры по отношению к купольному зданию "Санта-Мария Дель-Фиоре" во Флориде . Соборная мечеть Алишаха , которая в последние века приобрела известность как Цитадель Алишаха , - третье большое здание , построенное в 7 в по л. х. \ 13 в н . э. в Азербайджане . Эта огромная кирпичная мечеть с крытой галереей для моления длиной в 65 м и шириной 30 м , высота арки которой достигает 45 м , имела более величественный вид , чем Эйване-Мадаен . Многие другие строения , если и не такие величественные , как это , то во всяком случае сделанные в прогрессивном стиле и с развитой архитектурной структурой , были построены на всей территории Ирана в 7 – 8 вв по л. х.\13 – 14 вв н. э. Из их огромного количества можно назвать соборные мечети в Варамине , Натанзе , Йезде , Аштарджане (вблизи Исфахана) , Кермане , а также такие здания , как Харуние Туса и большое количество мавзолеев и усыпальниц башенного типа таких деятелей , как Пире-Бакран , Баязид Бастами , Имамзадех Яхья

(Варамин) , а также купольные здания Алавиян (в Хамадане) и Гаффарие (в Марагех) .

В этот период не только сильно развивались способы строительства , но и с помощью иранской науки и инициативы были решены многие технические проблемы в строительстве больших зданий . Строительство более высоких купольных зданий , арок и террас , а также совершенствование планировки четырёхтеррасных строений входят в число достижений архитекторов этой эпохи . Вместе с ними расширение и развитие способов украшения зданий различными видами лепного дела , плиткой "моарраг" , "бефлиг" и кирпичом и , в результате , создание неповторимых апсид (михрабов) в новостроенных мечетях или же добавление таких михрабов к старым мечетям , получили истинный расцвет .

В конце 8 в по л. х. \14 в н . э. в результате постоянных набегов Теймура Ланга ещё раз повторились массовые убийства и разрушения . Хоть Теймур и не отставал от монголов в истреблении населения , но всё же был не так разрушителен . Собрав вместе мастеров с завоёванных им земель он стал причиной нового расцвета всех ветвей искусства Ирана в городе Самарканде . Так , с построением величественных зданий началась золотая эпоха . Соборная мечеть Теймура с куполом , покрытым полированным мрамором , и устойчивым потолком с примерно 480

колоннами , дворец в Самарканде , величественный замок в Кашзадегане-Теймур , строительство которого длилось почти 20 лет , большое пышное кладбище с выпуклым сводом на высоком холме и покрытое узорной плиткой "моарраг" , которое всё ещё сохранилось , - всё это хорошие примеры достижений искусства иранских архитекторов . В течение 8 – 9 вв по л . х . \ 14 – 15 вв н . э . здания , построенные по всему Ирану , не только были многочисленны , но и достигли новых вершин с точки зрения структуры и величия . Богатство , накопленное в Самарканде , и протекционирование большой группы мастеров , собравшихся в этом городе , повлекли за собой укрепление и возникновение новых центров искусства , таких как Герат , Мешхед , Мир-чахмаг в Йезде , школы в Шахрахе , Гиясие , Алаг-бейг , и Султан Хоссейн Байгара в Хорасане , а также строительство таких шедевров архитектуры , как Дарбе-Имам в Исфахане и Синяя мечеть в Тебризе . Они только небольшое количество из множества больших и малых зданий , возведённых в Иране и Мавараннахре в течение двух упомянутых столетий . Сегодня сохранились лишь некоторые из них , и большинство упоминается знаменитыми архитекторами этого периода Гавам-оддином и Гияс-оддином Ширази и Мохаммадом Ибн-Махмудом Исфахани , которые были уникальными

мастерами в своём деле и их работы свидетельствуют об этом .

Эпоха Сефевидов со всем её беспокойством , особенно внешними войнами , сопровождалась активной архитектурной деятельностью . От строений начала этой эпохи никаких значительных следов не осталось , однако два знаменитых памятника этого периода , то есть мечети Али и Харун-Велаят , построенные в Исфахане , с точки зрения строительства и архитектурных украшений считаются пиком внимания к украшению зданий . Из замков , дворцов , больших и просторных садов , возведённых в Казвине , второй столице Сефевидов , из-за неустойчивости строений , большой спешки в их строительстве и разрушительных землетрясений , ничего не осталось , кроме небольших напоминаний об их существовании . Золотой век сефевидской архитектуры начинается с 1000 г по л. х. \ 1592 г н. э. во времена шаха Аббаса и переноса столицы в Исфахан . Большое внимание к обустройству городов , особенно Исфахана , который в короткий промежуток времени стал известным среди великих путешественников этой эпохи как "Половина мира" , привело к экономическому расцвету и политической стабильности , а также строительству большого количества общественных и частных зданий . По всему Ирану было возведено большое число мечетей , школ , дворцов , бань , караван-сараяв , мостов , рынков и других

зданий , в которых испытывало потребность занятое и процветающее торговое общество . В больших городах получило распространение строительство комплексов вблизи главной площади города или же вокруг его религиозного центра . Площадь Нагше-Джахан в Исфахане и комплекс Ганджалихан в Кермане – примеры такого расположения . В этих комплексах соблюдались пропорции и эстетика каждого из этих памятников . Города с общественными и частными улицами и парками приобрели новое обличие . Известный французский путешественник Шарден в середине 11 в по л. х.\17 в н . э. пишет , что в его эпоху в Исфахане было 166 мечетей , 48 школ , 183 караван-сарая , 273 бани и т. д. Не только то , что было построено в Исфахане , но и постройки площади Нагше-Джахан могут стать примером больших стараний , имевших место в эпоху Сефевидов для обустройства Ирана и развития архитектурного искусства с точки зрения количества , а иногда и качества . Такие строения , как Али-Гапу , мечеть Имама , мечеть Шейха Лотфоллаха и вход в Гейсариех , - каждое является примером достойных внимания работ этой эпохи . Мечеть Имама с точки зрения размеров и величественности входила в своё время в число наивеличайших строений в мире и является точкой расцвета архитектуры мечетей в Иране . Эта мечети – совершенство красоты и планировки здания , которое беспрецедентно в

своём роде . Дверной проём террасы , ведущей к площади , высотой в 27 м и с двумя высокими 32-метровыми минаретами , который по необходимости открывается в сторону севера и считается примером мастерства искусного архитектора в создании круглого коридора за террасой , который служит подобием оси для строения и ведёт входящего к куполообразному сооружению (на юго-восточной стороне) , восполняет недостаток северного дверного проёма . Купол высотой 54 м от земли и два высокие минарета купольного здания доводят величественность здания до её пика . Кажется , что более , чем тысячелетний опыт постоянного строительства мечетей нашёл своё выражение в этой мечети . Комплекс выточенных плиток , плиток из кирпича-сырца и больших , но красивых росписей , мраморных плинтусов и наикрасивейших написанных рукой наивеличайших каллиграфов Ирана письмен придал этой мечети бесподобную пышность . Существование двух школ на востоке и западе этого строения сделало его совершенным .

Мечеть Шейха Лотфоллаха на восточной стороне площади мала с точки зрения размеров , но обладает редкостными архитектурными особенностями и изящностью украшения плиткой и входит в число самых красивых мечетей Ирана . Необходимость расположения купольного здания в направлении киблы побудила архитектора

построить коридор с неощутимым поворотом с внешней стороны , входя по которому человек оказывается перед купольным зданием в направлении к кибле. Свод купола низок и построен в форме небольшого холмика . Маленькие окошки с ажурной плиткой и переход из квадрата в круг в построении купола было выполнено весьма мастерски . Закрытые восьмиконечные арки , украшенные плиткой , разнообразными письменами и бирюзовыми завитками , служащими для украшения , расположенными от пола до самого начала купола , и корпус , украшенный различными узорчатыми орнаментами , превратили купольное здание в полное света пространство . Мечеть Шейха Лотфоллаха - совершенный пример простой , чистой , безупречной и спокойной архитектуры , сохраняющей своё четырёхсотлетнее прекрасное совершенство .

В этот период , кроме строительства новых зданий , совершаются также попытки отремонтировать и сохранить древние строения . Хорошим примером такой реставрации может служить комплекс в провинции Годсе-Разави в Мешхеде и соборная мечеть Исфахана . Также в период Сефевидов были возведены многие дворцы в Исфахане и других городах Ирана , хоть из них всё ещё сохранилось лишь небольшое количество . Среди них следует упомянуть дворец Али-Гапу , стоящий вблизи площади Нагше-Джахан , который считался резиденцией шаха и центром власти . Это

здание имеет 6 этажей с 4-угольной проектировкой , главный зал которого расположен на втором этаже , и в прошлом оно возвышалось не только над площадью Нагше-Джахан , но и над всем городом Исфаханом . Каждый этаж здания украшен со особому . Такие способы украшения , как лепные работы , стенные барельефы , зеркальные украшения или же синтез всех их , послужили для оформления внутреннего вида дворца . На шестом этаже построен большой зал , весь потолок и стены которого покрыты внутрислоями лепными фигурами в виде различных видов посуды , таких как графин , кувшин и т. д. Во времена шаха Аббаса Второго (1052 – 1077 гг по л. х.\1642 – 1666 гг н. э.) на третьем этаже дворца была добавлена терраса с 18 колоннами . В другие периоды до конца периода правления Сефевидов также произошли изменения в этом дворце и к нему были добавлены другие архитектурные украшения . Следует также упомянуть о двух других дворцах : Чехель-Сотун и Хашт-Бехешт .

Чехель-Сотун (то есть "сорок колонн" – пер) – одноэтажное строение с колонной террасой , расположенное около бассейна , отражение колонн которого в воде бассейна сделало его известным как здание Сорока Колонн . Строительство этого здания также получило особое развитие во времена сефевидских царей и в каждый период к нему добавлялись всё большие архитектурные украшения . Резные

окна и двери , покрытые мозаикой , зеркальное оформление потолка и стен и особенно большие росписи стен главного зала масляной краской ведут повествование о различных исторических событиях , таких как война Чалдран , путешествие индийского падишаха Хомаюна в Иран , война Керналь и т. д. Некоторые из них были выполнены в сефевидский период , а некоторые - после него .

Хашт-Бехешт (то есть "восемь раев" – пер .) – двухэтажное здание , построенное на площадке высотой в два метра посреди сада под названием "Сад Вавилона" , которое с четырёх сторон выходит в этот сад . Строительство этого дворца было завершено в 1080 г по л. х.\1669 г н. э. , который был одним из самых красивых сефевидских дворцов , и путешественники , видевшие его в период его благоустройства , восхищаются его изумительной красотой и считают его более восхитительным , чем самые пышные дворцы во всём мире . Ни одна часть этого двухэтажного здания и даже ни одна комната из всех его комнат не была похожей на другую . Всё внутренне пространство этого дворца было украшено с помощью архитектурного оформления , включающего зеркальный дизайн , резные двери . покрытые мозаикой , различные стенные росписи , а также виды мраморной и яшмовой резной обработки . Очень выгодное и точное использование главного окна в потолке бассейнового здания посреди дворца ,

открытого с трёх сторон и выходящего на сад и освещающего четыре почётные места для царя по четырём сторонам здания , и другие окна , расположенные в различных местах дворца , а также бассейны с многочисленными фонтанами внутри здания , - всё это делает его достойным его названия .

В 12 и до половины 13 вв по л. х. было возведено несколько новых строений , таких как комплекс Вакиль в Ширазе , реставрации в Годсе-Разави в Мешхеде , архитектурный комплекс Голестан и школа Сепак-Салар в Тегеране и мечеть Ага-Бозорг в Кашане , а также другие строения в других частях страны , однако коренная традиционная архитектура Ирана осталась без великих достижений и какой-либо традиционной или коренной школы образовано не было .

Гончарство : Гончарное искусство Ирана с его длинным опытом , начавшимся в 8 в по л. х. , в исламский период сопровождается развитием , широкой востребованностью и большим разнообразием .

В первые столетия была распространена как эмалированная , так и неэмалированная посуда , и влияние гончарства сасанидской эпохи на эту область оставалось в силе , как и в других сферах искусства . Процесс развития с точки зрения структуры и совершенства , и более того , новые способы украшения и создания разнообразных

рисунков , а также использование изобразительного искусства и каллиграфии в керамике , является большим прогрессом , который продолжался постепенно с первых столетий по хиджре до периода заката в этом искусстве . В неэмалированной керамике с начала гончарства исламского периода было распространено три метода оформления , такие как гравирование рисунка , наложение рисунка и тиснение рисунка . Пик развития и красоты такой керамики можно наблюдать в 4 – 8 вв по л. х. \ 10 – 14 вв н. э. в таких центрах , как Нейшабур , Рей и Джорджан .

Другой способ , распространённый в 3 – 4 вв по л. х. \ 9 – 10 вв н. э. , особенно на восточных землях Ирана , - использование глиняной эмали различных цветов , особенно белого и молочного , для оформления которой пользовались различными рисунками и письменами , в том числе куфической письменностью . Нейшабур считался одним из крупнейших центров выпуска такой керамической посуды .

Эмалированная глиняная посуда имеет в Иране длинное прошлое . Одноцветная эмаль для покрытия глиняных изделий была известна с конца 2 – начала 1 тысячелетия до н. э. и использовалась с ахеменидской до сасанидской эпохи . Изделия из глины с рисунком под эмалью получило начало с 3 ст по хиджре , но в 3 – 4 вв по л. х. , кроме трёх видов оформления неэмалированной керамики , были произведены

значительные изменения в выпуске эмалированной глиняной посуды . Знакомство иранских гончаров с фарфоровой глиной , привозимой из Китая , заметно повлияло на форму изделий . Корпус посуды стал намного более тонким и лёгким . Использование прозрачной эмали также привело к тому , что мастера стали делать керамику с рисунком под эмалью , что стало причиной беспрецедентного многообразия с точки зрения оформления и рисунка . Рисунки различных видов цветов , растений и животных из легендарных , эпических и литературных произведений , пиров и военных походов , одновременно с разнообразием цвета – всё это привело к расцвету гончарства , который продлился до 8 в по л. х. \ 14 в н. э. Такая керамика производилась по всему Ирану в таких центрах , как Нейшабур , Джорджан , Рей , Кашан , Сольтан-Абад (Арак) , Сольтаниех и т. д. Самая красивая керамическая посуда с рисунком под эмалью - группа изделий , рисунок которых сформирован двумя цветами , синим и чёрным , и больше состоит из больших изображений музыкантов или охотников и покрывает дно или всё изделие .

Другая группа известной иранской керамики исламского периода – посуда , известная как Заррин-фам или Талаи (то есть золотая – пер.) . Между экспертами существуют разногласия по поводу источника происхождения и способа распространения такого вида керамики . Источником

появления такой керамики считается территория Ирана , Ирака и Египта . Поп считает начинателем керамики Заррин-фам город Рей . Развитие этого вида керамики было классифицировано на три этапа между 3 – 12 стет по л. х. \ 9 – 18 вв н. э. и два вида : разноцветная Заррин-фам и одноцветная золотая . Для раскраски такой посуды использовали больше золотой , рубиновый , коричневый и светло-зелёный цвета . Золотая одноцветная посуда больше оформлялась рисунками растений и письменностью золотого оливкового цвета . Пик расцвета посуды Заррин-фам приходится на 5 – 9 вв по л. х. \ 11 – 15 вв н. э. Гончары этого периода воодушевлялись произведениями искусства эпохи Сасанидов и производили выдающиеся образцы посуды Заррин-фам . Важным центром производства Заррин-фам в этот период был Кашан , посуда которого весьма богата рисунками . Самый старый образец , на котором имеется дата , принадлежит 575 г по л. х.

Некоторые исследователи отнесли эту группу посуды к Рею и Джорджану , а другая группа – к Кашану , однако с открытием большого количества гончарных печей и различных глиняных черепков , в том числе Заррин-фам , в ходе раскопок , произведённых в 1350 г по с. х. \ 1971 г н. э. в Горгане , этот город можно внести в список производителей посуды Заррин-фам . В этот период город Савех был также одним из производителей посуды Заррин-фам . Исследования

Попа привели не только к нахождению самых выдающихся образцов посуды Заррин-фам , но и открытию существования многочисленных гончарских печей в этом городе . Некоторые исследователи считают гончарский стиль Савех совокупностью стилей Рея и Кашана , который появился в результате неприкосновенности этого города во время нашествия монгольских армий из-за его отдаления от места набегов . Керамика Заррин-фам , кроме древних центров , производилась также в таких местах , как Тахте-Солейман в Западном Азербайджане , где во времена Абагахана на развалинах большого аташкяде был возведён большой замок . На развалинах этого замка были найдены не только предметы посуды , но и плитка Заррин-фам в форме звезды и квадрата .

В 9 в по л. х. \ 15 в н. э. производство посуды Заррин-фам претерпело упадок , но в 10 в по л. х. \ 16 в н. э. снова возобновилось . В этот период произошли значительные изменения в форме и размере предметов посуды , такие как производство графинов с высоким горлышком , маленьких глубоких мисок и чаш , а также распространение коричневого цвета с красным оттенком . По словам авторов путевых записок , керамика Заррин-фам производилась в таких городах , как Исфахан , Кашан , Керман и Мешхед .

С 6 в по л. х. \ 12 в н. э. началось изготовление керамики , известной под названиями Минаи (то есть небесно голубая –

пер.) , Хафт-Ранг (то есть семь цветов – пер.) и "Рисунок на эмали" , самый старый образец с датой которой относится к 575 г по л. х. \ 1179 г н .э. Для оформления этого наикрасивейшего вида керамики использовались такие цвета , как синий , лазурный , зелёный , белый , бирюзовый , коричневый , чёрный и жёлтый . Постепенное совершенствование рисунка на керамике Минаи можно разделить и рассмотреть на двух этапах . В 6 в по л . х. рисунок больше представлял собой изображение растений и геометрических форм , которые покрывали всю внутреннюю поверхность посуды , а на втором этапе , то есть в конце 6 ст по л. х. и начале 7 ст по л . х. , рисунки с изображением человека и животного постепенно заняли место растений и геометрических фигур . Сцены из исторических и литературных рассказов , особенно повествований из "Шахнаме" Фердоуси и изображение охоты , нашли широкое применение в оформлении этого вида посуды . До сих пор найдено немного изделий керамики , имеющих надписи и дату , и очень редко на них имеется имя изготовителя . Большинство исследователей считают города Кашан , Савех , Натанз , Сольтан-Абад и Горган основными изготовителями керамики Минаи . Производство этого вида керамики продолжалось до 7 в по л. х. \ 13 в н. э. , а после этого было забыто и распространился новый способ изготовления иранской керамики , который был более прост , чем Минаи и

стал известен как посуда "Ладжварди" (то есть лазурная – пер .) . В этом способе на эмалевом покрытии лазурного цвета наносился рисунок бирюзового , белого , золотого и охравого цветов , который больше состоял из изображений растений и геометрических фигур и изготавливался в двух формах : простой и выпуклой . В 8 в по л. х. \ 14 в н. э. получил расцвет новый способ оформления керамических изделий с использованием двух цветов , синего и белого , который некоторые исследователи считают влиянием китайского фарфора . Такой вид керамики продолжал существование также в 9 в по л. х. \ 15 в н. э. , в эпоху Теймуридов , под влиянием обмена между Китаем и Ираном . Именно в этот период китайская тематика стала широко использоваться в оформлении посуды , изготовленной в Иране . Нельзя забывать , что такой способ не был беспрецедентным в истории Ирана и был распространён и до этого , то есть в 3 – 4 стст по л. х. \ 9 – 10 стст н. э. , хоть в различные периоды он использовался меньше .

В эпоху Сефевидов изготовление сине-белой посуды получило сильное распространение . Города Йезд , Керман , Исфахан и Мешхед были известны в качестве центров производства такой керамики . В Кермане производилась посуда в подражание китайскому стилю , но его основное оформление больше было в иранском стиле . Тематика керамики Мешхеда больше представляла собой китайскую и

буддийскую , а образцы из Йезда , имевшие голубую с серым оттенком раскраску , отличались от керамики других центров . Среди керамических изделий вышеназванных центров встречаются также образцы , имеющие дату и имя изготовителя . Производство керамики , известной под названием "Саладан" , фарфоровая глина для изготовления которой импортировалась в Иран , распространилось в эпоху Сефевидов , и такая посуда , которая имела прочную структуру и была тёмного и светлого зелёного цвета , имела разнообразное оформление и набивной рисунок . Изображение дракона , китайского облачка и рыбы относятся к распространённым типам оформления этого периода . В изготовлении Саладан иранские мастера также превосходили границу подражания и сами внесли изменения и дополнения в форму и оформление предметов керамики . Города Сольтаниех Исфахана и Бандар-Аббас , возможно , были центрами изготовления иранского Саладана .

В начале 11 ст по л. х. \ 17 в н. э. в Иране начался новый пик гончарного искусства . Но вскоре конкуренция изготовителей по вопросу экспорта и успеха в выдавании своей продукции в качестве китайской и сопровождение этого процесса поисками своей выгоды иностранными посредниками и падением качества продукции привело к скорому упадку этой промышленности . Хоть вначале различить сине-белую керамику иранского и китайского

производства было невозможно и сине-белая иранская продукция в это столетие экспортировалась на Дальний Восток и территории, находящиеся под господством Голландии, и даже Японию, но в конце 12 в по л. х. \ 18 ст н. э. пришёл конец длинной и результативной истории иранского гончарства и разрушительный поток керамики иностранного производства искоренил гончарское искусство Ирана.

Кафель : Применение кафеля в оформлении зданий в исламский период началось в 6 в по л. х. \ 11 в н. э. и существует до сих пор. На этапе, когда кирпичное оформление достигло пика своего расцвета и красоты, иранские архитекторы попробовали изобрести новый метод и начали использовать прожилки из одноцветного покрытого глазурью кирпича, который зачастую был бирюзового цвета, в запутанных, но красивых объектах из кирпича. Минарет соборной мечети в Дамгане (450 г по л. х. \ 1058 г н. э.) - пример такого применения. На следующем этапе синтез украшения кафелем и кирпичом в выдающихся строениях, таких как Гомбаде-Сорх в Марагех (452 г по л. х.) , сопровождался положением, которое привело к распространению использования кафеля и оформления кафельной плиткой. Изготовление простой с набивным рисунком плитки из кирпича-сырца и развитие плоского и выпуклого рисунка и различных узоров, а также

использование письмен для оформления кафельной плитки , особенно в религиозных зданиях , в том числе мечетях , с 6 в по л. х. \ 12 в н. э. в сопровождении прогрессирования гончарства – всё то сделало кафельную плитку самым важным оформительным элементом архитектуры . Кафельный михраб Музея исламского искусства в Каире (583 г по л. х.\ 1187 г н. э.) – достойный образец произведений этого столетия . Город Рей в этот период считается одним из наиважнейших центров изготовления кафельной плитки . Взаимосвязь кафельного дела и гончарства послужила причиной возникновения общих способов изготовления в этих двух ветвях искусства . В 6 – 7 стст по л. х. \ 12 – 13 стст н. э. плитка Заррин-фам , а иногда , редко , Минаи в форме звезды и креста , а также с различными рисунками изготавливалась в Кашане , и слава изготовления самых красивых примеров этого искусства принадлежит роду Абу-Тахера . Самый памятный комплекс михрабов из плитки Заррин-фам , изготовленный ими , сегодня хранится в святых местах Ирана и самых крупных музеях мира . Михрабы Музея исламского искусства Каира , Музея Берлина , Музея провинции Годсе-Разави (640 г по л. х. \ 1242 г н. э.) и большое количество других михрабов входят в их число .

В конце 6 в по л. х. и начале 7 в по л. х. в Хорасане начался процесс , ставший причиной появления известной

резной плитки "моарраг" . Кафельное оформление мечети Зузан является примером такого способа кафельного оформления . Однако с нашествием монголов этот процесс был приостановлен более , чем на одно столетие . Этот способ , в котором рисунки или письмена получались из составления рядом резной плитки , довёл кафельное искусство до новых вершин . В начале 8 в по л . х . \ 14 в н . э . покрытие обширных поверхностей резной плиткой "моарраг" достигло своего расцвета . В этот век с каждым днём на плитках появлялись всё новые запутанные и сложные рисунки , состоящие из переплетённых цветов и листьев , а также с применением большего спектра цветов , по сравнению с прошлыми столетиями , и таких писем , как куфическое , сольс и насх . Кафельное оформление комплекса Шейха Абдольсамада в Натанзе и усыпальница Ульджайто (Гомбаде-Сольтаниех) в начале 8 ст по л . х . , а затем здание Баба-Гасема в Исфахане и соборная мечеть в Кермане в середине этого же столетия было усовершенствовано , а в 9 в по л . х . \ 15 в н . э . достигло полного совершенства .

Возрастающее с каждым днём внимание к строительству грандиозных зданий , которое после утихания нашествия Теймура было начало им же и его сыновьями , которых иранская культура сделала большими любителями искусства , привело к возрождению и развитию его методов .

Величественные строения были возведены в Самарканде , Герате , Исфахане , Тебризе и других городах , оформлением большинства из которых была плитка , особенно резная плитка "моарраг" . В сотворении новых узоров и выдающихся надписей участвовали искусные мастера рисунка и каллиграфии . В число этих архитектурных произведений входят гробница Амира Теймура , мечети Гоухар-Шад в Герате и Мешхеде .

В Синей мечети Тебриза , которая была возведена в 870 г по л. х. \ 1466 г н. э. , в эпоху Джаханшаха Аг-гуюнлю , можно наблюдать пик искусства мастеров кафельного и резного кафельного дела Ирана в применении резной кафельной плитки "моарраг" . Внутри и снаружи эта мечеть украшена плиткой "моарраг" . Из всех зданий , оформленных плиткой "моарраг" с ней может сравниться до какой-то степени лишь юго-западная терраса соборной мечети Исфахана . Этот памятник архитектуры , который является современником соборной мечети и был построен под её влиянием , был возведён по приказу Оузуна Хасана Аг-гуюнлю в 880 г по л. х. \ 1475 г н. э. 10 ст по л. х. \ 16 ст н. э. очень сильно воспользовалось культурным наследием прошлого столетия . Достояна большого внимания плитка , использованная в здании Харун-Велаят Исфахана , построенном в 918 г по л. х. \ 1512 г н. э. , эпоху шаха Исмаила Сефевидского , особенно на его входе .

Превращение Исфахана в столицу Ирана во времена шаха Аббаса Первого стало началом большой активности в области архитектуры . Эта активность сильно повлияла на область , связанную с архитектурным оформлением , особенно кафельным искусством . Недавно построенные здания в Исфахане , которые включали разновидности религиозных строений , такие как мечеть , школа , церковь , и заканчивая дворцами , рынками , банями , караван-сараями и т. п., нуждались в развитии производства кафеля . В кафельной обработке первых строений этого периода , таких как мечеть Шейха Лотфоллаха , были использованы оба вида кафеля : "моарраг" и плитка из кирпича-сырца . Успех мастеров этого периода в оформлении рисунков , красоте , благовидности и разнообразии цветов достоин похвалы . Всеохватывающее оформление внутренней и наружной сторон мечети обладает таким приятным и радующим глаз разнообразием , что невозможно представить себе что-либо подобное . Ещё одна особенность этой эпохи – ещё большее использование разнообразных надписей и писем , от куфического до банаи и от сольс до насталик . Самые искусные мастера каллиграфии этой эпохи показали своё умение в оформлении зданий . Этот процесс можно заметить в соборной мечети Аббаси , построенной в эпоху шаха Аббаса , а также других мечетях и школах сефевидского периода до правления последнего падишаха этой династии ,

то есть шаха Солтана Хоссейна , в школе матери шаха , или Чахар-Баг . Такое высокое качество в исполнении кафельной плитки в дворцах Али-Гапу и Восемь Раев (Хашт-Бехешт) и известных церквях в Джолафа Исфахана с изображениями животных , человека и ангелов , а также в строениях других городов Ирана , достойно внимания .

Падение династии Сефевидов сопровождалось упадком в качественном и количественном показателе кафельного дела . Перенос столицы из Исфахана в Шираз во времена Каримхана Занда привёл к появлению нового стиля в изготовлении кафельной плитки , особенно в отношении использования цветов . Применение белого , розового , жёлтого , зелёного цветов и изменение узора , в том числе использование крупных рисунков , таких как борьба Рустама с белым дивом в цитадели Каримхана в Ширазе , по сравнению с изяществом рисунка на плитке в школе Исфахана , ясно показывает различие вкусов в эти два периода . В 13 в по л. х. \ 19 в н. э. , хоть были сделаны новые попытки построения различных объектов , таких как мечеть , рынок , царские дворцы и т. д. , но принимая во внимание достижения прошлых столетий , в том числе в кафельном деле , этот период не может конкурировать с прошлыми .

В первой половине 13 ст по л. х. были построены мечети в Сольтаниех Казвина , Тегеране и Семнани . Их кафельное

оформление содержало более 7 видов расцветок и состояло из кирпично-сырцово́й плитки , украшенной различными видами растений , а способ украшения сефевидской сложной резьбой "моарраг" и "пакар" присутствовал в ограниченном количестве . Плитка "моарраг" этого периода больше представляла собой большие плиты , которые составляли геометрические фигуры , особенно клеточные . Для узорчатых орнаментов или простых изображений использовалась только плитка из кирпича-сырца .

Вторая половина этого века сопровождалась более чувствительным прогрессом , чем первая . В кафельной обработке мечети и школы Сепак-Салар использовались оба вида плитки с большим мастерством . Новый этап развития в использовании кафеля в нерелигиозных зданиях состоял в появлении новых разнообразных рисунков , таких как цветы , фрукты , человеческое лицо и голова животного (плитка-картина) , корнями появления которых следует считать влияние на работу иранских мастеров приход в Иран ручных изделий из Европы и западного изобразительного искусства . Лучшие образцы такой плитки можно наблюдать в эпоху Насреддин-шаха во внутренних строениях дворца Голестан , Сольтан-Абад , а также Шамсоль-эмаре и т. д. Этот процесс продолжался до 14 в по л. х. \ 20 в н. э.

Художественное искусство : Продолжение изобразительного искусства Ирана можно наблюдать в

первые столетия по хиджре в виде рисунков на металлических предметах посуды , ткани и , важнее всего , на стенах , особенно в регионе Хорасана , в том числе в Пандж-кент , Афрасьябе и Нейшабуре , а также можно хорошо увидеть его влияние в рисунках на стенах дворцов омейядских царей , таких как дворец Эмре , построенный Валидом Первым (94 г по л. х. \ 713 г н. э.) , и дворцах аббасидского периода . До нас , к сожалению , не дошли рисунки на бумаге и ручные письма с рисунками , принадлежащие первым векам по хиджре , по причине их несохранности и в результате природных катаклизмов и нападений чужестранцев на библиотеки . Хотя и существуют исторические свидетельства существования больших библиотек и книг с картинками , что говорит о развитии изобразительного искусства на бумаге .

Археологические находки подтверждают доклады авторов , таких как Хамзе Эсфахани , о том , что он видел сасанидские книги с рисунками , в которых были использованы различные виды краски , в том числе золотая и серебряная . Та же традиция оформлять книги рисунками в сасанидский период погнала изгнанных манихейцев до границы с Китаем , и в археологических раскопках в Турфане были найдены остатки книги Мани под названием "Аржанг" , относящейся к 3 ст по л. х. \ 8 – 9 ст н. э. Говорят , что когда в 311 г по л. х. \ 923 г н. э. большое количество

книг было сожжено в Багдаде по приказу аббасидского халифа , из под их пепла вытекали ручейки золота и сереба . Именно эта традиция оформления была передана из Хорасана в Багдад , что привело к распространению разукрашивания книг при дворе аббасидских халифов в Междуречье и основанию изобразительного искусства на многих исламских землях .

Рисунки на иранских керамических изделиях Минаи и Заррин-фам первых столетий и связь тематики изображений на них с такими историческими текстами , как "Шахнаме" Фердоуси и "Хамсе" Незами , являются очевидным свидетельством распространения одинакового изобразительного искусства между разрисовкой стен , оформлением глиняной и металлической посудой и изображениями в книгах . Схожесть трёх обрядов из рассказа Фердоуси о Бижане и Мониже , изображённых на одном предмете керамической посуды , хранящейся в Галерее Фарир , явно свидетельствует об этом . Набег монголов в начале 7 ст по л. х.\ 13 в н. э. на Иран , сопровождавшийся массовым убийством населения и разрушением и уничтожением культурных памятников , которые носили беспрецедентный в мире характер , привёл к настолько сильным потерям в культурной сфере в малых и больших городах , особенно библиотек , школ и т. д. , что сегодня у нас очень мало рукописей с рисунками , чтобы по

ним судить об изобразительном искусстве Ирана домонгольского периода .

Установление власти Ильханидов привело к новому движению в изобразительном искусстве Ирана . С первых столетий правления Ильханидов , которым была чужда иранская культура , остались больше книги по медицине , зоологии , астрономии , разрисовка которых была ранее распространена в Иране . В некоторой степени заметно влияние двусторонних отношений Ирана и Китая в эту эпоху на изобразительное искусство , как в тематике , так и в стиле . Такие факторы , как существование мастеров из Китая при дворе Ильханидов и следование иранских мастеров своим китайским коллегам , а также повторение рисунков с китайской посуды , предметов быта и тканей , очень сильно повлияли на изобразительное искусство этого периода . Постепенное усиление политической власти иранских министров во всех сферах государства , в том числе в сфере искусства , глубоко повлияло на Ильханидов . Появление больших культурных центров в Марагех и Тебризе и основание больших библиотек в этих двух городах привели к возникновению новых школ изобразительного искусства . И хотя сегодня из огромного количества книг , написанных в этих центрах , кроме небольшого количества таких книг , как рукописи "Джаме-оль-таварих" Рашиди в Азиатской королевской организации

и Университете Эдинбурга или же рукописи "Альбагиех" Бируни в том же университете , у нас нет достаточного количества таких памятников , но даже это небольшое количество говорит о новом возрождении искусства рисунка . Широкий формат книг этого периода давал возможность мастерам больше места отвести для рисунка , что не имело аналогов до этого периода . Ещё одно преобразование состояло в возвращении к разрисовке исторических книг и литературных текстов . Монгольские Ильханиды после этого стали поощрять создание разрисованных "Шахнаме" (то есть летописей о царях – пер.) . Дошедшим до нас примером такого "Шахнаме" является книга , известная как "Демут" , содержащая 120 рисунков и написанная в первой половине 14 в .

Нововведения в создание "Шахнаме" стали началом пути к возвращению к полностью иранскому стилю . Появление великого мастера изобразительного искусства , как Ахмад Муса , который , по словам Дуста Мохаммада , автора введения к "Морагга" Бехрана Мирзы Сафави , написанного в 951 г по л. х.\ 1544 г н. э. , считается точкой отсчёта в изобразительном искусстве Ирана . Будучи современником Абу-Саида Ильханидского , он попытался украсить изобразительное искусство Ирана китайскими элементами , появившимися в результате правления монголов в Иране , и полностью преуспел в этом деле . Школа , созданная им , не

только , по словам Дуста Мохаммада , являлась основой изобразительного искусства его времён , но и оставила заметный след в искусстве страны . Из его произведений , таких как "Абу-Саид-наме" , "Келиле и Демне" и "Мерадж-наме" , сейчас сохранились лишь рисунки в альбомах библиотеки Тупкапи Сарай в Стамбуле .

В 8 и 9 стст по л. х.\ 14 – 15 стст н. э. Багдад , столица султана Ахмада Джалаери , был свидетелем рождения искусного мастера изобразительного искусства по имени Джонейд . Его шедевр – "Хомай и Хомаюн" , сочинённый Хаджави Кермани и разрисованный им в 799 г по л. х. \ 1419 г н. э. , стал началом новой школы в изобразительном искусстве Ирана . Эта ценная рукопись хранится в Британском музее . Книга "Хосро и Ширин" Незами (Галерея Фарир) , которая была расписана около 822 г по л. х. , также , возможно , является его трудом . Труды "Джонейда-царского рисунка" , как и рисунки Ахмада Мусы , являются новым пиком развития иранского изобразительного искусства , следы которого заметны на протяжении столетий .

С этого периода мало помалу наблюдается влияние законов "перспективы" в иранском изобразительном искусстве . Такими известными мастерами , как Абдольхай , Шамсоддин и Джонейд , в Багдаде и Тебризе , столицах династии Джалаеридов , в эпоху правления этой династии ,

особенно во времена султана Овейса и султана Ахмада , из которых первый сам был искусным художником , а второй – поощрителем этого вида искусства , были созданы вечные памятники художественного искусства . А эти два города стали важными центрами иранского изобразительного искусства и средой плодоношения известной школы Герата эпохи Теймуридов . В период между этими двумя школами такие центры , как Шираз и Исфахан , обладающие древним опытом , сохранили особенности своих школ .

Нападение Теймура на Иран привело к собранию большого количества мастеров , в том числе художников со всех точек Ирана , в Самарканде . Имеющиеся свидетельства говорят о создании больших разрисованных занавесов , стенных росписей и , наконец , расписных книг . Из школ искусства , школа Ширази в начале эпохи Теймуридов была всё также активна , однако расцвет расписывания книг удивительно распространился по всей стране , особенно в Хорасане , в эпоху преемников Теймура , таких как Шахрох и его правнуков , в том числе Байсангара Мирзы . С точки зрения качества и количества увеличился объём расписывания различных книг , от астрономических и до "Шахнаме" и сборников стихов . Особенностью этой эпохи является создание огромных с точки зрения размера книг . Хорошее качество и большое количество бумаги и художественных принадлежностей , таких как виды краски и

чистого золота , помогло мастерам в создании расписных рукописей . Активно действующие библиотеки , большое количество мастеров и собранное в Герате богатство превратило этот город в центр собирания расписных рукописей теймуридской эпохи . Так , что даже писалось , что только численность каллиграфов библиотеки Байсангара составляла 40 человек . Хотя более приемлемым будет считать , что количество мастеров этой библиотеки , то есть художников , каллиграфов , позолотчиков , переплётчиков и т. д. , составляло 40 человек . Бесчисленные расписные письма , дошедшие из этой библиотеки , являются шедеврами искусства оформления книги , в том числе и художественного искусства . Вот некоторые из самых известных писем этой школы : экземпляр "Хамсе" Незами с печатью библиотеки Шахроха в коллекции Луи Картие в Париже , экземпляр "Голестана" Саади в библиотеке Честербит , "Мерадж-наме" в Национальной библиотеке Парижа , знаменитое "Шахнаме" Байсангари в библиотеке дворца "Голестан" в Тегеране , "Голестан" Саади и "Келиле и Демне" в Тупкапи Сарай и множество других расписных рукописей .

В этот период Шираз остался активным центром искусства оформления книги . Важными памятниками искусства ширазской школы этого периода являются "Зафарнаме" Шарафоддина Али Язди , рисунки которого хранятся в

Галерее Фарир в музее Монреаля . Два сборника избранных стихов в коллекции Гольбангиян в Лиссбоне и "Шахнаме" Эбрахима Сольтана , а также другие расписные рукописи входят в этот список . Во второй половине 9 в по л. х. \ 15 в н. э. во времена султана Хоссейна Байгара , последнего теймуридского правителя (873 – 912 гг по л. х. \ 1468 – 1506 гг н. э.) , и министерства Амира Алишира возникло новое движение в истории художественного искусства Ирана , особенно в Герате . Экземпляры "Истории Табари" , "Шахнаме" Фердоуси и "Бостана" Саади – произведения первого десятилетия его правления . Новый фактор в художественном искусстве этого периода – упоминание в исторических текстах и на произведениях этих мастеров их имени и иногда звания в области искусства . Известны мастера , как Шах Мозаффар , сын Мансура , Мирак , Хаджи Мохаммад и Гасем Али .

Известнее всех Камальоддин Бехзад , труды и школа которого считаются началом изменений в области изобразительного искусства . В его трудах точность проектировки и точное и техничное использование красок – два важные фактора в художественном искусстве . Важнее этого даже то , что в них в большой степени просматривается соблюдение законов перспективы , в особенности в изображении зданий , и натурализм . Внимание к показу ежедневной жизни людей – ещё одна

особенность его рисунков . Ему приписывают множество произведений , из которых можно указать на следующие : 1) рисунки в одном из экземпляров "Хамсе" Незами (Музей Британии) , написанном в 846 г по л. х. \ 1442 г н. э. , которые были нарисованы через полстолетия после и один из них носит дату 898 г по л. х. \ 1493 г н. э. 2) один экземпляр "Бустана" Саади , написанный и расписанный между 893 – 894 гг по л. х.\ 1488 – 1489 гг н. э. и принадлежащий библиотеке Каира . 3) экземпляр "Хамсе" Незами , расписанный в 931 г по л. х. \ 1525 г н. э. и хранящийся в музее Метрополитен . Мастерское изображение сцен – одна из выдающихся особенностей его работ . Нововведения Бехзада оставили судьбоносные следы в изобразительном искусстве Ирана на протяжении столетия .

Появление шаха Исмаила и начало правления сефевидской династии , а также перенос столицы в Тебриз ещё раз превратили этот город в центр искусства . Воинственный шах Исмаил , которые также уделял внимание поощрению искусства и искусных мастеров , перевёл Бехзада в Тебриз и назначил его начальником султанской библиотеки , который до конца своей жизни оставался на этом посту . Бехзад умер в 942 г по л. х. \ 1535 г н. э. в Тебризе .

Искусные художники собрались в библиотеке шаха Исмаила и его сына шаха Тахмасба , который также

интересовался художественным искусством и в нём был учеником Сольтана Мохаммада , известного учителя . Ученики Бехзада в сопровождении таких мастеров , как Шейхзаде , Гасем Али , Дуст Мохаммад , Сольтан Мохаммад , Мир Мосаввар , Мир Сейед Али и другие , создали в эпоху Сефевидов вторую художественную школу Тебриза . Во время правления Тахмасба были оформлены 250 рисунками такие бесподобные работы , как два экземпляра "Хамсе" Незами работы Шейхзаде , хранящиеся в музее Метрополитена и музее Британии , с датами 931 г по л. х. \ 1525 г н. э. и 946 – 949 гг по л. х. \ 1539 – 1543 гг н. э. , и "Большое царское Шахнаме" , законченное в 944 г по л. х. , и в работе над ними участвовало некоторое количество мастеров первой половины 10 в по л. х. \ 16 в н. э. Хотя шах Тахмасб во второй половине этого века перестал протекционировать мастеров искусства и даже закрыл свою библиотеку , но протекционирование таких сефевидских принцев , как Бахрам Мирза и Эбрахим Мирза , а также активная деятельность их библиотек привели к появлению бесподобных экземпляров , таких как "Хафт-оуранг" .

Ещё одна из перемен в художественном искусстве той эпохи в Иране - переселение большого количества известных иранских мастеров , таких как Мир Сейед Али и Хаджех Абдольсамад Ширази , в Индию и собрание их при дворе индийских Гуркидов , а также возникновение индо-

иранской художественной школы . Начиная с середины 10 в по л. х. , Ага Реза , сын Али Асгара Кашани , с помощью натурализма в своих произведениях уменьшил степень застылости выражения лица в изображении людей и изобрёл новый способ изображения человеческого лица и привнесения деталей и выражения изящества в изображение одежды и мимики в своё время , что привело к появлению нового движения в искусстве . Одним из наиважнейших образцов его работы может служить художественное оформление экземпляра "Гесас-оль-анбия" , хранящегося в Национальной библиотеке Парижа .

Во времена шаха Аббаса Великого оформление рукописей выполнялось с более низким уровнем качества , чем ранее , и даже иногда с очень ярко выраженным подражанием работам прежнего периода . "Шахнаме" Общественной библиотеки Нью-Йорка , оформленное в 1023 г по л. х. \ 1614 г н. э. , - яркий пример такого упадка в художественном оформлении экземпляров . Но Реза Аббаси – выдающееся лицо этого периода – является одним из известных деятелей художественного искусства , которому приписывают множество работ . Хотя , нельзя полагаться на правильность всех этих утверждений , так как он заложил фундамент нового стиля в художественном искусстве Ирана , влияние которого можно всё ещё наблюдать в большей или меньшей степени . В его работах прослеживается твёрдость

планировки , лёгкость кисти , утончённость и изящество линий , нежность цветов и проектирование деталей одежды . Кроме этого , некоторые картины состоят из одного или нескольких лиц или же изображения в полный рост , на которых также ощущается некий восторг . Вторая половина 11 в по л. х. \ 17 в н. э. характеризуется попаданием художественного искусства Ирана под влияние искусства Резы Аббаси . Ученики таких учителей , как Моин Мосаввар , Юсоф и Мохаммад Гасем , следовали его стилю , но никогда не смогли достигнуть его вершин . Последнее выдающееся лицо сефевидской эпохи - искусный художник , личность которого всё ещё находится под тенью неясности . Это Мохаммад Заман , сын Мохаммада Юсофа Хоссейни . Мохаммад Заман по приказу шаха Аббаса Второго был послан в Рим для обучения европейскому художественному искусству . Влияние европейского искусства можно с лёгкостью рассмотреть в оставшихся от него работах . Изобразительное искусство Ирана с падением династии Сефевидов пришло к упадку и после этого не смогло вернуться к прежнему расцвету .

Социальная разобщённость после эпохи Сефевидов и попытки Надер-шаха восстановить разобщённый после афганских волнений строй в Иране не создали возможности для возрождения художественного искусства . Но спокойное время правления Карим-хана взрастило такое выдающееся

лицо , как Садег , большинство работ которого представляло собой росписи стен , маслянные картины , разрисовку пеналов для перьев , рамок для зеркала и т. п., и который положил начало школе последующего периода .

В 13 в по л. х. \ 19 в н. э. появился новый стиль в художественном искусстве Ирана . Появилось большое количество знаменитых художников этого периода , которые в той или иной степени работали в стиле , в котором прослеживались следы европейского . Такие портретисты , как Мехр Али , Абдоллах-хан , Мирза Баба и Сейед Мирза , которые нарисовали на холсте портреты Фатхалишаха Каджара и его династии в их царском величии , в пышных одеждах и с красивыми лицами , входят в их число . В этот период , с одной стороны , расцвет в расписывании рукописей и книг был невелик , а с другой стороны , создание отдельных миниатюр и рисование цветов , сада и различных пейзажей , а также создание художественных картин получили сильный расцвет в результате появления иностранных покупателей . Во второй половине этого столетия появились такие знаменитые художники , как Ага Бозорг , Лотфали Ширази , Абольхасан Гаффари (Сани-оль-мольк) , Эсмаиль Джалаер , Мохаммад Эсмаиль Наггашбаши и сотни других мастеров , работавших с холстом , бумагой , пеналами для перьев , переплётками книг , сундучками , стеклом и др . Самый последний и самый

известный из них , то есть Мохаммад Гаффари (Камаль-оль-мольк) , продолжал свою художественную деятельность до послекаджарского периода .

Ковроткачество : В главе об искусстве ахеменидской эпохи упоминалось о прошлом опыте в ткачестве ковров с ворсой и узлами в Иране . Ясно , что появление и распространение ковров относится ко многим столетиям до этой эпохи . Об этом говорят археологические раскопки , в том числе нахождение металлических принадлежностей . В раскопках "Погорелого города" в Систане в 1340 г по с. х. \ 1961 г н. э. были найдены два куска ворсистого ковра с узлами , которые относятся к 2 ст до н. э.

Доклады греческих и римских летописцев свидетельствуют об экспорте в другие страны ковров и циновок иранской работы в длительный период правления Аршакидов . В сасанидский период это ремесло получило сильное распространение . Кроме исторических докладов о шёлковом ковре , покрытом драгоценностями и известном как "Бахарестан" или же "Бахаре-касри" , который был порван арабами на кусочки во время завоевания Тисфуна , и других больших и малых коврах сасанидской эпохи , хранившихся в казне аббасидских и омейядских халифов , в результате археологических раскопок в Иране и Египте были найдены образцы ковров этого периода . От изделий первых столетий по хиджре остались лишь немногочисленные

образцы , такие как ковёр , найденный в Фустате , который , по большой вероятности , был выткан в восточной части Ирана ; и тест "Карбон-14" доказывает его принадлежность к 2 или 3 ст по л. х. \ 8 – 9 стст н. э. , а рисунок льва на нём имеет сходство с современными ему тканями восточного Ирана .

Кроме многочисленных образцов кусочков ковров первых столетий , известных нам и хранящихся в музеях и частных коллекциях по всему миру , существует множество докладов в персидских и арабских текстах этих столетий о различных видах ковров . Найденные на востоке Ирана отрезки ковров , в том числе несколько кусочков ковров , которые были вывезены из храмов Тибета в Америку и Европу , заполняют временной промежуток от отрезка ковра из Фустата , который в настоящее время хранится в Музее прекрасных искусств Сан-Франциско . Кусочки ковра из Тибета были отнесены к 5 – 8 стст по л. х. \ 11 – 14 стст н. э. Местом изготовления некоторых из них считается западный Азербайджан и некоторые регионы Малой Азии , которые в вышеупомянутых столетиях с точки зрения политической географии и школ искусства были последователями стилей , распространённых в Иране эпохи Сельджукидов до Ильханидов и их преемников .

Эпоха Сефевидов считается периодом расцвета ковроткаческого искусства Ирана . Важной переменной этого

периода стало значительное усовершенствование рисунка персидских ковров . Замена рисунка , состоящего из ломаных геометрических фигур на более совершенные узорчатые рисунки , изображения цветов и растений , деревьев , птиц , человека , животных и т. п. , также считается важным достижением .

Попадание персидских ковров , особенно ковров , сотканных в царских цехах , во дворцы европейских правителей , также придало персидским коврам мировую известность . Из этой эпохи несколько сотен отрезков персидских ковров и циновок больших и малых размеров хранится по всему миру в музеях , частных коллекциях и святых местах за пределами Ирана . Самый известный и красивый из них - ковёр , известный под названием "Ковёр Ардебилля" , который , как говорится , принадлежал дервишескому храму Шейха Сафиоддина Ардабили , и был выткан в Тебризе в 946 г по л. х. \ 1539 г н. э. Масудом Кашани в размере 1150*534 см (площадью 61\41 м²) и с 32 млн узлов . Этот ковёр в настоящее время хранится в Музее Виктории и Альберта в Лондоне . Ещё один ковёр этого же периода хранится в Музее Пледы Потсули в Милане Италии и известен по причине своего прекрасного рисунка , на котором изображена охота , как "Ковёр-охота" . Его размер составляет 24 м² и он был выткан в 929 или 949 г по л. х. \ 1523 или 1542 г н. э. Гиясоддином Джами .

В тот период города Герат , Тебриз , Хамадан , Казвин и Кашан были важными центрами ковроткачества в Иране . В этих городах , а также в Хамадане и Газине Хорасана для соборной мечети Стамбула были вытканы шёлковые прошитые золотом ковры , размеры которых заранее были обозначены Сольтаном Солейманом по приказу шаха Тахмасба . Ковры Кашана попали во дворцы Петра Великого , императора Австрии и польского короля . Последние ковры , которые по заказу Зигмунда Третьего были вытканы и отосланы в Варшаву , затем по ошибке были названы "польскими" .

После переноса столицы Сефевидов в Исфахан этот город вошёл в число ковроткаческих центров . Кроме того , в Мехшеде , Астар-Абаде , Ширване и Карабахе также изготовление шерстяных , шёлковых и прошитых золотом ковров получило большой расцвет . Именно некоторые из ковров с надписью "Калбе Астане Али Аббас" (то есть самоуничижительная подпись сефевидского царя Аббаса в почтение к имаму Али : "Собака престола Али (да ...!) – Аббас" – пер .) этого периода до сих пор хранятся в городе Наджафе , и самый большой из них размером 9\5*14 м (площадью 133 м²) – один из самых хорошо сохранившихся образцов шёлковых с золотой нитью ковров эпохи шаха Аббаса Великого .

Падение Сефевидов нанесло страшный удар ковроткачеству Ирана , которое в конце их эпохи клонилось к упадку . Ковроткаческие цехи , особенно царские , были закрыты и ткачи были разбросанны и остались без защиты . Хотя в период Надер-шаха и даже после него ковроткачество Ирана не достигло своего прежнего расцвета , но продолжило своё существование . В особенности Керман всё также считался одним из важных центров ковроткачества . Покрытие керманскими коврами шиитских святых мест в Ираке , в том числе Наджафе , в этот период говорит о распространении этого искусства (Мохаммад Казем , 454\2 , 892\3) . В период правления Карим-хана Зенда , сопровождающийся особым спокойствием , ткаческое дело и торговля коврами процветали .

Экспорт ковров в последние десятилетия 12 и начале 13 ст по л. х. из Бушехра был продолжен служащими восточноиндийской компании , и особенно купля-продажа персидских ковров работы Хорасана имела место в Англии . Из выдающихся образцов этого периода был выделено четыре ковра , самый старый из которых относится к 1179 г по л. х. \ 1765 г н. э. и был изготовлен мастером Мохаммадом Шарифом Кермани , который в настоящее время находится в Национальном музее Тегерана . Ещё один ковёр с проставленной датой этого периода , который также следует упомянуть , относится к 1190 г по л. х. \ 1776 г н. э. и

украшен рисунком из кипарисового сада , был выткан мастером Юсофом Кермани и хранится в частной коллекции в Белграде . Имеется и ещё некоторое количество ковров этого периода с датами и без них , которые ясно показывают разнообразие рисунков и изящество работы , а также расцвет ковроткачества в период Зендов , то есть в конце 12 ст по л. х. \ 18 в н. э. Керман , Фарс и Исфахан входят в число активных центров ковроткачества этого периода .

В период правления Каджаров , хоть изготовление качественных и изящных ковров сефевидского периода и не повторилось , но распространение городских и деревенских цехов совершенно полностью ощущается . Новостроенные дворцы Каджаров в Тегеране нуждались в больших коврах . Один из самых ценных из них - большой ковёр зеркального зала дворца Голестан в Тегеране , изображение которого можно видеть на картине "Зеркальный зал" Камаль-оль-молька . 396-метровый ковёр Музея ткачества Вашингтона , который был изготовлен в течение 6 лет с 1265 по 1270 гг по л. х. \ 1849 – 1854 гг н. э. 80-тью ткачами и до того , как попасть в этот музей , украшал зал Дворца Конгресса Америки , является одним из достижений этого периода .

В этот период ковроткачество получило расцвет почти по всему Ирану , даже в таких городах , как Фарахан , Саруг , Арак , Санандаж и др. , которые до этого не были известны как ковроткаческие города . В начале 14 ст по л. х. \ 20 в н. э.

даже такой город , как Наин , в котором вообще ковроткачество не имело прошлого опыта , имел 1 200 ковроткаческих станков , а в Тегеране , который в то время был новостроенным городом , плелись бесподобные циновки . Керман , который в начале 13 в по л. х. \ 19 в н.э . очень сильно пострадал от первого правителя каджарской династии , достиг такого расцвета , что его мастера-ткачи перешли не только в цехи Тебриза , но и были переведены в цехи Хараке Османской империи , чтобы обучать турецких ткачей . Число ткаческих станков в этом городе в начале того столетия превышало 1000 , а в его середине – 5000 . Проведение двух выставок восточного ковра в Лондоне (1267 г по л. х. \ 1851 г н. э.) и Вене (1290 г по л. х. \ 1873 г н. э.) сыграло фундаментальную роль в ознакомлении западных народов с персидским ковром и распространении торговли им и его общего применения в жизни этих наций , что также привело к активной деятельности международных компаний в сфере торговли персидскими коврами .

В первые десятилетия 14 в по л. х. в Иране сформировались крупные известные ковроткаческие цехи . Самый известный из них - завод Аму Оугали в Мешхеде , некоторые из ценных работ которого до сих пор находятся в дворце-музее Саад-Абаде Тегерана в качестве вечного памятника ковроткачества Ирана .

В последние годы заметны некоторые нововведения в проектировании и способе ткачества персидских ковров , которые до сих пор не применялись в этом деле .Среди них , ткачество огромных ковров размерами до 1 200 м² считается одним из таких новотворств .

Ткачество : Весьма прогрессивное ткаческое искусство сасанидского периода и торговля его продукцией , хоть и пришло в упадок после падения сасанидского государства , но очень скоро это искусство опять достигло своего прежнего расцвета . Доклады , написанные в первые столетия после ислама , повествуют о распространённости ткачества и приводят названия иранских тканей от Согда до Шуша и от северного Кавказа до побережий Персидского залива .

Имеющиеся образцы тканей первых веков после ислама настолько похожи на структуру и рисунок сасанидских тканей , что до недавнего лабораторного анализа их считали сасанидскими образцами . Города Шуш и Шуштар на западе , Рей , Кашан и Йезд в центре , Фаса , Казерун и Нейшабур на юге и Бухара , Марв и Самарканд на востоке имели цехи с большим объёмом производства . Их продукция иногда посылалась в качестве ежегодной подати ко двору местных халифов и эмиров . В казне Мостансера (5 в по л. х. \ 11 в н. э.) , фатемидского халифа Египта , хранилось 20 тыс кусков непритронутой шёлковой ткани

"хосравани" , одной из разновидностей иранской ткани . По словам географов и летописцев первых столетий , "одеяние Каабы" , или же занавес "дома Аллаха", был изготовлен иранскими ткачами . Количество ткаческих цехов "тараза" , особого вида ткани , предназначенной для падишахов и эмиров , по краю которой прошивалось и было выткано имя халифа или эмира , дата изготовления , а в некоторых случаях и место изготовления и имя ткача , и которая славилась на весь древний мир , в Иране было больше , чем в любом другом исламском государстве . Самый древний образец такой ткани – обрывки материала , который был выткан для Марвана Второго , последнего омейядского халифа (127 – 132 гг по л. х. \ 750 – 754 гг н. э.) , в сасанидском стиле и сейчас хранится в Музее ткачества Вашингтона . Другой отрезок "тараза" , который был выткан в Нейшабуре в 266 г по л. х. \ 879 г н. э. , находится в Музее Метрополитена . Самые красивые ткани этого периода – шёлковые ткани , изготавливавшиеся в районе Великого Хорасана и северных районах Ирана и Азербайджана и т. д. Среди них , Хузестан со своими знаменитыми цехами в городах Шуше , Шуштаре и Ахвазе , количество которых превышало 300 , пользовался достаточной известностью . Экспорт различных видов иранских тканей , таких как виды шёлковой , льняной , хлопчатобумажной и шерстяной тканей , в дальние точки мира , и даже в Египет и Китай ,

которые сами были известными и почитаемыми производителями тканей , находился в первые столетия по хиджре в состоянии расцвета .

Нахождение многочисленных отрезков иранской шёлковой ткани этого периода в сундуках европейских церквей , которые попали в Европу двумя путями : торговым или в качестве подарка – явно говорит о расцвете торговли шёлковыми тканями , которые являются памятью , оставшейся от сасанидской эпохи . Способ изготовления этих тканей , как с точки зрения планировки и рисунка , так и с точки зрения способа плетения , говорит о продолжении сасанидских ткаческих методов . Из известных образцов этих видов ткани следует упомянуть отрезки материала , полученные из церкви Верден или ткань с изображением львов , расположенных лицом друг к другу внутри круга , которую относят к району Согда и которая хранится в Музее Виктории и Альберта . Ещё один образец – часть савана Святого Юстинуса , полученный из церкви "Сан-Жус" , на котором изображены расположенные лицом друг к другу слоны , идущие друг за другом верблюды и куфическое хорасанское письмо , под именем "Абу-Мансур Бахткин" . Этот саван был выткан в середине 4 в по л. х. в Хорасане и сейчас хранится в Музее Лувра . Кроме этого , можно упомянуть ткани , полученные в результате археологических раскопок в древних местах рядом с Великим Шёлковым

путём , особенно в пещерах "Хезар-Буда" и "Тун-Хуанг" , а также ткани из промышленных раскопок древнего кладбища в городе Рее в 1300 г по с. х. \ 1921 г н. э. , в результате которых были найдены многочисленные отрезки шёлковой ткани с рисунком и письменами , вытканые между 4 и 6 стст по л. х. \ 10 – 12 вв н. э.

В период правления Азододдуле Дейлами Ткаческий союз "тараз" вышел из собственности аббасидских халифов и стал принадлежать этому могущественному падишаху , который называл себя шаханшахом (то есть шахом всех шахов – пер .) . Рей и Фарс , которые с древности были важными центрами ткачества и торговли тканью , увеличили свой объём производства . Особенно Рей начал очень активную торговлю тканями в дейламидский период . В оформлении тканей повторилась древняя сасанидская тематика , то есть изображение павлинов , горных козлов , орлов , сцены охоты и т. п.

Древние традиции ткачества после Дейламидов продолжили существование также и в период Сельджукидов . Кусочки тканей этого периода хранятся в музеях искусства в Кливленде , Берне , Музеях ткачества Вашингтона , Лос-Анджелеса и других знаменитых музеях мира . От тканей 7 – 8 вв по л. х. \ 13 – 14 вв н. э. , то есть периода монгольского нашествия и периода Ильханидов , осталось очень мало экземпляров . Разрушительное монгольское нашествие и

расширенные отношения между Ираном и Китаем , а также интерес правителей этого периода к китайскому искусству и товарам , отразились на ткаческом искусстве Ирана . Из немногочисленных памятников 8 ст по л. х. \ 14 в н. э. – серия отрезков шёлковой ткани , которая составляла саван Рудольфа Четвёртого , австрийского герцога , на некоторых из которых вытканы большие изображения птиц и письма на насха , выполненные султаном Абу-Саидом Ильханидским .

В последние десятилетия 8 ст по л. х. с набегами Теймура и игом его династии в Иране Великий Хорасан превратился в важнейший центр искусства в Иране . В этот период с расцветом и усовершенствованием художественного искусства и съездом большого количества мастеров с завоёванных Теймуром земель в Самарканде и Герате , в том числе китайских и сирийских ткачей , появились ткани с новым оформлением и цветовым спектром . Это явление стало преддверием небывалого прогресса в этом искусстве в сефевидский период . Распространение отличных золотошитых и бархатных тканей - из особенностей этого периода .

Сильная протекция сефевидских царей и создание царских ткаческих цехов в сефевидской столице , а также создание новых центров ткачества и развитие торговли , особенно в различных областях ткаческого искусства , большинство и самую важную часть которых составляли шёлковые

прошитые золотом ткани , привели к расцвету ткаческого искусства в сефевидский период , которого не наблюдалось ни в исламский период , ни до него и ни после него . Ткани эпохи шаха Аббаса Великого считаются самыми красивыми образцами этого периода . Великие оформители этого периода , такие как Гияс Нагшбанд , Магис , Шафи , Маазоддин Ибн-Гияс , Абдоллах и т. д. , с мастерством художника рисовали на тканях сложные рисунки и изображения человека , животных , цветов , растений , садов , гор и степей . Исфахан , столица шаха Аббаса , кроме Кашана и Герата , Рашта и Тебриза , со своими многочисленными царскими и обычными цехами , славится как самый крупный производственный город и центр торговли иранскими тканями .

Не смотря на разнообразие сефевидских тканей , красота и изящество золотошитых и бархатных тканей этой эпохи оказали влияние на другие виды тканей . Иногда эти ткани украшены рисунками охоты и известными литературными повествованиями Ирана . Сегодня мало какой важный музей или коллекция в мире не обладает образцами тканей этого периода . Музеи Метрополитена , прекрасных искусств Бостона , ткачества Вашингтона , Виктории и Альберта , Королевский музей Антарю , Лиона , Национальный музей Тегерана и многие другие музеи и известные коллекции мира содержат образцы тканей этого периода .

Падение сефевидского государства в 135 г по л. х. \ 1723 г н. э. и падение Исфахана привели к упадку в производстве шёлка и ткачестве Ирана . Производство шёлка Мазандарана в 13 в по л. х. \ 19 в н. э. дошло до грани исчезновения . Несмотря на это , города Йезд , Кашан , Исфахан и Керман продолжали попытки производить шёлковые , хлопчатобумажные и шерстяные ткани . Хотя количество городских цехов в таких городах , как Кашан , с 8 тыс в 11 в по л. х. упало до 800 в середине 13 в по л. х. , кашмирские шали заняли место керманских и большой объём европейских хлопчатобумажных изделий отняли конкурентоспособность небольших ручных цехов Ирана , но парчовые цехи Йезда и Кашана , шалевые цехи Кермана и цехи по производству каламкара (ситца или холста ручной набивки – пер.) в Исфахане продержались до второй половины 14 в по л. х. и ещё раз мастера этих городов встали на путь возрождения своего искусства .

Работа с металлом : Традиционные методы работы с металлом , существующие в сасанидский период , как и другие виды искусства этой эпохи , без изменений перешли в следующую эпоху . Сходство металлических ручных работ первых столетий по хиджре с сасанидскими образцами настолько сильно , что выдающиеся эксперты и исследователи иранского искусства находятся в сомнении о времени их изготовления . Многочисленные металлические

образцы говорят о связи работ этого периода , как с точки зрения формы , так и с точки зрения тематики . Из них можно указать на круглый бронзовый поднос , находящийся в Берлинском музее . В серединном круге этого подноса изображён небольшой замок или аташкяде , окружённый 22 аркоподобными изображениями с различными узорчатыми орнаментами . Стержи Гуски , Заре и Пуп считают , что этот поднос относится к сасанидскому периоду , а Суже относит его к исламскому периоду . Такое же разногласие существует между Пупом и Гришманом и по поводу чаши из Музея Балтимора , на которой изображены сасанидские царь и царица .

Некоторые из этих металлических предметов посуды хранятся в музеях мира , особенно в Музее Эрмитаж Санкт-Петербурга . Среди них , следует упомянуть несколько предметов посуды с сасанидскими надписями , первый из которых был изготовлен по приказу Шервина , одного из царей династии Масмогов Дамованда , который правил до 141 г по л. х. \ 758 г н. э. , а другой принадлежал одному сасанидскому принцу по имени Дадборзмехр , который в 110 – 121 гг по л. х. \ 728 – 738 гг н. э. правил Табарестаном , а также два серебряных предмета посуды , имена владельцев которых , Пирузан и Мехрбеджет , были написаны на них и были украшены изображением охоты Бахрама Гура .

Ещё одна группа изделий из металлов первых столетий после ислама, которые являются представителем продолжения сасанидской школы работы с металлом, - та группа работ иранских мастеров, которая кроме обладания всеми характеристиками сасанидской эпохи, имеет арабские надписи. Такие работы, напротив ранее упомянутым, можно с лёгкостью отнести к определённому периоду и нет сомнения в их принадлежности исламскому периоду. Они были изготовлены до 5 – 6 столетия по л. х. \ 11 – 12 столетия н. э. Выдающимся экземпляром этой группы является чаша Алаба Арсалана Сельджукидского. Эта чаша, которая хранится в Музее прекрасных искусств Бостона и была изготовлена в 459 г по л. х. \ 1067 г н. э., содержит надпись имени и прозвищ Алаба Арсалана, сделанную кувфическим письмом на иранский манер, и на ней виден рисунок двух морских птиц и двух крылатых коз, расположенных напротив друг друга по двум сторонам древа жизни, что было характерно сасанидскому периоду и до него.

Единственным различием, появившимся в металлических изделиях после сасанидского периода, является использование бронзы вместо дорогостоящего серебра. Хотя в первые столетия иногда можно видеть некоторое количество изделий из серебра. Однако металлом, использовавшимся в большинстве изделий этого периода, была бронза. Способ оформления предметов кусочками или

лентами серебра или меди получил распространение в 5 в по л. х. \ 11 в н. э. и достиг расцвета в 6 в по л. х. \ 12 в н. э. Один предмет посуды из бронзы с ручкой и ножкой и с датой изготовления 559 г по л. х. \ 1163 г н. э. в Герате , надписи и рисунки которого покрыты тонкими листами серебра и меди , и который ранее находился в коллекции Бобринского , а сейчас хранится в Музее Эрмитаж, является выдающимся примером работы с металлом этого периода . Оформление металлических предметов таким способом началось с восточного Ирана (Хорасана) и распространилось до Мосула и Диярбакыра . Города Хамадан , Исфахан и Шираз славились изготовлением таких металлических предметов .

То , что имя некоторых иранских мастеров присутствует на некоторых предметах посуды , явно говорит о переселении мастеров с восточных на западные земли , на которых в этот период правили Сельджукиды . Некоторые мастера переехали даже в Сирию и Египет . Разнообразие металлических изделий , таких как разновидности посуды , пеналов для кистей , сундуков , зеркал , подсвечников , и особенно курильниц и курильниц для сжигания благовонных веществ , которые изготавливались в форме животных , и утончённость их работы , говорит о новом пике развития искусства работы с металлами . В изделиях этой эпохи иногда искусство резьбы , набивания зотола и серебра ,

украшения различными металлами , каллиграфии и художественного оформления , сопровождающие друг друга , дополняют искусство работы с металлом . Частое использование надписей , особенно тех , вертикальные удлинения букв которых украшены на концах человеческими лицами или же изображениями животных , в этот период были распространены особенно в Хорасане .

Нашествие монголов , хоть на короткий период времени и привёл к застою в работе с металлами , но вскоре к ней вернулся её прежний расцвет . Изделия из металла 7 и 8 стст по л. х. \ 13 и 14 стст н. э . больше представляют собой особый вид гравированной бронзы с серебряным оформлением . Пеналы для кистей и перьев , подобные пеналам прошлых столетий , большие и малые вылитые подсвечники , бронзовые ступы , шары , украшенные золотом и серебром , и бронзовые кувшины с набивными серебряными рисунками и надписями , которые изготавливались в Ширазе , Азербайджане , Ираке и Мосале , входят в их список . Разрушительные нашествия Теймура в последние столетия 8 в по л. х. ещё раз привёл к застойным явлениям в работе мастеров работы с металлом . Но оставшиеся после этих нашествий в живых мастера собрались со всех завоёванных земель в Самарканде , и опыт мастеров со всех этих земель , являющихся представителями различных школ , под началом Теймура

привёл к новому прогрессу и усовершенствованию в этом деле . Не следует забывать также о роли в работе с металлами оформителей , художников и каллиграфов , которые привели к новому пику развития искусства Ирана .

В 10 и 11 ст по л. х. \ 16 и 17 вв н. э. , одновременно с правлением Сефевидов , искусство работы с металлами занимало особое место . В этот период особый расцвет получило изготовление медных предметов посуды , зачастую лужёных и украшенных видами рисунков , особенно сложных узорных орнаментов , вместе с очень красивыми каллиграфическими надписями , а также бронзовых предметов , в том числе высоких подсвечников , которые иногда имели форму окружности , иногда – многоугольника , а некоторые были украшены спиралевидным рисунком . Искусство иранских мастеров этого периода в изготовлении предметов из стали также достойно похвалы . Такие предметы , которые включали различные виды инструментов малого калибра , от ножниц и подсвечников до щитов , шлемов , сабель , щитков для украшения и др . , с удивительным мастерством украшались ажурным и золотым набивным рисунком . Рисунки , выполненные золотым тиснением на стали , в большинстве случаев представляют собой красивые изображения на бумаге или холсте , сделанные с точностью и изяществом . Город Исфахан в этот период считался одним из

наикрупнейших центров работы по металлу во всём Иране . Астролябии , построенные в этот период , также , кроме научной ценности , обладали преимуществами с точки зрения искусства . Стиль работы по металлу эпохи Сефевидов был продолжен и в 12 – 13 стст по л. х. \ 18 – 19 стст н. э. с более низким качеством .

Оформление книг : Из книг первых столетий по хиджре до нас не дошло никаких памятников , на основании которых мы могли бы судить об этом искусстве . Несомненно , неустойчивость рукописей может считаться одним из факторов этого явления , но так как другие виды искусства эпохи Сасанидов продолжили своё существование в исламский период , то мы не можем считать , что этот вид искусства был забыт в этот период времени . Особенно , если принять во внимание доклады таких летописцев , как Масуди , Хамзе Эсфахани и другие , о свидетельствах существования книг , украшенных изображениями сасанидских царей в Эстахре Фарса и других городах Ирана . И это не говоря о находках , сделанных во время археологических раскопок в Турфане , включающих части книги Мани под названием "Аржанг" , написанной в первые века по хиджре и украшенной рисунками . Мы также знаем , что составители этих книг в сасанидский период мигрировали в этот регион Центральной Азии .

Что касается видов искусства , связанных с оформлением книг , следует сказать , что в создании украшенных рукописей участвовали многочисленные факторы , прежде чем , наконец , сформировалось то , что не только в восточном искусстве , но и на Западе с древности было известно и носило славу "персидских расписных рукописей" . Каллиграфия , изобразительное искусство , роспись золотом , различные виды переплетов , обложек , цветовой спектр , бумажное оформление и другие виды оформления применялись при составлении книг в Иране . Таким образом , число мастеров , принимавших участие в создании одного экземпляра расписной рукописи , в несколько раз превышало количество создателей памятника любого другого вида искусства . Так как каждая ветвь из вышеупомянутых работ выполнялась по очереди , на отдельном этапе и определённым мастером .

Бумажное дело также было отдельным видом своеобразного технического искусства , которое путём восточного Ирана , то есть через Самарканд , сначала дошёл до Багдада , центра аббасидского халифата , а оттуда – на исламские земли и затем в Европу .

Иранцы обладали неповторимым мастерством в изготовлении очень высококачественных видов бумаги и её цветowego оформления , а также в разлочении . На дополнительном этапе бумага шлифовалась (то есть

обрабатывалась крахмалом – пер.) и глазировалась и проходила подготовку для хранения и использования для письма . После этого написание текста поручалось каллиграфам . Согласно положению заказчика книги , для написания приглашались более или менее квалифицированные мастера-каллиграфы . Во время написания рукописи писец оставлял некоторые страницы или же части страниц незаполненными , чтобы художник заполнил их связанными с текстом рисунками . На следующем этапе мастер росписи золотом оформлял титульные листы , заголовки , украшал книгу золотыми изображениями фрутков и другими способами , распространёнными в определённую эпоху и в определённой школе . В оформлении иранских книг золотая роспись занимала особое место в изготовлении всех видов рукописей , таких как Коран , Шахнаме , сборники стихов , исторических и научных книг , и иранцы считали её высшим видом искусства .

Это искусство , образцы которого вначале встречаются только в виде позолоты и с использованием простых изображений растений и пальмовых листьев в более старых экземплярах Корана , постепенно с использованием различных цветов и более сложных и очень изящных рисунков уже доказало своё звание искусства , аналогов которого в мире не существует .

После этого этапа очередь подходила к завершению изготовления рукописного образца переплётчиком и мастером обложки . Самый древний образец переплётков исламского периода в Иране - кожаный переплёт Корана , написанного в 292 г по л. х. \ 905 г н. э. Этот переплёт украшен золотым изображением фрукта посреди каждого листа книги и серебряным обрамлением по краю листов , в виде рисунка и сделанного с помощью стальной кисти . Этот образец хранится в библиотеке Честер-Сити . В музеях и библиотеках мира хранятся более многочисленные образцы с более изящными рисунками , изготовленные в 4 – 6 стст по л. х. \ 10 – 12 вв н. э. , некоторые части которых украшены таким же способом , а некоторые также оформлены тиснёным рисунком . В том числе несколько экземпляров известной книги "Манафе-оль-хаяван" , написанной в последнее десятилетие 7 в по л. х. в Марагех . Первый переплётчик , который написал своё имя на своём произведении , - "Абдольрахман" . Его подпись на одном из томов Священного Корана , написанном рукой Ахмада Сохреварди , относится к 704 г по л. х. \ 1304 г н. э. Этот образец хранится в Национальном музее Ирана .

Распространение искусства составления книг значительно повлияло на изготовление ценных образцов в Тебризе в 8 в по л. х. \ 14 в н. э. Но именно 9 в по л. х. \ 15 в н. э. является точкой отсчёта в усовершенствовании и пиком красоты

переплётного искусства в Иране . Хорасан , особенно город Герат , превратился не только в самый крупный центр иранского искусства , но и в центр городского искусства в мире ислама . Искусство книжного оформления Герата , в том числе и его переплётное искусство , не только положило начало последующим школам в Тебризе и Исфахане , но и распространилось на территории под началом империи Гурканидов Индии и Османской империи в Константинополе . Влияние переплётного искусства Ирана заметно на протяжении до итальянских земель , особенно в искусстве Венеции . Искусство золотой инкрустации и оформления европейских томов на манер восточных исламских земель было начато в этот период .

С 9 в по л . х . \ 15 в н . э . , кроме заметного усовершенствования в изготовлении кожаных переплётов с золотым тиснением , получил распространение новый вид переплёта с очень изящным и сложным рисунком , известный под названием "сухт" , который украшался резьбой по коже . Такая тематика оформления обложек обязывала художников изготавливать сложные рисунки на переплётах из очень тонких отрезков кожи , которые наклеивались на основу из красочной шёлковой ткани или разукрашенной кожи . Такие детали использовались больше для внутренней части переплёта , так как по причине тонкости работы они были очень уязвимыми . Тематика

тиснёных или резных переплётов "моарраг" представляла собой растения , геометрические фигуры и изображения животных и изображения человека среди них весьма редки . Для переплётов Корана использовались только рисунки растений .

Лакированные переплётыв – последнее проявление переплётного искусства Ирана . Такие переплётыв , которые больше делались из картонного холста , сформированного из склеенных вместе листов бумаги , с конца 9 до 13 стет по л. х. получили широкое распространение . Для оформления таких переплётыв использовалась всё та же художественная тематика . Художник на холсте из картона наносил акварелью рисунок переплётыв , а затем путём нанесения многочисленных слоёв масла "каман" (смесь сандарака (род жёлтой камеди – пер .) и льняного масла) создавал на нём прозрачное покрытие . Это прозрачное покрытие уберегало переплёт от контакта с руками , пылью и другими разрушительными факторами .

Каллиграфия : Каллиграфия в качестве совместного искусства всегда была предметом внимания мусульманских наций . Мусульмане по причине почитания Священным Кораном письма и книгописания всегда с уважением относились к этому искусству , и мастера каллиграфии , напротив многих других , гордились своим искусством . Поэтому имена каллиграфов , напротив мастеров многих

других ветвей искусства , увековечены или в древних текстах , или же в их работах . За эту вечную память они должны быть признательны переписыванию Священного Корана , древние образцы которого входят в число самых старых письменных образцов , оставшихся от исламской цивилизации и ценного совместного наследия всех мусульманских народов .

Иранский народ больше и раньше других мусульманских наций интересовался искусством каллиграфии и занимался его распространением и развитием . Он в процессе развития и усовершенствования видов исламского письма и составления законов и правил каллиграфии , а также превращения "написания текстов" в "искусство каллиграфи" не только были пионерами , основателями и создателями , но и были первыми составителями закономерностей каллиграфии . Арабы , проживающие в Хиджазе , которые внесли на завоёванные земли арабское письмо в качестве официального письма , до появления ислама и во времена арабского язычества считались бескультурными бедуинами , проживавшими в хижинах , что было далеко от цивилизации и городской жизни . Письмо , которое примерно за одно столетие до прихода ислама было изучено и использовалось в Хиджазе среди совсем небольшого количества населения , которое по причине торговых отношений путешествовали в земли , соседние с Хиджазом ,

было взято из небтийского письма . Последний оставшийся и известный нам образец последнего письма , которое считается самым усовершенствованным в то время , - каменные письмена Херана , выполненные в 568 – 569 гг в. н. Эти каменные надписи не только не обладают какими-либо каллиграфическими особенностями , но даже и не имеют прочных законов правописания . Ясно , что полученное из них письмо , то есть хиджазское арабское письмо , во время прихода ислама , как прямо прописывается Ибн-Надимом и Ибн-Халдуном , было первобытным и не имеющим орфографических и каллиграфических закономерностей .

Иранцы убеждены , что впервые своеобразный каллиграфический способ письма был изобретён имамом Али (да ...!) в рамках куфического письма . С этой точки зрения древо рода каллиграфов возводят до этого имама (да ... !) . В первой половине 2 в по л. х. появление известного каллиграфа , который прославился своими работами со Священным Кораном , то есть Малек Ибн-Дияр Ибн-Дадбахар Ибн-Джашнеш Ибн-Дадбех , говорит о том , как иранцы превратились в пионеров и основателей искусства каллиграфии . Падение власти Омейядов в 132 г по л. х. \ 750 г н. э. от руки Абу-Мослема Хорасанского и приход к власти Аббасидов с помощью иранцев было началом большого переворота в культуре и искусстве на мусульманских землях , которое протекционировалось

образованными иранскими министрами , в том числе Бармакидами . В каллиграфии появилось такое известное лицо , как "Хошнам" , слава о каллиграфическом искусстве которого распространялась и в течение последующих веков . После него два другие известные деятеля этой области , то есть Эбрахим Сагзи (200 г по л. х. \ 816 г н. э.) и Юсоф Сагзи (210 г по л. х. \ 825 г н. э.) , оба из которых были ставленниками известного аббасидского министра Фазль Ибн-Сахла Зоульриястейн (202 г по л. х. \ 817 г н. э.) , достигли новых вершин в каллиграфии . Иранские учёные и литераторы были первыми , кто занялся составлением книг и трактатов по письму и каллиграфии . Из них следует упомянуть Ибн-Доростуех Фасуе (258 – 347 гг по л. х. \ 872 – 958 г н. э.) , а после него Абу-Хаяна Тоухиди Ширази (310 – 414 гг по л. х. \ 922 – 1023 гг н. э.) .

4 ст по л. х. \ 10 в н. э. было свидетелем появления самого выдающегося деятеля каллиграфического искусства в исламском мире , то есть Ибн-Могалле Фарси . Его отцы и прадеды были из жителей города Бейза провинции Фарс , а сам он родился в 272 г по л. х. \ 886 г н. э. в Багдаде . Хотя он и стал одним из знаменитых политических деятелей своей эпохи , и в течение аббасидского халифата три раза становился министром , а также считается одним из корифеев своей эпохи в области фикха , толкования Корана , написания трактатов и литературы , но его истинная слава -

в его каллиграфическом мастерстве . Его следует считать основателем искусства каллиграфии и законов и правил этого искусства , являющегося одним из символов мусульманской культуры . Ибн-Могалле нормы написания букв из методов эстетики и применения личного вкуса выразил в форме написания на основе установленных и нерушимых принципов геометрии .

Нормы Ибн-Могалле в написании представляли собой соблюдение геометрических пропорций для выдерживания каждой буквы на основании плоскости и окружности . К примеру , высота буквы "а" составляла диаметр окружности , и размер окружности и плоскости каждой буквы или каждой части буквы основывался в соответствии с точкой . Ибн-Могалле считался "основателем Агламе-Сетте" (Агламе-Сетте – шесть основных и первичных разновидностей почерка – пер.) , то есть таких разновидностей , как мохаггаг , рейхан , сольс , насх , тоуги и рега . Его ужасная судьба (по приказу аббасидских халифов ему отрезали язык и руки и выкололи глаза , а затем в 328 г по л. х. \ 940 г н. э. убили) , является самым ярким свидетельством истории правления аббасидских и других арабских халифов . Его отец , братья и сыновья также были каллиграфами .

При рассмотрении пути развития исламских почерков и стилей каллиграфии с лёгкостью можно заметить основную роль иранского народа . Когда Ибн-Надим перечисляет виды

кистей , которыми в его время переписывали Коран , он называет такие разновидности , как исфаханский и фирамуз (пирамуз) , которые были иранской особенностью , и из них были извлечены другие виды кистей , которые использовались только иранцами для переписывания Корана .

Каллиграфическая школа Ибн-Могалле и установленные им разновидности почерка получили распространение по всем мусульманским территориям , и знаменитые каллиграфы в течение нескольких столетий следовали его стилю письма . Знаменитый каллиграф Ибн-Абваб (413 г по л . х . \ 1022 г н . э .) считается косвенным учеником и последователем его школы . От даты смерти Ибн-Могалле до конца правления Аббасидов в Иране появилось много мастеров каллиграфии , среди которых можно видеть царей , министров и учёных .

Деятельность известного мастера , слава которого в каллиграфии вечна , то есть Ягут Мостаасами , во времена последнего аббасидского халифа , достигла новых вершин в каллиграфическом искусстве . Хоть Ягут и считался римских кровей , но в каллиграфии он был учеником известного музыканта и великого каллиграфа из Ирана - Сафиоддина Армави . Это окончательно подтверждает большую роль и пионерство иранцев в искусстве каллиграфии , особенно , если при рассмотрении письмен прямых учеников и

последователей его школы во всех антологиях письма и каллиграфии становится ясно , что большинство великих учителей каллиграфии после него были иранцами . В течение 8 в по л. х. \ 14 в н. э. такие великие учителя , как Ахмад Сохреварди , Аргун Камели , Юсоф Машхади , Мабаракшах Готбе-Табризи , Абдоллах Сейрафи , Пире Яхья Джамали Суфи и др. , сияли на сцене каллиграфии Ирана и оставили после себя неповторимые работы .

После того , как арабское письмо пришло на смену пехлевийскому , иранцы постепенно привнесли в него изменения . Исследователи убеждены , что влияние иранских доисламских стилей письма на арабское письмо привели к появлению такого почерка , как насх в форме таалиг , в 5 в по л. х. \ 11 в н. э. Именно этот вид почерка в результате последующих изменений и смешения с настаалигом получил широкое распространение . Основателем настаалига считают Мир Али Табризи , жившего в конце 9 в по л. х. Но более правильным будет считать его составителем правил каллиграфии этого почерка , так как имеются образцы , которые были написаны на настаалиге и до него . У иранцев настаалиг , изобретателем которого они являются , по причине соблюдения принципов и правил , а также обладания пропорциональностью , особенно красив и известен под названием "невесты исламских почерков" , который был использован большим

количеством каллиграфов с начала его существования и до настоящего времени . Среди более давних мастеров можно упомянуть Сольтана Али Машхади , Шаха Махмуда Нейшабури , Мир Али Херави , Баба Шаха Эсфахани и других мастеров этого почерка , но самый известный из всех – Мир Эмад Сейфи Хасани Казвини (1024 г по л. х. \ 1615 г н. э.) , высоты которого в работе с настаалигом считаются недостижимыми . Во всём мире ни одна нация не воспользовалась искусством каллиграфии в качестве украшения в оформлении зданий , предметов и культурных памятников , как иранская .

Наука и знание об исламе (!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!)

Иранский народ в культурных преобразованиях в мире ислама всегда играли активную роль , и сфера науки и знания об исламе также не является исключением . Если взглянуть на историю наук о Коране , хадисе и фикхе , то станет совершенно ясно , что иранские учёные сыграли фундаментальную роль в создании и распространении этих наук . Как , к примеру , в области хадиса авторы книг "Арбаэ" (имамитская) и "Сахахе сетте" (суннитская) , без исключения , вышли из культурного округа Ирана .

Начало науки об исламе : Одновременно с проникновением ислама в Иран хадис Пророка (да ... !) также посредством его первых пересказчиков , то есть приближённых Пророка (да ... !) , получил распространение в этом регионе . Так , в

51 г по л. х. \ 671 г н. э. , одновременно с наместничеством Раби Ибн-Зияда в Хорасане , по словам источников , около 50 тыс . человек из населения Куфы и Басры переселились в Хорасан . Среди них были такие деятели , как Бариде Ибн-Хасиб и Абу-Борзе Аслами , двое из приближённых Пророка (да ... !) . Сыновья первых переселенцев во главе с Абдоллахом Ибн-Бариде (115 г по л. х. \ 733 г н. э.) и учёными из последователей , такими как Зейд Ибн-Вахаб Джахани в Азербайджане ; Акраме , раб Ибн-Аббаса , и Яхья Ибн-Ямар в Хорасане , которые по какой-либо причине переселились из Ирака и Хиджаза в Иран , основали в Иране школу для записи и передачи хадисов , что подготовило почву для восточных мусульманских религиозных кругов .

Во внутренних регионах Ирана также с начала 2 в по л. х. \ 8 в н. э. возникли важные культурные центры в городах , таких как Рей , Исфахан , Казвин и Хамадан , из выдающихся деятелей которых следует упомянуть Ису Ибн-Махана Рази и Джорайра Абдольхамида Рази . На западе Ирана следует иметь в виду и Куфу , которая в связи с историческим прошлым в доисламский период имела подходящую почву для появления иранской культуры , и большое количество её населения также в первые столетия по хиджре составляли иранские "рабы" .

Кратко о "составлении" : Процесс "составления" (тадвин) под этим же названием является процессом , начавшимся во

2 в по л. х. \ 8 в н. э. , который был назван так по той причине , что в результате его появились труды под общим названием "диван" . Персидское слово "диван" , получившее происхождение от упорядоченных государственных записных книг Ирана сасанидской эпохи , служило для обозначения некоторых трудов до появления хадиса и фикха , обладающих упорядоченностью и нумерацией . В настоящее время стоит серьёзный вопрос о том , только ли слово и понятие "диван" имеет корни в иранской культуре .

Ещё раз делая акцент на то , что под "тадвином" имеется в виду достаточно сложный и запутанный процесс упорядочения записей и этот процесс стоит намного выше простого записывания текстов , следует сказать , что в традиционных источниках появление "тадвина" в упомянутом значении находится в ореоле неясности , и больше велась речь о судьбе записи хадисов . Что касается самого "составления" , то следует сказать , что самые важные старые образцы упорядоченной записи в истории исламской культуры , как в области корановедения , так и в сфере хадиса и фикха , были сделаны в культурной среде Ирана и на подначаленных ему территориях .

В качестве первых образцов следует указать на "Толкование Заххака Ибн-Мозахема" , о котором в первой половине 2 в по л. х. существует два "составленных" хорасанских повествования , то есть повествование

Джоубера Ибн-Саида Балхи и повествование Нахшала Ибн-Саида Вердана . В середине 2 в по л. х. Хоссейн Ибн-Вагед Марвзи , один из учеников Абдоллаха Ибн-Бариде , который считается выдающимся деятелем в области хадиса Хорасана , был одним из первых авторов трудов по "составленному" толкованию и хадису на Востоке . Реформаторская личность в кругах хадиса Хорасана – Ибн-Мобарак Марвзи (181 г по л. х. \ 797 г н. э.) , который кроме изучения и обучения великих последователей в Хорасане , таких как Раби Ибн-Онс , воспользовался знаниями и других последователей из других исламских земель и написал важные "составленные" труды в области толкования , хадиса и фикха .

А) Науки о Коране :

1) Толкование : После очень краткого рассмотрения первых "составленных" толкований первых трёх столетий по хиджре , то , что по всему исламскому миру положило конец процессу составления первичных толкований и послужило началом для нового периода в сфере толкования , - книга "Джаме-оль-баян" , известная как "Толкование Табари" , написанная Мохаммадом Ибн-Джорайром Табари (310 г по л. х. \ 922 г н. э.) , знаменитым иранским учёным , которая была составлена в стиле рассказчиков хадисов . Отличительной чертой этого толкования , с одной стороны , была его целостность и всесторонность , а с другой стороны , правоведческий взгляд его автора , который

просматривается на протяжении всей книги , как с точки зрения избрания повествований , так и с точки зрения прямого высказывания своего мнения . Такой подход был взят за основу и продолжен и другими учёными , такими как Ибн-Манзар Нейшабури (318 г по л. х. \ 930 г н. э.) , Ибн-Аби-Хатам Рази (327 г по л. х. \ 939 г н. э.) , Абульшейх Эсфахани (369 г по л. х. \ 979 г н. э.) и Ибн-Мардуйе Эсфахани (410 по л. х. \ 1020 г н. э.) .

На протяжении 3 и 4 вв по л. х. \ 9 – 10 вв н. э. среди имамитов также прослеживается тенденция к составлению толкований в стиле рассказчиков хадисов . Из образцов , дошедших до нас , можно указать на толкование Али Ибн-Эбрахима Гоми (напечатано в Наджафе , 1386 – 1387 гг по л. х.) и Мохаммада Ибн-Аяши (напечатано в Гоме , 1380 – 1381 гг по л. х.) . И один из самых важных образцов , который не был найден , но очень широко использовался последующими имамитскими толкователями, - толкование Хоссейна Ибн-Саида Ахвази . Написание трудов по толкованию в каламитском стиле , которое началось с 3 в по л. х. , достигло своих вершин в 4 – 6 вв по л. х. среди авторов различных религиозных толков и привело к созданию значительной части иранского наследия в области толкования . Из образцов такого стиля толкования среди имамитов следует упомянуть толкования Ибн-Абдака Джорджани и Абу-Мансура Сарамы Нейшабури в 4 в по л. х.

и великий труд в области толкования , принадлежащий Шейху Туси (460 г по л. х. \ 1068 г н. э.) , под названием "Аттабайян" – один из самых значительных и влиятельных трудов в истории имамитского толкования . Из мутазилитских образцов следует указать на толкование Гази Абдолджабара Хамадани (415 г по л. х. \ 1024 г н. э.) , великое толкование Абу-Мослема Эсфахани (459 г по л. х.) и великое толкование Абу-Юсофа Казвини (488 г по л. х. \ 1095 г н. э.) (Сайюти , "Табагат" , 59 , 67 , 98) . Среди поэтов следует назвать такие труды , как великое толкование Абдоллаха Ибн-Юсофа Джовеини (438 г по л. х. \ 1046 г н. э.) и великое толкование Фахроддина Рази (606 г по л. х. \ 1209 г н. э.) , из которых последний труд – один из самых распространённых и богатых трудов в области суннитского толкования .

В качестве ещё одного стиля в написании толкования следует упомянуть о толкованиях мистиков , начало которым было положено Сахлем Ибн-Абдоллахом Тастари (283 г по л. х. \ 896 г н. э.) в его коротком толковании . В последующих поколениях , в эпоху распространения толкований в каламитском стиле , почувствовалось возникновение подходящей почвы для создания мистических толкований , и связующим звеном в этой области стала книга "Хагаег-оттафсир" Абу-Абдольрахмана Салами (412 г по л. х.) . Он был мистиком из города

Нейшабура , которого достойно встречали в суфийских кругах по всему миру ислама . После Абу-Абдольрахмана это движение было продолжено , и его последними образцами были "Латаеф-оль-эшарат" Абульгасема Гошейри (465 г по л. х. \ 1073 г н. э.) (напечатанов Каире , 1981 г н. э.) и великое и весьма важное толкование Хаджех Абдоллаха Ансари (481 г по л. х. \ 1088 г н. э.) , которое очень сильно повлияло на толкование под названием "Кашф-оль-асар" Рашидоддина Мобейди , одно из самых важных мистических толкований .

Одновременно с формированием различных видов написания толкований , начиная с 4 в по л. х. , в Иране начал существование письменно-повествовательный стиль , который следовал проповедческому стилю . Такие труды , в которых речь шла со слов проповедников и которые на более широком социальном уровне отвечали потребностям людей , заинтересованных в знакомстве с исламским знанием , не входя в конфликт со строгими методами рассказчиков хадисов в написании хроник или же глубокими каламитскими и мистицистскими дискуссиями , попытались в упорядоченном виде предоставить простому читателю целостные и всесторонние и , в то же время , понятные сведения об аятах Корана в форме их толкования . Из особенностей этих толкований - широкое использование повествований Корана . Такие труды , как толкование Абу-

Лейса Самарканди (373 г по л. х. \ 983 г н. э.) (напечатано в Багдаде , 1405 – 1406 гг по л. х.) , "Алькашф валь-байян" Саалаби Нейшабури (421 г по л. х. \ 1030 г н. э.) , толкование "Аль-басит-оль-васит" и "Альваджайз" Вахеди Нейшабури (468 г по л. х. \ 1076 г н. э.) , могут быть примерами такого метода толкования .

В имамитской сфере также , особенно с 6 в по л. х. \ 12 в н. э. , проповеднический стиль толкования также получил расцвет и результатом этого расцвета стало появление многочисленных трудов на арабском и персидском языках , которые , не смотря на общие отличия от повествовательного толкования , также совершенно отличался от письменного каламитского стиля толкования . Из наиважнейших примеров такого толкования следует указать на "Роуз-оль-дженан" , известный как "Толкование Абольфотуха Рази" , на персидском языке . Стоит заметить , что в то же время письменное каламитское толкование с развитием в области различных тематических разделов чтения Корана , огласовки , соразмерности и т. д. продолжило своё существование в вечном труде в области толкования , таком как "Маджма-оль-байян" Фазл-ибн-Хасана Табарси .

После нашествия монголов написание толкований в Иране начало угасать . Из немногочисленных выдающихся образцов суннитского толкования в 7 в по л. х. \ 13 в н. э. –

"Анвар-оттанзиль" Баязави (685 г по л. х. \ 1286 г. н. э.) , который очень краток и автор которого больше стремился выразить своё почтение аятам Корана . Процесс написания толкований с эпохи Теймуридов снова начал возрождаться и из его образцов можно назвать "Мавахебе-алие" Ваэза Кашани (906 г по л. х. \ 1500 г н. э.) на персидском языке (напечатано в Тегеране , 1317 – 1329 гг по л. х.) и "Джавахер-оль-тафсир" того же автора на персидском языке (напечатано в Тегеране , 1379 г по с. х.) , из которых последний труд , не смотря на его незаконченность в начале Корана , обладает важным введением , посвящённым приёмам толкования .

С началом сефевидского периода имамитское толкование в Иране получило новый толчок и результатом этого движения , которое , однако , продолжалось недолго , в большинстве , разделяется на два основных стиля : проповеднический и хадисоведнический . Из наиважнейших трудов можно назвать "Толкование Газар" на персидском языке под авторством Абульмахасена Джорджани (около 10 в по л. х. \ 16 в н. э.) , и "Манхадж-оль-садегейн" на персидском языке Фатхоллаха Кашани (988 г по л. х. \ 1580 г н. э.) (напечатано в Тегеране , 1330 – 1331 гг по с. х.) , написанных в проповедническом стиле , и "Тафсире-сафи" Фейза Кашани (напечатано в Тегеране , 1311 г по л. х.) и

"Нур-оссеблейн" Ховейзи (напечатано в Гоме , 1415 г по л. х.) в стиле хадисов .

В последние десятилетия новые культурные течения также повлияли на сферу толкования Ирана и в ней возникли новые стили . В качестве показателя в этой сфере следует указать на способ , представленный в "Толковании из Корана в Коран" в книге "Аммизан" Мохаммада Хоссейна Табатабаи (напечатано в Тегеране , 1394 г по л. х.) , который оставил значительный след в толкованиях после него .

В конце разговора о толковании следует указать на область перевода и напомнить о том , что персидские переводы Корана всегда играли очень чувствительную роль в распространении исламской культуры среди простого народа . Текст , который в 4 ст по л. х. в Маваран-нахре был составлен на персидском языке и получил название "Перевода толкования Табари" , в самом деле , является первым известным персидским толкованием и первым шагом в переводе Священного Корана на персидский язык . Но после этого было сделано много переводов Священного Корана в составе персидских толкований , а иногда такие переводы составлялись и в виде самостоятельного произведения , каждое из которых создавалось в виду потребностей того периода . В последние десятилетия

возникла новая волна переводов Корана на фарси , принимая во внимание культурные особенности современной эпохи .

2) Чтение Корана : Когда в течение 2 - 3 стст по л. х. формировалось чтение Корана на пяти исламских землях , то есть в Меддине , Мекке , Куфе , Басре и Шаме (Сирии) , на западе и востоке исламского мира тех времён никогда не возникло такой почвы для формирования местного способа чтения Корана в этих центрах . Не входя в дискуссию об исторических причинах этого явления , следует отметить , что Иран и его восточные и западные земли , такие как Египет , во время формирования чтения Корана были отдалены от арены соперничества способов чтения на этих пяти территориях . Но даже в этот период иранцы оставили свой след в некоторых деталях истории чтения Корана . Сначала следует упомянуть иракского чтеца иранского происхождения Солеймана Аамаша (148 г по л. х. \ 765 г н. э.) , который известен как чтец Куфы , а затем таких иранских учёных , как Хоссейн Ибн-Али Рази Казвини (300 г по л. х. \ 913 г н. э.) , которые сыграли роль связующего звена в передаче искусства чтения . В исторических источниках указывается на существование центров чтения Корана в некоторых иранских центрах , таких как Рей и Нейшабур в начале 4 ст по л. х. \ 10 в н. э.

Наиважнейшая роль , которую сыграли иранские учёные в истории первичного чтения Корана , состояла в их

активном участии в формировании избирательного чтения , которое носило название "эхтияр" (то есть отбор , выбор , свобода действий – пер .) . Этот способ в формировании чтения Корана , который включал своеобразную критику и правоведческие элементы , привлёк внимание некоторых иранских учёных , из которых можно назвать таких выдающихся личностей , как Абу-Обейд Гасем Ибн-Салам (224 г по л. х. \ 838 г н. э.) , Мохаммад Ибн-Иса Эсфахани (253 г по л. х. \ 867 г н. э.) и Абу-Хатам Саджестани (255 г по л. х.) . Возможно , сами иранцы и были основателями этого способа чтения . Но , во всяком случае , более вероятно , чем просто возможность , то , что иранцы предпочитали следование правоведческому выбору последователей "эхтияра" , особенно иранских учёных , следованию установленному способу чтения , и самым лучшим свидетельством этого факта является доклад Могаддаси в 4 в по л. х.

С начала 3 в по л. х. \ 9 в н. э. , когда распахнулись двери "составления" чтения Корана и написания книг в области сравнения способов чтения , иранцы были одними из пионеров этой области . Так , согласно историческим докладам , первый составитель чтения , Абу-Обейд Гасем Ибн-Салам , в своей книге привёл около 30 видов чтения , и после него и других иранских авторов , таких как Абу-Хатем Саджестани , Ибе-Готайбе Динвари и Фазль Ибн-Шазан Раи ,

в "Аджаме" Табари (310 г по л. х. \ 922 г н. э.) были предприняты шаги по усовершенствованию .

В начале 4 в по л. х. , когда Ибн-Маджахед (324 г по л. х. \ 936 г н. э.) в Багдаде официально признал чтение "саб" и создал почву для недоверия к другим способам чтения , этот его поступок столкнулся с противостоянием некоторых иранских учёных , таких как Мохаммад Ибн-Бахр Рахани , имамитский учёный Кермана (330 г по л. х. \ 942 г н. э.) . Во второй половине этого же столетия некоторые иранские учёные , такие как Ибн-Халуйе (370 г по л. х. \ 980 г н. э.) и Абу-Али Фарси (377 г по л. х.) , под влиянием атмосферы в Ираке проявили тенденцию к чтению "саб" и начали исследования в этой области .

Но в это же время на востоке Ирана возникла почва для появления школы в противовес школе Ибн-Моджахеда . Ибн-Мехран Нейшабури (381 г по л. х. \ 991 г н. э.) , которого следует считать основателем этой школы , проявил несогласие с ограничиванием чтения и сведением его к определённому числу и был убеждён , что любой способ чтения следует рассмотреть на основании его правил и принципов и в случае существования таких правил этот способ должен быть признан действительным . Из продолжителей этой школы следует указать на Андараби , автора "Аль-айзах" , который предпринял важный шаг в направлении укрепления основ школы . Учения этой школы

вскоре были перенесены в Ирак и на западные земли некоторыми иранскими чтецами , такими как Абу-Карам Шахрзури (550 г по л. х. \ 1156 г н. э.) и Абуаала Хамадани (569 г по л. х. \ 1174 г н. э.) , а также чтецами-гостями Ирана , такими как Абульгасем Хазали Магреби (465 г по л. х.) .

Круги чтения Корана в Иране во время нападения монголов потерпели сильный удар и после этого эта наука осталась в Иране только на ограниченном уровне в религиозных учениях этой страны .

3) Лексикология Корана : Лексикология Корана и изучение сложных для понимания выражений - одна из областей , которые всегда пользовались вниманием иранских учёных , и кроме её рассмотрения в своих трудах по толкованию и лексикологии , они всегда выделяли её в качестве отдельного предмета изучения . Из первейших образцов достойны внимания две книги : субъективное толкование "Мошкель-оль-Коран" (напечатано в Каире , 1373 г по л. х.) и толкование "Гариб-оль-Коран" (напечатано в Каире , 1378 г по л. х.) под авторством Ибн-Готайбе Динвари (276 г по л. х. \ 889 г н. э.) - которые дополняют друг друга . Книга "Гариб-оль-Коран" Абу-Бакра Саджестани (около 330 г по л. х. \ 942 г н. э.) или "Назхат-оль-голюб" , результат 15-летнего труда автора , в течение столетий была одним из основных трудов в области лексикологии Корана . Создание

труда под названием "Аль-гарибейн" в совместной области редких выражений Корана и хадиса Абу-Обейдом Херави (401 г по л. х. \ 1011 г н. э.) подготовило почву для более усовершенствованных трудов , таких как "Тагриб-оль-гарибейн" Салим-ибн-Айюба Рази (447 г по л. х. \ 1055 г н. э.) и "Альмаджму-оль-могайес" Абу-Мусы Мадини Исфакхани .

В качестве отправной точки в области редких выражений Корана следует упомянуть книгу "Аль-мофредат" Рагеба Исфакхани (502 г по л. х. \ 1109 г н. э.), которая обладает значительной исследовательской ценностью в области анализа значения слов и выражений Корана . Книга "Тарджомане Коран" Мир Сейед Шарифа Джорджани (816 г по л. х. \ 1413 г н. э.) также является одним из персидских образцов трудов в области редких выражений Корана (то есть книг серии "Гариб-оль-Коран" – пер .) .

В конце уместно привести названия некоторых иранских учёных в области общих наук Корана , такие как "Басаэр зоуль-тамииз" Фируз-Абади (817 г по л. х.) (напечатано в Каире , 1383 г по л. х.) , и кратко упомянуть о многочисленности этих трудов в специализированных областях , таких как разногласия между томами "точки и круга" , понятия "насах" и "мансух" (то есть понятия "аннулирующего" и "аннулированного" – пер.) , причины ниспослания и чудо Корана .

Б) Суннитские науки о хадисе : Через полвека после Ибн-Мобарака Эсхага Ибн-Рахуйе (238 г по л. х. \ 852 г н. э.) , один из величайших знатоков хадиса города Марва , основал в Марве школу , которая подготовила почву для удивительного переворота в хадисоведческих кругах Востока . Он , в значительной степени попав под влияние шафиитских учений об ограниченном значении традиции , основал вид школы с хадисоведческой направленностью в Хорасане , которая , с одной стороны , в опоре на хадис приблизилась к Ахмад Ибн-Ханбалу , а с другой стороны , напротив Ахмаду , поставила за основу своих страній упорядоченное изучение хадиса , и именно это течение в последующих поколениях подготовило почву для составления "сахахе-сетте" (то есть "шести сахихов" – пер .) .

Период составления "сахихов" : Здесь будет идти речь о 50-летнем периоде , который считается пиком расцвета составления хадиса в Иране . Природа попыток в этот период под влиянием условий времени представляла собой не только написание всеохватывающих трудов на уровне доказательства истинности , но здесь в написании этих трудов полностью заметны и черты религиозной борьбы и защиты . Эсхаг Ибн-Рахуйе , который в первой половине 3 ст по л. х. поднял флаг борьбы с ханифитами , предложив первичный проект такого стиля написания , побудил своего

ученика , Мохаммада Исмаила Бохари , написать такой всеохватывающий труд , который был готов через 16 лет (около 250 г по л. х. \ 864 г н. э.) . Движение , начатое Бохари в своём сахихе , было продолжено его учеником , Абульхоссейном Мослемом Ибн-Хаджаджем Гошейри Нейшабури (261 г по л. х. \ 875 г н. э.) , а в последней четверти 3 в по л. х. возникло движение , начатое четырьмя восточными учёными , представлявшее собой продолжение написания сахихов в более новом стиле . Абу-Давуд Саджестани (275 г по л. х. \ 888 г н. э.) , Абу-Иса Термези (279 г по л. х.) , Абу-Абдольрахман Насаби (303 г по л. х. \ 915 г н. э.) и Ибн-Мадже Казвини (273 г по л. х.) одновременно начали написание трудов в общем стиле сторонников сахиха , которые кроме хадисов сахиха , охватывали также и хадисы "хасан" . В кругах хадиса эти труды известны под общим названием "соннан" (то есть "традиции" – пер.) .

Последние шаги в написании сахихов : В период после "сахиха" одновременно с новым стилем можно наблюдать имитации прежнего стиля , такие как написание сахихов и имитации документов . На протяжении 4 ст по л. х. \ 10 в н. э. продолжение движения написания сахихов можно наблюдать в рамках трудов , которые были написаны независимо от прежнего сахиха или же в качестве возмещения упущений . Из этой серии первой была книга

"Сахих" Ибн-Хазиме Нейшабури (311 г по л. х. \ 924 г н. э.) . Немного после его ученик Ибн-Джоббан Басти (354 г по л. х. \ 965 г н. э.) начал написание своего сахиха , который считается самым распространённым сахихом после книги "Сетте" . Следующим шагом было написание книги "Альмостадрак" Хакемом Нейшабури (404 г по л. х. \ 1013 г н. э.) , которая , по словам автора , была сборником хадисов , попадавшим под условия , обозначенные Бохари и Мослемом , и которые не успели написать его .

Кроме самостоятельных сахихов или имитации документированных данных , существовал также новый способ написания сахихов , то есть составление трудов под началом других учителей , отличных от Бохари и Мослема , который носил название "альмостахрадж" (то есть "извлекаемый" и "взятый" – пер .) , два выдающиеся труда в области которого можно наблюдать в Горгане : под авторством Абу-Бакра Эсмаили и Абу-Хамеда Гатрифи . С другой стороны , следует упомянуть об Абу-Аване Эсфераени (316 г по л. х. \ 928 г н. э.) , который написал "извлечение" из "Сахиха" Мослема , и этот его труд получил известность как "Моснад Абу-Аване" .

Принимая во внимание сложность написания "извлечений" , ещё одним видом литературы , связанной с сахихом , который вместо обладания необходимой документацией требовал применения вкуса и умения , было

написание книг серии "сумма всех сахихов" . В таких книгах автор сравнивал хадисы двух авторов , Бохари и Мослема , приводил часто повторяющиеся хадисы и таким образом содержание двух книг сахиха приводилось в рамках одной книги для облегчённого чтения . Начало такого вида книг было положено Абу-Бакром Джоузаги , хадисоведом из Нейшабура (388 г по л. х. \ 998 г н. э.) , которое было продолжено Фаратом Сарахси Херави (414 г по л. х. \ 1023 г н. э.) (Хаджи Халифе , 599\1) и Абу-Бакром Ахмад-ибн-Мохаммадом Баргани (425 г по л. х. \ 1034 г н. э.) . В области суммирования "сахахе-сетте" "Машкат -оль-масабих" Хатиба Табризи (после 737 г по л. х. \ 1337 г н. э.) в дополнении труда Багави и "Атгасхиль" Мадждоддина Фируз-Абади в дополнении труда Ибн-Асира достойны внимания .

Написание комментариев и лексикология : В области написания комментариев следует сначала упомянуть Абу-Солеймана Хатаби (388 г по л. х. \ 998 г н. э.) , который написал два комментария : к книге "Сахих" Бохари и "Соннан" Абу-Давуди – под названием "Маалем-оссоннан" , которые считаются первым комментарием к сахаху во всём мире ислама . Только после полтора века Абдольгафер Фарси начал написание комментариев к сахику Мослема . Из комментариев в последующие столетия можно также указать на "Алькавакеб-оль-дарари" , комментарий к сахику Бохари

под авторством Мохаммада Ибн-Юсофа Кермани ; "Маджма-оль-бахрейн" , комментарий Яхья Ибн-Мохаммада Кермани к тому же труду , и "Фазль-оль-монэм" , комментарий к сахиху Мослема от Шамсоддина Рази (767 г по л. х. \ 1366 г н. э.) .

Кроме комментариев , ещё одним шагом в направлении рассмотрения значения хадисов было распространение изучения редких хадисов , первыми примерами которых были "Гариб-оль-хадис" Абу-Обейда Гасема Ибн-Салама (224 г по л. х. \ 838 г н. э.) и труды под таким же названием от Шамр-ибн-Хамдуйе Херави (255 г по л. х. \ 869 г н. э.) , Ибн-Готайбе Динвари (276 г по л. х. \ 889 г н. э.) и Эбрахима Харби Марвзи (285 г по л. х. \ 898 г н. э.) (напечатано в Джедде , 1405 г по л. х.) . Дополнительным шагом в этом направлении был "Гариб-оль-хадис" Абу-Солеймана Хатаби , который считается важной точкой отсчёта в истории такого вида трудов .

Из других важных трудов иранских учёных в этой области следует упомянуть "Маджма-оль-гараеб" Абдольгафера Фарси (529 г по л. х. \ 1135 г н. э.) и "Зейль Нахайе Ибн-Асир" Сафиоддина Армави (723 г по л. х. \ 1323 г н. э.) .

Хадисоведение и критика хадисов : Написание книг в области хадисоведения , классификации хадисов и создания правил для принятия или непринятия хадисов началось с

книги "Аль-мохаддес-оль-фасель" Ибе-Хала Рамхормози (368 г по л. х. \ 969 г н. э.) , которая считается первой книгой в этой области во всём исламском мире . В последующие столетия некоторые из самых ключевых и распространённых трудов в науке о принципах хадиса , такие как "Моаррефе олюм-оль-хадис" Хакема Нейшабури и "Могаддаме фи олюм-оль-хадис" Салаха Шахрзури , - результат стараний иранских учёных . В области повествовательных традиций также написание трудов началось с книги "Соннан-оттахадис" Салеха Ибн-Ахама Хамадани (384 г по л. х.) , которое затем было продолжено такими учёными , как Абу-Саид Самани Марвзи (562 г по л. х. \ 1167 г н. э.) и его трудом "Адаб-оль-эмла валь-эстемла" (напечатано в Бейруте , 1406 г по л. х.) .

Из самых старых способов составления в критике хадиса - труды под общим названием "Элял-оль-хадис" (то есть "причины хадисов" – пер.) , первым выдающимся примером которых является книга "Аль-эляль" Абу-Исы Термези . Это движение было продолжено такими учёными , как Абу-Али Нейшабури , и достигло своих вершин в знаменитой книге "Эляль-оль-хадис" Ибн-Абихатема Рази .

Из других попыток в области критики документации и содержания хадисов можно назвать такие труды , как "Таавиль мохталеф-оль-хадис" от Ибн-Готайбе Динвари , в котором автор преследует целью разрешить внешние

противоречия между некоторыми хадисами Пророка (да ... !) и отразить нападения каламистов ; "Тасхифат-оль-мохаддесин" от Адиба Абу-Ахмада Аскари (382 г по л. х. \ 993 г н. э.) , в котором он указывает на изменения и искажения , сделанные некоторыми хадисоведами ; "Эслах Галат-оль-мохаддесин" Абу-Солеймана Хатаби и "Аль-Абатиль" Джургани Хамадани (543 г по л. х. \ 1148 г н. э.) , в котором автор занимается определением некоторых тематических хадисов .

Влияние монгольского нашествия на круги хадиса : В 6 ст по л. х. влияние сферы хадиса в Хорасане и Маваран-нахре всё ещё было до той степени сильным , что притягивало к себе знатоков хадисов из всех точек исламского мира , и даже Андалузии . Но на более западных землях , включая Горган и Рей , с середины 4 в по л. х. эта сфера начала склоняться к упадку . В начале 7 в по л. х. \ 13 в н. э. обучение хадису в Хорасане было до той степени важно , что Абульмозаффар Самъани (615 г по л. х. \ 1218 г н. э.) собрал "Моджам-оль-шоух" (то есть сборник шейхов – пер .) , состоящий из 18 частей .

Монгольское иго в Иране с 617 г по л. х. настолько глубоко повлияло на культурную сферу , что скоро привело к упадку в регионе на несколько сотен лет . Не удивительно , что некоторые авторы этой эпохи называют это событие "смертью ислама и мусульман" . Хоть по прошествии

короткого периода относительные спокойствие и стабильность вернулись в Центральную Азию и различные религиозные и нерелигиозные науки приобрели некоторый расцвет, но наука о хадисе, возможно, по причине особенной опоры на прошлое наследие, никогда не смогла достичь повторного расцвета. Но труды, написанные в этот период в Иране, очень ограничены в количестве и с точки зрения содержания также не могут сравниться с трудами других мусульманских государств, а также с прежними трудами в этом же регионе. Такие редкости, как "Фараед-оль-мосатейн" Эбрахима Хамави (730 г по л. х. \ 1330 г н. э.), также в большой степени пользовались достижениями учителей западных территорий. Другие письменные труды в области хадиса или, как "Мохтасар" Сейеда Шарифа Джорджани, были написаны на тему источников науки о хадисе или же входили в число комментариев, которых в этот период наблюдается больше.

2) Науки хадиса у имамитов: В ходе составления хадисов имамов (да ...!), которое было начато в те же первые столетия их приближёнными и из примеров которого можно привести прославленную книгу Салим-ибн-Гейса Халали, ещё раз можно наблюдать роль иранцев в кругах Куфы. Собрание хадисов имамов (да ...!) продолжалось, особенно в эпоху Садегейн (да ...!), и привело к появлению несоставленной кладовой хадисов, которая

среди имамитов известна как "арбаамоз" (четыреста принципов) , и собирателем многих из них были иранские приближённые имамов (да ... !) , такие как Бастам Ибн-Сабур Зият .

В течение 2 – 4 стст по л. х. \ 8 – 10 стст н. э. в Иране существовали многочисленные центры обучения шиитскому хадису , среди которых особенно следует указать на Гом , Рей , Ахваз , Нахаванд , Казвин , Горган и Нейшабур . Эти центры вели постоянные обмены , с одной стороны , между собой , а с другой стороны , с Куфой и другими шиитскими центрами . Из этих обменов большей важностью обладали связи между Гомом и Куфой , и такие деятели , как Эбрахим Ибн-Хашем Гоми и Абдоллах Ибн-Джафар Хомейри , в 3 ст по л. х. сыграли самую важную роль в этом вопросе .

Круги имамитского хадиса : В 3 ст по л. х. , одновременно с распространением тематического составления в суннитстве , в имамитских кругах также тематическое составление стало предметом серьёзного внимания хадисоведов и были созданы такие всеохватывающие и включающие классификацию труды , как "Аль-махасен" Ахмада Ибн-Мохаммада Бараги (274 или 280 г по л. х. \ 887 или 893 г по л. х.) (напечатано в Тегеране , 1331 г по с. х.) . Это был расцвет более решительного течения , которое в 4 и 5 вв по л. х. \ 10 и 11 стст н. э. привело к появлению самых важных целостных трудов в имамитском хадисе , то есть "Кафи"

Колейни (328 или 329 г по л. х. \ 940 или 941 г н. э.) , "Ман ла яхзараху-ль-фагих" Ибн-Бабу́йе (381 или 329 г по л. х. \ 940 или 941 г н. э.) , "Ман ла яхзараху-ль-фагих" Ибн-Бабу́йе (381 г по л. х. \ 991 г н. э.) и "Аттахи́б-валь-эстебсар" Шейха Туси (460 г по л. х. \ 1068 г н. э.) . Книги , которые в следующие периоды были известны у имамитов как "Четыре книги" и легли в основу рассмотрения повествований .

Не смотря на эти круги , можно также наблюдать возникновение единичных тематических трудов в сфере имамитского хадиса , из самых выдающихся примеров которого - многообразные труды Ибн-Бабу́йе под такими названиями , как "Аттоухид" , "Альхесаль" , "Эял-ошшарайе" , "Оюне-ахбар-ор-Реза (да ... !)" и "Маани-оль-ахбар" . Другие примеры такого рода произведений – "Камель-оль-зиярат" Ибн-Гулю́йе Гоми (368 г по л. х. \ 979 г н. э.) и "Кефаят-оль-асар" Хараза Гоми (4 в по л. х. \ 10 в н. э.) (печать Гома , 1401 г по л. х.) . Ещё один стиль написания хадисов в этот период – написание "амали" , которое не имело тематического порядка и выдающимися примерами которого могут быть "амали" Ибн-Бабу́йе , Шейха Мофи́да и Шейха Туси .

В 6 в по л. х. \ 12 в н. э. почва для составления документированных книг о хадисе начала обедняться и из ограниченных примеров таких трудов стоит привести

"Ташарах-оль-мостафа" Амододдина Табари (6 в по л. х.) (печать Наджафа" \ , 1383 г по л. х.) и "Гессас-оль-анбия" Готба Раванди (573 г по л. х. \ 1177 г н. э.) (печать Мешхеда , 1409 г по л. х.) . После нашествия монголов и эта обедневшая почва потерпела невозместимый ущерб и в Иране начался период относительного упадка в сфере шиитского хадиса .

В сефевидский период с подъёмом течения хроникологии и увеличения значимости знаний о хадисе хадисоведы сделали новую попытку собрать хроники хадисов и создать новые сборники хадисов , чтобы вместе с улучшением использования "четырёх книг" создать возможность использования хадисов , приведённых в других повествовательных трудах . Именно эта причина побудила их в этот период создать расширенные и объёмные сборники , такие как "Альвафи" Фейза Кашани (печать Гома , 1404 г по л. х.) , и особенно "Бохар-оль-анвар" Мохаммада Багера Маджлеси (1110 или 1111 г по л. х. \ 1698 или 1699 г н. э.) . Конечно , следует обратить внимание на то , что основой таких сборников являлось знакомство с книгами , оставшимися от имамитов , тематическое извлечение хадисов и их новое составленное предоставление . На самом деле , не новое составление и классифицированное предоставление хадисов привело к тому ,

что исследователи шиитских хадисов не смогли не принять во внимание последние сборники .

В) Фикх : В первый период формирования науки о фикхе в исламской культурной сфере , хоть местные школы и были сформированы в важных культурных центрах за пределами Ирана , однако иранские учёные сыграли в этом процессе важную роль . Так , развитие фикха в среде Ирака , и особенно Куфы , как в шиитском обществе , так и в нешиитском , следует в большой степени связывать с иранской культурой .

1) Первые шаги в составлении фикха : В первые три столетия по хиджре значительную часть истории фикха в Иране следует искать в области , граничащей с историей хадиса , и насколько это зависит от хадисонаправленного курса в фикхе , как в суннитских , так и в шиитских кругах , иранские хадисоведы играли важную роль в формировании науки о фикхе . Но , рассматривая правоведческие направления в фикхе , следует заметить , что фикхские круги Ирана всегда обладали подходящей почвой для роста таких взглядов .

Прежде , чем говорить о суннитской среде , следует указать на место Абу-Ханифе , учёного иранского происхождения , проживавшего в Куфе , который был признан самым выдающимся представителем совещательного способа в фикхе и основателем ханифитской

религии . Стоит внимания , что после распространения фикхских взглядов Абу-Ханифе в Ираке с его же эпохи они были в значительной степени встречены и в Иране , особенно в Хорасане , и были распространены среди простого народа некоторыми его учениками , такими как Нух Ибн-ибн-Марьям Марвзи . В имамитской среде следует указать на правоведческую направленность Хешама Ибн-Хокма , который занял устойчивую позицию , особенно среди шиитов восточного Ирана , и школа которого с попытками таких учёных , как Фазль-ибн-Шазан Нейшабури , по прошествии длительного времени после ослабления Ирака продолжить своё существование в Хорасане .

С середины 3 в по л. х. \ 9 в н. э. в ходе поворота некоторых фикхских кругов в сторону воздержания от фикха и распространения цепляния за тексты хадисов иранские учёные , как шииты , так и сунниты , сыграли важную роль . Что касается суннитов , то Давуд Эсфахани , факих , имя которого известно в качестве основателя захиритского толка и самого выдающегося деятеля этого толка , был иранским учёным . А в среде шиитов ключевые роли этого течения принадлежали таким иранским деятелям , как Абу-Сахл Ноубахти и Ибн-Гоббе Рази .

В переходные годы на 4 в по л. х. \ 10 в н. э. и в продолжение причин для ограничивая новых

религиозных толков сформировалось непродолжительное движение фикхов-сторонников "свободы" , которое , можно сказать , имело иранское обличье . Стремление иранцев к направлению "свободы" или же избрание самых лучших взглядов , которые также прослеживались и в других разделах религиозных наук , таких как чтение Корана , проявилось и в фикхе и стало подтверждением связи между этим движением и иранской идеологией и иранским происхождением этих деятелей , которые заняли место в первых его рядах . Следует иметь в виду , что из трёх выдающихся деятелей , известных в истории фикха как фикхи-сторонники свободы , все трое , то есть Мохаммад Ибн-Джорайр Табари , Ибн-Хазиме Нейшабури и Ибн-Манзар Нейшабури , имели иранское происхождение .

2) Столкновение религиозных толков в 3 – 5 стст по л. х. \ 9 – 11 стст н. э. : В 3 – 5 вв по л. х. Иран , принимая во внимание разнообразие культурной географии , с одной стороны , и исторические преобразования , произошедшие в этот период , с другой , обладал ролью , которая постоянно изменялась в зависимости от разбросанности фикхских религиозных толков . В суннитских кругах , принимая во внимание существование достижений фикха хадисоведов , совещательного и захиритского фикха , в этот период существовало значительное разнообразие . Самые точные данные о географической разбросанности фикхских толков в

4 ст по л. х. содержатся в докладах Могаддаси , которые дополняются информацией из других источников . Стоит заметить , что в 4 ст по л. х. на географической территории Ирана и в суннитских кругах шафиитские толки в качестве независимых от хадисоведов толков считаются самым важным соперником ханифитского совещательного фикха .

Кроме этих двух толков существуют данные также о присутствии ханбалитских общин в таких регионах , как Горган , Азербайджан , Рей и Хузестан , а также ограниченном присутствии маликитов в некоторых районах Ирана , таких как Ахваз , захиритов в Фарсе , последователей Сафьяна Сури в таких регионах , как Динвар , и последователей Абу-Сура в Азербайджане . Кроме того , Могаддаси , не говоря о территориальных параметрах , указывает на распространение последователей Ибн-Рахуйе в его эпоху , которые , весьма вероятно , являлись теми же самыми хадисоведами , о преобладании которых на большой территории юго-восточного Ирана , включающие Фарс и Керман до южных побережий говорят географы 4 ст по л. х.

Среди шиитов прежде всего следует сказать об имаматах , проживавших в различных регионах Ирана , и особенно в двух районах , Рее и Хорасане , которые занимали устойчивую позицию . В 4 ст по л. х. остатки идеологических принципов школы Хешама Ибн-Хокма в

Хорасане стали причиной значительного успеха такого факиха-сторонника совещательного способа, как Ибн-Джонейд. Но преобладающая атмосфера в среде имамитов, в том числе имамитов Ирана, была направлена на хадисоведение. С последней половины 5 в по л. х. \ 11 в н. э. два основных направления в факихских имамитских кругах принадлежали последователям школы Сейеда Мортезы и последователям школы Шейха Туси, которые продолжили бороться за своё место в Иране до эпохи замещения учений школы Хелле.

Разнообразие фикхских толков в Иране превратило эту страну в арену теоретической борьбы религиозных толков и поэтому иранцы с различными религиозными направлениями были одними из пионеров в теоретической обработке принципов фикха, или составлении науки о принципах. Наука о принципах, фундамент которой был заложен во 2 в по л. х., в течение 3 – 5 стст по л. х. постепенно приняла упорядоченную форму, и на этом пути роль некоторых иранских учёных была очень чувствительной и ключевой. Среди них следует указать на важную роль таких деятелей, как Давуд Эсфахани, Абу-Эсхаг Марви, Мохаммад Ибн-Джорайр Табари, Абу-Бакр Хасас Рази и Абу-Бакр Абхари. В последних поколениях также такие учёные, как Шамсоддин Сарахси из ханафитов, Абу-Эсхаг Ширази из шафиитов и Шейх Туси из имамитов,

являются творцами вечных трудов в области принципов фикха религиозных толков . В качестве последних трудов в области изучения принципов в 5 ст по л. х. следует упомянуть Мохаммада Газзали , книга которого под названием "Аль-мостасфи" по вопросу истории науки о принципах считается особой точкой отсчёта и является образцом изучения принципов , использовавшимся после во всех суннитских толках .

3) Фикх в средние века : В 6 в по л.х. \ 12 в н. э. важная часть возможностей кругов фикха оказалась под влиянием религиозных распрей . Разногласия между шафиитами и ханифитами , начавшиеся в 4 в по л. х. , в течение 6 в по л. х. нанесли серьёзный ущерб кругам суннитского фикха . Эти распри , которые иногда были очень кровавыми и разрушительными , оба эти течения в Иране повернулись лицом к ослаблению и упадку . В сфере имамитского фикха также в течение столетия после смерти Шейха Туси его фикхские взгляды набросили такую тень на круги имамитов , что иногда в них были заметны примеси подражания и застоя .

Кроме всего сказанного , нашествие монголов в начале 7 в по л. х. \ 13 в н. э. нанесло огромный удар имамитским кругам , что подготовило почву для самого застойного периода в истории фикха в Иране . На протяжении 7 – 9 стст по л. х. сфера суннитского фикха постепенно испытывала

времена упадка и исчезновения и многие влиятельные деятели в ханифитских и шафиитских кругах фикха , такие как династия Торке и династия Ходжанд , были больше политическими деятелями . Среди них такие деятели , как Гази Бейзави (658 г по л. х. \ 1286 г н. э.) , Сараджоддин Армави (682 г по л. х.) и Эззоддин Ардабили (после 775 г по л. х. \ 1373 г н. э.) , являются редкими создателями важных трудов в области фикха и принципов .

В имамитских сферах , хоть такие деятели , как Готбоддин Раванди и Садидоддин Хамси Рази , были первоначинателями критики застоев в имамитском фикхе . Но с началом нового фикхского движения в Хелле , которое оказало влияние на все имамитские круги , имамитские круги Ирана также с 7 в по л. х. \ 13 в н. э. попали под влияние этой школы . Из первых иранских факихов , связанных с этой школой , можно назвать Хасана Ибн-Аби-Талеба Аби .

10 ст по л. х. \ 16 в н. э. , то есть период становления сефевидской династии в Иране , было очень важным в определении курса фикхских кругов Ирана . В направлении деятельности Сефевидов , с одной стороны , круги суннитского фикха в Иране минимально ограничились , а с другой стороны , имамитский фикх приобрёл почву для роста и возрождения .

4) Фикх в последние столетия : Имамитский фикх в период правления Сефевидов в Иране (907 – 1135 гг по л. х.) , принимая во внимание официальное признание имамитской религии в этой стране , приобрёл новую возможность для роста и развития , и особенно с той точки зрения , что появилась возможность практического выполнения многих догм , взял курс на развитие в тех разделах , которые до этого не имели возможности развития . В качестве примера можно привести такие тематические разделы , как судебное дело и наказание , налогообложение и подати , а также проведение пятничного намаза , которые по причине их прямой связи с властью в этот период получили возможность распространения .

В 10 в по л. х. \ 16 в н. э. самая важная база исследований в области имамитского фикха была расположена в Джабале-Амель , и именно поэтому в след за укреплением имамитских кругов в Иране возникла волна переселения учёных из Джабале-Амеля в Иран , и особенно Исфахан . Именно в результате этих переселений , а иногда и путешествий , новая сфера имамитского фикха в Исфахане смогла воспользоваться присутствием таких выдающихся личностей , как Мохагег Карки , Шейх Бахаи и Хорр Амели . При рассмотрении имамитского фикха в эпоху Сефевидов с точки зрения классификации способов и стилей можно выделить три основные течения : во-первых , основное

течение осулитов с такой выдающейся личностью , как Мохагег Карки (940 г по л. х. \ 1533 г н. э.) , которое следует считать усовершенственной формой фикха Шахида Первого ; во-вторых , реформистское течение в кругах осулитов , во главе которого стоял Могаддас Ардабили ; в-третьих , течние ахбаритов (хрониковедов) во главе с Мохаммадом Амином Астар-Абади .

С падением династии Сефевидов прежняя поддержка была отнята у кругов имамитского фикха и вскоре эти круги отошли от политических взлётов и падений . Политические силы Ирана после сефевидского периода и в период афганского господства по причине их принадлежности к суннитскому толку , а также в периоды Афшаридов и Зендов по причине их принадлежности к нерелигиозному виду власти , по отношению к кругам имамитского фикха было проявлено невнимание и в результате такого отношения теоретическое изучение фикха было ослаблено и ахбаритская направленность взяла курс на усиление .

В середине 12 ст по л. х. \ 18 г н. э. в качестве внутреннего преобразования в ахбаритских кругах умеренно направленные учёные этой группы вышли на арену имамитского фикха , которые сами обладали принципиальными теориями и в честном поединке приняли некоторые принципиальные способы . Из результатов этого движения , которое распространилось как в Иране , так и в

Бахрейне , следует назвать такой труд , как "Комментарий к Вафие" Садроддина Хамадани . И это же движение подготовило подходящую почву для того , чтобы в конце этого столетия Вахид Бехбахани (1205 г по л. х. \ 1791 г н. э.) заново возродил принципиальный фикх в имамитских кругах .

Династия Каджаров , которая с 1193 г по л. х. \ 1779 г н. э. установилась в Иране , хоть сама и пыталась быть признанной в качестве преемника сефевидской династии , но , по крайней мере , в отношении места религии и фикха в общественном строе она вела себя совсем не так , как это делали Сефевиды . То , что делало каджарский период подходящим для побуждения к переменам в имамитском фикхе , - это , по крайней мере , существование стабильного шиитского государства . В любом случае , в первой половине 13 в по л. х. \ 19 в н. э. новое принципиальное движение после Вахида Бехбахани было продолжено в Ираке и Иране такими деятелями , как Шейх Джафар Кашеф Альгата и Молла Ахмад Нараги . Но основное связующее кольцо между фикхом этого принципиального течения с фикхом последнего полтора столетия - Шейх Мортеза Ансари (1281 г по л. х. \ 1864 г н. э.) , выдающийся иранский учёный , который путём распространения принципов фикха в рамках практических принципов придал новое обличье принципиальному имамитскому фикху и

глубоко повлиял на имамитский фикх , существовавший после него и до настоящего времени .

В последние столетия город Наджаф считался в течение некоторого времени наиважнейшей базой имамитского фикха , но следует иметь в виду , что многие учёные этого округа , такие как Шейх Ансари , Ахунд Хорасани , Сейед Мохаммад Казем Табатабаи , Мирза Ширази , Мирза Наини , Ага Зияэддин Эраги , Сейед Абульхасан Эсфахани , Мирза Хасан Боджнурди , Сейед Абульгасем Хуи и Имам Хомейни , были иранскими учёными . Вместе с округом Наджафа внутри Ирана существовали округа меньшей значимости , из которых округа Исфахана , Мешхеда и Тебриза достойны внимания . Округ города Гома с первой половины 14 ст по л. х. получил важность с помощью Шейха Абдолькарима Хаэри и постепенно стал известен в качестве наиважнейшего округа имамитского фикха в Иране и единственным конкурентом округа Наджафа .

На протяжении последних столетий в некоторых частях Ирана существовали сообщества последователей суннитства ханифитского и шафиитского толков , из которых последователи ханифитства присутствовали на некоторых территориях восточного Ирана , особенно в Балучестане , Токеман-Сахра и некоторых регионах Хорасана , а последователи шафиитства – не западных территориях

Ирана , особенно в Курдистане и некоторых регионах Азербайджана и Гилана .

Математические и естественные науки :

Появление и рост в Иране философских наук в общем смысле , в том числе некоторых разделов математических и естественных наук , относится к древним временам доисламского периода , и в исламский период также большая часть того , что носит название исламской культуры и цивилизации , возникло в культурной сфере Ирана и является результатом деятельности иранских учёных . В этом разделе мы кратко рассмотрим исторический процесс появления , роста и расцвета естественных и математических наук на культурной территории Ирана в рамках мусульманских населённых территорий , со взглядом на их прошлое . Кроме хадисов Пророка (да ... !) о мудрости иранцев и их любви к знаниям и признания этого качества иранского народа такими учёными , как Ибн-Халдун , исторические доклады авторов первых столетий по хиджре , а также то , что нам известно о крупных библиотеках Ирана в доисламский период и письменности на семи видах письма , на которых писались тексты , также явно говорит о старании иранцев в области философских наук и сохранении научных источников .

Самым важным или же одним из самых важных крупных и почитаемых научных центров Ирана в доисламский период является больница и университет Джанди-Шапура , который , как говорят , с самого начала работал по всем направлениям науки и постепенно его медицинское направление получило больший расцвет и его больница получила большую известность . В этих научных центрах были также и хорошие библиотеки и в них проводились научные собрания . Джанди-Шапур сохранил свой расцвет особенно в исламский период и особенно в эпоху Аббаса Первого , и его знаменитые медики и главы приступили к созданию медицинской школы Багдада . Иранцы к 4 и 5 стст по л. х. также основали крупные и авторитетные школы в Раха (Одесса) и Насибейне , а также некоторых внутренних городах Ирана .

Иранцы и начало движения перевода : Огромная роль иранцев в свержении Омейядов и приведению к власти Аббасидов создала подходящую почву для расширения их материального и духовного влияния , из проявлений которого , кроме политического влияния , было управление процессом возникновения , роста и развития культуры . В эпоху Мансура иранская медицина переехала из Джанди-Шапура в Багдад и некоторые из самых выдающихся халифов первой эпохи , вышедшие из иранской среды или же имевшие иранских министров и советников ,

превратились в больших покровителей науки и знаний . Крупные иранские династии в аппарате халифата , такие как Бармакиды , династия Сахль , Ноубахт , Бахтишо , кроме политической роли были также основателями движения перевода и поощряли науку и учёных . Основное ядро библиотеки и центра , которые получили название "бейт-оль-хекмат" , было основано Яхья Бармаки , который сначала думал сделать перевод "Альмаджасты" Батламиуса , и один из знаменитых медиков этой эпохи всегда считал себя обязанным ему . Династия Ноубахт , Амр Ибн-Фархан Табари и Абу-Моашшер Балхи также обладали поддержкой Бармакидов . Некоторое количество индийских и сирийских книг из разделов медицины и земледелия также были переведены на пехлевийский и арабский языки с поощрения Бармакидов .

Династия Ноубахт также часто переводила труды и произведения с пехлевийского на арабский язык , так что несколько представителей династии Бахтишо перевели также несколько трудов с греческого на арабский язык . Династия Мусы Ибн-Шакера , одна из известных иранских династий , кроме того , что дала свету знаменитых учёных , сыграла также важную роль в формировании движения перевода . На представителей этой династии работали такие великие переводчики , как Хонайн Ибн-Эсхаг и Сабет Ибн-Горре , а сами они вели наблюдение за процессом перевода и исправляли и улучшали его .

Введение , написанное Ахмадом Ибн-Муса Ибн-Шакером к арабскому тексту "Конусы" Апполониуса , является показателем их высокого стиля в переводе греческих трудов и их исправления .

Среди других выдающихся иранских переводчиков этого движения можно назвать Нейризи , Сахля Табари , Амра Ибн-Фархана Табари , Мохаммада Ибн-Эбрахима Фазари (или Эбрахима Ибн-Хабиба Фазари) , Йоханна Ибн-Масуйе и многих других , которые перевели или же написали комментарии и объяснения к важным трудам в области математики , астрономии и медицины с пехлевийского , сирийского языков и санскрита на арабский язык .

Перевод на арабский язык и комментарии таких трудов, как "Садханта" (Сандсанд) , "Тетрабиблос" (Четыре статьи) Батламиуса , "Альмоджасты" , "Зидж-арканд" и многие другие труды в области медицины и астрономии , были сделаны в этот период .

Математика , астрономия и летоисчисление : Об этих науках в доисламский период нет достаточных прямых сведений , и то , что нам известно в этой области , зачастую опирается на оставшиеся древние тексты и доклады , которые попали в источники исламского периода из письменных пехлевийских источников . В любом случае , прогрессивная деятельность в области инженерии , мореплавания , сложные вычисления налогов и астрономические наблюдения и таблицы , о

существовании которых в ту эпоху мы знаем, все нуждаются в больших знаниях в области математики и говорят о распространении этих наук в Иране и мастерстве иранцев в этих сферах, важная часть которых перешла и в исламскую эпоху.

Вот некоторые из наиважнейших достижений иранцев в математике в исламскую эпоху:

- 1) Написание первых трудов по математике в исламский период в областях алгебры, арифметике, геометрии, а также написание самостоятельных трудов в области треугольников.
- 2) Ознакомление мусульман, а затем и европейцев с системой арабских цифр и подсчёта, которая распространена в настоящее время, а также использование этих цифр в вычислениях, произошедшее впервые.
- 3) Классификация уравнений третьего разряда и их геометрическое и численное решение (эти уравнения не могут быть решены в общем порядке).
- 4) Рассмотрение некоторых классических математических вопросов, в том числе квадратуры круга, утроения угла, деления круга на семь и девять частей (вычерчивание правильного 7-ми и 9-угольника). Первый вопрос неразрешим, а три другие вопроса также невозможно решить с использованием лишь циркуля и линейки (или же неградусированной линейки). Решение этих задач было выполнено только после многочисленных вычислений и переписки между

несколькими иранскими математиками в 4 в по л. х. , что произошло также с использованием других способов , таких как передвижная геометрия и использование конического разреза . 5) Рассмотрение пятого принципа Эвклида и попытки доказать его . Эта работа была начата в Древней Греции и продолжалась до конца 19 ст н. э. , и хоть не было получено прямого результата , но это привело к облегчению пути создания неэвклидовых видов геометрии . Почти все математики , которые в исламский период работали в этой области , были иранцами . 6) Расчёт значения синуса 1 градуса и числа "пи" (**n**) с точностью , которая ещё долго не имела аналогов . 7) Составление первых таблиц различных треугольных функций и использование обратного тангенса (равного сегодняшнему тангенсу) в качестве независимой треугольной функции и его постоянное применение . 8) Изобретение , доказательство и использование теоремы синусов вместо фигуры конуса (теорема Манлауса) в ровных и округлённых треугольниках , а также изобретение и доказательство фигуры тангенса (теорема тангенсов) с подобным применением . 9) Решение Караджи системы неопределённых уравнений до 9-го градуса и до 4-ёх уравнений и 7-ми неизвестных . 10) Исследования в других теоретических разделах чисел , таких как доказательство Махани теоремы "Форма" в особом положении .

Для иудеев Ирана приход к власти династии Каджаров означал начало новых страданий и бедности . Многочисленные политические и законодательные ограничения , дискриминация и нарушение прав , насилие и принуждение к перемене религии (особенно , в Мешхеде и во времена Мохаммад-шаха) , беспорядки и снижение численности населения – наиважнейшие особенности жизни иудеев Ирана в этот период . Для положения жизни иудеев Ирана Международный союз израильтян (иудеев) и Организация "Англо-джуиш" в период нескольких визитов Насреддин-шаха в Европу попытались убедить его поспособствовать в этой области . Однако положительные обещания Насреддин-шаха и издание указов в этой области не привели к должному результату по причине общего беспорядка в положении страны . В конце концов , с началом конституционного движения в период правления Мозафареддин-шаха , в котором иудеи также принимали активное участие , и созданием Меджлиса Советов , в постановлениях которого была уничтожена двойственность в гражданском и религиозном праве и религиозные меньшинства получили права , равные с политическими и общественными правами других иранцев , открылся путь для улучшения условий жизни иудеев Ирана

Должен здесь отметить, что имама Хомейни (да будет с ним милость Аллаха) сам был предводителем диалога, а его

призывы касались не только диалога между мусульманами, но и общения мусульман с последователями других религий и даже с атеистами. Самым ярким примером является его послание последнему президенту СССР г-ну Горбачеву, в котором он раскрыл врата диалога между цивилизациями и культурами, хотя, к сожалению, так и не успел завершить начатое до своей кончины. Да не оставит его Господь своим благоволением.