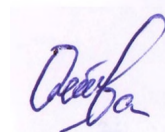


**МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РЕСПУБЛИКИ ТАДЖИКИСТАН**

**ТАДЖИКСКИЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ ИНСТИТУТ
(г. ПЕНДЖИКЕНТ)**

На правах рукописи



ОЧИЛОВА МЕХРИНИСО ИЛХОМОВНА

**«АЛ-КАШШАФ» ДЖАРУЛЛАХ МАХМУД
ЗАМАХШАРИ И ПРОБЛЕМЫ СТАНОВЛЕНИЯ
ПЕРСИДСКО-АРАБСКОЙ ЭКЗЕГЕТИКИ**

Специальность: 10.01.08 - Теория литературы. Текстология

**ДИССЕРТАЦИЯ
на соискание ученой степени доктора
филологических наук**

**Научный консультант:
Гафарова Умеда Абдуллаевна,
доктор филологических наук,
профессор**

Душанбе- 2022

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	4
Глава I. Эпоха, жизнь и творчество Джаруллаха Махмуда Замахшари.....	19
1.1. Социально-политическая и культурная среда периода жизни Замахшари.....	19
1.2. Биография Джаруллаха Махмуда Замахшари	28
1.3. Научные произведения Махмуда Замахшари и их классификация.....	45
Выводы по I главе.....	76
ГЛАВА II. Комментарий «ал-Кашшаф» Джаруллаха Замахшари и его роль в процессе развития мусульманской экзегетики	78
2.1. Комментарии (тафсиры) Корана и их классификация.....	78
2.2. Источниковедение, структура и содержание комментария «ал-Кашшаф» Замахшари.....	111
2.3. Кодикология, издания и переводы комментария «ал-Кашшаф» Замахшари.....	126
2.4. Место комментария «ал-Кашшаф» Замахшари в мусульманской экзегетике.....	129
2.5. Комментарии к комментарию «ал-Кашшаф» Замахшари	141
Выводы по II главе.....	155
ГЛАВА III Литературная ценность комментария «ал-Кашшаф» Замахшари.....	157
3.1. Использование сказаний в комментарии.....	157
3.2. Арабская поэзия в комментарии.....	164
3.3. Стилистические особенности комментария	175
Выводы по III главе.....	193
ГЛАВА. IV Литературные воззрения Замахшари в комментарии «ал-Кашшаф»	194
4.1. Риторика и ее элементы в комментарии.....	194
4.2. Литературное воззрение Замахшари в контексте исследования фигур речи.....	211
4.2.1 Исследование стилистической фигуры <i>такрор</i> (повтор) в комментарии	222
4.2.2. Использование средства художественной выразительности <i>маджаз</i> (метафора) в комментарии.....	227
4.2.3. Знаки <i>фасл</i> (разделения) и <i>васл</i> (соединения) в комментарии	

.....	246
4.2.4. <i>Су`ал</i> (вопрос) и <i>амр</i> (повелительное наклонение) в комментарии	255
4.2.5. <i>Киная</i> (намек) и ее виды в комментарии.....	265
Выводы по IV главе	276
Заключение	277
Список литературы	284
Приложение	333

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. Таджикский народ благодаря величию своей науки и литературы смог обрести всемирную славу и почитание, подарил миру гениев, выдающихся ученых и личностей, вклад в историю которых действительно уникален и неоценим. Особо следует отметить период величественного правления династии Саманидов с присущим совершенством мышления, грандиозными изменениями в области науки и просвещения, ставшими настоящей эпохой Возрождения Аджамы. Стремление саманидских эмиров в развитии науки и культуры, просвещения, политики, в частности развития точных наук, содействие в развитии переводческой деятельности и написания комментариев к священной книге - Коран, обусловивших колоссальный импульс в развитии религиозных наук, предоставили великолепную возможность таджикским ученым продемонстрировать литературный талант посредством величайшего наследия, и внести свою лепту в мировую цивилизацию. Влияние культурно-нравственной революции было настолько ощутимым, что еще в течении многих лет и веков в пределах Хорасана и Мавераннахра таджики под её влиянием вносили существенный вклад в развитие мировой науки и таджикской литературы. Основатель мира и национального единства, Лидер нации, уважаемый Эмомали Рахмон, признавая великую миссию таджикского народа отмечает: «Таджики издревле были просвещенными, культурными людьми, учеными и наставниками, были, являются и останутся таковыми в будущем. Таджики как древний народ обрели славу в мировой истории своими величайшими учеными и просветителями, отважными, смелыми и верными сыновьями, достойными доброго имени своей нации» [354, 5].

В процессе научно-культурной революции, начавшейся в период правления династии Саманидов и мощного развития науки и культуры, таджикские ученые и исследователи в XI-XII веках внесли огромный вклад в

становление и развитие всех сфер и направлений светских и религиозных наук, в частности точных наук, математики, географии, астрономии, медицины. Большинство ученых жили и занимались научной деятельностью в период правления влиятельной династии Саманидов, однако и в последующие века и во времена правления других династий, они оставались верными продолжателями грандиозного научно-культурного ренессанса и внесли неоценимый вклад в процесс развития науки и культуры. Династии Газневидов, Сельджуков и Хорезмшахов, несмотря на возникшие политические разногласия, старались сохранить принципы в управлении государством, в том числе оказания покровительства наукам и литературе на том же уровне, на котором они почитались и развивались в период правления Саманидов. Абуали ибн Сина, Абурейхан Бируни, Абунаср Фараби и другие представители науки и просвещения конца X века и начала XI века признаны учеными, оказавшими огромное влияние на становления и развития науки, культуры, философии. Величайший вклад таджикских ученых-богословов, теологов в развития религиозных наук, в частности мусульманской экзегетики, получившим развитие в золотом веке национальной культуры – период правления династии Саманидов, продолжился именно в указанный период. Подчеркивая значимость и авторитет древних таджикских ученых, Лидер нации отметил: «Наши предки были первыми не только в науке, литературе, истории и философии, но и лидерами исламской культуры в становлении и исследовании различных сфер религиозных наук, особенно в сфере толкования священного Корана, хадисов, теологии» [354,6].

В указанный период, продолжая литературные традиции, заложенные в период правления Саманидов, развивалась проза и поэзия, а поэтическое наследие известных литераторов Анвари Абебарди, Унсури, Фаррухи, Манучехри, Носира Хосрова, Омара Хайяма, Рашиддудина Ватвата, Сайфи Исфранги, Сайфи Фаргани и др., а также прозаическое наследие Унсуралмаали Кайкавуса, Низами Арузи Самарканди, Имама Мухаммада Газзали, Ахмада Газзали и др. и в настоящее время служат ориентиром в

определении высочайшей степени развития литературы того периода. Наряду с этим, возникновение и развитие мистической литературы, основоположниками которой являлись Мустамили Бухорои, Абулхасан Харакани, Абулкасим Кушейри, Ахмад Газзали, Мухаммад Мунаввар, Санаи и Аттар Нишапури, ставшей важной частью религиозной литературы, заложили основы для возникновения новых литературных течений и развития философского и мистического мышления, обусловившим возникновение предпосылок для развития мусульманской экзегетики.

Устойчивые в своем основании традиции династии Саманидов в зарождении школы таджикского комментария священной книги Коран послужили фактором для дальнейшего становления и развития данного жанра в последующие века ислама. Ученые Мавераннахра проявляли интерес ко всему, что относилось к священной книге мусульман и в сопутствующем порядке исследовали арабское наследие, религиозные и мистические произведения, философские, научные, языковедческие, лексикографические трактаты на арабском языке, что обусловило развитие важнейших научно-культурных процессов и в арабском языке. Таким образом, таджикские ученые внесли вклад не только в развитие арабоязычной персидско-таджикской литературы, но и обрели славу выдающихся исследователей науки, культуры, религии и светских наук на арабском языке.

Замахшари был одним из выдающихся ученых XII века, обретшим огромную славу под псевдонимом «Джаруллах». Замахшари был удостоен авторитетных титулов «Великий неоспоримый имам в толковании и хадисах, грамматике и риторике» и «Гордость Хорезма». Второй титул присвоен ему в связи с рождением поэта в одной из самых обширных областей Мавераннахра – Хорезме.

Несмотря на определенные трудности, благодаря упорству и огромному жизнелюбию, противостоя большому шоку по причине потери конечности, с искалеченным телом, в течение долгого периода он служил делу развития науки и просвещения, и по некоторым сведениям, написал приблизительно

80 книг по риторике, грамматике и морфологии арабского языка, демонстрирующих его природный талант и мастерство. Принадлежность его перу одного из величайших комментариев священного Корана под названием «ал-Кашшаф», наряду с подтверждением его вклада в религиозные науки на арабском языке, также указывает не только на глубокие познания Замахшари в области грамматики арабского языка, но и обширные знания в области арабской риторики. Замахшари признан одним из первых ученых, прокомментировавших священный Коран с точки зрения риторики и поэтики, а комментарий «ал-Кашшаф» одним из произведений в котором исследована и прокомментирована во всестороннем и глубоком разрезе арабская риторика с точки зрения языка, формы и содержания.

Как уже указывалось, Замахшари оставил великое наследие, в основном на арабском языке, более подробное представление и описание которого приведено нами во второй главе диссертации. Научный авторитет и значимость ученого были настолько велики, в исламских научно-культурных кругах и таджикской культуре, что его произведения еще при жизни стали предметом исследований и интерпретаций. Переводчик его комментария Мас`уд Ансари об обширных знаниях Замахшари в области языков и языкознания отметил: «Он продвинулся в изучении арабских наук так далеко, что был уникален и неподражаем в литературе и языкознании не только среди неарабов, но и даже среди самих арабов» [23,9].

Несмотря на обширные знания различных областей арабских наук и уникальность его воззрений в науке и риторике, выдающееся наследие в области языкознания, следует отметить его признанный авторитет и значимость в становлении мировой экзегетики. Помимо того, что «ал-Кашшаф» Замахшари является величайшим комментарием священного Корана, произведение исследовано в плане риторического аспекта священной книги и комментарий признан выдающимся с литературной точки зрения, до настоящего времени литературные аспекты «ал-Кашшаф» еще не становились предметом отдельного и всестороннего исследования.

Необходимость всестороннего и многоаспектного изучения литературных особенностей комментария «ал-Кашшаф» обусловил **выбор** темы нашего исследования.

Степень изученности темы исследования. Интерес к переводу и исследованию одного из авторитетнейших комментариев священного Корана «ал-Кашшаф» Замахшари возник очень рано и воплотился в отдельно взятых произведениях. Важнейшим из персидских переводов комментария Замахшари принадлежит перу Мас`уда Ансари, который издан в четырех томах в 2010 году. Наряду с этим следует отметить исследование Алиризы Бакира, посвященное биографии и научно-литературному наследию великого ученого и философа, его существенному вкладу в развитие науки об интерпретации священной книги мусульман - Коран, изданное в двух томах.

Книга Джа`фара Зуллаки Бадиля [88] под названием «Шарх ва тахлили шавахиди шеъри тафсири «ал-Кашшоф» (Сураи Фотиха ва Бакара)» (*Комментарий и анализ поэтических образцов в комментарии «ал-Кашшаф» (Суры аль-Фатиха и аль-Бакара)*) посвящена описанию и толкованию поэтических образцов в исследуемом нами комментарии Замахшари. Также следует отметить в этой направлении исследования таких ученых как Мухаммадхусайн Гозури [596], Симин Валави [601], Мас`уда Разави [591], Гулямаббаса Ризаи Хафтадара [588]. Статья об исследовании аллегии (*киная*) в комментарии «ал-Кашшаф» Замахшари, написанная Зайнаб Ризаи [589], отдельные статьи Мухаммадхусайна Раббани [597], Мухаммада Бахира [593], Риза Амани и Ясро Шодмон [600], Аббаса Химами и Хусайн Раджабзода [584] о некоторых аспектах научно-литературного наследия Замахшари. Также использование художественных средств выразительности, в частности иносказания в комментарии Замахшари, исследован такими исследователями, как Гулямаббас Ризаи Хафтадар и Сумайя Барзин [588]. Некоторые аспекты вклада выдающегося ученого и философа Замахшари изучены в работах российских ученых Б.З. Халидова [488], А.Б. Халидова [486, 487], Д.В. Фролова [563], С.М. Прозорова [469, 470, 564], Н.И.

Робакидзе [474], узбекских ученых М.Ю. Хакимджанова [489], Н. Сулаймоновой [568], подтверждающих значимость личности Замахшари в мировом востоковедении.

В таджикском литературоведении исследованы вопросы, связанные с литературными аспектами мусульманской экзегетики и процесса ее развития в целом, и в частности комментария Замахшари. Известные таджикские ученые Р.Ходизода [365], М.Окилов [351], А.Насриддин [521], У. Гафарова [321, 322, 516, 517, 534-538], Ф.Насриддинов [522-524] и другие в ходе научных изысканий по вопросам перевода и комментариям священной книги Коран, высказали интересное мнение о Замахшари и его научно-литературном наследии, в частности его выдающемся комментарии, что свидетельствует о признанном авторитете личности Замахшари и как литератора и как философа. Следует отметить исследование кандидата филологических наук М.Окилова [459], посвященное известному произведению Замахшари, «Атваку-з-захаб». Наряду с отдельными статьями Фахриддина Насриддинова, посвященными жизни и творчеству Замахшари, также представляют научный интерес и его исследования в области перевода и издания некоторых трактатов выдающегося комментатора [543]. Проведённые исследования свидетельствуют о том, что о статусе Джаруллаха Замахшари в восточной литературе, его научно-литературного наследия в мировой культуре существуют отдельные научные изыскания, однако научно-литературные, лингвостилистические особенности все еще требуют всестороннего и глубокого изучения, его вклад в становлении такого жанра литературы как экзегетика, в частности комментария священного Корана, остаются без должного научного внимания и соответствующего прикладного исследования. Учитывая авторитет и значительный вклад Джаруллаха Замахшари в восточной культуре в настоящей диссертации, наряду с исследованием политической, социальной, научно-культурной, литературной обстановки и развития мусульманской экзегетики также предпринята попытка подробного изучения биографии ученого, более

полного описания его литературного наследия и вклада таджикской школы комментария в арабский язык. В связи с тем, что «ал-Кашшаф» является одним из первых комментариев, исследовавших поэтику Корана, в рамках диссертации впервые в таджикском литературоведении также будут изучены предпосылки возникновения арабской и персидской риторики, исследовано литературное мировоззрение автора комментария, литературные и художественные особенности.

Цель исследования - исследование литературно-художественных аспектов комментария «ал-Кашшаф» Замахшари, определение роли данного произведения в развитии персидско-арабской мусульманской экзегетики. В связи с этим, основной целью научного исследования можно конкретизировать следующим образом:

- исследовать и изучить социально-политическую обстановку Хорезма в период жизни Джаруллаха Замахшари;
- исследовать научно-культурную, литературную обстановку в период жизни Джаруллаха Замахшари;
- охарактеризовать процесс развития персидской и арабской литературы в XI-XII веках;
- исследовать жизнь и наследие Джаруллаха Замахшари, вклад ученого в развитие языкознания, литературоведения и других наук на арабском языке;
- изучить источники, структуру и содержание комментария «ал-Кашшаф» Замахшари;
- изучить кодикологию, переводы и интерпретации комментария «ал-Кашшаф»;
- исследовать роль и влияние комментария «ал-Кашшаф» на процесс развития персидско-таджикской и арабской экзегетики;
- выявить поэтические особенности и литературоведческие воззрения Замахшари в комментарии «ал-Кашшаф»;

- определить стилистические особенности и художественные ценности комментария «ал-Кашшаф» Замахшари;
- обосновать применение сказаний в толковании;
- исследовать способы использования арабской поэзии и ее переводов в комментарии;
- дать обзор научной полемики о лингвостилистических особенностях и художественной ценности комментария;
- определить место риторических наук и ее элементов в комментарии «ал-Кашшаф» Замахшари;
- исследовать взгляд Замахшари об использовании сравнения (*ташбих*) и аллегории (*тамсил*);
- охарактеризовать воззрения Замахшари о применении средства выразительной речи повтор (*такрор*) в комментарии «ал-Кашшаф» Замахшари;
- исследовать воззрения Замахшари о художественном средстве изображения намёк (*кина*) и ее элементов.

На защиту выносятся следующие положения:

- Несмотря на то что в жизни Джаруллах Замахшари столкнулся с необычайными трудностями, однако сила воли и его необычайная целеустремленность сподвигли его на долгие путешествия, расширив кругозор и знания, позднее воплотившиеся в его бесценном наследии;
- Период жизни Замахшари на родине - в Хорезме, и в целом на территории Мавераннахра, который являлся центром развития науки и литературы, считается периодом бурного развития литературных традиций и научных школ, в том числе школы мусульманской экзегетики, основы которой были заложены династией Саманидов;
- Арабский язык в период правления династии Саманидов, наряду с персидско-таджикской литературой, обрел огромный авторитет и обусловил фактор возникновения арабоязычной персидско-таджикской

- литературы, а роль Джаруллаха Замахшари в развитии различных направлений науки и литературы, написанной на арабском языке, неоценима. Он преуспел в арабском языке так, что некоторые ученые считали его произведения созданными исконными носителями языка;
- Замахшари, наряду с различными произведениями написал серию трактатов об арабской и персидской литературе, ставшими важнейшими и авторитетнейшими источниками в формировании персидского и арабского литературного мировоззрения в последующие века;
 - Выдающимся вкладом Замахшари в историю исламской культуры и арабоязычной литературы является его комментарий «ал-Кашшаф», оставивший неизгладимый след в истории персидско-таджикской экзегетики. Несмотря на то что произведение написано на арабском языке, оно является итогом долгого и кропотливого труда одного из выдающихся представителей персидско-таджикской литературы, происхождение которого относится к таджикскому народу. Мудрость, обширные знания, старания и целеустремленность придали ему силы выехать из Хорезма в Мекку и на земле благословенного города написать комментарий к священной книге Коран на арабском языке;
 - «ал-Кашшаф» Замахшари, в истории персидско-арабской экзегетики, является первым комментарием, написанным о риторических аспектах коранического текста, а данная характерная черта обусловила признание «ал-Кашшаф» фундаментальным трудом не только в области мусульманской экзегетики, но и одним из авторитетных источников персидско-арабской литературы.
 - На основе исследования риторических аспектов священного Корана Замахшари удалось установить коранические источники происхождения таких средств художественной выразительности, как сравнение, аллегория, намёк, метафора и лексический повтор и стать

одним из первых ученых, высказавших собственное воззрение о приведенных выше художественных средствах;

- Комментарий «ал-Кашшаф», наряду с толкованием и пояснением текста священной книги, углубляясь в его риторические и стилистические аспекты, не лишен и литературно-художественной ценности, и несомненно, является произведением, автор которого придал огромное значение божественному красноречию, указал на важную роль преданий и сказаний, поэзии и других литературных жанров в кораническом тексте.

Практическая ценность исследования. Диссертация окажет содействие в расширении исследований в сфере истории персидско-арабской экзегетики, развитии арабоязычной персидско-таджикской литературы, роли комментариев в становлении риторических аспектов художественной литературы, в том числе художественно-стилистических воззрений не только в персидско-таджикской литературе, но и в арабской литературе. В целом материалы научного исследования способствуют в следующем:

- в преподавании учебных дисциплин «Теория литературы», «История персидско-таджикской литературы», «История арабоязычной литературы персидско-таджикской литературы», «Источниковедение», «Текстология», «Риторика», «Комментарий текста художественного произведения», «Поэтика»;
- в чтении спецкурсов по экзегетике, сравнительно-прикладной персидско-арабской риторике, истории становления персидской прозы и др.;
- в составлении учебных пособий, написании учебников и научных монографий, кандидатских и докторских диссертаций (Phd), магистерских и дипломных работ.

Источники исследования. Комментарий «ал-Кашшаф» Замахшари, его наследие на арабском языке и переводы, в том числе персидский перевод,

осуществленный Мас`удом Ансари, являются важнейшими источниками диссертации.

Объект исследования - всестороннее исследование комментария «ал-Кашшаф» Джаруллаха Замахшари и его художественных, лингвостилистических особенностей.

Предмет исследования - предметом настоящего исследования является полный текст комментария «ал-Кашшаф» Замахшари, перевод комментария, осуществленный стараниями Мас`уда Ансари.

Методы исследования. В диссертации использован описательный метод, сравнительно-исторический и статистический методы. В большинстве случаев использован аналитический метод исследования.

Теоретико-методологические основы исследования. Наряду с указанными методами в работе применены научные методы и научно-теоретические принципы отечественных и зарубежных ученых - Е.Э. Бертельса [389-394], Яна Рипки [473], Б.З. Халидова [488], А.Б. Халидова [486, 487], Д.В. Фролова [563], С. М.Прозорова [469, 470, 564], Н.И. Робакидзе [474], Бадеуззамана Фурузонфара [277, 278], Сируса Шамисо [299-303], Р.Ходизода [365], Х.Шарифова [366-369], А. Насриддина [344], А.Сатторзода [359], Н.Салими [355], У.Гафаровой [321, 322, 516, 517, 534-538], Ф.Насриддинова [523-524] и др.

Научная новизна исследования. В диссертации комментарий «ал-Кашшаф» Замахшари представлен как источник исследования риторики, красноречия священной книги Коран, и как комментарий, написанный на основе элементов арабской риторики. В диссертации впервые осуществлено всестороннее исследование проблематики становление персидско-арабской эгзегетики, структуры, содержания, источниковедения, кодикологии, публикации комментария «ал-Кашшаф», определена его роль в развитии арабской и персидской мусульманской эгзегетики. На основе осуществленного исследования впервые установлено, что Замахшари посредством комментария продемонстрировал собственное воззрение по

вопросу средств художественной выразительности, таких как сравнение, аллегория, иносказание, повтор и намек, обосновав своё видение выразительным комментарием к священной книге Коран. Наряду с этим, впервые в таджикском литературоведении, в рамках отдельного монографического труда изучены лингвостилистические и художественные аспекты указанного комментария на основе его персидского переложения, исследована стилистика использования преданий и сказаний, арабской поэзии.

Научно-теоретическая ценность диссертации выражается в том, что на основе исследования научных воззрений Замахшари автор диссертации определил, что важным источником арабско-персидской науки о совершенстве является священная книга Коран, в тексте которого заключено множество средств художественной выразительности, в комментарии «ал-Кашшаф» Замахшари в ясной и доступной форме исследовал и представил невероятное совершенство коранической речи, ее красноречие. Глубочайшие познания в арабском языке, стилистике арабского языка и красноречия отчётливо отражены в языке комментария Замахшари. Лингвостилистические особенности комментария «ал-Кашшаф» стали важным направлением в осуществленном научном исследовании.

Наряду с научно-теоретическими принципами отечественных и зарубежных ученых - Бертельса Е.Э., Яна Рипки, Рейнолдса Николсона, Халидова Б.З., Халидова А.Б., Фролова Д.В., Прозорова С.М., Робакидзе Н.И., Бадеуззамана Фурузонфар, Шафеи Кадкани, Сируса Шамисо, Мас`уда Ансари, Расула Ходизаде, Худои Шарифова, Рахима Мусулмониён, Махмуджона Окилова, Абдунаби Сатторзода, Носирджона Салими, Умеды Гафаровой, Фахриддина Насриддинова и других, составили научную основу диссертации.

Проблематика исследования:

- Доказать на научной основе и современных исследовательских подходах актуальность темы и цели исследования, определить степень

изученности темы, конкретизировать цели исследования, научной новизны исследования;

- Осуществить новый обзор социально-политической, научно-литературной обстановки периода жизни Замахшари, становления научно-литературного сообщества в период жизни и деятельности ученого;
- Осуществить всестороннее изучение биографии Замахшари и классифицировать его научное наследие, описать и интерпретировать тематику и содержание наследия;
- Исследовать структуру и содержание, осуществить источниковедческое и кодикологическое исследование наследия Замахшари, обозначить художественно-стилистическое мировоззрение Замахшари, указать литературно-художественную ценность исследуемого комментария.
- Обобщить, представить научные выводы о содержании, структуре, литературно-художественном воззрении Замахшари о священной книге Коран, о художественном видении ученого и автора комментария, его литературно-художественные особенности, о месте комментария «ал-Кашшаф» в развитии персидско-таджикской экзегетики.

Область исследования диссертации не ограничивается персидско-таджикской классической литературой, арабской и греческой филологией. В ней исследованы вопросы, относящиеся к литературной критике, в том числе исследованию предпосылок возникновения художественных средств выразительности в содержании священной книги и важной роли исследования источников арабско-таджикской риторики в Коране. Обзор литературной среды периода жизни Джаруллаха Замахшари, развитие таджикской и арабоязычной литературы, относящиеся к вопросам истории развития литературы, имеют огромное значение в исследовании общей истории литературы.

Исследование состоит из следующих этапов:

- Выбор темы;
- Поиск, сбор, исследование и чтение литературных и научных источников по теме диссертации;
- Анализ материалов, полученных из научно-литературных источников, их сравнительное исследование с первоисточниками;
- Изучение риторических и поэтических аспектов комментария «ал-Кашшаф»;
- Прикладное применение полученной научной теории на практике;
- Выводы и заключение.

Основной информационной и апробационной базой исследования стала преподавательская аудитория кафедры таджикского языка и литературы факультета таджикской филологии Таджикского педагогического института в городе Пенджикенте, областные, республиканские и международные конференции.

Достоверность результатов исследования. Результаты научного исследования в виде опубликованных статей и монографии, переданных в ГУ «Областная публичная библиотека имени Тошходжа Асири», ГУ «Таджикская национальная библиотека», библиотека факультета таджикской филологии ГОУ «Таджикский национальный университет», используются в процессе проведения лекционных занятий и практикумов факультетов восточных языков указанных вузов, а также используются специалистами по мусульманской экзегетике. Основные и важные положения диссертации представлены на научно-практических конференциях Таджикского педагогического института в городе Пенджикенте (2019-2022), международных конференциях и форумах, научных семинарах (Душанбе, 1-3 июля 2018; Пенджикент, 4-6 июля 2018; Волгоград, 8 августа 2018; Москва, 20-22 августа 2018, 30 марта 2021; Киото, 4-6 февраля 2021; Буэнос-Айрес, 7-9 февраля 2021; Лондон, 10-12 февраля 2021; Мадрид, 4-6 апреля 2021; Мюнхен, 11-13 апреля 2021; Бостон, 14-16

апреля 2021; Худжанд, 12 апреля 2016 и 3-4 апреля 2018) и спецсеминарах факультета восточных языков, обсуждены в научном сообществе факультета и за его пределами.

Соответствие диссертации паспорту научной специальности.

Диссертация соответствует специальности 10.01.08 - Теория литературы. Текстология. Диссертационное исследование выполнено в соответствии со следующими пунктами паспорта специальности: пункт 3 - дальнейшая разработка соотношения теории литературы, поэтики и традиционной лингвистики, прежде всего лингвистической (поэтической) стилистики; пункт 5 - дальнейшая разработка научных основ поэтики, как теории литературно-художественного стиля; пункт 6 - дальнейшая разработка соотношения категорий (классификаций) литературно-художественного стиля, творческого метода, жанра, речевого стиля и других конкретных научно-методологических категорий; пункт 7 - дальнейшая разработка вопроса об уровне соотношений теории литературы и, в частности поэтики, с системами структурного и постструктурного анализа, с категориями герменевтики, деструкции и т.д.

Апробация работы. Диссертация обсуждена на заседании кафедры таджикского языка и литературы Таджикского педагогического института в городе Пенджикенте (**протокол № 7, от 20.10.2021г.**).

Основное содержание диссертации и выводы исследования отражены в более 40 статьях автора, в том числе в 18 статьях, опубликованных в рецензионных журналах ВАК Российской Федерации. Также по теоретическим положениям диссертации опубликованы статьи автора на таджикском, русском, узбекском, английском языках, в Таджикистане, России, Узбекистане, США, Японии, Великобритании, Италии, Бразилии, Канаде, Испании и Германии. По теме диссертации опубликованы 2 монографии.

Структура и объем диссертации. Диссертация состоит из введения, четырех глав, заключения, библиографии и приложения.

ГЛАВА I

ЭПОХА, ЖИЗНЬ И ТВОРЧЕСТВО ДЖАРУЛЛАХА МАХМУДА ЗАМАХШАРИ

1.1. Социально-политическая и культурная среда периода жизни Замахшари

Территория Хорезма (с периода монгольского нашествия и далее Хива) располагалась по обе стороны реки Джейхун (Амударья), а в настоящее время относится к Республике Узбекистан и является одним из самых плодородных регионов.

В древнейшей книге истории человечества «Авесте» Хорезм упоминается как «Хвайризем», на латинском и греческом - «Харазмия», на древнеперсидском «Уварзмиш», на арабском языке - «Хваризм». На монетах VII века отчеканено название «хварзм». Некоторые ученые относят данное название местности к персидскому слову «земля», «плодородная земля», «нижняя земля». Русский ориенталист П.С.Савельев приводит следующее толкование слова «хур» - солнце, «Хорезм» - солнечная земля, что более достоверно и логично.

Академик С.П.Толстов называет Хорезм «среднеазиатским Египтом» и, выражая свое восхищение этой местностью, отмечает: «Интерес к истории, этнографии и археологии «среднеазиатского Египта» не уменьшался» [424, 21].

Географы XI века о Хорезме приводят многочисленные сведения. Эта местность на западе и севере граничила с землями огузов и на юго-востоке с Хорасаном и Мавераннахром. Первый город Хорезма на юге - город Тахирия находился в пяти днях езды от Амулшатта (современный Чарджоу) на караванном пути Хорасана и Бухары.

В жизни хорезмийцев особое место играла река Джейхун, так «на протяжении истории Хорезма ... хорезмийцы не смогли покорить Амударью,

Амударья подчинила их себе, меняла свое русло, невзирая на желание людей и открывала себе новые направления» [310, 92]. Хорезм, как мощный исламский форпост, играл важную роль в изгнании тюрков из Туркестана до границ Ферганы и Испиджаба, поэтому на этой земле росли мятежные и воинственные личности, умелые и прославленные военачальники. Безопасность, связанная с наличием военного форпоста и наличия военного контингента также обусловили развитие экономических связей и международной торговли. Хорезм был центром тюркской, хазарейской и славянской торговли, об этом упоминается в «Худуду-л-алам», что Кос - хорезмийский город, называемый воротами Огузского Туркестана, место тюрков, хазарейцев и центр торговли, откуда отправлялись торговые караваны в Хорасан, Газну, Хазар, Гурган [202, 538]. Присутствие хорезмийских торговцев на юге России, востоке Европы и отчасти в Хорасане подтверждают сказанное. Автор «Амирони Сомони» упоминает, что «Хорезм название области и ее подлинное название - Джурджания» [310, 91-92].

Арабский географ и историк Мукаддаси приводит сведения, что Замахшар - был укрепленным, охраняемым населенным пунктом, имел железные ворота, темницу, разводной мост и красивую пятничную мечеть, и в «Ахсану-т-такасим фи маърифати-л-акалим» также отмечено: «Люди мудрые, сведущие в богословии, талантливые и искусные, и каждый выдающийся богослов и литератор, знаток Корана, которого я встречал, имел последователя-воспитанника из числа хорезмийцев». Развалины этого селения в настоящее время сохранились недалеко от старого Ургенча. Мукаддаси отмечает: «...города Хорезма, такие как Нузвар и Замахшар имели глубокие прикрепостные рвы» [138, 237].

В исторических и географических источниках о населении Хорезма упоминается: «Авторы географических источников описали Хорезм как одно из красивейших мест на земле, и указали, что «это красивый город с дешевой пищей и тканями, множеством фруктов... И во всем Хорасане нет

города больше, чем он, кроме того жителей Хорезма множество и там постоянно проживают» [310, 93].

Мукаддаси указывает на отличие жителей Хорезма от жителей Мавераннахра, Хорасана, Хайтала в поведении, языке и традициях и отмечает, что они обладают умом и знаниями, сведущи в богословии и литературе и добавляет, что: «Аллах даровал им низкие цены, плодородную землю, сотворил их мудрыми и образованными» [138, 239].

Два важных города Хорезма на правом и левом берегу Джейхуна - Кос, Кат (Кож - в настоящее время деревня Шейх Аббас Вали) и небольшой город Гургенч (на арабском - Джурджания и в период монгольского нашествия - Ургенч) в период правления династии Саманидов были столицами двух отдельных подвластных Саманидам провинций - Хорезмшахов и эмира Гургенча, хотя до этого Гургенч находился под управлением Хорезмшахов. Об этом отмечает М. Ноджи: «Это политическое разделение, вероятно, вернется в период правления Кутайбы ибн Муслима в Мавераннахр (711 г.)» [202, 231]. Однако следует отметить, что правление Аббасидов в Мавераннахре и Хорасане не имело поддержки местного населения. Аббасидским правителям приходилось годами подавлять восстания свободолюбивого народа, противостоять патриотическим движениям Сумбада Муга, Муканны, движения «белых одежд», чтобы удержать власть в руках.

В период до нашествия монголов в Хорезме и его пригородах возникло государство Хорезмшахов, основателем которого был Ануштегин, который в молодости был рабом при дворе Гарджистана. Государство Хорезмшахов также называют государством Ануштегинов. Истории этого государства посвящено научное исследование академика З.М. Буниятова [403, 36]. Государство Хорезмшахов правило в период с 1097 года по 1231 год и при нашествии монголов и бегства последнего представителя династии Хорезмшахов - Джалалуддина Манкуберди прекратило свое существование.

Политическая обстановка в Хорезме в период жизни Замахшари. В период правления Насра ибн Ахмада ибн Исмаила Самани правителем Хорезма был Мухаммад ибн Ирак, предки которого известны под именем династии Иракидов. По сведениям Мукаддаси, в этот период Хорезм не платил дань Бухаре, однако в молитвах народ Хорезма превозносил династию Саманидов, правители Хорезма отсылали им подношения и между государствами существовали дружеские отношения. В книге «Мафатих-л-улум» Абуабдуллаха Мухаммада Ахмада ибн Юсуфа Хорезми (ум. 997 г.), посвященной визирю Нуха ибн Мансура Самани - Абулхусейну Утби (ум. 982г.), указаны сведения о налогах и податях, и в государственном управлении Хорезма существовала должность главы службы по налогам или «сахибдиван» [138, 339].

Далее наступили времена, ставшие роковыми для династии Хорезмшахов. Абуали Симджур, который по указанию Нуха ибн Мансура Самани, после помилования направлялся в Ургенч в месяце рамадан 995 года был пленен в Хазараспе воинами Хорезмшаха, что привело в ярость Мамуна ибн Мухаммада - наместника Ургенча, который послал военачальника Элмангку в Кос - столицу Хорезмшахов, где тот освободил из плена Абуали Симджура, пленил Хорезмшаха и привез обоих в Гургенч. Хорезмшах был казнен по приказу Мамуна. Мамун назначил вместо него своего наместника и таким образом присоединил Хорезм, титул Хорезмшахов стал принадлежать эмирам Гургенча (Мамунидам). После казни Мамуна ибн Мухаммада в 997 году, стал править его сын Абулхасан Али ибн Мамун и Хорезм начал вновь процветать. Мукаддаси упоминает о великолепном дворце Мамуна и дворце его сына Али в Гургенче.

В 1010-1011 году Султан Махмуд напал на провинцию Гур (в настоящее время в Афганистане), и после огромных потерь занял ее часть. В 1017 году после казни Мамуна Хорезмшаха, Султан Махмуд захватил Хорезм и присоединил к своему государству [318, 393].

В период возникновения государства Газневидов Хорезм формально находился под правлением Газневидов, однако фактически был самостоятельным государством и сыграл огромную роль в судьбе Газневидов.

До монгольского нашествия в экономическом плане Хорезм являлся государством с крепкой экономикой. Якут - арабский ученый-географ прибыл в Хорезм до монгольского нашествия и поделился своими впечатлениями о городе: «Я думаю, что в мире нет другого государства, как Хорезм, с такой огромной территорией и многочисленным населением, люди здесь привыкли к тяжелым жизненным условиям, однако несмотря на все, там царила спокойная и безопасная обстановка» [159, 238].

Река Джейхун (Амударья) в низовье протекала до Аральского моря и орошала своими водами пустынные, жаждущие воду земли Каракумской и Кызылкумской пустынь. Хорезмийцы строили города и поселения на ее плодородных прибрежных землях, на обеих берегах кипела жизнь. Для Хорезма, с его пустынными землями, река играла важную роль. Истахри писал: «Хорезм - страна, которая полностью использует Джейхун в своих интересах». Его нынешнее название «Аму» произошло от «Амуя» (нынешнего Чарджоу) [159, 249]. В X-XI веке Хорезм развивался быстрыми темпами, строились города, наблюдалось видимое развитие общественных отношений. Мукаддаси пишет, что в 985 году в Хорезме существовали 32 города. «Абулкасим Джейхани упоминает о 12 городах и отмечает, что «в Хорезме, помимо небольших городов и Джурджании, есть и другие города, такие как Дарган, Хазарасб, Хива, Рахшмит, Саварзан, Замахшир, Навхаш, Баранкин, Надина, Марадихан» [138, 94].

Город Кат или Кос был по размерам больше Бухары. Об Ургенче или Гургенче арабский географ Якут пишет: «В жизни не видел более красивого и богатого города. По моему разумению, среди городов мира по богатству, величине и населению и незабываемой красоте города равному Ургенчу нет». Ибн Батута отмечает: «Многочисленное население Ургенча словно волны

океана заполняют город» [159, 308]. Следует отметить, что в городах поддерживалась чистота и гигиена, так например, в источниках приводят, что «В деревне Нузвар расположена парильня, равной которой на территории Хорезма нет вовсе» [310, 97].

Говоря о Хорезме, автор персидского перевода комментария «ал-Кашшаф» Джаруллаха Замахшари - иранский ученый Мас`уд Ансари приводит следующее: «Несмотря на то, что большая часть «ал-Кашшаф» написана в непосредственной близости от великой Каабы, однако в ней явно ощущается аромат и оттенки низовий Джейхуна, то есть Хорезма.

В предисловии «Ахсану-т-такасим фи марифати-л-акалим» Мукаддаси описал: «Люди там мудрые, имеют знания в богословии, талантливы и искусны, и каждый известный богослов и литератор и знаток Корана, которых я видел, имел при себе ученика-хорезмийца. И Замахшар также является одним из пригородных селений Хорезма [23, 8].

Социальная обстановка и развитие ремесла. Средневековая история Хорасана, Мавераннахра, Хорезма повествует о развитии ткачества в городских и сельских общинах. На ткацких станках производили ткани из шерсти, шелковой пряжи, хлопка, которыми торговали в соседних городах и дальнем зарубежье. В Хорезме в большом количестве производили ткани карбос, казаганд (воинское обмундирование), войлок и каракуль, шелковые, хлопковые, шерстяные ткани высокого качества, служившие хорошим товаром для местной и внешней торговли. Известный историк С. Абдуллоев отмечает: «Хорезм обладал плодородной почвой, выращивали много хлопка и овечьей шерсти, являющиеся главным экспортным товаром, который обменивали на продовольственные товары, фрукты и пшеницу. На лугах паслись огромные стада крупного и мелкого скота, от которых получали молочную продукцию. В географических источниках существуют интересные сведения об изобилии товаров на рынках, славе хорезмских рынков, на которых продавались тонкие кашемировые ткани, привозимые из Булгара и с берегов Волги. Из этих мест также привозили собольи, рысьи,

лисьи шкуры, и двух видов бобров, беличьи, горностаевые шкурки, шкурки ласки, выделанные лисьи, козьи шкуры, шкуры куланов, из которых шилась разнообразная верхняя одежда.

Другим экспортным товаром Хорезма был древесный клей и береста, называемая «туз», из которой делали покрытие для щитов. А также иностранным торговцам продавали животный клей, рыбы кости, амбру и самшитовое дерево, мёд, фундук, мечи, кольчуги и луки, охотничьи соколы, виноград и унаби, кунжут, ковры, покрывала, шелковую одежду, женскую верхнюю одежду, тканые и шелковые покрывала, цветные ткани, замки, судна. Однако одной из важных статей торговли в Хорезме считалась работорговля [403, 93]. В Гургенче существовали большие невольничьи рынки, на которые привозили невольников-славян и невольников из Восточной и Центральной Европы. Сами хорезмийцы часто нападали на страны Восточной и Центральной Европы и Булгар, и приводили оттуда много пленников.

Научно-литературная и культурная среда в период правления Хорезмшахов. Развитие наук в X веке, в период государственной независимости, получило продолжение и в XI веке. Наступившее относительное затишье при правлении Хорезмшахов и Газневидов обусловило бурное развитие науки и культуры. Правители указанных династий в целях оставления следа в истории, стремясь к известности и из любви к наукам и литературе, оказывали всяческое содействие в их развитии, собирали при дворах многочисленные собрания ученых, поэтов и писателей, историографов.

По мнению академика З.М. Буниятова, самый бурный период развития науки, литературы и культуры пришелся на период правления султанов Текиша и Алауддина Мухаммада. Правители династии Хорезмшахов внесли огромный вклад в развитие науки и литературы. Следует отметить несомненно выдающийся вклад Хорезмшахов, наряду с династией Саманидов, в становлении и развитии многих наук того времени, оказания

поддержки науке и просвещению. Правление династии Хорезмшахов стало для многих ученых и литераторов периодом славы и процветания.

Из числа известных ученых того периода можно назвать хорезмийского ученого Абуабдуллаха Мухаммада Ахмада ибн Юсуфа Хорезми (ум. 997 г.), написавшего книгу «Мафатиху-л-улум» на арабском языке, представлявшей собой трактат о различных науках, имеющей сходство с энциклопедией, и предоставляющей сведения о таких науках как химия, лексикография, богословие, метрика, философия и науках того времени в объеме 15 глав и 93 разделов. Этот факт свидетельствует о том, что в восточных странах уже в X-XI веках существовала классификация наук, и каждая наука обладала фундаментальной и энциклопедической базой. Сведения, представленные историком и саманиведом С. Абдуллоевым о классификации и группировании наук в указанный период представляют важные исторические факты. Он приводит сведения о прославленном произведении, «написанном Иса ибн Яхя Масехи Джузджани, именуемого Абусахлем Джузджани (ум. 1010 г.) под названием «Аснафу улуми-л-хикамиа». Абусахл сочинил произведение в честь Абулхасана Сахли (Сухейли) - выдающегося визиря при дворе Абулаббаса Мамуна ибн Мамуна Хорезмшаха (правление в 1008-1017г.), в котором исследовал различные науки того времени. Ученые, исследовавшие данное произведение, высказывают мнение, что классификация Абусахля Масехи, более точная и представляет более полные сведения о науках того времени. С точки зрения Абусахля Масехи наука разделяется на два вида: общие науки и отдельные науки. К общим наукам относятся божественные и естественные науки. Другие науки: 1) геометрия, 2) число (математика), 3) астрономия, 4) музыка, 5) космология; 6) медицина, по его мнению, находятся в группе отдельных наук.

Самым важным источниковедческим аспектом его произведения, как уже было упомянуто выше, являются сведения из различных древних произведений, представленных в качестве источника каждого направления науки.

Средневековая классификация наук делила их на науки арабского и неарабского (аджамийского) происхождения: «...Науки бывают двух видов: аджамийские и арабские. Аджамийские науки называли «акли» или «ма`кул» (рациональные) и арабские науки называли «накли» или «манкул» (традиционными)» [310, 187].

Следует отметить, что ученые указанного периода не имели какой-либо узкой направленности, а обладали обширными знаниями во многих областях, внесли достойный вклад в становление и развитие множества наук. Имена ученых-историков, путешественников и географов, математиков, астрономов, врачей прославились также как талантливые поэты и литераторы, были настоящими исследователями, первопроходцами в своей области, в числе которых можно назвать Абуали ибн Сина, Абурейхана Бируни, Абунасра Фараби, Абусахля Масехи Джурджани, Омара Хайяма и многих других.

В арабском халифате хорезмийские ученые считались основателями «арабской науки». Академия Мамуна (1004-1010г.) была учреждена под руководством Бируни в период правления Абуали Мамуна ибн Мамуна - правителя Хорезма, и внесла огромный вклад в последующее развитие наук [424, 115].

1.2. Биография Джаруллаха Махмуда Замахшари

Абулкасим Махмуд ибн Омар Мухаммад ибн Ахмад Замахшари является одним из самых продуктивных ученых и знаменитых комментаторов XII века, с почтением именуемый «Джаруллах». Его также именуют «без сомнения, великим предстоятелем в области толкования и хадисов, и грамматики, и лексики, и красноречия» и «гордостью Хорезма» [13, 7] он обладал обширными знаниями в различных науках и знаниях, в том числе он является одним из основателей персидско-таджикской арабоязычной экзегетики.

Его упоминают под именами «Джаруллах», «гордость Хорезма», «учитель всего мира», «учитель арабов и персов» [511, 8]. Современник Замахшари Абдуссамад Мухаммад Самаани (1179-1229 г.), Якут Хамави в книге «ал-Ансаб» (1179-1229 г.), Джамалиддина Кыфти в «Иршаду-л-ариб ила маарифати-л-адиб», (1167-1248 г.) в «Инбаху-р-руват ала анбаи-н-нухат» называют его уникальным ученым в области языка и литературы, предводителем литераторов [567, 4].

Алишер Навои о Джаруллахе Замахшари сказал:

Арабиятда дарс анинг вирди,

Ибн Ҳожиб камина шогирди.

Ибн Ҳожиб демайки, Жоруллох,

Онча тафсир ишинда йўқ огоҳ [565, 14].

(Нет равных в языке арабском ему

Ибн Хаджиб у него в учениках.

Утверждает Ибн Хаджиб, таких как Джаруллах,

Ученых нет более сведущих в науке толкования).

Из подстрочного перевода стихотворения Навои ясно, что Навои признает превосходство Джаруллаха в арабском языке и его уникальность в толковании и подтверждает это словами Ибн Хаджиба, который был учеником Замахшари.

Аллама Джаруллах Абулкасим Махмуд ибн Омар ибн Мухаммад ибн Ахмад ибн Омар аз-Замахшари ал-Хорезми родился 27 раджаба 467 хиджры / 18 марта 1075 году в селе Замахшар.

Замахшари получил начальное образование в селении Замахшар, откуда был родом. Его отец был имамом в одной из небольших мечетей селения, добывал этим пропитание своей семье. Он обучил своего сына чтению Корана и письму. Видя усердие и способности сына, он старается создать лучшие условия для обучения. Однако для обучения сына наукам у него не было средств. Поэтому решает обучить сына сапожному делу и, согласно по преданиям, в детстве у него сломалась нога, которую пришлось ампутировать. Также существует легенда, что во время путешествия в Бухару он упал с мула и сломал ногу. Ему пришлось отрезать сломанную ногу и всю оставшуюся жизнь ходить на деревянной ноге.

Академик Б.З. Халидов приводит следующие сведения о Замахшари в книге «Замахшари» и в «Мавзуоту-л-улум»: «Любовь и интерес к обучению вынудили молодого Махмуда покинуть родину и поехать в столицу Ургенча – Хорезм, для продолжения учебы. В дороге он отморозил ногу и лекарям пришлось отрезать её. Однако этот несчастный случай не сломил волю Махмуда» [488, 98]. В то время отрезанная конечность, согласно исламскому учению, была признаком позора, так наказывали воров. Чтобы восстановить доброе имя Замахшари его ученики и друзья по традиции собрались у него дома и таким образом вернули ему честь и доброе имя.

В «Навабигу-л-калим» Замахшари констатирует: *كم رأيت من أعرج في درج المعالي أعرج و من صحيح القدم ليس له في الخير قدم* (Сколько же я видел хромых людей, вознесшихся до небывалых вершин и людей со здоровыми ногами, у которых нет доброго шага (поступка - М.О.).

Следует отметить, что в этом предложении лексическая единица «أعرج» повторяется в двух случаях: во-первом в значении «хромой» и во втором случае «вершина», а также слово «قدم», где в первом случае оно имеет значение «ноги», а во втором - «шаг, поступок», где емко и умело

использовано средство выражения *таджнис* (омонимия). В данном предложении использовано средство выражения *тазод* (противопоставление), то есть использование двух противоположных значений «хромой» и «здоровый». Как видим, Замахшари в ясности и сложности выражения мысли равно уникален, и является величайшим знатоком арабского языка. Выясняется, что Замахшари часто становился предметом насмешек из-за своего физического недостатка - хромой ноги, и ученый давал едкий ответ своим недоброжелателям.

В то время Ургенч был центром Хорезма и средоточием науки и культуры. Замахшари усердно обучался здесь наукам, и хотел достичь совершенства в каллиграфии. Многие торговцы привозили из дальних стран ему редкие рукописи и делали с них копии. Замахшари некоторое время занимался переписью книг, добывая пропитание для семьи. Однако из-за политических интриг отец Замахшари подвергся гонениям со стороны Муайядулмулка и был заточен в тюрьму. Об этом рассказано в одном из стихотворений Замахшари в поэтическом диване «ал-Адаб». Б.З. Халидов отметил, что из этого поэтического дивана можно собрать много биографических фактов о жизни Замахшари [487]. В его стихах, посвященных Муайядулмулку, Замахшари просит его помиловать отца, заточенного в темнице, что отец его стар и на его попечении многодетная семья.

В Ургенче он поступил на службу к Шейху Адибу Абуали аз-Зариру и начал обучение у него, получил у него множество знаний по необходимым ему наукам. Далее он поступил на службу и обучение к Шейху Абумузару Махмуду ибн Джариру аз-Забби ал-Исфахани ал-Хорезми, далее уехал из Исфахана в Ургенч и стал пропагандировать учение мутазилитов (наука о путях рационалистических доказательств мусульманских вероубеждений), будучи лучшим знатоком арабского языка был обладателем почетных титулов «фариди аср» (единственный в этом веке) и «вахиди дахр» (единственный в мире), обладал лекарскими способностями и был

языковедом (ум. 1118 г.). Шейх Абумузар, наряду с глубокими и обширными знаниями, обладал прекрасным характером и кротким нравом, привлекавшим к нему множество учеников.

Абумузар был одним из известных сторонников и приверженцев учения мутазилитов. В правление халифа династии Аббасидов Харуна ар-Рашида мутазилиты подверглись репрессиям, заточались в темницы. В правление халифа Мамуна пропаганда мутазилитов окрепла и усилилась. В правление халифа Мутасима это течение уже открыто заявляло свои догматы. Во времена халифов ал-Васика и ал-Мутаваккила учение пережило одновременно расцвет и близко подошло к своему закату.

К числу известных приверженцев мутазилитского учения относились ал-Джахиз, Абухузейл ал-Аллаф, Ибрахим ан-Низам, Васил ибн Ата, Ахмад ибн Хабит, Бишр ибн ал-Мутамир, Маамар ибн Ибаду-с-Салами, Абумуса Иса ал-мулаккаб би-л-Муздад, Самамата ибн Ашраз, Хишам ибн Умар ал-Гути, Абулхасан ибн Абуамр ал-Хайят, Устазу-л-Ка`бийи Абуали ал-Джубаи, аш-Шайх Абилхасан ал-Ашаари и его сын Абухашим Абдуссалам.

Идеи и догматы мутазилитов были настолько интересны для части просвещенных людей со II по VI века хиджры, что получили политический характер и даже стал и причиной борьбы и противостояния, ставшими важной частью исламской истории. Мутазилиты, во имя продвижения своих убеждений и идей, вступали в острые интеллектуальные и философские дискуссии. Идеи мутазилизма быстро распространились и достигли древнего Хорезма и привлекли внимание таких приверженцев рационализма как Джаруллаха Замахшари. Он был убежденным приверженцем мутазилизма: «Говорят, что он ясно и прямо декларировал свою принадлежность к мутазилизму и когда ходил на встречу со знакомыми и стучал дверь, за дверью спрашивали: Кто ты? В ответ говорил: Скажите, что за дверью стоит Абулкасим Мутазили» [23, 5]. Академик Б.З. Халидов отмечает, что «Не будет преувеличением, если мы скажем, что одной из величайших причин становления им (Замахшари - М.О.) ученым-языковедом стала его

приверженность к мутазилизму. Сторонники этого течения всегда старались лучше других знать арабский язык, чтобы использовать его для выражения своих убеждений в полемике со своими противниками» [488, 102].

Замахшари обучался у Абумузара синтаксису и лексике. Обладая ясным умом и хорошей памятью, своим стремлением Замахшари полностью завоевал симпатию наставника. Это отметил Якут Хамави. Замахшари посвятил своему учителю несколько искренних стихотворений, например, одно из них:

فقلت لطبعي هات كل ذخيرة
فمن أجله ما زلت أدخر الذخرا
وأبرز كريمات القوافي و غيرها
فمنه استفدنا العلم والنظم و النثرا [111, 26].

(Я сказал себе: «Мне нужна вся безграничность науки!

Поэтому так много знаний мною накоплено.

Воспой рифмами красивыми и удивительными!

Мы науку, поэзию и прозу изучили у него для этого».

Когда Абузар скончался, Замахшари посвятил ему скорбную элегию, отрывок из которой таков:

وقائلة ما هذه الدرر التي
تساقط من عينيك سمطين سمطين
فقلت لها الدر الذي كان قد حشا
ابو مضر اذنى تساقط من عيني. [111, 34].

(Женщины говорят: «Что это за жемчужины,

Падающие жемчугами из глаз твоих рядами двойными?»

Ответил я: «Это те жемчуга, которыми заполнил,

Абумузар уши мои, а теперь они льются из глаз моих»)

После кончины Абумузара Замахшари отправился в Бухару, которая по утверждению ас-Саалиби в «Ятимату-д-дахр»: «была Каабой ищущих

знания, местом появления мировых звезд литературы и местом мудрецов» [13, 9] и изучает арабский язык и литературу у таких именитых ученых, как Шайхулислам Абумансур Наср ал-Хариси, Абусаад аш-Шаккани, Абулхаттаб ибн Абулатир и у Абуали ал-Хасана ибн ал-Музаффара ан-Нишапури.

После учебы Замахшари отправился в свое первое путешествие в Хорасан и Мавераннахр, побывал в Нишапуре, Мерве, Исфахане, познакомился с просвещенными и учеными людьми, обучался у них. В правление султана Мухаммада ибн Ануштегина (1079-1127 г.) Замахшари вернулся в Хорезм и поступил на службу к султану. Замахшари по просьбе сына Мухаммада ибн Ануштегина - Отсиза (1127-1156 г.) написал свою знаменитую книгу «Мукаддимату-л-адаб», которая была арабско-персидско-тюркско-монгольским словарем, предмет пристального внимания как современников Замахшари, так и западных и восточных исследователей в последующие века. Отсиз был великим правителем в истории Хорезмского государства, внесшим огромный вклад в освободительную борьбу Хорезма против Сельджуков. По сравнению со своим отцом Кутбиддином Мухаммадом (1097-1127 г.) и дедом Ануштегином (1077-1097 г.) - первый в династии Хорезмшахов смелый, свободолюбивый правитель, дальновидный политик и мудрый военачальник. Выше было указано, что Хорезмшахи уделяли большое внимание поэтам и ученым, звали ко двору, почитали и давали покровительство. Правитель Хорезма - Отсиз писал стихи на персидском языке. В период его правления ученик Замахшари - поэт Рашидуддин Ватвот, писавший на двух языках, служил в диване рукописей при дворе.

В поэзии Замахшари указывается, что он сблизился с некоторыми государственными чиновниками Сельджуков, например, в его касыдах упоминается имя Низамулмулка. По видимому, в получении должности при дворе Замахшари оказал содействие его наставник Абумузар, так как тот был близок с Низамулмулком. Наставник Замахшари всячески старался оказывать

ему поддержку взамен явной и сильной приверженности Замахшари к идеям мутазилитов. К слову, Замахшари под покровительством высших чинов при дворе имел достаток и не нуждался ни в чем. В одной из рукописей он отметил: «... В возрасте сорок одного года (приблизительно в 1115 г.) он присутствовал на дворцовых пирах и гуляниях у визирей, славословил их и пользовался их благами» [13, 24].

В 1118-1119 г. Замахшари сильно заболевает и решает отойти от дворцовой жизни. В одном из макамагов (повествований - М.О.) он пишет: «Сдерживать свою душу и язык в их восхвалении, воздержаться от принятия их подарков, стремиться вывести своё имя из списков службы дивана. Может тогда Аллах вернет мне здоровье» [106, 5-6]. Такой резкий жизненный поворот присущ не только Замахшари. Трагические события XI-XII веков, связанные с политическими распрями в правление Сельджуков, вынудило многих поэтов и ученых отказаться от службы при дворе, избавиться от зависимости и подчинения, примкнуть к суфизму и аскетизму [394, 523], к примеру, одним из таковых был философ и богослов Абухамид Газзали.

Замахшари направился в Багдад и удостоился беседы с богословом Ханафи ад-Дамгани и Шарифом ибн аш-Шаджари. Далее из Багдада отправился в Мекку и остался там на два года. Он гостил у одного из потомков пророка (с) в Мекке, у Али ибн Иса ибн Хамза Хасани, правителем Мекки, был почитаем им. Шариф приветствует великого паломника так:

جَمِيعُ قُرَى الدُّنْيَا سِوَى الْقَرْيَةِ الَّتِي
تَبَوَّأَهَا دَاراً فِدَاءً زَمَخْشَرَا
وَأَحْرِبَانِ تُزْهِى زَمَخْشَرُ بِأَمْرِي
إِذَا عُدَّ فِي أَسَدِ الشَّرَى زَمَخَ الشَّرَى [111, 25].

*(Все селения мира, кроме того селения, где
Махмуд проживал, да будут жертвой Замахшар,
Достойно, чтобы Замахшар осветит лучами человека,
Покажет свирепого льва и поле битвы)*

В Мекке он написал своё нравственное и учебное пособие «Атваку-з-захаб» и знаменитое произведение - комментарий к священному Корану «ал-Кашшаф». Примечательно, что Абухамид Газзали также написал свое известное произведение «Эхёи улум» в Мекке, куда прибыл, бросив службу во дворце. Это не случайность, а некая закономерность, которая указывает на почти схожую жизненную линию многих поэтов и ученых этого периода.

Через некоторое время, он вновь посетил Мекку, и остался там на пять лет. По словам современников Замахшари, несмотря на свою деревянную ногу, Замахшари был очень подвижным человеком. ал-Кыфти отмечает: «аз-Замахшари прибыл в Багдад к нам в 1138 году и я видел его два раза у нашего шейха Абумансура ибн ал-Джавалики, они читали некоторые словари» [98, 49]. Если верить сказанному ал-Кыфти, Замахшари тогда было 66 лет, и до кончины ему оставалось пять лет.

Несмотря на то что Замахшари с 1117 года написал несколько научных книг, он всю свою жизнь стремился сочинять и писать научно-литературные произведения. Он был волевым, активным и подвижным человеком, на своей деревянной ноге обошел множество городов Средней Азии и Аравии, никогда не боялся трудностей на пути получения знаний. Он побывал в культурных центрах исламского мира - Мекке, Медине, Мерве, Нишапуре, Бухаре, Исфахане, Багдаде, Дамаске, Хиджазе, Йемене, Рияде, Таифе и других городах. М. Окилов отмечает, что: «Нет ни одного уголка Ближнего Востока, где не побывал он» (Замахшари - М.О.) [351, 30]. В этих городах он встречался с многими учеными, обучался у некоторых известных ученых того времени. «Примечательно, что он никогда не был доволен своими знаниями и для их совершенствования направился в Хиджаз, в Бадию (пустыня - М.О.), чтобы услышать чистую арабскую речь там и все это стало причиной того, что он в арабском красноречии достиг такого уровня, что все его книги подтверждают его глубокие знания арабского языка» [23, 9].

Наконец, Замахшари пишет такие научно-литературные книги, принесшие ему мировую славу и бессмертие.

В конце жизненного пути Замахшари вернулся в Ургенч. Приводят, что когда он ушел с придворной службы и стал отшельником, Отсиз ибн Мухаммад Хорезмшах часто к нему приезжал. Однажды после паломничества Замахшари в Мекку, Отсиз прибыл к нему, долго сидел и совершил молитву, стоя за ним. Один из присутствующих указал на Замахшари и сказал ему: «У вас стало больше седин на голове». Ученый в ответ сказал: «Чтение книг и путешествия сделали мои волосы седыми» [488, 351].

Махмуд Замахшари скончался 9 зуль-хиджа 538 хиджры /12 июня 1144 года в Джурджании (современный Ургенч) Хорезма.

В источниках указывается, что «...Ибн Батута здесь посетил его могилу» [157, 47]. И отмечает, что могила Замахшари находится за городом, и над ней воздвигнут мавзолей.

Рассказывают, что в современном Ургенче существует старое кладбище, которое называют кладбище Замахшари. Люди посещают могилу и называют это место «Аксак Ата» (Хромой старец). Ясно, что это название кладбище получило благодаря деревянной ноге, которая была у Замахшари.

Джаруллах Замахшари в течение своей бурной и активной жизни, как Мухаммад ибн Джарир ат-Табари (839-923 г.), и свои известные современники Мадждуддин Санаи (1070/80-1140-41г.), Абухайян ат-Тавхиди, не обзавелся семьей. В одном из своих стихотворений он описал этот факт следующим образом:

تصفت اولاد الرجال فلم اكد
 اصادف من لا يفضح الام والابا
 رأيت أبا يشقى لتربية ابنه
 ويسعى لكي يدعى مكيسا ومنجبا
 أراد به النشاء الأغر فما درى
 ايوليه حجرا ام يعليه منكبنا

اخو شقوة ما زال مركب طفله
فأصبح ذاك الطفل للشر مركبا
لذاك تركت النسل واخترت سيرة
مسيحة احسن بذاك قد حيا. [111, 29].

*(Я посмотрел на дитя человеческое,
И понял, что каждое позорит своих родителей каким-то проступком
Увидел, что отец испытывает трудности в воспитании ребенка,
Чтобы вырастить хорошего и доброго сына ничего дорогого не
жалеет.*

*Его цель - вырастить ребенка, сам того не знает,
Взять ли его на руки, или же посадить на плечи.
Отец желает, чтобы сын достиг достойного места,
Отец всегда оседлан ребенком, он в затруднении.
А когда сын вырос, сел на злобного коня.
Поэтому я отказался от детей,
Словно христианский проповедник,
Я предпочел жизнь, и как же прекрасна жизнь)*

Любимым детищем Замахшари оказались его поэзия и произведения, преданные друзья и верные помощники, несущие правду его души без ошибок и искажений в будущее. В них Замахшари выразил всю мощь своего сердца, убеждений и идей, свое видение и воззрения.

Свое эмоциональное состояние, чувство страдания и одиночества Замахшари выразил в следующем отрывке:

بنى فاعلم بنات فكرى.
حصانهم امة الدراسة.
ابناء صدق لهم نفوس.
وصفن با لفضل والنفاسة
حماة عرضى محصنوه
فى كنف الصون والحراسة
ما نسل قلبى كنسل صلبى

من قاس رد النهى قياصة
 كم بين ذى مسلك ظهور
 وسالك مسلك النجاسة
 من ساس ابناته فانا

لهؤلاء البنين ساسة. [111, 31].

*(Мои сыновья, знай, и дочери мои - это мои мысли,
 Выращенные из (плодов) обучения,
 Возращенные в мудрости и изяществе.
 Они хранители моей чести,
 Чтобы защитить и сохранить ее.
 Наследники души моей как наследники, стоящие рядом,
 Кто станет сравнивать, мудрость ответит ему сравнением.
 Сколько между чистыми людьми и подлецами и невеждами.
 Тот, кто уважает мысли свои,
 Мы тоже их уважаем)*

Джаруллах прожил содержательную и наполненную пользой жизнь, воспитал немало учеников и в конце жизненного пути надеется только на Всевышнего, так например, в комментарии «ал-Кашшаф» при толковании суры «Бакара» он размышляет о своем творчестве и завещает, чтобы на его надгробии были выгравированы следующие строки:

يا من يرى مد البعوض جناحها.
 فى ظلمة الليل البهيم الاليل،
 ويرى عروق نياطها فى نحرها .
 والمخ فى تلك العصام النحل،
 اغفر لعبد تاب من فرطاته.

ما كان منه فالزمان الاول. [111, 33].

*(О, тот, кто видит парение мошки в темноте ночи,
 И тот, кто видит сосуды и нервы заколотого верблюда,
 (О, Аллах) прости раба, просящего прощения
 За свои начальные прегрешения)*

Ученики Замахшари. Джаруллах Замахшари воспитал большое количество учеников, ставшими его талантливыми и верными последователями, и которые продолжили начатое им дело. Где бы ни был Замахшари, вокруг него всегда собирались ученики и люди, жаждущие знаний. Своим притяжением Замахшари удалось то, что не удавалось многим ученым, например, создать научную школу, установление научных методов, декларирующих его убеждения и творческие особенности.

Племянник Замахшари, сын его сестры Абуамр Омир ибн ал-Хасан Замахшари, Исмаил ибн Абдуллах Табари, Абдуррахим ибн Абдуллах Абиварди, Ахмад ибн Махмуд Самарканди, Абуюсуф Якуб ибн Али ибн Мухаммад ал-Балхи, Зияуддин ал-Макки - поэты, прозаики, языковеды и богословы - были учениками Замахшари. К примеру, Абулхасан, известный под прозвищем «Худжату-л-фазил» и «Фахру-л-машаих» (ум. 1164г.), обучался у Замахшари, был ученым-языковедом и комментатором, написал книги «Мавази ва-л-булдан» и «Тафсиру-л-Кур`ан». Мухаммад ибн Абулкасим Байджук - языковед и литературовед, Абулфазл ал-Баккал-л-Хорезми ал-Одами также были из числа его учеников. Мухаммад ибн Абулкасим учился у Замахшари лексикографии и после его кончины стал его преемником. Он является автором книг «Мифтаху-т-танзил», «Таквиму-л-лисан», «Э`раб фи-л-э`раб», «ал-Бидайату фи-л-маани ва-л-байян», «Китабу маназили-л-араб», «Шарху асмаи-л-хусна».

Современники Джаруллаха в Хорезме. Рашидуддин Ватвот - известный поэт при дворе Хорезмшахов, который пробыл на службе у Отсиза почти тридцать лет, был в тесных, дружеских отношениях с Замахшари, а также согласно сведениям некоторых источников, являлся и его учеником. М. Анварова, исследующая вопросы арабоязычной персидско-таджикской литературы отмечает: «... Он (Ватвот - М.О.) был в тесных, дружеских связях с писателями и литераторами, жившими в ту пору - Каттани, Марвази, Джаруллахом Замахшари, Хакани и Адиб Сабиром и эта дружба и связи стала поводом для переписки...» [185, 15]. Книга «Хадаику-с-сехр фи

дакаики-ш-ше`р» посвящена поэтической науке и художественным средствам и принесла ему как поэту, небывалую славу, и до сих пор обладает научно-литературной ценностью.

Одним из известных и преданных учеников Махмуда Замахшари был эмир Мекки Сулейман ибн Хусейн ибн Али Абуталиб аш-Шариф ал-Хасани, просвещенная личность своего времени. Он является автором нескольких поэтических сборников и прозы, и в своих убеждениях, как и Замахшари, придерживался мутазилитского учения. Ибн Ваххас глубоко уважал своего наставника, поддерживал его материально. Он посвятил стихотворение селению Замахшар - родине своего учителя:

و كم للامام الفرد عندي من يد
 و هاتيک مما قد اطاب واكثر
 اخى العزيمة البيضاء والهمة التى
 اتافت بها علامة العصر و الورى
 جميع قرى الدنيا سوى القرية التى
 تبواها دارا فداء زمخشرا
 واحرز بان تزهى زمخشر بارىء
 اذاعة فى اسد الشرى زمخ الشرى
 فلولاہ ما طن البلاد بذكرها
 ولا طار فيها منجدا ومغورا
 فليس ثناها بالعراق وأهلها
 باعرف منه بالحجاز وأشهرها . [111, 35].

*(Сколько богатства получили мы у великого предводителя и радовался он,
 Обладает чистыми помыслами и великодушием он,
 что делает его просвещенным и мудрым на все века,
 Все селения мира, кроме того селения, где
 Там он проживал, да будут жертвой Замахшару,
 Достойно, чтобы Замахшар осветит лучами человека,
 Покажет поле битвы и свирепого льва.
 Если б не было Абулкасима, не было был ему равных на высоте и в бездне.*

Его восхваляют не только в Ираке, но и в Хиджазе славят его)

Во время пребывания Замахшари в Мекке Хафиз Абутахир Ахмад ибн Мухаммад ал-Силафи прислал ему письмо из Александрии и просил его принять на обучение. Замахшари в ответ написал, что не может прибыть туда. Некоторые ученые даже стали «заочными» учениками Замахшари. Например, ал-Амир Шиблуддавла Абулхейджа Мукбил ибн Атийя ал-Бакри - зять Низамулмулка в честь Замахшари даже сочинил двустишие:

هذا اديب فاضل
 مثل الدراري درره
 زمخشري فاضل
 انجبه زمخشره
 كالبجر إن لم اراه
 فقد اتانى خبره [111, 37].

*(Он превосходный литератор,
 Его жемчужины как звезды.
 Он ученый из Замахшара,
 Родившийся в Замахшаре.
 Он как море, которое я вовсе не видел,
 Но весть о нем дошла до меня).*

Джаруллах Замахшари в ответ на двустишие Шиблуддавла Абулхейджа написал:

شعره امطر شعبي شرفا
 فاعتلى منه نبات الجسد
 كيف لا يستأسد النبات اذا
 بات مسقيا بنوء الاسد [111, 38].

*(Его стихи мой стебель оросили честью,
 Ростку моего тела дали вырасти.
 Как же ему не расти в высоту.
 Ведь с ночи до утра орошал созвездие Льва)*

Еще один «незримый» ученик Джаруллаха Замахшари - Касим ибн ал-Хусейн Мухаммад Хорезми, читал и изучал книги своего учителя, а также написал комментарии к его нескольким произведениям. Он прославился как поэт и оратор, знаток арабского языка.

Замахшари и его интерес к изучению языков. Высшая степень развития арабского языковедения и мусульманского востока в XI-XII веке отчасти связана с именем Замахшари, так как вся деятельность великого ученого в основном была посвящена исследованию и изучению арабского языка и литературы. Предпосылки такого направления в научной деятельности Замахшари следует искать в периоде, в котором он жил и творил. Это был период распространения арабской и по большей части исламской культуры, происходившей в силу взаимовлияния культурного наследия и научной деятельности народов Ближнего Востока, вошедших в состав мощного арабского халифата. В этом сближении и взаимосвязи культур была велика роль государственного языка, языка власти и языка исламской религии - арабского языка. Как уже упоминалось ранее, арабский язык, прежде всего, служил в качестве официального языка исламской религии и правления Багдадского халифата для осуществления государственной переписки эмиров, подчиняющихся халифату. Наряду с этим, арабский язык получал все большее распространение как язык науки, в том числе истории, философии, этики, эпоса.

Развитие городов, производства и ремесленничества, рост торговли между народами восточных стран создали благоприятную обстановку для дальнейшего развития науки и культуры. Это обусловило необходимость глубокого и научного изучения арабского языка и ветвей языкознания - лексики, грамматики и синтаксиса, истории языка, риторики, красноречия и стилистики. Особое внимание уделялось неизмеримому богатству арабской лексики. Другой причиной обособленного интереса к арабскому языку был постулат, что люди должны читать Коран без ошибок и правильно, верно его истолковывать и понимать. Это послужило тому, что наряду с Замахшари в

этот период также на научной арене появились такие ученые, как Халил ибн Ахмад Сибавейх, Абулхасан ал-Ахфаш, Абуубайд, Кисаи Марвази, Абуали ан-Нахви, Ибн Дурайд, Ибн Усфур, Ибн Малик, Ибн Хаджиб, ал-Асмаи, Ибн Фарис, Имам Сагани, ал-Мубаррад, Ибн Сиккит, Мухаммад ал-Укбари, Абдуллах ибн Кутейба, Мухаммад ал-Хирави и другие внесли значительный вклад в исследовании арабского языка. Многотомный словарь классического арабского языка и множество других словарей арабского языка были написаны именно в исследуемый период. В Куфе и Басре были учреждены грамматические школы, послужившие для практического и теоретического становления арабского языка.

Как уже указывалось, высокий уровень развития арабского языкознания в XI-XII веке имеет тесную связь с именем Замахшари. Востоковед Убайдулло Уватов отмечает, что «Сами арабы признают: если бы не было бы этого безбородого хромого хорезмийца, арабы не знали бы своего языка». Это утверждение, прежде всего, подчеркивает то, что арабы восхитились его произведениями, посвященными арабскому языкознанию» [513, 92].

До написания своих научных произведений Джаруллах Замахшари долго путешествовал по арабским странам и проживал в Мекке, изучал образ жизни арабов, их занятия и предпочтения, глубоко изучил их диалекты и племенные говоры, скрупулезно и всесторонне исследовал семантику, смысловые оттенки каждой лексической единицы, стилистику речи и другие языковые аспекты. Это непомерное рвение дало свои результаты и вскоре его научные произведения по арабскому языку получили огромную известность среди ученых, языковедов, знатоков и людей, изучающих арабский язык.

Замахшари изучил арабский язык во всех его тонкостях, овладел в совершенстве его грамматикой и синтаксисом, исследовал и освоил стилистические особенности арабского языка, после чего написал уникальное произведение, посвященное арабскому языку и литературе. Следует отметить, что Замахшари предлагает читателю сложные в понимании смыслы и ассоциации кратко и доступно, суть излагается им

наглядно и емко. Однако его художественные произведения в силу влияния времени и стилистики, присущей этому периоду, предстали почитателям со сложным языком изложения, с соблюдением особой арабской стилистики, использованием множества художественных средств выражения, рифмования, синонимии, омонимии, пословиц и поговорок, метафор и иносказаний [565, 18].

В целом, исследование биографии Джаруллаха Замахшари приводит к мысли, что несмотря на жизнь в очень сложный исторический период жизненные трудности он является личностью, которая всецело посвятила себя изучению науки, культуры и богатого литературного наследия на арабском и персидском языках. Замахшари изучил арабский язык в совершенстве и как носитель этого языка, явил арабскому и аджамскому миру такие произведения, равных которым не было у исконных носителей. Это найдет подтверждение в последующих разделах осуществленного нами исследования научного наследия Джаруллаха Замахшари.

1.3. Научные произведения Махмуда Замахшари и их классификация

В рамках исследования научно-литературного наследия Замахшари установлено, что он оставил после себя большое количество произведений. Как уже упоминалось в биографии Замахшари, он считал свои произведения своими детьми:

وحسبى تصانيفى وحسبى رواتها
بنين بهم سيقت الى مطالبى
اذا الاب لم يأمن من ابن عقوقه
ولا أن يعق الابن بعض النواب
فانى منهم آمن و عليهم
واعقابهم ارجوهم للعواقب [111, 39].

*(Мне достаточно книг и их читателей,
Дети, которые вели меня к моей цели.
Как отец не защищен от непослушания сына,
Так и сын в трудности от упорства отца.
Я защищен и от этого и того,
Меня они спасут от этого горя).*

Несколько его произведений посвящены далекой от языкознания и литературы теме - географии, навеянными многочисленными путешествиями, наблюдениями в дальних странах, воплотившиеся в примечательные географические книги. Замахшари с интересом изучал географию и историю мест, куда направлялся и в дальнейшем все свои географические сведения собрал в нескольких книгах.

Мухаммад ал-Хуфи приводит сведения о 47 произведениях Замахшари [157, 58-64], Б.З. Халидов и А.Рустамов указывают на количество в пятьдесят книг. В заключении комментария «ал-Кашшаф» было насчитано 29 произведений ученого [98, 1861], и добавлено, что его перу принадлежат и несколько трактатов. Однако исследование на основе доступного нам

наследия и не дошедших до нашего времени произведений, указанных в источниках, показало, что до нас дошли более 80 книг.

В «Мавзуату-л-улум» упоминается 80 произведений Замахшари. Автор «Фаваиду-л-бахиййа ва тараджиму-л-ханафиййа» Мухаммад Абдулхай (1847-1886 г.) упоминает 29 книги Замахшари. В «Мир`ату-л-джинан» указаны 30 произведений ученых. Ходжи Халифа (1608-1657 г.) насчитал 33 произведения Замахшари. Ибн Халликан упоминает 30 произведений, Якут Хамави 50 произведений ученого [159, 157]. В «Хадиййату-л-арифин асмау-л-муаллифина ва асару-л-мусаннифина» упомянуты 50 известных произведений Замахшари [94, 555].

Таджикский востоковед, исследователь жизни и наследия Замахшари Махмуджон Окилов, осуществивший всестороннее и полное исследование наследия ученого, приводит следующее: «Из написанного наследия ученого Махмуда Замахшари до настоящего времени дошло 25 произведений, остальное наследие утрачено во время крестовых походов и монгольских набегов, или же их рукописи хранятся в фондах мировых библиотек. Карл Броккельман считает, что в фондах мировых библиотек существует 25 произведений Замахшари, названия которых нет в библиографии Якута. Академик Б.З. Халидов нашел в библиотеке факультета востоковедения Ленинградского университета (Санкт-Петербурга) рукопись №798 «Иктибос» аз шархи Замахшари ба урджузаи шоир Руб`а ибни Аджджа» («Отрывок» из комментария Замахшари на стихотворение поэта Рубаа ибн Аджджа) (685-765 г.), автор которого Джамалуддин ал-Акдави. Это произведение не указывается в кодикологических списках [487, 555]: «Он написал 80 научно-литературных произведений. Рукописи и печатные копии его произведений (Замахшари - М.О.) хранятся во многих библиотеках мира» [351, 57].

Упомянутый ученый классифицировал произведения Замахшари по тематическим разделам:

1	Арабская грамматика	15 произведений
---	---------------------	-----------------

2	Лексикография	15 произведений
3	Поэзии (теории поэзии, поэтический диван и его комментарий)	14 произведений
4	География	2 произведения
5	Нравственно-художественные произведения	9 произведений
6	Фольклор (пословицы и поговорки)	2 произведения
7	Наука комментария Корана	1 произведение
8	Религиоведение	5 произведений
9	Исламское право (фикх)	4 произведения
10	Философия	3 произведений
11	История ислама и его течений	4 произведения
12	Различные произведения	6 произведений
	Всего	80 произведений

Из представленной таблицы исходит, что приблизительно половина произведений посвящена проблемам арабского языкознания. Нравственные произведения Замахшари также многочисленны, а произведений по религиозной, теологической тематике значительно меньше.

Произведения Замахшари об арабской грамматике. Возникновение новых государств в пределах арабского халифата в XI-XIII веках обусловило возвращение многих стран к своему языку и культуре. В становлении национальных культур стран Средней Азии и Ирана неоспоримо важное место занимает персидско-таджикский язык. На этом языке писали выдающиеся поэты и литераторы, давшие мировой цивилизации шедевры поэзии и прозы. Наряду с этим, в средние века арабский язык не утратил своего главенствующего положения и владел устойчивыми позициями научного языка и языка исламской культуры. В научное развитие арабского языкознания существенный вклад внесли ученые неарабского происхождения, в числе которых Замахшари, без сомнения, обладал огромным авторитетом.

Высокий уровень развития арабского языкознания в XI-XIII веках, во многих отношениях связан с именем Джаруллаха Замахшари, так как

большинство его научных исследований посвящено вопросам арабского языка и литературы. Предпосылки такого направления в научной деятельности Замахшари следует искать в периоде, в котором жил и творил Замахшари. Это был период распространения арабской и по большей части исламской культуры, происходившей в силу взаимовлияния культурного наследия и научной деятельности народов Ближнего Востока, вошедших в состав мощного арабского халифата.

Развитие городов, производства и ремесленничества, рост торговли между народами восточных стран создали благоприятную обстановку для дальнейшего развития науки и культуры. Это обусловило необходимость глубокого и научного изучения арабского языка и ветвей языкознания - лексики, грамматики и синтаксиса, истории языка, риторики, красноречия и стилистики. Особое внимание уделялось лексическому богатству арабского языка, что подкреплялось постулатом о правильном и безупречном чтении Корана, верном истолковании его божественных стихов.

Замахшари изучил арабский язык во всех его тонкостях, овладел в совершенстве его грамматикой, исследовал и освоил стилистические особенности арабского языка, после чего написал уникальные произведения, посвященные арабскому языку и литературе. О Замахшари и его произведениях по арабскому языку М.М. Хайруллоев отметил: «Он написал «ал-Кашшафу ан хакаики-т-танзили» о науке комментирования Корана, «ал-Муфассал» о грамматике арабского языка, «ал-Муфассал» - об арабском синтаксисе, «Асасу-л-балага» об арабской лексике, составил арабско-персидский словарь под названием «Мукаддимату-л-адаб» [569, 89].

Необходимо отметить, что Замахшари представляет сложные в понимании смыслы и ассоциации кратко и доступно, суть в его научных произведениях излагается наглядно и емко.

1. «ал-Муфассал» «المفصل». Данное произведение посвящено вопросам грамматики арабского языка и состоит из 4 частей: имя существительное, глагол, местоимения и общие явления речи. Его полное название

«ал-Муфассал фи сан`ати-л-и`раб», а в некоторых источниках указывается как «ал-Муфассал фи-н-нахв».

Необходимо отметить, что «ал-Муфассал» по стилистике, составу и изложению не имеет сходства с книгой Сибавейхи «ал-Китаб». В введении Замахшари подчеркивает, что такое исследование в области грамматики еще никто из ученых до него не выполнял, а причину и стилистику произведения объясняет так: «Мне дали поручение написать объемную и упорядоченную книгу об искусстве склонения арабского слова. Из чувства заботы к своим соратникам - литераторам я назвал ее «ал-Муфассал фи сан`ати-л-э`раб» [101, 24]. Термин «э`раб» (флексия) подчеркнут по причине того, что он является основным понятием в арабской грамматике. По этому поводу Замахшари отмечает: «Прежде всего, необходимо знать э`раб (флексию), так посредством него возможно передать суть понятий и явлений» [101, 33]. Несмотря на множество произведений по грамматике арабского языка, написанных в тот период, все еще существовала необходимость написания полной, упорядоченной и доступной книги для широкого использования в изучении классического арабского языка. Именно по этой причине литераторы - современники Замахшари, обратились к ученому не арабского происхождения, но выдающемуся знатоку арабского языка.

Многие ученые считали указанное произведение открытием в изучении грамматики арабского языка. Джаруллах Замахшари написал ее в течение одного года и четырех месяцев (1120-1121 г.) [133, 175].

Во введении произведения Замахшари описал свой подход в написании так: «Эту книгу, названную «Сходство в искусстве э`раба», я написал и разделил ее на четыре части: имя существительное, глагол, местоимение и сопутствующие явления» [101, 34].

Отличительная особенность этого произведения проявляется в том, что Замахшари во время ее написания отказался от традиционного порядка изложения грамматики и фонетики, сначала рассматривает вопросы грамматики существительного, глагола и местоимения, в каждой части

подвергает исследованию грамматику, и только в конце книги рассматривает фонетику [568, 87]. В книге исследованы вопросы фонетики и фонетических правил, особенности звуков, фонетические явления, различные ассимиляции и диссимиляции звуков, представляющие ценность для изучения становления фонетического воззрения ученого. Выдающийся вклад и новаторство Замахшари в языкознании состоит в том, что он первым заметил, что в языке существуют тенденции и явления, которые относятся ко всем частям речи и требуют особого исследования. Немецкий ученый Вайл считает, что эта часть «ал-Муфассал» является самой ценной частью и сравнивает ее с «драгоценной шкатулкой с украшениями и убранством» [474, 24].

По сведениям источников указанное произведение написано в 1119-1120 г. Ибн Халликан (автор произведения «Вафийоту-л-а`йан») отмечает, что Замахшари написал книгу в 1120-1122 году. «ал-Муфассал» обрела огромную славу среди арабов. Музаффаруддин - правитель Сирии обещал тому, кто выучит наизусть книгу, пожаловать пять тысяч серебряных монет.

Украинский востоковед Н.О. Сом называет Замахшари выдающимся языковедом, а его книгу «ал-Муфассал» ярким образцом грамматического произведения классического арабского языка. Он указывает, что книгу Замахшари считают равной книге известного арабского языковеда Сибавейха [479, 24]. Также английский востоковед Х. Гибб о произведении Замахшари высказал следующее мнение: «Книг, подобным учебнику по грамматике арабского языка - «ал-Муфассал» Замахшари, обретшим славу в европейском арабоведении, очень мало» [417, 93].

Рукописи «ал-Муфассал» хранятся в библиотеках Британского музея, Берлина, Мюнхена, Парижа, Милана, Стамбула, Мешхеда, Дамаска и Каира в том числе несколько редких рукописей находятся в распоряжении отдела рукописей Института востоковедения имени Абурейхана Беруни Академии Наук Узбекистана. Микрофильм указанного произведения Замахшари хранится в библиотеке Асгара Махжуви в Тегеране за №1997.

Европейские ученые уделяют произведению «ал-Муфассал» особое внимание. А. Флеш, Ж. Кантино, М. Бравман и У. Броккельман дали грамматике Замахшари высокую оценку [568, 24].

О книге Замахшари было составлено множество комментариев. Броккельман отмечает, что после него было около 30 комментариев. Одним из самых известных является комментарий известного средневекового ученого Касима ибн Хусейна ибн Мухаммада Тараифи Хорезми, известного под именем Садрулафазил (1155-1221г.), одного из ханафитских теологов и, по утверждению Якута Хамави, знатока грамматики и риторики, поэзии и литературы, который был убит во время нашествия монголов на Хорезм.

Следует также упомянуть комментарии Ибн Хаджиба, Ибн Малика, Фахруддина Рази, Джанди, Дашти к книге Замахшари, некоторые даже сочинили стихотворения в честь грамматики Джаруллаха Замахшари [351, 45].

Книга «ал-Муфассал» публиковалась множество раз, а в 1879 году также переведена на немецкий язык. Также в 1882 году в Лейпциге опубликован комментарий к книге Замахшари, написанный средневековым сирийским ученым Муваффакиддином Абулбака Йаиша ал-Халаби (ум. 1245 г.) Книга «ал-Муфассал» до сих пор сохраняет свою научную ценность. В университете Ал-Азхар (Каир) обучение проводится по грамматике арабского языка, написанной Джаруллахом Замахшари;

2. «Унмузадж» «انمزج» («Образец») - краткий учебник по грамматике, публиковался много раз, например, в 1881 году в Константинополе и 1882 году в Каире. Замахшари представил более краткую и понятную версию своей книги «Мукаддимату-л-адаб» и назвал ее «Унмузадж»;

3. «Шарху-л-муфассал» или «Шарху ба`зи мушкилати-л-муфассал» «شرح المفصل او شرح بعض مشكلات المفصل» («Комментарий к «ал-Муфассал» или «Комментарий некоторых вопросов «ал-Муфассал»). В этом произведении приведено подробное толкование всей лексики, а также изложено подробное описание способа написания слов. Рукопись этого произведения хранится в

Лейденской библиотеке за №164, в библиотеке Мактабати Миср (Каир) за номером №154. Микрофильм произведения Замахшари хранится в библиотеке Тегеранского университета;

4. «Хашийату-л-муфассал» «حاشية المفصل» («Примечания к «ал-Муфассал»). Произведение упоминается во введении книги «ал-Мухаджату би-л-масоили-н-нахвиййати» [101, 19];

5. «Мукаддимату-л-адаб» «مقدمة الأدب» («Введение в литературу»). Данное произведение написано по поручению Алауддина Отсиза Хорезмшаха (1127-1156 г.). «Мукаддимату-л-адаб» состоит из пяти частей: о множественном и единственном числе имен, о глаголах, о флексии и склонении глаголов. В первой части приводятся арабские и персидские слова, в остальных частях приводятся только персидская лексика, и иногда тюркские слова. В источниках упоминается, что в некоторых рукописях встречаются хорезмийские, тюркские и монгольские переводы лексики [567, 10]. Становится ясно, что указанное произведение может служить в изучении арабского, персидского и тюркского языков и в настоящее время рукопись книги хранится в Институте востоковедения имени Абурейхана Бируни Академии наук Республики Узбекистан под №3272.

А. Рустамов в своей книге «Махмуд Замахшари» цитирует отрывки из его книги «Мукаддимату-л-адаб», и отмечает: «3 года назад (то есть 1968 году - М.О.) польский востоковед Зайончковский в журнале «Рочник ориенталистични» («Востоковедческий ежегодник») опубликовал часть «Мукаддимату-л-адаб», посвященную именам животных, найденную им в Стамбуле. Эта часть является предисловием «Джавахиру-л-лугат» Замахшари. В связи с ее принадлежностью к источникам языковедения, она до настоящего времени использовалась и используется в медресе и высших учебных заведениях исламских стран. Книга опубликована на персидском, чагатайском, монгольском, тюркском языках, издавалась в Париже, Лейпциге, Вене, Лейдене, Казани, в Осло, Египте и Дели. В Институте востоковедения Академии наук Узбекистана хранится древняя рукопись книги за №2699,

которую переписал Хамид ибн Таджиддин Кашгари на персидский язык и ее чагатайский перевод (№2429). В начале XVIII Ходжа Исхак Эфенди перевел «Мукаддимату-л-адаб» на тюркский язык, чей перевод был опубликован много раз. Немецкий ученый И.Г. Ветсштейн в 1850 году осуществил сравнительный анализ «Мукаддимату-л-адаб» и опубликовал ее двухтомный критический текст в Лейпциге;

6. «Нукату-л-э`раб фи гариби и`раби-л-Куран». «اعراب» «نكت الاعراب في غريب» («Изречения талантливых бедуинов об удивительных склонениях Корана»). Уникальная копия этого произведения хранится в Национальном музее Каира за № 251026;

7. «ал-Муфраду ва-л-муаллафу фи-н-нахви» «المفرد و المؤلف في» («Простые и составные слова в грамматике»). Это произведение упоминается в книге «Хадиййату-л-арифин», в 1967 году опубликовано в Багдаде доктором Бахиджа Бакир ал-Хасани;

8. «Та`лиму-л-мубтади ва иршаду-л-мухтади» «تعليم المبتدى و ارشاد المهتدى» («Обучение новичка и руководство идущего правильным путем»). Рукопись этого произведения Замахшари хранится в Национальной библиотеке Египта за №4254 и в Тегеранской библиотеке с ее персидским переводом, однако имя переводчика не приводится;

9. «ал-Мухаджату би-л-масаили-н-нахвиййати» «المحاجات بالمسائل النحوية» («Аргументация в грамматических вопросах»). В этом произведении подробно прокомментированы слова-исключения. Рукопись книги хранится в библиотеках Каира и Тегерана;

10. «Шарху абйяти китаби Сибавейх» «شرح ابیات کتاب سیبویه» («Комментарий к поэзии «Китаб» Сибавейха»). Рукопись хранится в библиотеке Стамбула [572, 33];

11. «ал-Амали фи-н-нахв» «الامالی فی النحو» («Правила правописания в грамматической науке»). Название произведения упоминается в предисловии книги «ал-Мухаджату би-л-масаили-н-нахвиййати» [510, 21];

12. «ал-Муфраду ва-л-мураккабу фи-л-арабиййати» «المفرد والمركب في العربية» («Простые и сложные слова в арабском языке»). Название произведения также упоминается в «Хадиййату-л-арифин» и «ал-Хуфи аз-Замахшари» [157, 27];

Лексикографические произведения.

13. «Асасу-л-балага» «اساس البلاغة» («Основы красноречия»). Это произведение является толковым словарем арабского языка. В нем соблюден алфавитный порядок и в сравнении с книгой Ибн Фариса оно написано более ясно и упорядоченно. Сам Замахшари во введении отмечает: «Я написал эту книгу для общего принятия и избрал легкую и доступную стилистику изложения, читатели будут с интересом её использовать и не будут испытывать трудности в толковании того или иного слова. В этой книге я очень глубоко и в значительном количестве использовал Халиля и Сибавейха» [104, 45].

Халил ибн Ахмад ал-Фарахиди - автор первого арабского словаря «Китабу-л-айн» собрал множество слов в особом порядке: сначала гортанный согласный «айн», далее межзубные, зубные и губные буквы, в конце «слабые» буквы (хуруфу-л-иллати: алиф, вав, йо). В связи с тем, что книга начинается с буквы «айн», она названа «Китабу-л-айн». Составитель и автор предисловия книги Абдуллах Дарвиш [351, 45].

В X-XI веках было составлено несколько толковых словарей арабского языка, в числе которых «ал-Бари`» Абуали Кали (966г.), «Тахзибу-л-лугат» ал-Азхари, «ал-Мухкам» Ибн Сайида, «Сихаху-л-арабиййа» Джавхари (1007г.), «Шарху адаби-л-куттаби ва байани-л-э`раб» Абунасра Фараби (дядя Джавхари). В 999 году Ахмад ибн Фарис составил словарь «ал-Муджмалу фи-л-лугати», в котором соблюден алфавитный порядок толкования слов, а поиск необходимого слова невероятно легок.

После Замахшари многие лексикографы начали использовать его систему лексикографического подхода. Однако автор «Лисану-л-араб» Ибн Манзур (630-711г.) и автор «Камусу-л-мухит» Фирузабади не стали

подражать порядку словаря Замахшари, то есть подходу, в котором соблюдена система отделения прямого смысла слова от переносного и приведения образцов. С этой точки зрения, ценность словаря Замахшари заключается в том, что посредством его словаря можно изучить и переносные смыслы, иносказания в художественных произведениях, а также он демонстрирует стилистические и риторические способности автора. Этот подход был новым и интересным, и нашел несколько своих последователей, например «Мисбаху-л-мунир» Кайюми (ум. в 1375г.), «Мухиту-л-мухит» ал-Бустани (1819-1883 г.), «Маджмау-л-лугати-л-арабияти фи-л-муджами-л-васит».

Словарь «Асасу-л-балага» стал руководством для множества последующих лексикографических произведений. Ибн Хаджар Аскалани о словаре Замахшари отмечает: «Замахшари знаток в составлении словарей, имеет собственные стили изложения» [507, 47]. «Асасу-л-балага» был опубликован в 1979 году в Каире в двух томах. Копии рукописи словаря хранятся в основной религиозной библиотеке города Ташкент (№5234), в библиотеке им. Ленина г. Москвы (№1327).

А. Рустамов о научной ценности словаря отметил, что Замахшари в «Асасу-л-балага» соблюдает не только алфавитный порядок, но и последовательность букв в слове, что является основным принципом составления современных словарей [567, 35].

«Асасу-л-балага» состоит из 28 частей, что соответствует количеству букв арабского языка, содержит 3600 слов, каждое из которых имеет подробное толкование. Из этого количества 1800 слов имеют переносный смысл. Невозможно представить, каких усилий стоило автору пояснение 1800 слов на арабском языке, обладающим множеством синонимов, однозначных слов и символов. Это произведение Замахшари имеет огромную литературную ценность, так как может содействовать в комментарии лексики художественной литературы.

В словаре в большинстве случаев истолкован переносный смысл или символическая суть слов. Еще одной ценной особенностью словаря является использование поэзии как классических поэтов, так и современников Замахшари. Иногда в толковании некоторых слов, автор помимо своего комментария; ссылается на словарь «Китабу-л-айн» ал-Фарахиди и словарь Ибн Араби, и в свою очередь, высказывает собственное мнение о них. Эти цитаты прекрасно дополняют словарь Замахшари и добавляют ценность его произведению, делают его легким и доступным в использовании.

Наряду с тем что словарь «Асасу-л-балага» в основном имеет лексикографическое направление, в нем также затрагиваются вопросы стилистики и красноречия, с эстетическим видением автора о них. Замахшари утверждает: если кто-то пытается изложить свою мысль красиво, глубоко и проникновенно, посредством точных оборотов, использует правильный смысл, этот человек, прежде всего, должен иметь сведения о лексическом богатстве арабского языка. В связи с этим, каждое арабское слово должно быть тщательно изучено, чтобы достоверно использовать его в тексте. Это произведение Замахшари может служить важным и отличным источником для познания смыслового пространства арабского языка и в настоящее время.

В «Мукаддимату-л-адаб» Замахшари отчасти содержится и словарь. По словам русского ученого А.К. Боровкова, автора статьи «К истории словаря «Мукаддимату-л-адаб» Замахшари» [474, 98] отмечает: «...следует отметить, что личность Замахшари как ученого лингвиста и литературоведа обладала огромным авторитетом на Востоке. Его книга «Мукаддимат-ул-адаб» в течение многих веков служила как руководство по изучению арабского языка, она помимо введения состояла из пяти частей: имена, глаголы, частицы, склонение имен, склонение глаголов, наибольшую часть книги составляли две части, посвященные лексикографии» [474, 99]. Автор подчеркивает, что этот словарь содержит арабскую, хорезмийскую, персидскую (таджикскую), тюрско-монгольскую лексику. По сведениям А.К.

Боровкова, копии рукописи произведения хранятся в библиотеках Берлина, Санкт-Петербурга.

Литературовед М. Анварова об этом словаре приводит следующее: «(Замахшари - М.О.) Первый лексикограф, составивший двуязычный арабско-персидский словарь под названием «Мукаддимату-л-адаб» [185, 58];

14. «ал-Муджаму-л-арабийу-л-фарсийю» «المجمع العربي فارسي» («Арабско-персидский словарь»). В этом словаре Замахшари определил ротацию арабской и персидской лексики в языке. Это произведение является важным лексикографическим источником. Книга опубликована в 1843 году в Лейпциге;

15. «Джавахиру-л-лугати» «جواهر اللغة» («Жемчужины языка»). Это произведение Джаруллаха Замахшари является одним из лучших словарей. Рукопись этой книги хранится в библиотеке Лоло Исмаила в Тегеране за №647 и микрофильм этой редкой рукописи хранится в библиотеке Тегеранского университета;

16. «Китабу-л-асма фи-л-лугати» «كتاب الاسماء» («Книга имен»). Другое название книги «Таджу-л-асма фи-л-лугати» «تاج الاسماء فى اللغة» («Венец имен в языке»). Хаджи Халифа утверждает, что в ней собраны имена. Название книги упоминается во введении книги «ал-Мухаджату би-л-масаили-н-нахвиййати»;

17. «Муджаму-л-худуди фи-л-фикх» «معجم الحدود فى الفقه» («Толковый словарь мусульманского права»). Название книги упоминается во введении книги «ал-Мухаджату би-л-масаили-н-нахвиййати» и «Хадиййату-л-арифин»;

18. «ал-Мустакса фи амсали-л-араби» «المستقصى فى الامثال العرب» («Книга о глубоком изучении арабских пословиц и поговорок»). Это произведение написано в 1105 году, состоит из 28 глав соответственно 28 буквам арабского алфавита и является толковым словарем арабских пословиц и поговорок. Абулфазл Ахмад ибн Ибрахим ал-Майдани ан-Нишапури (ум. 1124 году) был современником Замахшари и написал «Книгу пословиц» или «Маджмау-л-

амсал», где дал поговоркам длинное и подробное толкование, некоторые из них часто повторяются, иногда суть непонятна. ал-Майдани собрал 6000 пословиц и поговорок, у Замахшари их количество составляет 3461. Однако у Замахшари смысл поговорок представлен кратко, красочно и понятно. В этом аспекте книга Замахшари обладает огромным отличием от книги ал-Майдани, автор приводит сведения об этимологии поговорки или пословицы, а также образцы их применения. Книга Замахшари имеет огромную ценность в изучении арабских пословиц и поговорок и для сравнительного исследования с пословицами и поговорками других восточных стран.

Книга «ал-Мустакса фи амсали-л-араби» опубликована в 1962 году в Хайдарабаде в двух томах, до настоящего времени сохранились многочисленные копии рукописи.

Необходимо сказать, что ученый, поэт и ученик Замахшари - Рашидуддин Ватвот указывает, что одним из источников его «Латаифу-л-амсал ва тарайфу-л-аквал» является «ал-Мухтасару фи-л-лугат» Замахшари [185, 38-39]. По нашему мнению, произведение Ватвот вероятно написано в подражание «ал-Мустакса фи амсали-л-араби», так как еще одним источником «Латаифу-л-амсал» является произведение вышеуказанного нами Абулфазла Майдани, или же это произведение Замахшари под названием «ал-Мухтасару фи-л-лугат»;

19. «Самиму-л-арабиййати» «صميم العربية» («Чистота языка»). Название этого произведения упомянуто во введении «ал-Мухаджату би-л-масаили-н-нахвиййати», а также в «Хадиййату-л-арифин» и «аз-Замахшари» ал-Хуфи [157, 38];

Еще одной важной частью наследия Замахшари составляют религиозные произведения и произведения о толковании хадисов.

Религиозные науки и хадисоведение.

20. «Хасаису-л-ашарати-л-кирам ал-барара» «خصائص العشرة الكرام البررة» («Качества десяти благородных и праведных мужей»). В трактате приведены

сведения о десяти приближенных лицах пророка. Трактат опубликован в 1988 году доктором Бакир ал-Хасани;

21. «Мас`алатун фи хикмати-ш-шахадати». «مسألة في حكمة الشهادة» («Вопрос о философии слова исповедания»). Это краткий богословский трактат, он существует в списках Берлинской библиотеки;

22. «ал-Минхаджу фи усули-л-фикх» «المنهاج في اصول الفقه» («Подходы в теологических методах»). Название книги упоминается во введении «ал-Мухаджату би-л-масаили-н-нахвиййати» Ходжи Халифа, в «аз-Замахшари» ал-Хуфи, в «Хадиййату-л-арифин» и «Фаваиду-л-бахия». Копия рукописи книги Замахшари хранится в Берлинской библиотеке за №615;

23. «Руусу-л-масаили фи-л-фикх» «رؤوس المسائل في الفقه» («Самый важный вопрос из вопросов теологии»). Название произведения упоминается в «ал-Мухаджату би-л-масаили-н-нахвиййати», «Фаваиду-л-бахия», в «Хадиййату-л-арифин» и «Фаваиду-л-бахия», в «аз-Замахшари» ал-Хуфи, в послесловии «ал-Кашшаф» [110, 1800]. Копия рукописи книги хранится в Берлинской библиотеке за №3600;

24. «Шафу-л-аййи мин калами-ш-Шафии» «شافى العيبى من كلام الشافعى» («Излечение запинания языка нравочениями Имама Шафии»). Название книги упоминается в послесловии «ал-Кашшаф» [110, 1801], во введении «ал-Мухаджату би-л-масаили-н-нахвиййати», «Хадиййату-л-арифин» Ходжи Халифа;

25. «Китабу-л-аджнас» «كتاب الاجناس» («Книга о родах»). Название этого произведения упоминается в «ал-Мухаджату би-л-масаили-н-нахвиййати», в «аз-Замахшари» ал-Хуфи [157, 40];

26. «Илму-т-тасаввуф» «علم التصوف» («Наука о суфизме»). Микрофильм рукописи сделан в 1293 году хиджры и хранится в Тегеранской библиотеке;

27. «Мухтасару-л-мувафакати байна ахли-л-байти ва-с-сахабати» «مختصر الموافقة بين اهل البيت والصحابة» («Краткий трактат о соответствии семейства пророка и сподвижников»). Автором этого произведения на самом деле

является Саид ар-Рази Исмаил, Замахшари сократил его и назвал «Мухтасару-л-мувафакати байна ахли-л-байти ва-с-сахабати». Копия рукописи книги хранится в библиотеке Ахмада Тимурпашши (Каир);

28. «ал-Кашфу фи кираати-л-ашарати» «الكشف في قراءات العشرة» («Открытие десяти способов чтения Корана»). Название этой книги упоминается во введении «ал-Мухаджату би-л-масаили-н-нахвийати»;

29. «Рисалату-л-асрар» «رسالة الاسرار» («Трактат о таинствах»). Бахиджа Бакир ал-Хасани опубликовал ее в Багдаде вместе с комментарием.

Замахшари был выдающейся личностью своего времени. Он был знатоком во многих научных направлениях. Природный талант и мастерство помогли ему написать примечательное и интересное географическое произведение.

30. «Китабу-л-джибали ва-л-амкинати ва-л-мийахи» «كتاب الجبال و الامكنة» - «Книга о горах, местностях и водах». Другое название «Асмау-л-авдийати ва-л-джибали» «اسماء الاودية و الجبال» («Названия местностей и гор»). В этой книге в алфавитном порядке приведены названия гор, местностей, рек, равнин. Также в книге приводятся различные легенды и образцы поэзии, связанные с указанными им географическими названиями.

Согласно сведениям академика И.Ю. Крачковского, у арабов география как наука, в основном получила развитие в VIII веке и в начале IX под влиянием научного наследия Индии и Греции. Описательная география арабов возникла именно в этот период. «Китабу-л-джибали ва-л-амкинати ва-л-мийахи» является географическим словарем и состоит из 28 глав, согласно количеству букв в арабском алфавите. В этом произведении, как в энциклопедическом словаре, подробно описаны горы, долины, воды, города, селения, мечети, медресе, святые места и места, связанные с легендами Арабского полуострова. Главы книги имеют отдельные названия, например: «Имена гор, расположенных между Меккой и Янбу» [433, 163], «Долины, расположенные между Меккой и Янбу» [433, 166] и т.п. В качестве образца приводится словарная статья: «Абу Кубейс - известная гора, расположенная

напротив высоты Сафа. В этой местности первым построил дом Абу Кубейс, поэтому гора получила такое название. ал-Джамма - одна из двух гор, расположенных в Медине. Эта гора находится рядом с Акикия, в трех фарсангах от Медины, в направлении Джурфы».

Книга «Китабу-л-джибали ва-л-амкинати ва-л-мияхи» Замахшари была важной и своевременной, так как множество паломников, прибывавших в Мекку и святыне для мусульман места, купцов и торговцев не имели сведений о маршрутах, расположении, о достопримечательностях, отличительных особенностях различных местностей. В своей книге Замахшари старался указать и дать описание географическим местам, связанным с именем пророка Мухаммада (с), историей Корана и священными сказаниями.

Естественно, что в написании книги Замахшари оказали содействие его путешествия и странствия по Арабскому полуострову. Замысел о создании географического словаря возник у него во время путешествия в Мекку, и было одобрено Шарифом ал-Хасани (эмиром Мекки), который был любителем книг и знатоком Хиджаза. Замахшари приводит обширные сведения о горах, долинах и водных ресурсах Хиджаза, опираясь на сведения представленные эмиром Мекки. В произведении указаны почти все географические названия Арабского полуострова, изредка встречаются названия Палестины, Сирии, Ирак, Египет и названия местностей, относящихся к землям Северной Африки, Персии, Средней Азии. Замахшари также воспользовался и другими существующими тогда географическими источниками [512, 106].

Якут Хамави обладал сведениями о книге Замахшари и дал ей хорошую оценку, однако в книге «Муджаму-л-булдан» цитирует ее немного. По предположению Якута Хамави, книга Замахшари осталась незаконченной и до конца не отредактирована. Книгу «Китабу-л-джибали ва-л-амкинати ва-л-мияхи» Замахшари издал арабский ученый Ибрахим ас-Самрани в 1968 году в Багдаде.

Академик И.Ю. Крачковский об этой книге отметил: «В принципе, Замахшари воплощает в себе любознательного и типичного представителя неарабских деятелей арабской культуры: во введении своих произведений он отмечает великую роль арабского языка, как культурного оружия. Эта географическая книга более близка к книжным поискам ученого, чем к путешествиям».

Ученый, доктор географических наук Х. Хасанов в своем произведении «Уртаосиелик географ ва сайёхлар» (Средневековые географы и путешественники) дал высокую оценку книге [512, 94]. Замахшари в своей книге указал обширные и важные сведения, помимо географических сведений, она содержит культурно-филологические факты.

Комментарии Замахшари. Замахшари был сведущ в различных науках также показал свое мастерство в написании различных комментариев:

31. «А`джабу-л-аджаб фи шархи ламиййати-л-араб» **اعجب العجب فى شرح**
 «لامية العرب» - комментарий Замахшари на касыду доисламского поэта Шанфара Азди (ум. в 570 г.). «Ламиййату-л-араб» - касыда с рифмой буквы «лям» «л» и ее приписывают аш-Шанфара. По мнению академика И.Ю. Крачковского, аш-Шанфара был отшельником, ушедшим из племени, «отверженным». Он порвал связи со своим племенем, жил в пустыне среди зверей и птиц. Его появление среди кочевников вызывало страх и смерть. Он насмехается над оседлыми пастухами. Его поэзия преимущественно посвящена тематике отшельничества, свободе, в ней воспевается не родовая гордость, а сила человека, отдавшего свою судьбу в руки пустыни. О его жизни, относящейся к VI веку, кроме легенд больше источников не существует. Легенды повествуют, что даже когда Шанфара попал в руки к врагам, чувствуя приближение смерти, он завещал:

Не хороните меня, мои похороны вам запрещены,

А ты, мать-земля, возрадуйся (мать-пристанище).

Когда унесут мою голову, но в ней самая большая часть меня -

И тогда ничего больше не останется от мирской суеты.

*Там я уже не буду питать надежду на счастливую жизнь,
Потому, что до конца дней своих за грехи свои я проклят [433, 465].*

Касыда «Ламияту-л-араб» (Песнь пустыни) содержит 58 стихотворений на 4 страницах, комментарий Замахшари к касыде составляет 66 страниц. Из введения Замахшари выясняется, что комментарий написан после «Асасу-л-балага». Во введении указывается: «Кто начнет обучение с грамматики, дойдет до «Асасу-л-балага».

Касыде Шанфара посвящено множество комментариев, в том числе комментарий ал-Мубаррада, ал-Укбари, Яхя ал-Халаби, аз-Зузани, ат-Табризи, ан-Накшавани, Ибн Акрама, Ибн Закура, Атауллаха, ал-Мисри, ас-Сувейди, ал-Хумейри. Касыды Шанфара переведены неизвестным персидским переводчиком на персидский язык. Комментарий Замахшари к касыде содержит только филологический аспект.

32. «Шарху макамати-з-Замахшари» «شرح مقامات الزمخشري» («Комментарии новелл аз-Замахшари»). Это комментарий самого Замахшари к его новеллам (см. №36). В ней Замахшари приводит множество цитат из собственного поэтического и прозаического наследия.

Комментарий к Корану.

33. «ал -Кашшафу ан хакайки гавамизи-т-танзили ва уйуни-л-акавили фи вуджухи-т-та`вили» «الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الاقاويل في وجوه التاويل» («Открытие скрытых истин ниспослания Корана и важнейшие способы его комментирования»). Краткое название комментария «ал-Кашшаф» и он является толкованием Корана с филологической точки зрения (языка и литературы).

К. Броккельман считает, что в различных мировых библиотеках хранятся около 100 копий рукописи «ал-Кашшаф» и к нему написано приблизительно 30 комментариев [488, 24].

В библиотеке «Донишкадаи илахият» Тегерана хранится рукопись «ал-Кашшаф», записанной лично автором (1134 г.).

В библиотеке при мавзолее Имама Абуханифы в Багдаде хранится копия, сделанная с подлинной рукописи автора. По записям, сделанным на полях, выясняется: рукопись записана красивым и хорошо читаемым древним почерком сулс, огласовки и знаки записаны на толстой, белой и гладкой восточной бумаге. Заголовки и введения записаны в отдельные рамки, на полях имеются различные записи, сделанные в различные периоды: «*امير كاتب بن عمر عميد يتخلص قوام الدين*» (*Копировальщик - Амир Катиб ибн Умар Амид под псевдонимом Кавамуддин, дата ша`бан 718 год хиджры / сентябрь-октябрь 1318 г. 199стр.*)

Копия рукописи «ал-Кашшаф», сделанная приблизительно в XIII веке, хранится в Институте востоковедения Ташкента за № 2876 и № 2403. Книга несколько раз была издана в Египте и Индии.

Произведения Замахшари по литературе и литературоведению.

34. «Макамату-з-Замахшари» «*مقامات الزمخشري*» («Новеллы Замахшари») является воспитательным произведением и содержит сборник наставлений, поговорок и пословиц, которые рассказывали на поэтических собраниях и вечерах. Другими произведениями в этом жанре арабской и персидско-таджикской литературы является «Макамати Харири» (1054-1122 г.), «Макамати Бассам» (915 г.), «Макамату-л-авлия» Хафиза ибн Хусейна.

Замахшари в течение многих лет изучал арабские новеллы и написал сборник своих новелл - макамат. В его книге представлены 50 новелл, каждая из них начинается с обращения автора к себе - «Йя, Абулкасим» (О, Абулкасим) и каждая из новелл обладает названием, например: «Макамата-з-зухд» («Новеллы о воздержании»), «Макамату-л-узлати» («Новеллы о затворничестве»), «Макамату-л-иффати» («Новеллы о целомудрии»), «Макамату-т-таква» («Новеллы о благочестии») и т.п. Пять макаматов в конце сборника имеют филологическую направленность: «Макамату-н-нахв» (Новеллы о грамматике), «Макамату-л-аруз» («Новеллы об аруз»), «Макамат-л-кавафи» («Новеллы о рифмах»), «Макамату-д-диван» («Новеллы о поэтических диванах») и пятая «Макамату айями-л-араб» («Новеллы о

арабских битвах»). Новеллы написаны в стилистике рифмованной прозы, в них в большом количестве использованы иносказания и метафоры, художественные средства, некоторые новеллы заканчиваются поэзией.

В «Макамат» Замахшари посвятил отдельную главу науке аруз (просодика). Он глубоко и всесторонне исследовал аруз, обосновал поэтику и теорию поэзии. Очень важно, что Замахшари дал точное толкование терминологии просодики. «Макамат» написана в 1135 году, Замахшари осуществил ее комментарий после написания «Навабигу-л-калим». Книга издана в 1894-1907 году в Египте [106, 8].

35. «Дивану-з-Замахшари» «ديوان الزمخشري» - «Поэтический сборник Замахшари». Известно, что Замахшари был талантливым поэтом. Он собрал свои поэтические прозаические произведения в нескольких сборниках. Однако большая их часть до настоящего времени не сохранилась. Поэтический сборник Замахшари был собран по просьбе и желанию его друга и ученика - правителя Мекки Абулхасана, и был назван «Диван аз-Замахшари». Рукопись этого редкого поэтического сборника хранится в библиотеке «Дару-л-кутуб ва-л-адаб» за №529, а также хранится в библиотеке Хадавийи;

Поэтический сборник состоит из 9 частей:

- 1) элегии;
- 2) поэзия, посвященная сетованиям на жизнь и судьбу, на несправедливость, притеснения правящего класса;
- 3) газели;
- 4) поэзия, прославляющая науку и знания;
- 5) нравственно-этическая поэзия;
- 6) поэзия, посвященная целомудрию, богобоязненности, благочестию;
- 7) поэзия, посвященная друзьям и доброжелателям поэта;
- 8) лирическая поэзия, патриотическая поэзия;
- 9) поэтическое молитвенное обращение к Всевышнему.

Заслуга Замахшари состоит в том, что он существенно расширил лирические жанры. Только посредством «Дивана» он внес в арабскую лирику новые мотивы - социально-политические, нравственно-этические и философские. Следует особо подчеркнуть новаторство Замахшари в жанровом расширении. Тематика дивана Замахшари пополнила арабскую лирику темой любви к Родине, дружбой между народами, взглядами на истину, темой человеколюбия, честности помыслов, гордости и верности, скромности и т.п.

Образец поэзии Замахшари:

و كل فضيلة فيها سناء
وجدت العلم من هاتيك اسنى
ولا تعتد غير العلم ذخرا
فإن العلم كنز ليس يغنى [111, 243]

*(Каждое достоинство излучает блеск,
Я нашел блеск науки самым ярким.
Поэтому ничего не копи, кроме науки,
Ведь наука - это сокровище, в котором все нуждаются)*

Другой образец поэзии из дивана Замахшари:

زمان كل حب فيه خب
وطعم الخل خل لو يذاق
لهم سوق بضاعته نفاق
فنافق فالنفاق له نفاق [111, 361]

*(«Время таково, что всякая любовь - в ней обман,
Если испытывается друг, то он действует на тебя, как уксус.
У них рынок, товары которого - лицемерие.
Будь лицемером, ведь только лицемерие на этом рынке продается»).*

36. «Дивану-р-расаил» «ديوان الرسائل» («Сборник писем»). Название произведения упоминается во введении «ал-Мухаджату би-л-масаили-н-нахвиййати».

37. «Дивану-т-тамсил» или «Дивану-т-тамассул» «ديوان التمثيل» «ديوان التمثيل» او Название этого произведения упоминается в «Хадиййату-ларифин» Исмаилпаши Багдади как «Дивану-т-тамассул», во введении «ал-Мухаджату би-л-масаили-н-нахвиййати», в заключительной части «ал-Кашшаф» [110, 1801] и в «Фаваиду-л-бахия» как «Дивану-т-тамсил».

38. «ан-Насаиху-л-кибару» «النصائح الكبار» («Наставления взрослым»). Следует отметить, что Бакир ал-Хасани считает «ан-Насаиху-л-кибару» и «Макамат» одним произведением, однако в других источниках эти книги признаны и записаны как отдельные произведения Замахшари.

39. «ан-Насаиху-с-сигару» «النصائح الصغار» («Наставление детям»). Бакир ал-Хасани также считает «ан-Насаиху-с-сигару» и «Атваку-з-захаб» одним произведением, однако в других источниках эти книги признаны и записаны как отдельные произведения Замахшари.

40. «Нузхату-л-мустанис» «نزهة المستأنس» («Спокойная прогулка»). В введении «ал-Мухаджату би-л-масаили-н-нахвияти» указано, что одна рукопись этого произведения хранится в библиотеке Айя София в Стамбуле за № 4331.

41. «Раби`у-л-абрар ва нусусу-л-ахбар» «ربيع الابرار و نصوص الاخيار» («Весна благочестивых и изложение летописей»), другое название этого произведения «Раби`у-л-абрар фи ма йасурру-л-хаватир ва-л-афкар» («Весна благочестивых в умиротворении памяти и помыслов»). Это произведение содержит назидания и наставления, пословицы, поговорки, мудрые мысли. Эта книга обрела огромную славу в исламском мире. Рашидуддин Ватвот в своей книге «Латаифу-л-амсал» указывает на это произведение Замахшари и при толковании одной поговорки приводит: «Джаруллах Замахшари, да смилостивиться над ним Аллах, в написанной им книге «Нусусу-л-ахбар», приводит эти два местоимения рядом вместе со словами Абдуллаха ибн ал-Аббаса, да пребудет с ним согласие Аллаха» [185, 58]. Книгу «Раби`у-л-абрар» Замахшари написал после комментария «ал-Кашшаф», «Навабиг ул-калим», «Дивани аш`ор», «Дивани наср». В этом произведении размещены

статьи, посвященные литературе, истории, географии и социальным темам. В книге приводится много образцов, цитат и фактов.

Тематика произведения:

- время, мир и загробная жизнь;
- небеса, звезды, небесное пространство;
- облака, дождь, снег, гром и молния;
- воздух, дуновение, горячий и холодный ветер и его виды;
- преисподняя, огонь преисподней, свет, свеча;
- земля, горы, камни, галька, пустыня и равнины;
- богатства земли, недра земли, полезные ископаемые земли;
- землетрясение, солнечное и лунное затмение;
- вода и моря, долины и реки, источники и колодцы;
- корабли, плавательные приспособления;
- деревья, растения, сады и цветники;
- города, здания и жилища, постройки, благоустройство, разруха, любовь к родине;
- невежество, леность, горе, нетерпеливость;
- дружба и взаимосвязь людей, встречи, собрания, приветствия и поздравления, тактичность и воспитанность;
- о поэзии, красноречии, совершенстве, изяществе;
- проповеди, несвязная и нелогичная речь, заикание, молчаливость, краткость;
- о женщинах, браке и разводе, свадебных церемониях, восхвалении и порицании.

В этой книге приведены образцы творчества Джахиза, Умара ибн Хаттаба, Ибн Аббаса, Али ибн Абуталиба, ал-Худри, ал-Хасана, Анаса ибн Малика, Захаба ибн Муни, Ахмада ибн Юсуфа, ас-Санавбари, ал-Мамуна, ал-Фараздака, Ибн Мас`уда, Ибн Руми, ал-Асмаи, ал-Хаджаджа, Абдулмалика ибн Марвана, Бадиуззамана Хамадани, Сахля ибн Харуна, Анушервана и др., использованы народные новеллы, шутки, сказания, притчи. Эта книга

Замахшари была несколько раз издана в сокращенном виде. Книга переведена на персидский язык. Книга считается одним из источников книги «Латаифу-т-таваиф» Фахруддина Али Сафи - прозаика XV-XVI веков [65, 7].

В Санкт-Петербургском отделении института востоковедения АН России хранится копия «Раби`у-л-абрар» за №676, переписанная в 1921 году, в библиотеке Дару-л-кутуб ва-л-адаб Египта за №155 и в Институте востоковедения Ташкента рукопись за №2484, переписанная в 1589 году.

Таджикский востоковед Н. Хамробоев о книге Замахшари отметил: «Раби`у-л-абрар ва нусусу-л-ахбар» Джаруллаха Замахшари является одним из важнейших нравственно-этических произведений на арабском языке, занимающее особое место в персидско-таджикской литературе. Ценность и значимость «Раби`у-л-абрар» Замахшари, прежде всего, состоит в том, что большинство из героев этого произведения - правители и выдающиеся личности иранского происхождения, их достоинства, нравственные наставления в тексте произведения переданы в форме исторических преданий и легенд. Более того, большинство поэм и новелл произведения имеют персидское происхождение, а основными источниками «Раби`у-л-абрар» стало персидско-таджикское наследие, в том числе «Худой-наме», «Калила и Димна», «Тарихи Табари», «Панд-наме» и «Андарз-наме» иранских правителей и эмиров. В то же время книга «Насиму-р-раби`» Суфи Самарканди является в некотором роде переводом «Раби`у-л-абрар» Замахшари, в связи с этим языковые, грамматические, стилистические и художественные особенности этого перевода, с одной стороны, говорят о литературной и исторической ценности «Раби`у-л-абрар», а с другой стороны, расширяют поле исследования для изучения других аспектов наследия и Джаруллаха Замахшари, и Суфи Самарканди» [364, 182].

Из этого следует сделать вывод, что это произведение одно из малочисленных произведения Замахшари, которое переведено другим известным литератором Суфи Самарканди.

42. «Эта хорошая книга «Захру-р-раби`» («Цветок весны») « هذا كتاب «مستطاب زهر الربيع». Эта книга Замахшари является сборником исторических острот и анекдотов, переданных на различных диалектах и говорах. Нематуллахом Джазаири в 1697 году в Исфахане книга была отредактирована и его внук Нуриддин Мухаммад ибн Нематуллах ал Мусави аш-Шуштари по поручению наместника Аравии Мухаммада Салеххана, известного под именем Ага Джанихан Мукри, перевел ее с арабского на персидский язык.

Мухиддин Мухаммад ибн Касим ибн Якуб ибн Ахмад Асоми Руми, немного сократив книгу, назвал ее «Равзу-л-ахбари ал-мунтахаб мин Раби`и-л-абрар». Мулла Кивамуддин сократил и перевел ее на персидский язык и назвал «Насиму-р-раби`», книга состоит из 82 глав. Книга Замахшари состоит из 98 глав.

43. «ал-Кистасу фи-л-арузи» или «ал-Кистасу-л-мустакиму фи илми-л-арузи» «القسطاس فى العروض او القسطاس المستقيم فى علم العروض» («Точнейшие весы для метрики аруза»). Копии рукописи произведения хранятся в библиотеках Лейдена и Берлина. Микрофильм рукописи находится в Главной библиотеке Ташкентского государственного университета и личной библиотеке У. Кориева. Ее название упоминается в конце комментария «ал-Кашшаф» [110, 1802], в книгах Ходжи Халифа, Джирджи Зайдана, В.Альвардта, К.Броккельмана, Мухаммад ал-Хуфи, В.А.Эвегинцева и др.

44. «ад-Дурру-д-даиру-л-мунтахабу фи киняяти ва истиарати ва ташбихати-л-араби» «الدر الدائر المنتخب فى كنايات و استعارات و تشبيهات العرب» («Избранные жемчужины арабских аллегорий, метафор и сравнений»). Название этого произведения упоминается во введении «ал-Мухаджату би-л-масаили-н-нахвийати».

45. «Касидату-л-баузийати» «قصيدة البعوضيّة» («Касыда о комаре»). Бакир ал-Хасани издал эту поэму с собственным комментарием в 1967 году.

46. «Касыда фи масаили-л-Газзали» («Касыда по вопросам Газзали»). Диспуты этих ученых в толковании «Руху-л-байян» опубликованы в журнале

«Шура» и «Навадиру-л-а`лам». Копия рукописи этого произведения хранится в Берлинской библиотеке за №7688.

47. «ан-Насаиху-с-сигару ва-л-бавалигу-л-кибар» «النصائح الصغار و البوانغ» «الكبار» («Наставления детям, подросткам и взрослым»). Копии рукописи этого произведения хранятся в Лондонской и Берлинской библиотеках.

48. «Навабигу-л-калим» «نوابغ الكلم» («Выдающиеся слова»). Сборник назиданий и наставлений, несколько раз публиковалась в восточных и европейских странах, имеет много комментариев.

49. «Атваку-з-захаб» «اطواق الذهب» («Золотое ожерелье»). Полное название книги «Атваку-з-захаб фи-л-маваизи ва-л-хутаб» («Золотое ожерелье нравоучений и проповедей»), книга имеет учебно-нравственный характер и написана в стиле рифмованной прозы. Книга состоит из краткого введения, восхваления и славословия, ста разделов, из которых 14 имеют религиозное содержание, остальные охватывают различные жизненные вопросы. Разделы без заголовков, приводятся с нумерацией, содержат нравственные, назидательные, этические вопросы и включают толкование поговорок и пословиц. «Атваку-з-захаб» вместе с комментарием состоит из 112 страниц. В этом произведении Замахшари, как и во многих других произведениях Замахшари, ощущается влияние мутазилитского учения. Автор неизменно призывает верить в силу человека, в силу его ума и интеллекта. Замахшари уделяет огромное влияние молодому поколению, призывает их получать знания, изучать ремесла и получать профессии, только в этом случае они избавятся от нищеты, не станут неимущими и слабыми. В подражание этому произведению Замахшари было написано немало книг, например, исследователи приводят:

- «Атбаку-з-захаб ала гирари атваку-з-захаб» «أطباق الذهب على غرار أطواق» «الذهب» («Золотое блюдо по подобию золотого ожерелья») Шарафуддина Абдулмумина ибн Хибатуллаха ал-Магриби ал-Исфахани (ум. в 1223г.).

- «Сахариджу-л-лулу» «صهاريج اللؤلؤ» («Хранилище жемчуга») Сайида Тавфика.

- «Асваку-з-захаб» («Золотой рынок») Ахмада Шавки.
- «Махбубу-л-кулуб» («Любимец сердец») Алишера Навои.

Вокруг «Атваку-з-захаб» существует множество комментариев, например: «Калаиду-л-адаб фи шарх «Атваку-з-захаб» Мирза Юсуфхана ал-Аштияни (Литературное ожерелье в комментарии «Атваку-з-захаб»); «Калаиду-л-адаб фи шарх «Атваку-з-захаб фи-л-маваизи ва-л-хутаб» (Литературное ожерелье в комментарии «Атваку-з-захаб фи-л-маваизи ва-л-хутаб») Шейха Юсуфа ал-Афанди ал-Асир [351, 103-104].

Арабский текст произведения был опубликован в 1816 году в Каире, в 1877 году вместе с комментарием в Бейруте. «Атваку-з-захаб» также переведено и опубликовано на нескольких языках. Полный перевод текста произведения на немецкий язык осуществлен немецким ученым-востоковедом Хаммер-Пургшталем (1774-1856 г.) в 1835 году в Вене, Флейшером (1801-1888 г.) в Лейпциге, в 1836 году в Вейл-Штутгардте, в 1876 году на французский язык в Париже Барбье де Менаром (1801-1888 г.).

Востоковед М. Окилов перевел «Атваку-захаб» на узбекский и русский языки, в 1981 году защитил кандидатскую диссертацию по теме «Замахшари и «Атваку-з-захаб» при Диссертационном совете Института востоковедения АН СССР. В 2012 году монография Махмуджона Окилова «Замахшари и «Атваку-з-захаб» и полный текст русского перевода произведения был издан в г. Худжанд [351]. Следует отметить, что указанное исследование имеет огромную ценность в изучении жизни и наследия Джаруллаха Замахшари. В настоящее время более подробного и всестороннего исследования по творчеству Замахшари не существует.

Наследие Замахшари, упомянутое в источниках, но не сохранившееся до настоящего времени. Еще одну часть наследия Замахшари составляют произведения, которые упомянуты в источниках и списках. К ним относятся:

50. «Шакаику-н-ну`ман фи хакаики-н-Ну`ман» «شقائق النعمان في حقائق» «Шقائق аннеман» («Цветы анемона в истине Нумана»), «Шакаику-н-Ну`ман фи

манакиб-н-Ну`ман (ал-Имами Аби Ханифата)» «شقائق النعمان في حقائق النعمان» ((Цветок достоинства Ну`мана (Имам Абуханифа)» Название произведения упомянуто в конце «ал-Кашшаф», в «Хадиййату-л-арифин», «аз-Замахшари» ал-Хуфи и «Фаваиду-л-бахия».

51. «Заллата-н-нашиди» «ضالة الناشد». Название произведения приводится в конце «ал-Кашшаф», в «Хадиййату-л-арифин», «Фаваиду-л-бахия», в ал-Хуфи «аз-Замахшари» [157, 18].

52. «ар-Рисалат ан-насихат» «الرسالة الناصحة» (Трактат назидующего). Название трактата упоминается в «Хадиййату-л-арифин», «Фаваиду-л-бахия» и «аз-Замахшари» ал-Хуфи и в «ал-Кашшаф» [110, 1802].

53. «ар-Раиз фи-л-фараиз» «الرائض في الفرائض» («Сад предписаний») или «ар-Раиз фи илми-л-фараиз» «الرائض في علم الفرائض» («Сад в науке предписаний»). Название этого произведения упоминается в «Мавзуату-л-улум», «Хадиййату-л-арифин», «Фаваиду-л-бахия», «аз-Замахшари» ал-Хуфи и в конце «ал-Кашшаф» [110, 1801], в введении «ал-Мухаджату би-л-масаили-н-нахвиййати».

54. «Дивану хутаб» «ديوان خطب» («Диван проповедей»). Название этого произведения упоминается в книге «аз-Замахшари» ал-Хуфи [157, 21], а также во введении «ал-Мухаджату би-л-масаили-н-нахвиййати».

55. «Муташабиху асами-р-руват» «متشابه اسامي الرواة» («Подобие имен рассказчиков»). Название этого произведения упоминается в «Мавзуату-л-улум» Ходжи Халифа, «Хадиййату-л-арифин», «Фаваиду-л-бахия», «аз-Замахшари» ал-Хуфи и в конце «ал-Кашшаф» [110, 1803].

56. «Дивану таслийати-з-Зарир» «ديوان تسلية الضرير» («Диван утешения Зарир»). Название произведения упоминается в «Мавзуату-л-улум» Ходжи Халифа, «аз-Замахшари» ал-Хуфи и в введении «ал-Мухаджату би-л-масаили-н-нахвиййати».

57. «Китабу акли-л-кулл» «كتاب عقل الكل» («Книга абсолютного разума»). Название книги упоминается в «аз-Замахшари» ал-Хуфи [157, 22] и в введении «ал-Мухаджату би-л-масаили-н-нахвиййати».

58. «Саваиру-л-амсал» «سوانر الامثال» («Дозволенные пословицы»). Название книги упоминается в «аз-Замахшари» ал-Хуфи [157, 22], и в «Хадийату-л-арифин».

59. «Рисалату-л-мас`ала» «رسالة المسألة» («Трактат вопросов»). Название этого произведения упоминается в «ал-Мухаджату би-л-масаили-н-нахвийати» и «аз-Замахшари» ал-Хуфи [157, 23].

60. «Фусусу-л-ахбар ва-з-зиядату ала-л-фусус» «فصوص الاخبار و الزيادة على» «الفصوص». Это произведение упоминается только в «Мавзуату-л-улум».

61. «ал-Будуру-с-сафирату фи амсал ас-саира» «البدور السافرة في امثال السائر» («Блуждающие жемчужины в известных пословицах»). Название произведения упоминается в «ал-Кашшаф» [110, 1803].

62. «ал-Мухталиф ва-л-му`талиф» «المختلف و المؤلف» («Отличающийся и сходный»). Название этого произведения упоминается во введении «ал-Мухаджату би-л-масаили-н-нахвийати».

63. «Муташабиху-л-асмаи фи-л-хадис» «متشابه الاسماء في الحديث» («Сходные имена в хадисах»). Это произведение упоминается только в «Мавзуату-л-улум».

64. «ал-Амали-л-вазиха» «الامالى الواضحة» («Ясное правописание»). Название этого произведения упоминается только в окончании «ал-Кашшаф» [110, 1803].

65. «Усулу-л-масаил» «اصول المسائل» («Решение вопросов»). Название произведения упоминается в «Мавзуату-л-улум» Ходжи Халифа.

66. «Асас ат-такдис» «اساس التقديس» (Основы становления святым).

67. «Асрару-л-мавази`» «اسرار المواضع» («Тайны местностей»).

68. «ар-Рисалату-л-мабкийат» «الرسالة المبكية» («Трактат скорби»)

69. «Талибату-л-`уфат фи шарх ат-тасарруфат» «طلبة العفات في شرح» «التصرفات» («Требования жаждущих в толковании «Тасарруфат»).

70. «Фусус ан-нусус» «فصوص النصوص» («Важнейшие смыслы»).

71. «Манасику-л-хадж» «مناسك الحج» («Обряды паломничества»).

72. «ал-Мунтахаб мин залат ан-нашид» «المنتخب من ضالة الناشد». (Избранное из средств певца (декламатора))

73. «Насаиху-л-мулук» «نصائح الملوك» («В назидание правителям»).

74. «Шарху мухтасару-л-Кудури фи фуруи-л-Ханифа» «شرح مختصر» «القدورى فى فروع الحنيفة» («Краткий комментарий Кудури» об учении Абуханифы).

75. «Зиядата-н-нусус» «زيادة النصوص» («Дополнение к текстам»).

76. «Шархи абяти «ал-Кашшаф» «شرح ابيات الكشاف» («Комментарий к поэзии «ал-Кашшаф»).

77. «Сахиху-л-арабийат» «صحيح العربية» («Точность в арабском языке»).

78. «Калимату-л-улама» «كلمات العلماء» («Речи мудрецов»).

Эти произведения упоминаются только в «Хадийяту-арифин».

79. «ал-Бахру-л-мухит» ... саммоху «ад-Дурра-л-лакит» иктасара фихи ала мубахасатин ма`а Ибн Атийята ва-з-Замахшарийи ва радда `алайхима ва ваза`а «аш-шина» алломата-з-Замахшарийи ва «ал-`айна» ли Ибн Атийата ва «ал-хаа» ли Ибн Хайян» «البحر المحيط ... سماه الدر اللقيط اقتصر فيه على «عليهما و وضع «ش» علامة الزمخشري «ع» لابن عطية و مباحثة مع ابن عطية و الزمخشري ورد» ««Безбрежный океан»... назвали его «драгоценная жемчужина», в нем не более чем спор Ибн Атия с Замахшари, а также не более чем их опровержения друг другу. Он Замахшари указал буквой «шин», Ибн Атия буквой «айн» и Ибн Хайяна буквой «ха»). Название этого произведения упоминается только в «Мавзуату-л-улум» Ходжи Халифа [351, 87].

В целом, научный диспут по вопросу научно-литературного наследия Джаруллаха Замахшари убеждает нас в том, что выдающийся ученый, талантливый поэт и прозаик, тонкий критик оставил потомкам богатое наследие, требующее всестороннего дальнейшего исследования.

ВЫВОДЫ ПО I ГЛАВЕ

В целом, исследование политической, социальной, культурно-просветительской обстановки в период жизни Джаруллаха Замахшари демонстрирует, что жизнь выдающегося ученого, талантливого литератора, комментатора с тонким вкусом и необычным видением мира, пришлось на период расцвета науки и литературы на арабском и персидском языках.

1. Литература в этот период развивалась на двух языках, религиозные и светские науки находятся на этапе бурного расцвета. Важнейшим фактором развития науки и литературы является преемственность языковых традиций периода Саманидов, считающейся вершиной расцвета всех наук и научных направлений, и особенно национальной литературы. Возрастание влияния и авторитета литературы, появление на литературной арене величайших личностей обусловило развитие всех литературных жанров, как в поэзии, так и в прозе, возникновение совершенно новых тематических направлений стало важнейшим фактором в создании множества произведений, в числе которых были комментарии к Корану.

2. Замахшари в силу своих обширных знаний и неустанных стремлений к познанию обрел славу выдающегося ученого, знатока различных областей наук, обусловивших явление на свет многочисленного научного и литературного наследия. Несмотря на жизненные трудности, слабое здоровье, физический недостаток Замахшари оставил после себя богатое наследие, что свидетельствует о его несломленном духе, мощном человеческом потенциале.

3. Невзирая на то что, в своем большинстве, научно-литературные произведения Замахшари написаны на арабском языке, однако его вклад в развитие персидско-таджикской литературы в средневековом Мавераннахре, как представителя персидско-таджикской литературы и ученого, литератора и мыслителя таджикского происхождения очевиден.

4. Важной частью научно-литературного наследия Замахшари являются произведения, посвященные литературе и красноречию, сыгравшие огромную роль в развитии арабских литературных наук. Произведения талантливого литератора оказали существенное влияние, на протяжении всего периода, на развитие арабоязычной персидско-таджикской литературы.

5. Языковедческие произведения Замахшари, в частности его словари и другие произведения о пословицах и поговорках, сыграли важную роль в становлении литературного мышления, многозначности арабской лексики и свидетельствуют о том, что толкование и описание переносных смыслов и их многозначность имели огромное влияние на поэтическое вдохновение, поэтические образы не только в таджикской литературе, но и в арабоязычной персидско-таджикской литературе.

6. Взглянув на литературные жанры в наследии Замахшари, можно определить, что его произведения написаны в популярных поэтических и прозаических жанрах того периода, а его наследие включает поэтический сборник, различные прозаические произведения, такие как новеллы, различную научную прозу - философские, этические, географические произведения, научно-литературные комментарии и др.

7. Наряду с богатым наследием неоценим вклад Замахшари в становлении исламской экзегетики. Написав комментарий «ал-Кашшаф», он впервые в истории мусульманской экзегетики, создал произведение в котором глубоко и всесторонне исследованы аспекты литературного красноречия священной книги мусульман Коран.

ГЛАВА II. КОММЕНТАРИЙ «АЛ-КАШШАФ» ДЖАРУЛЛАХА ЗАМАХШАРИ И ЕГО РОЛЬ В ПРОЦЕССЕ РАЗВИТИЯ МУСУЛЬМАНСКОЙ ЭКЗЕГЕТИКИ

«Одним из авторитетнейших источников толкования Корана среди людей и ценнейшим классическим произведением мутазилитского учения, под влиянием которого оказалось большинство из братства комментаторов, является комментарий «ал-Каишаф» Замахшари» [223, 368].

2.1. Комментарии (тафсиры) Корана и их классификация

История развития произведений в жанре комментария уходит корнями в ранние века исламской религии и продолжается по настоящее время. Многие представители литературы, философы и ораторы, теологи и ученые-богословы в процессе развития жанра комментария смогли продемонстрировать мастерство и умение, в силу своих способностей приложили усилия в пояснении и интерпретации смыслов и словесного таинства священного Корана.

История жанра комментария обусловлена необходимостью ясного понимания, четкого осознания и правильной интерпретацией аятов священного Корана. Распространение ислама среди племен и народов, говорящих на различных языках, придерживающихся иных традиций и обычаев, все большее удаление мусульман от духа ислама периода правоговерного пророка Мухаммада (с) и наконец другие факторы, обусловили развитие жанра комментария аятов Корана и изложения его ниспослания, интерпретации его скрытых смыслов.

Поскольку пророк Мухаммад (с) происходил из племени Курайшитов, Господь ниспослал свою книгу смыслов на арабском языке, чтобы внести

ясность в затуманенные головы людей, озарить светом их темный путь, заложить начало человеческой мудрости и нравственности. Пророк (с) обучал своих сподвижников Корану и его мудрости, и несомненно, что в процессе обучения им затрагивались определенные смыслы и цели ниспослания коранических аятов. Сподвижники пророка, впитавшие мудрость священных стихов, неустанно учили их, обретая тайные знания и жадно впитывая в себя таинства откровения. Считается, что первым комментатором и интерпретатором Корана является досточтимый пророк Мухаммад (с), так как на него была возложена миссия донести до умов последователей неповторимую философию и красоту, красноречивость божественного откровения.

Сподвижники отчасти понимали суть и смыслы священного Корана, поскольку книга откровения была ниспослана им на родном, арабском языке. Ибн Халдун в «Мукаддима» об этом приводит: «Коран был ниспослан на арабском языке, в понятных арабам словах и словосочетаниях, поэтому все они хорошо понимали его язык и фразы» [123, 356]. Однако при встрече с аятом или смыслом из Корана, непонятым и неясным для них, они спрашивали об этом у Пророка (с) и он пояснял им трудные и замысловатые коранические аяты. В этом случае следует привести слова Ибн Кутейба, жившего задолго до Ибн Халдуна: «Арабы не знали во всех деталях отдельные и неясные аяты, только некоторые среди них обладали преимуществами перед другими в понимании смыслов Корана» [121, 12]. Абдуллах Шахота в своей книге «Улуми Курьон» (Коранические науки) считает слова Ибн Халдуна преувеличенными, и предпочитает верить утверждению Ибн Кутейба [121, 12]. Действительно, сподвижники Пророка не умели истолковывать скрытые эзотерические аяты и в решении этой трудности обращались к Пророку (с). Однако в целом, нельзя не считать утверждение Ибн Халдуна изрядно преувеличенным, поскольку Ибн Джарир, опираясь на Ибн Мас`уда, приводит: «Комментарий (тафсир) состоит из четырех частей: часть, которую арабы понимают в связи с языком Корана

(поскольку это их родной арабский язык – М. Очилова), часть, за незнание которой они не порицаются, часть, которую понимают богословы и часть, смысл которой не известен никому, как только Аллаху» [47, 55]. Три первые упомянутые части, наиболее соответствует утверждению Ибн Халдуна, а четвертая часть – словам Ибна Кутейбы. То есть, сподвижники понимали часть Корана в силу своих знаний и разумению, и затруднялись в толковании скрытых, эзотерических аятов. В связи с этим, когда уважаемые сподвижники встречали коранические аяты со скрытым смыслом, для их толкования они непременно обращались к Пророку (с).

Со временем, в понимании смысла Корана возникало все больше трудностей и неясности, люди нуждались в тех, кто мог истолковать им эти неясности, раскрыть истинные смыслы, внести ясность в таинство коранических стихов. Миссия была возложена на последователей, получивших религиозные знания у сподвижников Пророка (с), к которым обращались для толкования трудных аятов. Увеличение затруднений в понимании священного Корана обусловило расцвет жанра комментария, в которых последователями осуществлялось толкование и комментарий почти всего Корана.

В период сподвижников и последователей, комментарии были в форме истолкования сказаний, комментария некоторых аятов и сур, где целью комментария было лишь истолкование Корана посредством первоисточников. Комментарии к Корану, написанные в более поздние времена, после периода последователей, были уже в форме отдельных жанровых произведений.

Суть термина «тафсир». Слово «тафсир» при необходимости можно использовать в простой речи, как обычную лексическую единицу, однако в исламской культуре слово обрело статус термина. Данное слово больше относится к книгам, посвященным толкованию и комментарию аятов священного Корана. О терминологическом смысле слова «тафсир» ученые высказывают следующие мнения. Сююти приводит слова Заркаши: «Тафсир»

наука, с которой начинается понимание Корана, изложение смыслов, выделение его первооснов и философии. Наука о языке, грамматика, лексика, синтаксис, наука изложения, богословие и декламация содействуют ей, а также нуждается в познании способов ниспослания аятов и отменяющих и отмененных» [149, 96].

Абухайян Гарнати отмечает: «Тафсир» наука, которая охватывает следующие темы: - точность прочтения Корана, символов и некоторых отдельных и составных предписаний, а также их смысл, при сочетании которых возникает смысл и дополнения к ним... Словосочетания, внешне, иногда требуют чего-то, но препятствуют придания им какого-либо смысла. В этом случае требуемое вносится в него произвольно, что называется маджазом. Смысл «дополнения к ним» – это знание способов начертания, способов ниспослания и преданий, которые вносят ясность в переплетенные друг в друге смыслы Корана» [95, 24].

Заркани приводит: «Тафсир» наука, посредством которой человек в меру своих сил изучает волеизъявление Аллаха в священном Коране» [149, 32].

Мухаммад Хусейн Захаби разделил историю становления и развития жанра комментария на пять этапов:

1. Первый этап относится к толкованиям преданий, связанных с толкованием хадисов. На этом этапе толкования преданий сподвижников приводились непосредственно от Пророка (с) или же слов друг друга, а последователи также пересказывали от сподвижников и со слов друг друга. Этот этап продолжался до конца первого века хиджры.

2. Второй этап продолжался с начала периода сбора хадисов, то есть с начала второго века хиджры (вторая половина VIII века) до середины третьего века хиджры (середина X века). В процессе сбора и записи хадисов комментарий являлся их частью, однако подробного толкования, комментария каждого стиха, каждой суры Корана еще не существовало.

3. На третьем этапе комментарий отделился от книг хадисов и преобразовался в отдельную науку, представленную монументальными

произведениями. Ибн Маджа (ум. в 896 г.), Ибн Джарир Табари, Абу Бакр ибн Мунзир Нишапури (ум. в 930г.), Ибн Аби Хатам (ум. в 938 г.), Абу Лайс Наср ибн Мухаммад Самарканди (ум. в 985г.) и др. являются представителями этого этапа.

4. Четвертый этап начинается с периода «Тафсир бил ма`сур» и если в нем дается толкование какого-либо хадиса, порядок упоминания его предыдущих сказителей не приводится. Муфассиры представляют толкование без указания на причастность к хадисам, указывают на высказывание первых муфассиров, в тафсирах этого этапа существуют исаилияты и насраният (иудейские и христианские предания, использованные для толкования коранических аятов). Например, в толковании «الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ» и «لَا الضَّالِّينَ» приводятся достоверные хадисы от самого Пророка (с), сподвижников и последователей, в которых целью являются иудеи и христиане, а также указываются десятки различных ссылок и несвязанных с ними объяснений.

5. Пятый этап является самым долгим в истории развития жанра комментария, который длится с периода правления династии Аббасидов по настоящее время, характерной особенностью которого является смешение «ат-тафсиру-л-аклий» с «тафсиру-л-наклий» (дедуктивные комментарии и комментарии по преданиями), что в свою очередь имеет разновидности. Получают развитие науки и религиозные течения, философские, рационалистические, мистические, богословские и научные направления также обретают свое место в тафсирах и множество ученых различных областей в силу знаний и опыта пишут тафсиры.

В результате этого возникли следующие виды толкований: традиционно-богословские (тафсир Хасана ал-Джавалики), литературно-философские (тафсир Абу Ханифа Динавари), литературно-богословские (тафсир Абуали Фарси и др.), литературно-теоретические (тафсир Абулфутуха Дейлами), литературно-мистический (тафсир Ансари, Мейбуди), философские (тафсир Имама Фахри Рази) и др.

Среди самых известных следует перечислить следующие тафсиры: «Джамиу-л-баян ан та`вили-л-Кур`ан» или «Тафсир» Табари, «ат-Тибйан фи тафсири-л-Кур`ан» Абуджафара Мухаммада ибн Хасана ат-Туси, «ал-Кашшаф ан хакаики-л-гавамизи-т-танзил», известный под названием «Тафсир ал-Кашшаф» Замахшари Джаруллаха Абулкасима Махмуда ибн Умара, «Кашфу-л-асрар ва уддату-л-абрар» Абулфазла Рашидуддина Мейбуди, «Гарайбу-л-Кур`ан» известный под названием «Тафсир» Нишапури, «Анвару-т-танзил ва асару-т-та`вил» известный под названием «Тафсир» Байзави, «Тафсир» Ибн Касира, «Тафсири Джалалайн», «Маджмау-л-байан фи тафсири-л-Кур`ан» Шейха Аминуддина Абу Али Фадля ибн Хасана Табарси, «Мифтаху-л-гейб» или «Тафсир Кабир» Имама Фахруддина Рази (1148-1209 г.) и другие. В настоящее время жанр тафсира продолжает существовать и развиваться. Из новых тафсиров (в период XIX-XX веков) самым известным является «ал-Джавоахир фи тафсири-л-Кур`ани-л-карим» Шейха Тантави (Египет), «ал-Мизан фи тафсири-л-Кур`ан» Мухаммада Хусейна Табатабаи и «Тафсир-ал-Манар» Шейха Мухаммада Рашида Риза.

Кратко рассмотрим характерные особенности арабского и персидского тафсира до исследуемого периода. Ученые коранических наук приводят множество фактов и доводов в доказательство непреложности того, что первым комментатором священного Корана был сам досточтимый Пророк Мухаммад (с). Примером этому могут стать тафсиры Абулфутуха Рази, Джалалиддина ас-Суюти, Ибн Халдуна, Табарси.

Ибн Халдун в «Мукаддима» приводит: «Несмотря на то, что Коран был ниспослан на арабском языке, и его красноречие была созвучна с этим языком, и все арабоязычные люди - современники Пророка (с) познавали коранические смыслы в присущей ему терминологии и оборотах, однако Пророк Аллаха (с) толковал замысловатые и трудные в понимании смыслы Корана и знакомил с отмененными или отменяющими аятами» [123, 438]. Пророк (с) доводил до мусульман ниспосланные ему откровения, толковал и

пояснял трудные в понимании и недоступные разуму обороты и фразы, то есть интерпретировал аяты и суры. В связи с этим, можно без сомнения утверждать, что первым комментатором Корана был сам Пророк (с).

После Пророка (с) его сподвижник Али (р) также преуспел в толковании аятов и сур Корана. Некоторые сподвижники, лично слышавшие толкования сур и аятов из уст Пророка (с), стали толковать среди народа и это происходило преимущественно в устном виде. Так возник термин «тафсиру-л-Кур`ан», который быстро обрел популярность и распространение. Одним из видных комментаторов того времени был двоюродный брат Пророка (с) Абдуллах ибн Аббас (ум. в 1287г.), который обладал прозвищем «тарджуману-л Кур`ан» (*переводчик Корана*) [365, 27-28].

На данном этапе тафсир еще не обладал упорядоченным видом и формализацией. В тафсирах указанного периода отсутствуют рассуждения и философские начала различных течений и школ. Сподвижники Пророка (с) довольствовались кратким толкованием коранических аятов, священный Коран имел несколько упрощенную интерпретацию.

Из сподвижников Пророка (с) четыре халифа (Абубакр, Умар, Усман, Али), Ибн Аббас (ум. 687 г.), Абдуллах ибн Мас`уд, (ум. 671 г.), Убай ибн Кааб (671 г.), Зейд ибн Сабит Заххак Ансари (ум. 713 г.) и другие были известны в толковании коранических аятов.

Особенности составления комментариев в указанный период можно охарактеризовать следующими признаками:

1. В указанный период толковался не весь коранический текст, а лишь его некоторые избранные части;
2. Отсутствовали противоречия среди толкователей-сподвижников Пророка (с);
3. Сподвижники толковали Коран в несколько упрощенном виде;
4. Было характерно ограниченное толкование лексического значения и причин ниспослания аятов;
5. В некоторых случаях осуществляются теологические выводы из Корана;

6. Тафсир был частью хадисов и не имел систематизированной формы;
7. В толкованиях сподвижников нельзя найти разногласия во мнениях и убеждениях, изредка встречается полемика по вопросам халифата и наместничества Пророка (с). Ссылки на Коран по вопросам религиозных школ возникли несколько позднее времен сподвижников;
8. В толковании времен сподвижников Пророка (с) намечается тенденция к более точному толкованию Корана посредством Корана;
9. В связи с абсолютным доверием царившем в мусульманском сообществе того времени, необходимость исследования отсутствовала, однако изредка в доказательство приводились ссылки.

В период последователей хадисы, толкующие коранический текст, были выделены в отдельное направление, в которых наметилась некоторая систематизация. В указанный период уже существовали группы ученых, странствующих по городам с целью сбора хадисов и преданий.

Другим важным шагом стало то, что после сбора хадисов и преданий, разделения хадисов, толкующих коранический текст от остальных преданий, каждый аят священного Корана комментировался без ссылок на эти предания, а порядок толкования коранического текста обрел систематизацию. В указанный период достигло апогея внесение иудейских (евреизмов) в толкование Корана. Евреизмами являются иудейские и христианские поэмы и сказания, истории и толкования, которые не имеют исламского происхождения, однако вошедшие в исламские толкования и летописи посредством иудейских и христианских преданий.

Такая тенденция наблюдается в комментариях от Каабулахбара, Вахба ибн Мунаббиха, Абдуллаха ибн Салама и Абдумалика ибн Абдулазиза ибн Джурейха и др. Названные комментаторы были иудейского происхождения, которые приняли ислам и считались сподвижниками Пророка Мухаммада (с). Они излагали толкование сказаний и преданий Корана на основе множества сведений, оставшихся в их умах от прошлого, иудейского вероисповедания.

Вхождению исаиляит и ссылки на внешние, чуждые исламу убеждения в толкование Корана, обуславливалось социально-культурными и религиозными факторами. По мнению Ибн Халдуна, одним из фактором вхождения исаиляит в исламскую культуру является крайняя неосведомленность и неграмотность арабского населения того периода. Стремление и расположенность арабов того периода к познанию первопричин сотворения мира, таинств бытия и каждой истины, связанной с существующими и происходящими событиями и происшестввиями, стала причиной того, что в целях получения обоснованных ответов они обращались к людям Писания в полной убежденности того, что люди Писания обладают ответами на все вопросы. Можно предположить, что в связи с тем что такие ссылки не имели ничего общего с исламскими устоями и убеждениями, толкователи не уделяли им внимания и не углублялись в корни их происхождения, чтобы не познавать недостоверные сведения [123, 419].

В более поздний период, толкователи все же признали предания Писания и допускали их в толковании коранических аятов. Сказители в толковании коранических преданий часто прибегали к ветхозаветным сказаниям Библии.

Доктор Мухаммад Хусейн Захаби, автор «ат-Тафсир ва-л-муфассирун» считает периодом вхождения исаиляитов в толкования времена сподвижников Пророка (с), и отмечает: «Сподвижники по вопросу сказаний и преданий, приведенных в Коране в кратком виде, спрашивали иудеев и христиан, однако следовали изречению Пророка (с): «*فلا تصديق على الكتاب و لا تكذبهم*» (не подтверждали их ответы не уличали их во лжи) [112, 297].

Также в указанный период в толкованиях Корана начала входить тема космоса, что позволило прочно смешать мусульманское видение с библейскими и евангельскими воззрениями, иудейскими и христианскими сказаниями, намного изменившее дальнейшее толкование Корана и

обусловившее искаженное восприятие и осознание истинного значения коранического текста.

После этого происходит систематизация толкований, как отдельной научной дисциплины, полностью отделившейся от хадисов. Порядок и систематизация в построении тафсиров, распространение отличных друг от друга религиозных убеждений, расширение пространства диспутов по религиозным вопросам, смешение различных воззрений с исламской культурой, перевод греческой философской литературы на арабский язык, распространение нового, интеллектуального и философского воззрения и последующее возникновение суфизма обусловили возникновение различных течений в толковании Корана.

Некоторые из комментаторов писали свои тафсиры на основании хадисов и выход за их рамки считали явным противоречием, поэтому толкование сопровождали только точными и достоверными ссылками и хадисами. Другая часть комментаторов, при толковании обосновывала свои воззрения на основе собственных познаний в исламской теологии и философии.

В этот период появилась группа комментаторов, занимавших нейтральную позицию: они искали истину в достоверных хадисах и отдавали должное роли рациональному аспекту в познании истинного значения коранических смыслов. К ним можно отнести тафсиры Табари, Табарси, Туси [257, 30].

Ибн Касир считает, что: «Значение слов, означающих действие, бывает трех видов: значение, толкование и трактовка. Все они разнятся, однако в слове означают единое [120, 78].

Слово «тафсир» приводится в Коране в значении «излагать» в следующем аяте: «وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا» (*И стоит с притчей им к тебе за разъяснением обратиться, Мы тотчас истину касательно ее, тебе переводим, - и еще лучшее даем ей толкованье*) (аль-Фуркан, 33) [41, 362].

Лексикографы по вопросу происхождения корня слова «тафсир» от корня «фасара» или «сафара» расходятся во мнениях. В «Лисану-л-араб» приводится в значении «рассматривание воды целителем» и «тафсира» - «моча, по которой больному ставится диагноз заболевания», то есть целители, рассматривая мочу, могут поставить диагноз больному. В связи с этим, существует два вопроса: это то, на что смотрит целитель для постановки диагноза, которое называется «тафсира»; и действие, производимое целителем, которое дает возможность найти заболевание. Это означает, что тафсир, то есть нахождение болезни, требует вещества и рассматривания. Не каждый может совершить тафсир, потому что тот, кто ставит диагноз (*муфассир*), должен быть целителем.

Слово «сафара» обладает множеством значений, в основе всех лежит значение «передать и перейти», что также может означать открытие и явление. Поэтому образование слова «тафсир» от корня «фаср» или «сафр» имеет равное значение, которые в итоге означают одно: найти и открыть нечто скрытое посредством ориентира и путеводителя для муфассира, и муфассир может таким образом получить сведения о скрытом и таинственном. Поэтому Ибн Касир считает, что: «Значение слов, означающих действие, бывает трех видов: значение, толкование и трактовка. Все они разнятся, однако в слове означают единое. Смысл есть цель, желание, а также может означать выявление» [120, 31].

Заркаши также связывает значение слова «тафсир» с понятием выявление, обнаружение (*изхар*). Его лексический корень от «тафсира», что означает воду или жидкость из тела, которую лекарь рассматривает и исследует. Подобно тому как лекарь, рассматривая мочу, ставит диагноз также и муфассир находит величие аята, сказания, смысла и причину ниспослания. Тогда тафсир это есть открытие таинственных слов или освобождение действия от чего-то непонятного для познания [112, 287]. До того, как приступить к пояснению лексического значения слова «тафсир» к его терминологическому значению, следует остановиться на лексическом

значении слова «та`вил». Вначале следует отметить, что слово «та`вил» упоминается в священном Коране 17 раз, в отличие от слова «тафсир», упомянутого лишь один раз. Это указывает на то, что слово «та`вил» в арабском языке и в кораническом тексте более употребительно, чем слово «тафсир». Необходимо отметить, что слово «та`вил» в доисламской культуре было понятием общеупотребительным и признанным словом, означающим «толкование сновидений» или «пояснение хадисов».

Слово «та`вил» образовано от корня «авл» в значении «возвращение». Автор «Камус» приводит: «رجع و عنه ارتد», то есть «Возвратился к нему» и употребляется с предлогом «ан» и означает «отвратился (отвернулся) от него (был изгнан)» [112, 14].

В связи с этим можно утверждать, что лексическое значение слова «та`вил» это возвращать, завершать, возвращение к первооснове вещи, а для действия или речи и хадиса – для доказательства и раскрытия значения. Кроме того, та`вил означает «достижение цели и намерения».

В священном Коране слово «та`вил» семь раз употреблено в значении «толкование сна» - «та`вил-л-ахадис» в сказании о Юсуфе (а). В нескольких случаях оно означает начало и окончание одного действия. В нескольких случаях употребляется в значении «открытие внутреннего тайного смысла», как например, приводится в аяте 82 суры «аль-Кяхф»: «تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ» (...*вот объяснение того, о чем тебе так не терпелось знать*) [41, 302].

Однако данное слово в значении толкования Корана или трактовки коранических аятов употреблено три раза: один раз в аяте 53 суры «ал-А`раф», второй раз в аяте 39 суры «Юнус» и третий раз в аяте 7 суры «Аль Имран», который мы приведем в силу его важности и особой значимости по теме исследования: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» *«Он от Себя послал тебе святую Книгу, одни аяты в ней несут открытый смысл, собой являя словно как бы мать Книги, другие скрыты в*

толковании своем. Но те (чье сердце по земле) в грехах блуждает, желая смуты, измышляют смысл скрытый, кой недоступен никому, кроме Аллаха и те, чьи знания глубоки говорят: «Мы веруем в (святую) Книгу, чей мудрый дух завещан нам от Бога и весть ее способен охватить лишь тот, чей разум светел») [41, 50].

Иранский ученый Б. Хуррамшахи в толковании приведенного выше аята указывает на противоречивые трактовки комментаторов-суннитов и комментаторов-шиитов и отмечает: «Важным местом в прочтении этого аята, существенного влияющего на понимание Корана, его толкования и в понимании понятия «та`вил», является то, что многие сунниты после слова «Аллах» делают паузу и это придает аяту смысл того, что трактовку неясного аята знает только Аллах. Те, кто уверен в своих знаниях говорят: «Мы верим, что все в руках нашего Господа». Однако некоторые сунниты и большинство ученых-шиитов, в том числе Абулфутух Рази, Табарси утверждают, что «ва-р-расихуна фи-л-илми» (те, чьи познания в науке глубоки) есть отдельное предложение и имеющим аппелятивный характер, и служит союзом к слову «Аллах», и тогда аят получает значение, что и Господь знает смысл непонятных аятов и те, чьи знания в науке глубоки. И они будучи сведущими в науке и полны познаний, вследствие уважения и почитания склоняют головы и наоборот, смутьяны, кто домысливают непонятные аяты, считают их открытыми смыслами священной книги и не ведут споров по их поводу [282, 159-160].

Как уже нами указывалось, лексическим значением слова «тафсир» является «открытие, пояснение и изложение». И в терминологическом значении оно означает науку, изучающую истинный смысл и понятия коранических аятов, вносит ясность в смысл, открывает цели и значения.

Тафсир является наукой о познании Корана и мы считаем необходимым привести размышления и теоретические воззрения арабских лингвистов и ученых по этому вопросу.

Доктор Забехулла Сафа по вопросу определения «наука тафсира» отмечает: «Это наука, излагающая истинный смысл коранических аятов в силу знаний человека и рассматривающая вопросы арабской лексики, грамматики, синтаксиса и стилистики, и воистину открывает волеизъявление Господа в Коране, рассматривает вопросы простой и сложной лексики, их значения причин и способов ниспослания, пояснения кратких ссылок, определения отменяющих и отмененных, открытых и непонятных аятов, разъяснения противоречий, изложения коранических сказаний и преданий» [262, 372]. Другая группа ученых придерживается мнения, что «тафсир состоит из науки о ниспослании аятов и способов их ниспослания, мекканских и мединских аятов открытых и скрытых аятов, отмененных и отменяющих аятов, общих и особых, обобщенных и отдельных, устрашающих и обнадеживающих аятов, предписаний и запретов коранических сказаний» [67, 174].

Абу Хайян Гарноти в «Бахру-л-мухит» отмечает: «Тафсир наука, в которой рассматриваются вопросы произношения текста Корана, значения отдельных слов и словосочетаний, которые в совокупности получают смысл и дополнения к ним» [95, 13-14]. Далее он упоминает, что вопрос правильного произношения Корана изучается наукой о декламации. Назначение «мадлулат» это значения и смысл слов, и это поле деятельности науки лексикографии. Назначение отдельной лексики и словосочетаний относятся к науке о склонении и изложении. И смысл «в совокупности получают смысл» состоит в том, что относится к истинному значению, а также и к маджазу (*иносказанию, аллегории*). «Дополнения к нему» означает откровение и причины его ниспослания и то, что вносит ясность в неясные смыслы Корана.

В священном Коране только в одном случае употреблено слово «тафсир» в значении комментария и толкованье «وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا» (...и еще лучшее даём ей толкованье) (аль-Фуркан, 33) [41, 363].

Изначально между словом «тафсир» и «та`вил» не было существенной разницы в значении. Терминология лексикографов и комментаторов, представителей исламского богословия различается в пояснении обоих слов и их взаимосвязи, некоторые считают их синонимами, часть признает их взаимозависимыми. Приводят слова Саалаби и Ибн Араби, которые утверждали, что тафсир и та`вил это одно и то же. Некоторые ученые, к примеру Табари, также признавали оба слова однозначными и часто вместо слова «тафсир» использовали слово «та`вил».

Однако в последующем оба термина обрели более конкретную форму, где слово «тафсир» было связано с толкованием внешних атрибутов слов, а «та`вил» было отнесено к внутреннему, аллегорическому и метафорическому пояснению. Часть ученых утверждали, что слово «тафсир» имеет отношение к Корану, а «та`вил» к символам. Некоторые исследователи убеждены, что тафсир состоит из «языкового и стилистического толкования» и направлен на выражение одного смысла, а та`вил – это пояснение различных аспектов и смыслов слов.

Джурджани отметил, что «тафсир», по сути, является открытием и изложением, касательно ниспослания и причин ниспослания аятов, вместе с тем, что словесность аята вносит ясность. Та`вил, по сути, является «предпочтением» и касается обращения словесного облачения к смысловому значению, в случае если значение следует предписаниям и правилам священной книги, если речь идет о разделении верующего и неверующего, ведающего от невежды, и это означает та`вил [168, 32].

Маджудуддин Фирузабади, автор «Камусу-л-мухит», приводит: «тафсир это раскрытие сложных слов и та`вил возвращение одного из значений слова в его внешнюю форму [155, 1467]. Другая группа ученых утверждает: «все, что в Коране определено ясным изложением и в сунне указано достоверным, называется тафсир, так как смысл понятен и ясен, и никто не может оспорить это и прикладывать усердие в их осмыслении, а принять в

том значении, с которым оно вошло и та`вил упоминается тогда, когда ученые делают выводы из Корана.

Абулфутух Рази о толковании семнадцатого аята суры «Аль Имран» пишет: «Ясное это, то что имеет лишь одно значение и скрытое это то, что имеет несколько сторон (смысла)» [291, 193].

Некоторые утверждают: ясный аят это тот аят, который известен ученым та`виля и неясным аятом тот, та`вил которого известен только Всевышнему Господу, к примеру: «*كل خبر عن قيامة الساعة*» («весть о судном дне»).

Абулфутух связал термин «та`вил» с эзотерическим смыслом и отметил что: «Открытие ясных коранических смыслов называют тафсира, а объяснение сокрытых, нуждающихся в предположениях и пояснениях аятов называют та`вил» [291, 195]. Таким образом, та`вил является трактовкой, безоговорочно связана с эзотерикой священного Корана.

Б. Хуррамшахи по вопросу различия тафсира и та`виля высказал такое мнение: «К примеру «*арши илоҳи*» (божественный престол), с точки зрения тафсира (толкования) это трон Всемогущего Аллаха, однако с точки зрения та`виля – это полное признание подчинения и царственного правления над всем мирозданием. Или же к примеру, «*يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ*» (... а Божия рука – над их руками) (аль-Фатх, 10) [41, 512] с точки зрения тафсира является «рукой божьей выше простирая их рук», а с точки зрения та`виля, сила божья превыше их силы и они подчинены силе божьей. Или же: «*فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَىٰ طَعَامِهِ*» (Пусть взглянет человек на свою пищу) (Абасса, 24) [41, 585] в тафсире означает то, что человек в пище своей дарованной богом, должен глубоко вникнуть и знать, что - это божественное предначертанье, что дождь идет с неба, и становится ему доступным, и зерно произрастает из почвы. Однако при та`виле аят означает, что человек должен уделять больше внимания науке, задуматься как, зачем и откуда она, сможет ли стать эта наука духовной пищей для него, знать какое влияние окажет эта пища на его дух и сознание и подобные этому смыслы [282, 92].

Из краткого лексического и терминологического исследования слова «тафсир» и «та`вил» можно сделать заключение, что тафсир относится к общим и внешним аспектам коранического текста, в частности сведения о причинах ниспослания, коранических сказаниях, мекканских и мединских аятах, отмененных и отменяющих аятах, ясных и скрытых по смыслу аятах, общих и частных и др. Все это является «переданной, основанной на традиции» наукой (*улуму-л-наклий*) и, по мнению предшественников, опираются на предания.

Исламские богословы утверждали, что тафсир требует знания целого ряда наук, которые называют «мабади» (*начальные*) и целью «мабади» являются познания в грамматике, философии, богословии, декламации, знании ясных и сокрытых по смыслу аятов, отменяющих и отмененных аятов, причин их ниспослания, сказаний о пророках, риторики, стилистики и других наук.

В связи с этим, тафсир является наукой, которая собирает совокупность предшествующих, традиционных наук для та`виля, а та`вил, в свою очередь, также является попыткой вернуть аяту его истинный смысл. Эта взаимосвязь тафсира и та`виля, с одной стороны, проявляется в абсолютной взаимосвязи общего и частного и с другой стороны, связью предания и аргументации. Эта связь, которую предшественники называют именами «риваят» (*предания*) и «дираят» (*обоснованная осведомленность*).

В то время как в тафсирах царит мир повествований и преданий, в та`виле присутствует взаимосвязь с кораническими выводами и аргументацией.

Среди западных философов та`вил известен под понятием «герменевтика», а тафсир обозначен термином «экзегетика». В последние годы западные корановеды ведут различные диспуты по вопросам толкования и трактовки Корана, и признают та`вил толкованием внутренней сущности Корана.

Некоторые из современных ученых также придерживаются мнения, что несмотря на то, что та`вил, по сути, является синонимом тафсира, однако со временем тафсир все больше обретает понятие внешнего и словесного толкования священного Корана, а та`вил – его содержательной и внутренней трактовкой. Среди мусульман, особенно среди последователей суфизма, шиитов и мусульманских научных сообществ большее внимание уделяется та`вилу аятов, нежели тафсиру [321, 197].

С точки зрения иранского корановеда Мухаммада Казима Шакира, для полного и всестороннего пояснения та`вила следует обратиться к трем группам сказаний:

1. Сказания, в которых та`вил противопоставлен с танзилем;
2. Сказания, где та`вил и тафсир употреблены в совокупности;
3. Сказания, где использован только термин «та`вил».

В ходе исследования первой группы сказаний, указанный исследователь, для пояснения термина «та`вил» также проводит краткий экскурс по термину «танзил» [307, 71].

Слово «танзил» в словаре означает «ниспослание с небес», иногда употребляется для обозначения материального явления, к примеру, ниспослание дождя с небес, иногда для нематериального, абстрактного явления, например, ниспослания Корана и небесных книг: «*وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ **الْعَالَمِينَ***» (Воистину, это послание от Господа миров) (аш-Шуара, 192) [41, 375].

Слово «танзил» в сказаниях также употреблено в различных значениях. Во множестве случаев слова «танзил» и «та`вил» противопоставляются друг другу, на чем мы остановимся ниже.

«Буреид ибн Муавия приводит слова имама Бакира и Садика (р): Господь ниспослал пророку (с) танзил и та`вил и обучил его».

В другом предании приводится: Али (а) собрал весь Коран и своими руками написал его танзил и та`вил».

Несмотря на некое противопоставление в сказаниях между та`вилем и танзилем, внесение ясности в термин танзил внесет определенную ясность и в термин та`вил.

Слово «танзил», как и слова Фуркан, Китаб, Зикр является одним из названий священного Корана. Также слово встречается в значении словесности Корана, к примеру, в следующем хадисе приводится:

«Али (р) обратился к какому-то неверующему и сказал: От того, чтобы толковать Коран по своему разумению, воздержись, так как словесность Корана подобна человеческой словесности, однако его трактовка не имеет подобия с человеческой» [307, 74-75].

В некоторых сказаниях «танзил» употребляется в значении внешнего качества словесности Корана. Цель появления слов в их первоначальном виде; смысл, который увидев или услышав, попадает в ум. В этом случае та`вил аятов находится в их словесности, то есть в танзиле, то есть кто ведает язык Корана, найдет волеизъявление Господа в его внешнем изложении. Как например приведено в следующем предании Исмаила ибн Джабира, передающего от Али ибн Абу Талиба: «Ясные аяты Корана это те аяты, в которых та`вил происходит вместе с танзилем: « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ « فَأَغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ (О, вы, кто верует! Когда вы готовитесь к молитве, умойте свои лица, руки до локтей и оботрите голову и ноги до лодыжек...) (аль-Маида, 6) [41, 108]. Как видится, та`вил сопровождается танзилем.

Хадис дает свидетельство тому, что кто знаком с языком Корана, обретет волеизъявления Господа во внешнем облики приведенного аята.

Таким образом, слово «танзил» означает не только ниспослание аятов божественного откровения, но и употребляется во многих сказаниях в значении смысла и толкования Корана.

Исследование сказаний с упоминанием слов «тафсир», «та`вил», внешней и внутренней сущности приводит к мысли, что священный Коран имеет две стороны: они упоминаются в ряде случаев как «захир» и «батин»

(внешнее и внутреннее), иногда «матла`» и «хадд» (вступление и начало), иногда как «та`вил» и «танзил». Все три комбинации по смыслу тождественны. В целом у каждого слова есть внешнее и внутреннее содержание. А если рассматривать процесс передачи смысла в словесном аспекте между двумя лицами, то можно сказать, что вначале говорящий представляет смысл в воображении и далее излагает его в словесной форме. Цель говорящего до донесения его в словесной форме до адресата и слушателя неизвестна, и эту стадию можно обозначить понятием «батин» (скрытое) и задачей говорящего внесение смысла в словесную форму. Задачей слушателя является трактовка слова в отношении смысла. Другими словами, в этом процессе существует два этапа: первый этап – этап возникновения смысла, второй – его словесного облачения.

Матла` (начало) в корановедении указывает на начало ниспослания Корана, что и по преданию, матла` является волеизъявлением Аллаха и батин как божественный промысел. Матла` Корана безграничен, так же как и божественный промысел и волеизъявление Господа не имеет границ. Ниспослание божественного откровения начинается с «матла`» и воплощается в конечном виде в священной Книге, которую также именуют танзил. Между эти началом и окончанием, в целом, существует две стадии: степен скрытости и степень явности. Границей между двумя степенями является «хадд». Таким образом, «явное» в Коране начинается с «танзил» до «хадд» и «скрытое» начинается с «хадд» до «матла`».

Явность в Коране в сказаниях прекрасна, совершенна и скрытость, тайное облачение подвластно божественному промыслу и волеизъявлению Всевышнего. Так Али ибн Абиталиб (а) говорит: «Явное в Коране - прекрасно, а сокровенное – глубоко и проникновенно» [27, 56]. Танзил Корана изумляет и ошеломляет человеческие разумы, а та`вил доводит его до высочайшего предела. Прекрасная явность Корана зиждется на самом твердом внутреннем, сокровенном облиции.

Этим же чувством проникла поэзия Мавляна Джалалуддина Руми, который сказал:

Ту зи Қуръон, эй писар, зоҳир мабин,
 Дев инсонро набинад чуз, ки тин.
 Зоҳири Қуръон чун шахси одамист,
 Ки нукушаш зоҳиру маънӣ хафист [60, 127].
*(Не зри, сын мой, в Коране внешний вид,
 Див в человеке лишь прах и глину видит.
 Явное в Коране, словно человека тело,
 Видно глазам, а смысл глубоко сокрыт).*

Два этапа «захир» и «батин» это то, что в Коране упоминается, как «Китаб» (*книга, писание*) и «хикмат» (*мудрость*). Можно утверждать, что глубоко скрытое таинство Корана явствует из его мудрости. В Коране сказано: «يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ», (*писанию и мудрости их учит...*) (аль-Бакара, 129 и 231; Аль Имран, 164) [41, 71].

О писании и мудрости для людей также приводится следующий аят:

إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي -
 الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَإِذْ عَلَّمْنَاكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ, (*И скажет Бог: О Иса сын Марьям, ты вспомни о Моем благоволенье к тебе и к матери твоей когда Я Духом укрепил тебя Святым, чтоб и младенцем в колыбели и зрелым мужем, ты речью обращался, писанию и мудрости тебя Я научил...*) (аль-Маида, 110) [41, 126].

В Коране указывается, что книга ниспослана премудрым Господом

-«تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ» (*Исходит откровение сей Книги от Аллаха премудрого всезнающего*) (Аль-ахкаф , 2; аль-Джасия, 2) [41, 502].

-«(2) وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ (1)», (*Йа-син (1) В знак мудрого Корана(2)*) (Йа-Син, 1-2) [41, 440].

- «تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ» (*...сие аяты Книги мудрости (Господней)*) (Йунус, 1) [41, 208].

«وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ» (Он входит в Матерь Книги, что перед нами, - величия и мудрости исполнена) (аз-Зухруф, 4) [41, 489].

«تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ» (исходит откровение сей Книги от славного мудрого Аллаха) (аз-Зумар, 1) [41, 458].

Исследуя приведенные выше аяты можно утверждать, что мудрость – это скрытое, та`вил Корана. Это свидетельствует о том, что в основе Корана возлежит мудрость, в то время как сам Коран стал упоминаться, как исполненный мудрости (*хаким*).

Виды тафсиров. В целом можно разделить толкования Корана на два вида: 1. Тафсир *ма`сур* или *наклий* – истолкование посредством традиций (преданий, хадисов и высказываний сподвижников Пророка (с)); 2) Тафсир *биррайи* или *иджтихад*, основанное на размышлении и логике (рациональном мышлении).

1. Традиционный тафсир можно назвать одним из самых древних способов постижения мудрости Корана среди мусульманских богословов, поскольку этот вид толкования долгое время оставался единственным способом. Изучение становления и развития мусульманской экзегетики и коранических наук демонстрирует, что в период раннего ислама мусульманские богословы и ученые в целом, опирались на ряд преданий, которые переданы им самим досточтимым Пророком (с) и предания эти, как и сам текст божественного откровения, принимаются мусульманами безоговорочно. С другой стороны, мусульмане, осознавая тонкость тематики толкования коранического текста, признавали традиционное истолкование самым верным и достоверным путем постижения истинного смысла Корана, а логическому рациональному аспекту осмысления и исследования целей его ниспослания, не придавали внимания. Большинство из них были уверены, что при толковании и комментировании коранических аятов и фраз следует опираться на точные и достоверные сведения из сказаний сподвижников и последователей, а комментатор не должен позволять собственную трактовку. Табари также придерживался мнения, что в комментарии Корана

собственное мнение и разумение не должны допускаться, за исключением филологических вопросов. В связи с этим, свой комментарий он написал соблюдая традиции и обрел огромную известность [413, 45].

2. Другим направлением в толковании смыслов коранических аятов, которые наблюдается среди некоторых комментаторов Корана, является *тафсир биррайи*. Логическое толкование или толкование по принципу **дираят** или **иджтихад** (*знания и дедукция*) подразумевало, что комментатор, обладающий знаниями в арабском богословии и толковании, лексику священной книги толковал посредством доисламской поэзии, проповедей (*хутба*) и подобным средствам, исследовал причины и обстоятельства ниспослания божественного откровения, в целом соединяя все доказательства и аргументы, поясняя смысл Корана с логической и дедуктивной позиции. Множество сподвижников, к примеру Ибн Аббас и Ибн Мас`уд толковали коранические аяты таким способом.

Целью рационалистического толкования коранических аятов является логическое осмысление и изложение собственного видения и этот способ толкования глубинного смысла Корана достижим с помощью человеческого разума, являющегося внутренним атрибутом человека.

Из числа толкований, написанных в рационалистическом направлении, можно назвать комментарии «ал-Кашшаф» Замахшари, «Маджмау-л-байан» Табарси, «Тафсир Кабир» Фахри Рази и современный комментарий «ал-Мизан» Табатабаи.

Таким образом, два направления в комментариях Корана указывают на то, что источником и основой первой группы является сведения и предания, источниками второй группы комментариев являются дедукция, логические и собственные мышления.

Арабские комментарии Корана. После времен сподвижников и последователей ученые начали систематизацию наук. Также ими было уделено внимание сбору хадисов Пророка (с), которые затем объединялись в книги, которые состояли из различных разделов, один из которых

посвящался комментарию Корана. В последующем комментарий был выделен из хадисов в отдельную науку. Предания, высказывания Пророка (с), сподвижников и последователей предоставили огромное пространство для комментариев, послужили в написании величайших комментариев на основании достоверных и точных фактов. Первые из комментариев Корана были написаны в указанный период, уже в виде отдельных произведений вне сборников хадисов.

В числе самых известных комментаторов того периода можно назвать Мукатия ибн Сулеймана, Шууба ибн Хаджаджа, Суфияна ибн Саида Саври, Вакиа ибн Джарраха, Суфияна ибн Уяйна, Язида ибн Харуна (р) и др. Их комментарии не сохранились до нашего времени, за исключением нескольких рукописей, которые собирались по всему миру и были изданы в систематизированном виде.

После указанных комментаторов появились ученые, которые внесли огромный вклад в развитие жанра. Священный Коран комментировался на нескольких языках: арабском, персидском и др. Мы приведем в качестве примера комментарии на арабском языке, авторы которых были персидского происхождения.

Тафсир Табари (Комментарий Табари). Мухаммад ибн Джарир Табари родился 847 году в Табаристане, много путешествовал, изучая науки. Обучался в Египте, Сирии и Ираке и слышал много хадисов. Прибыл в Багдад – центр исламской науки и культуры, скончался в 932 году в Багдаде.

Ибн Джарир оставил после себя бесценное наследие: «Таърихи Табари» (Летопись Табари), «Тафсири Табари» и «Тарджумаи Тафсири Табари» (Перевод Тафсира Табари). Полное название его арабского комментария «Джамиу-л-байан фи тафсири-л-Кур`ан». Одной из особенностей комментария Табари является его научное обоснование. Ибн Джарир в «Джамиу-л-байан» опирается на традиционный способ написания комментария (тафсир ма`сур), где источником сведений был сам Пророк (с), его сподвижники или последователи, с упоминанием хронологической

цепочки хадиса (аснад). Он был противником способа рационального истолкования Корана. В своем комментарии он пользуется методом цитирования.

Ибн Джарир в комментарии аятов пользуется различными стилями, толкует различные смыслы. Ибн Джариру свойственно оставлять без внимания все излишнее, не касающееся пояснения, отсекал и добавлял лишь необходимое и приемлемое.

Из стилистических особенностей его комментария следует отметить:

- Ибн Джарир отказался от перечисления некоторых малозначимых деталей (например, имя и цвет собаки племени Кяхф (асхоби Кахф) и пр.);
- для более полного пояснения прибегает к арабской поэзии в большинстве случаев;
- уделяет пристальное внимание вопросам грамматики и грамматических школ;
- преимущественно признает два вида декламации Корана;
- приводит сведения о мнении, речи и опровержения к утверждениям, направленных против суннитов и сообществ;
- в случае наличия предания с ираилиятами, основывает толкование сведениями Ка`бу-л-ахбара и Вахба ибн Мунаббах.

Комментарий Ибн Джарира имеет литературную, богословскую, лексическую, правовую ценность и историческую, является достоверным источником множества сказаний (*ривоят*) и арабской поэзии.

Тафсир Самарканди (Комментарий Самарканди). Полное имя комментатора Ахмад ибн Ибрахим Самарканди (ум. 992 г.), его кунья Абулейс. Он известен как ученый и последователей ханафитского суфизма, прозванного двумя именами – Имам Хади и Факих. Он был сведущ во многих науках своего времени, всесторонне изучил ханафитский мазхаб, а также был хорошо осведомлен о других суннитских школах и сообществах. Самарканди изучил оба подхода к толкованию – традиционный и

логический, обучался у наставников, преподававших декламацию, лексику и словообразование, грамматику, историю арабов и их предшественников.

Самарканди оставил после себя ценное наследие, в целом написанное на арабском языке и посвященное комментарию, хадисам, философии, проповедям, исламскому праву. Полное название его комментария «Бахру-л-улуми фи-т-тафсир» и более известное под названием «Тафсири Самарканди». «Бахру-л-улум» находится в позиции между традиционным и логическим комментарием. Комментатор не ограничивается только приемлемыми традиционными доводами, такими как Коран, сунна, высказывания сподвижников и последователей, а также прибегает к мнению лексикографов, грамматиков, ученых в области словообразования и склонения, декламации и исламскому праву, подвергает анализу их мнения и убеждения. Далее приводит довод, который соответствует традиционному и лексическому подходу, не высказывает воззрения и версии, доступные и навеянные ему, а опирается на тот подход, который предпочитали комментаторы-предшественники и приемлем сунной и сообществом.

Комментарий Самарканди содержит множество простой лексики и гармоничных словосочетаний, далеких от помпезности и хитроумных переплетений, в нем отсутствует витиеватость речи. Автор комментария оставляет споры и диспуты по вопросам лексики, грамматики и права, его изложение краткое по форме и объемно по существу. Это подтверждает сам автор: «(Речь) не длинная и не заунывная, но и не краткая, искаженная» [47, 175]. Комментарий обладает литературной, языковой, грамматической ценностью, играет важную роль в исследовании развития жанра комментария.

Тафсир Багави (Комментарий Багави). Абумухаммад ибн Хусейн ибн Мас`уд Фарраи Багави родился в городе Баг в Хорасане. Он изучал мусульманское право, хадисы, мусульманское вероубеждение (*акыду*) в Мерве у выдающихся наставников. Много путешествовал для совершенствования образования. Скончался в 1112 г. в городе Мервруд

провинции Хорасан. Багави оставил после себя ценное наследие в области мусульманского права, хадисов и толкования, в числе которых:

- «Шамаилу-н-наби ал-мухтар» (Комментарий Корана);
- «Маалиму-т-танзил» (Комментарий Корана).

«Маалиму-т-танзил» Багави является одним из известных традиционных комментариев тафсир билмаасур. Тафсир небольшого объема, в котором приводятся сведения о сподвижниках, табиинах и последователях табиinov.

Несомненно, что лучшим методом в комментарии является комментирование Корана посредством самой священной книги, поэтому Багави воспользовался этим методом, далее приводит хадис в пояснении аята, поскольку ниспосланные пророческие хадисы сами по себе комментируют Коран. Далее комментирует аяты согласно высказываниям сподвижников Пророка (с), которые были свидетелями ниспослания божественного откровения. После этого упоминает о высказываниях табиinov, которые были последователями сподвижников. Багави строго придерживается созданного им порядка в комментировании Корана.

Автор придерживается в комментарии умеренного красноречия, и предпочитает простые и доступные слова, лишённые церемонности, отмечая: «С божьей помощью и его внушением свыше дела, требующего от меня небольшой, не скучной, но и не совсем уж краткой и без изъяснов, я собрал ее» [47, 543].

В комментарии аятов он приводит речи и цитаты праведных предшественников – саляфов и не дополняет цитату одного цитатой другого и это является сборником смыслов и иногда более этого. Это характерная черта комментария Багави, отличающая его от других произведений подобного жанра. Также в комментарии имеются сведения правового характера, о мусульманской теологии, способах ниспослания, указывающие на ценность этого комментария.

Тафсири Кабир Рази (Комментарий Рази). Фахриддин Рази родился в 1218 г. в городе Рей в Иране. Он прошел обучение на родине и изучил

мусульманское право шафиитского толка. Рази влекло к научным диспутам, что и сподвигло на написание ряда произведений, обладающих ценностью в мусульманской экзегетике, важнейшими из которых являются:

- «Тафсири Кабир» (Комментарий Рази)
- «Ал-хусулу мин илми усули-л-фикх»;
- «Эъттикодот фираки-л-муслимин ва-л-мушрикин»;

Полное название комментария Рази - «Мафатиху-л-гейб». Порядок комментария Рази такова, что при толковании коранических аятов, он погружается в богословскую и философскую полемику. Современные ученые признают авторитет комментария Рази, считают его выдающимся комментатором. Рази в своем комментарии исследовал трудные, запутанные вопросы. Также в комментарии приводится множество сведений о жизни и деятельности множества комментаторов современников Рази.

Рази начал писать свой комментарий приблизительно в 1217 г., об окончании книги упоминает в конце толкования суры «Аль-Имран».

Особенности комментария Рази:

- суры автор приводит в упорядоченной виде, указывает на их принадлежность к мекканским или мединским сурам, называет количество аятов. Он указывает на порядок ниспослания сур, излагает предыдущую ниспосланную суру. По его мнению, сура «аль-Хиджр» ниспослана после суры «Йусуф», а сура «аль-Исра`» после «аль-К`асас»;
- указывает в комментарии на взаимосвязь сур и аятов;
- упоминает о грамматических особенностях, приводит цитаты и доводы от Фарра, Мубаррада, Джурджани и др.;
- для демонстрации лексических особенностей комментария приводит примеры из арабской поэзии;
- Рази в комментарии исследует вопрос вариативности декламации Корана (*кираат ашара*), указывает на разночтения, влияющие на смысловой аспект коранического текста;

- В случае, если Рази находит в комментарии аята неприемлемые доводы других комментаторов, тут же опровергает их и указывает на недостатки. В том числе, он опровергнул некоторые толкования аятов, осуществленных в комментарии «ал-Кашшаф» аз-Замахшари;

- Упоминает причины ниспослания аятов;

- В комментарии Рази также затронуты вопросы правового, философского характера, вносится ясность в некоторые из них. Комментарий обладает литературной, лексической, философской и правовой ценностью.

Тафсир Куртуби (Комментарий Куртуби). Абуабдуллах Мухаммад ибн Ахмад Ансари Хазраджи Куртуби является одним из видных исламских ученых и выдающихся комментаторов. Он изучил науки на родине, далее для их совершенствования отправился в восточные страны. После множества лет странствий и стараний в обучении скончался 1293 году. Куртуби написал множество ценных произведений, в числе которых:

- «Джамиу-т-тафсир»;

- «Ал-асна фи шархи асмаи-л-лахи-л-хусна»;

- «Ат-тазкяр фи афзали-т-тазкяр»;

- «Шарху-т-такасси»;

- «Урджуза» (собраны священные имена Пророка (с)).

Среди его произведений особое место занимает комментарий Корана. Полное название комментария «Ал-джамиу-л-ахкями-л-Кур`ан ва-л-мубаййину лима тазамманаху мина-с-суннати ва айил-л-Фуркан», более известное под названием «Тафсир Куртуби». О написании комментария автор приводит: «Желал я написать краткий комментарий, который содержит толкование, лексические вопросы, вопросы склонения, декламации, опровержения искажающих и заблуждающихся, хадисов, опирающихся на основы и причины ниспослания аятов, сбор аятов и хадисов, толкования их неясных мест посредством доводов праведных предшественников и тех, кто был после них» [137, 4]. Автор сопроводил книгу длинным введением, в которых описывает достоинства священного Корана, способы декламации

божественного откровения, огласовках, мудрости толкования Корана. Изложение и стилистика комментария свидетельствует о широких познаниях Куртуби в арабском языке, поэзии, прозе, праве и хадисах, каляме и акыде и других науках.

Условия толкования Куртуби указаны самим автором: «В этой книге мои условия таковы: причисление цитаты к ее сказителю, причисление хадиса к записавшим его лицам, так как сказано, что «благоденствие науки состоит в причислении слова его сказителю» [137, 4]. Порядок Куртуби в комментарии заявлен им лично: «Я повествую о большинстве сказаний комментаторов и сведениях историков, которые я посчитал нужным» [137, 5].

Тафсир Байзави (Комментарий Байзави). Автором комментария является кадий и комментатор Абулхайр или Абусаид Абдуллах ибн Умар ибн Мухаммад Байзави. Он родился в городе Байза, в Персии, вырос и прошел начальное обучение в окрестностях Шираза. Далее для совершенствования познаний много путешествовал и учился. Удостоился звания верховного кадия города Шираз. В Азербайджане считали его выдающимся ученым и исследователем, в знак уважения считали его родом из Азербайджана. Байзави (1313 г.) скончался в Тебризе. Он оставил после себя богатое и ценное наследие, в том числе:

- «Тахзибу-л-ахлак»;
- «Шарху-т-танбих»;
- «Шарху-л-кяфия»;
- «Мухтасару-л-Кашшафи Замахшари»;
- «Анвару-т-танзил ва асрару-т-та`вил».

«Анвару-т-танзил ва асрару-т-та`вил» комментарий Байзави к священному Корану. Это большой комментарий, богатый разнообразными сведениями и толкованиями. Автор в комментарии воспользовался сведениями по вопросам склонения, значения и изложения из комментария «Кашшаф» Замахшари, мудрость и философию заимствовал в комментарии

«Тафсир Кабир» Рази, по вопросам словообразования обращался к другим комментариям. В комментарии имеется много сказаний, образцов арабской поэзии, свидетельствующие о литературной ценности произведения.

Тафсири Насафи (Комментарий Насафи). Абулбаракат Абдуллах ибн Ахмад ибн Махмуд Насафи (1252-1333 г.г.) написал ряд произведений в области мусульманского права, основам религии, мусульманском вероубеждении и комментария. Его комментарий «Мадарику-т-танзил ва хадаику-т-та`вил» более известен под названием «Тафсир Насафи». Автор о своем комментарии приводит следующее: «Меня попросили написать небольшое по объему произведение, чтобы оно содержало вопросы склонения, декламации, о средствах выразительности и символах, о речах суннитов и сообществах, лишённое слов новшеств и ошибок, без излишней церемонности и без неприятной краткости. Этот комментарий для понимания прост и доступен [73, 12]. Комментарий Насафи относится к комментариям логического подхода, преимущественно наблюдается метод комментария и пояснения Корана самим Кораном, хадисами, высказываниями сподвижников и последователей. Также автор в комментарии упоминает причины ниспослания аятов. Насафи использует в работе два комментария – «ал-Кашшаф» и «Тафсир Байзави». Комментарий обладает определенной языковой и литературной ценностью, признан среди других комментариев мусульманской экзегетики дедуктивным комментарием.

Тафсири Хазин (Комментарий Хазин). Абулхасан Алауддин Али ибн Мухаммади Багдади, известный также под именем «Хазин» был выдающимся правоведом и суфием, ученым в области комментария и хадисов. Он родился в Багдаде в 1278 г., направился для обучения в Дамаск и Алеппо. Его известность под именем «Хазин» связана с тем, что он был хранителем книг и рукописей в одной из медресе Дамаска, поэтому удостоился этого прозвища. Хазин после учебы, прожив долгие годы, скончался в Алеппо в 1341 г. Из произведений Хазина, сохранившихся до нашего времени, известен комментарий под названием «Тафсиру лубабу-т-

та`вил фи маани-т-танзил» также популярный под названием «Тафсир Хазин».

В комментарии Хазин в качестве первоисточников использованы Коран, сунна, высказывания сподвижников и последователей, арабский язык и риторика. Комментарий Хазин является одним из лучших комментариев тафсир билмаасур. Наряду с указанными источниками автор констатирует множество сведений, сказаний, историй и истраилиятов. Он приводит предания и сведения из существовавших до него комментариев, в том числе Багави, который Хазин часто цитировал. Комментарий обладает литературной, лексической и исторической ценностью, сделавшего его одним из важнейших источников мусульманской экзегетики.

Тафсир Ибн Касира (Комментарий Ибн Касира). Историки о Шейхе Исмаиле ибн Касире (1322 г.) приводят противоречивые сведения. Он родился в селении Муджайдал в окрестностях Бусры, в целях учебы направился в Дамаск. Ибн Касир обучался у выдающихся ученых мусульманскому праву, толкованию, истокам богословия, грамматике и хадисам. Дата его кончины 1396 г. Его перу принадлежать такие произведения как:

- «Тафсиру-л-Куръани-л-карим»;
- «Фазаилу-л-Куръан ва тариху джамъихи ва китобатихи ва луготихи»;
- «Джамиу-л-масаниди ва-с-сунан»;
- «Ал-ахкаму-л-кубра фи-л-хадис»;
- «Шархи Сахеги Бухори»;

Среди его произведений особое место занимает комментарий «Тафсиру-л-Кур`они-л-карим», известный под названием «Тафсири Ибн Касир», который является выдающимся комментарием билмаасур после комментария Табари. Автор комментирует Коран посредством достоверных хадисов и сказаний от Пророка (с) и его приближенных, истинных праведников.

Комментарий начинается с длинного предисловия, в котором содержится множество цитат из книги его наставника Ибн Таймия

«Мукаддима фи усули-т-тафсир». Его комментарий отличается по стилистике и особому подходу от других комментариев. Он цитирует аят, и поясняет его в краткой и доступной форме. Если в пояснении возникает надобность в другом аяте, он осуществляет это, сравнивает аяты между собой, поясняет их истинную цель и изъявление. Это самый лучший метод комментирования Корана, который называется толкование Корана самим же Кораном. В комментарии Ибн Касира часто встречаются аяты, комментирующие друг друга. Комментатор после пояснения аята, приступает к его комментированию посредством достоверных хадисов пророка, которые имеют отношение к комментируемому аяту. Далее указывает на их достоверность, подкрепляя сказанное словами сподвижников и последователей. В комментарии также можно наблюдать достаточно широкие познания Ибн Касира в науке о хадисах и их достоверности. Ибн Касир в комментарии использует исаилияты, в одних случаях предупреждает о противоречиях в них, иногда цитирует их просто без комментариев. Автор затронул в комментарии некоторые вопросы мусульманского права, и приводит высказывания ученых этой области.

Комментарий обладает определенной литературной и лексической ценностью, и считается одним из лучших образцов толкования священной книги.

2.2. Источниковедение, структура и содержание комментария «ал-Кашшаф» Замахшари

Священная книга Коран, как фактор развития всех областей наук, сыграла важную и неопределимую роль в истории исламской культуры. Все науки, начиная с религиозных и литературных наук, и вплоть до естествознания и астрономии развивались на основе познания и исследования священной книги. На этой почве возникла отдельная ветвь - коранические науки и обогатила вселенную исламской культуры и сокровищницу познания священного Корана.

Санаи Газневи - поэт и мыслитель шестого века хиджры/двенадцатого века сказал:

Аввалу охири Куръон зи чй «бо» омаду «син»,

Яъне, андар раҳи дин раҳбари ту Куръон бас [64, 12].

Почему Коран начат с «ба» и закончен с «син»,

В религии нет, кроме Корана, у тебя другого предводителя.

Исламская культура составила важную часть национальной культуры таджиков, где Коран является драгоценной сутью и нерушимой основой. Пророк Мухаммад (с) сказал о Коране так: «Коран - это книга, решающая ваши трудности, она отделяет истину и ложь друг от друга, ученые не могут насытиться от ее чтения и познания, и она никогда, со временем не устареет, и останется в веках» [325, 13].

Коранические науки и искусство - это целый комплекс знаний и умений, возникший на основе познания и ознакомления, лучшего познания и достоверного толкования священного Корана, и целью которых в целом является корановедение и коранистика. Корановедение как отдельная часть исламоведения уходит корнями в первые века исламской религии. До настоящего времени тысячи исследователей высказали свои мнения и видения о священной книге, открыли для себя и мира ее явные и скрытые смыслы. Огромное количество произведений, созданных на этой почве,

обусловили возникновение множества коранических наук, которые служат для познания и исследования Корана [325, 26-27].

Бахауддин Хуррамшахи - иранский ученый-корановед, упоминает 14 видов коранических наук, одними из которых являются наука о комментариях (*тафсир*) и толкованиях (*та`вил*), и ученых в этой области называют муфассирами (толкователями - М.О.) [283, 87].

Наука о толковании (тафсир, экзегетика) связана с необходимостью достоверного и глубокого понимания, комментирования аятов священного Корана. Распространение исламской религии среди различных народов с собственными традициями, различными языками, и все большее отдаление мусульман от периода проживания Пророка (с), условия и предпосылки обусловили необходимость комментария коранических аятов и толкования ниспослания священной книги, тех или иных аятов Корана.

Одним из самых известных произведений Замахшари является «ал-Кашшафу ан хакаики гавамизи-т-танзили ва уюни-л-акавили фи вуджухи-т-та`вили» «الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الاقاويل في وجوه التاويل» (*Раскрытие скрытых смыслов ниспослания Корана и способы толкования его преданий*).

Невозможно найти комментарий более авторитетный и известный по своей полноте и законченности среди других комментариев подобно комментарий «ал-Кашшаф» Замахшари, который обладает значимостью среди множества произведений, комментирующих священную книгу. Этот комментарий является фундаментальным трудом Замахшари, со времен своего сочинения и до настоящего периода, ставшего важнейшим и признанным источником, компетентным справочником для исламских ученых и комментаторов Корана. Многочисленные, обширные комментарии, возражения и значительная критическая литература, возникшая вокруг произведения Замахшари, являются ясным свидетельством его огромной популярности и значимости среди ученых и исследователей.

О написании произведения сам Замахшари во введении «ал-Кашшаф» приводит: «Много раз мы видели как наши братья по вере падали в пропасть

и совершали ошибки и колебались, хотя и были сведущи в обеих науках - арабской и богословской, и каждый раз, обращаясь ко мне для толкования какого-либо аята, когда я открывал покровы скрытой истины для них, они считали это благом и удивлялись этому. И настолько были восхищены и начали задумываться, как же было бы хорошо, если бы написать об этом книгу, чтобы в ее главах содержались тайные смыслы и предложили мне «ал-Кашшафу ан хакаики гавамизи-т-танзили ва уюни-л-акавили фи вуджухи-т-та`вили» диктовать им...» [110, 19-20].

Прибыв в Мекку и, увидев множество почитателей и жаждущих познать смыслы священной книги, Замахшари начал готовиться к написанию книги и в течение двух лет и трех месяцев, находясь в окрестностях Каабы, завершил ее, о чем собственно указал: «... Я применил к этому делу другой, более краткий подход, однако он был более полезный и открывал больше скрытых смыслов и Всемогущий Аллах дал мне это смирение и укрепил мое дело и в период правления халифа Абубакра, т.е. 2 года и 3 месяца тафсир был закончен, хотя это должно было занять 30 года, и это тоже одно из достоинств Бейтулхарам (священного дома - М.О.) и одним из великих благословений великого дома, к которому Всевышний меня удостоил и у Всевышнего прошу за мои страдания, перенесенные мною в течение этого времени, сделать его источником моего спасения и озарить его лучом мой путь, чтобы двигался он передо мной и справа (со всех сторон) от меня и это лучшее деяние, о котором меня спросят» [12, 17].

Воззрения и взгляды Замахшари склонялись к мутаизму и его комментарий защищает вероучительные положения одной из мусульманских групп - мутазилитов. Его комментарий противостоит тем комментариям, которые затрагивают лишь эзотерические, явные (*захир*) особенности изложения Корана, освещают основы исламского права, и становятся предметом упрека Замахшари в отсутствии интеллектуального, осознанного подхода в толковании.

Комментарий «ал-Кашшаф» является одним из авторитетнейших комментариев, открывших почитателям безупречную и неповторимую красоту Корана, познакомивших исламский мир с красноречием и смыслами, сокрытыми в совершенном изложении. Автор комментария был величайшим знатоком арабского языка, свободно плавающим в арабской словесной стихии и поэзии, в красноречии и грамматике; именно глубочайшие знания арабского языка, научно-литературный гений Замахшари придали ему силы написать одно из самых признанных и значимых произведений мусульманской экзегетики. Произведение содержит размышления Замахшари о причинах и событиях, предшествующих ниспосланию пророку Мухаммаду (с) священных аятов Корана и исследует его грамматические, лексические и семантические особенности.

Комментарий «ал-Кашшаф» написан последователем учения мутазилитов, что выражено следующим образом:

إذا سألوا عن مذهبي أو لم ابع به
 و اکتمه کتمانہ لی اسلم
 فان حنفيا فقلت قالوا بانی
 ابيح الطلا و هو الشراب المحرم
 وان مالکيا فقلت قالوا بانی
 ابيح لهم اكل الكلابو هم همو
 وان شافعيًا قلت قالو بأنی.
 ابيح نکات البنث و البنث تحرم
 و ان حنبليا قلت قالوا بانی
 ثقيل حلولى بغیض مجسم
 و ان قلت من اهل الحديث و حذبه
 يقولون ليس یدرى و يفهم
 تعجبت عن هذا الزمان و اهله
 فما احد من السن الناس یسلم
 و اخرنى دهرى و قدم معشرا
 على انهم لا یعلمون و اعلم

و مذ افلح الجهال ايقنت اننى
 انا الميم و الايام افلح و اعلم [111, 64-65].

*(Спросят меня о вере моей, нельзя молвить и слова,
 Я прячусь, и скрытый уголок для меня лучше.
 Если отвечу, что я - ханафит, мне говорят,
 Запрещенное вино я разрешаю пить,
 Если отвечу, что я - маликит, мне говорят,
 Что питаться пищей собак я разрешаю.
 Если скажу, что я - шафиит, мне говорят
 Запретный брак с дочерью своей я разрешаю.
 Если скажу, что я - ханбалит, мне в ответ,
 Скажут, что я подлый и мерзкий.
 Если скажу, что я из мукаддисов, то мне в ответ,
 Не важен он, глуп и невежественен.
 От мира и людей я нахожусь в удивлении,
 Никому не скрыться от ран, нанесенных злым языком.
 Судьба меня воротила назад, разум вернул меня в невежество
 Потому как ведаю я, а они - из числа невежд.
 Воистину понял я: невежеству путь открыт в наше время,
 Воистину мир известен сегодня разорванной губой.*

(Смысл строки «انا الميم و الايام افلح و اعلم» «Ана-л-мим афлаху а'ламу - известен мир своей разорванной губой» таков: У людей в наше время губы схожи с заячьими губами, поэтому не могут произнести букву «мим», то есть у них всегда раскрыт рот, они не могут остановиться в злословии, обо мне. Замахшари иронизирует о том, что невежи не видят мудрого ученого).

«Одним из авторитетнейших источников толкования Корана среди людей и ценнейшим классическим произведением мутазилитского вероучения, под влиянием которого оказалось большинство из круга комментаторов, является комментарий «ал-Кашшаф» Замахшари» [584, 35].

Мутазилитское вероучение и его влияние на жителей Хорезма было огромным, и Замахшари стал одним из ярых сторонников мутазилитской школы. По мнению Замахшари, Аллах избрал арабский язык для ниспослания откровения и большинство людей не придают значения тому, что правила языка являются основой всех наук, понимание наук зависит от понимания арабского языка и его правил. В книге «ал-Муфассал» он указал, что правители арабского халифата также говорили на арабском языке [101, 98].

Ибн Халдун, размышляя о мутазилитском направлении комментария «ал-Кашшаф» Замахшари, отметил: «Комментарии разделились на два вида. Одни комментарии опираются на наследие и предания древности, другие комментарии больше посвящены языковым вопросам, таким как правильное произношение, красноречие, лексика и прочее, и лучшим из комментариев, написанном в этом ключе, является книга «ал-Кашшаф» Замахшари, который родом из Хорезма Ирака. Однако Замахшари является последователем мутазилитского вероучения, и везде в каждом аяте Корана вникает в его риторику, доказывает порочность убеждений других толкователей, поэтому традиционные последователи ислама сторонятся его и тот, кто читает его каждый раз, если традиционно опирается на ясные и недвусмысленные аяты божественного откровения и считает аргументирование благим делом, останется огражденным от его нелицеприятных выводов. Тогда следует считать чтение комментария полезным, так как вышеуказанная книга обладает интересными сведениями о языковых особенностях» [12, 108].

Джаруллах Замахшари, влекомый своими мутазилитскими и ашаритскими воззрениями, приверженностью к мутазилитскому вероучению, стремился защитить основу убеждений своим рациональным подходом к проблемам веры, опираясь на разум и осмысление. Он намерился написать такой комментарий, в котором ниспослание священных аятов будет исследовано в русле калама (рациональная мусульманская философия - М.О.), целью которого является объяснение положений ислама на основании

доводов разума, отведение всех сомнений в истинности его положений, ответы на доводы оппонентов, а также исследовать его красноречие и художественные средства. Его рационализм был призван стимулировать развитие мысли в средневековом мусульманском обществе, вырвать из состояния догматизма, отсталости, слепого следования за словами и мнениями различных религиозных авторитетов и богословов, чем он восхитил исламский мир, сочинив комментарий «ал-Кашшаф».

В связи с тем, что Джаруллах Замахшари, с одной стороны, обладал обширными знаниями в богословии, лексике, поэзии, художественных средствах, литературе, орфоэпии, красноречии и стилистике, с другой - его воззрения с огромной долей рационализма и рациональной интерпретацией божественного откровения, его комментарий «ал-Кашшаф», в числе многих существующих комментариев, был настолько известным и авторитетным в философско-литературном и риторическом плане, что в том же веке Фахруддин Рази при написании своего огромного комментария «Мафатиху-л-гейб» ссылался на комментарий «ал-Кашшаф». И. Гольдциер - известный венгерский востоковед и исламовед называет комментарий Замахшари влиятельным и ценным образцом мутазилитского комментария [419, 125].

Достижение высшей ступени знаний и смелость Замахшари в рациональной трактовке вопросов юридическо-философского характера удостоилось того, что Табарси стал его искренним приверженцем. Захаби отмечает, что до Замахшари никто подобного комментария не писал и никто не мог сравниться с Замахшари в раскрытии красоты и таинственности священного Корана.

Наряду с тем что Замахшари, в «ал-Кашшаф», не уделяет столь огромного внимания путям и способам ниспослания божественного откровения, однако его рационализм предопределяет разуму и логике первое место при трактовке. Автор книги «Манхаджу-з-Замахшари фи-т-тафсир» отметил: «У Замахшари разум - это средство, которым он пользуется при толковании и раскрытии тайных смыслов в коранических текстах.

Замахшари не удовлетворяется только внешней атрибутикой Корана (которая в сравнении с его смыслами и эзотерикой Корана ничтожна). Поэтому во многих случаях, наряду с кораническими текстами он использует разум и вникает в коранические тексты посредством вопросов и ответов, ищет просветления и его старания в этом заметны» [146, 157].

Рационалистический подход стал причиной, что краеугольным камнем в комментарии стали толкование и поиск способов ниспослания божественного откровения на основе приоритетности доводов разума, устремленные к полнейшей рационализации положений Корана и сунны. В комментарии Замахшари подходит к толкованию смыслов и художественной составляющей изложения глубоко и с огромной осторожностью, что придает его комментарий особую художественную ценность.

В числе первоисточников комментария «ал-Кашшаф» можно назвать сам священный Коран, от которого рождено вдохновение автора. Замахшари в процессе написания «ал-Кашшаф» воспользовался множеством предыдущих комментариев, произведениями, посвященными художественной и лексической неподражаемости и чудесности Корана, преданиями, но во множестве случаев, используя неопределенное наклонение глагола «**قيل**» не объясняет, кого он цитирует, однако можно догадаться, что он опирается на толкования табиитов и особенно Муджахиды, и часто ссылается на Амра ибн Убайда, Абибакра ал-Ассама, Зуджаджа, Руммани и др.

Замахшари приводит в своем комментарии предания времен благословенного Пророка (с) и его сподвижников и других последователей без упоминания источника, и только в некоторых случаях непосредственно упоминает, что воспользовался «Сахих Муслим», никогда прямо не упоминает источники, книги и сборники хадисов, не упоминает имена и авторов, несмотря на то что ученые приложили усилия в достоверном указании источников, больше упоминает о хадисах, рукописях и имен чтецов Корана, и открыто называет рукописи Абдуллаха ибн Мас`уда, Хирса ибн

Сувейда, Убейя, рукописи хиджазцев и сирийцев также упоминает имена чтецов, иногда не упоминает, приведя глагол в неопределенном наклонении «курийя», например: «Ибн Мухсин (из известных чтецов) прочитал это словосочетание «ولبسنا عليهم» (*и приукрасили мы их*) с одной буквой лям и Замахшари процитировал «ولبسنا عليهم ما يلبسون» (*И одели мы на них одежду*) с удвоенной буквой (*ташдид*)» [24, 13]; «Однако Ашхаб прочитал оба «وهو و يُطعمُ و لا يُطعمُ» (*И это употребляют в пищу и не употребляют*), то есть истолковал их в более обобщенной, определенной форме» [24, 16].

«Однако по вопросу языковых, художественных особенностей и образов в комментарии упоминаются более ясные и прямые указания на авторов и источники. Например, Замахшари, испытывая уважение и выражая уважение Сибавейху, дает высокую оценку его знаниям в грамматике, восхищается им, часто цитирует его книгу «ал-Китаб», а также ссылается на тексты из «ал-Камил» Мубаррада, «Китабу-л-худжат» Абуали Фарси, «Исляху-л-мантик» Ибн Сакита, книгу «Китаб-л-мутаммим фил-хат ва-л-хиджа», произведение Ибн Дастивейха, «Китабу-л-халбийят» Абуали Фарси, «Китабу-т-тамам» Ибн Джинни, «ат-Тибийян» Абулфатха Хамадани, «Хамаса» Абу Таммама, «ал-Хаяван» Джахиза, некоторые книги Абул Маарри, предания от Хасана Басри и ...», а «Исраилият» приводятся прямо без упоминания источника.

Источники толкования в «ал-Кашшаф» состоят из:

1. Священный Коран и чтение (рецитация);
2. Пророческие хадисы;
3. Арабская и неарабская поэзия и проза;
4. Живая речь и сравнение [146, 167-168].

Ознакомившись с текстом и стилистикой «ал-Кашшаф» можно сделать вывод, что Замахшари воспользовался при его написании комментарием Сулаби, «Муснад» Ахмада ибн Ханбала, «Асбабу-н-нузул» Вахиди, «Сахиhi Муслим», «Сахиhi Бухорои» и «Сахиx Тирмизи». Когда он приводит предания из «Асбабу-л-нузул», он приводит серию источников и даже (в

большинстве случаев) имя первого сказителя, только несколько первых сказителей упомянуты им (и это сподвижники и последователи): Ибн Аббас, Ибн Мас`уд, Аиша, Джабир ибн Абдуллах, Сади, Анас ибн Малик, Рафаа ибн Курза, Язид ибн Шаджара и Али ибн Абуталиб и «... Сейчас же он указывает причину ниспослания аятов кратко и при несоответствии или противоречивости аятов оставляет без внимания причину ниспослания, сбор, превосходство или анализ, и приводит аят без изложения мнения о нем» [599, 154].

Джаруллах Замахшари верил в силу, в лексическое богатство и превосходство арабского языка и был знатоком в науке «اللغة العربية» (*арабский язык*), а также обладал энциклопедическими знаниями в области калама и тафсира (комментирования), являющихся выдающимися науками средних веков исламского периода.

Во введении своего комментария Замахшари по вопросу совершенства священной книги подчеркивает, что без знания риторики и стилистики невозможно выявить скрытые смыслы коранических текстов. В связи с этим, комментатор в своем труде, изучая и открывая эзотерику аятов и словосочетаний, часто указывает на стилистику и риторику, поэтому «ал-Кашшаф» признается сокровищницей и хранилищем образцов совершенства арабского языка и риторики. Именно эту особенность «ал-Кашшаф» подчеркивает иранский переводчик Мас`уд Ансари и указывает на то, что «Важнейшей особенностью комментария является то, что он оказывал помощь в течение многих веков и не дал осесть пыли старины на себе» [23, 12].

Взгляд Замахшари на неподражаемость священного Корана имеет тесную связь с поэтикой, а первым источником «ал-Кашшаф» считается изложение неподражаемости Корана посредством науки о совершенстве, корням, уходящим корнями в философию и воззрения Джахиза. Джахиз считал красноречие Корана одной гранью его неподражаемости и подчеркивает, что поэзия Корана свидетельствует о его подлинности и

истинности, и простые смертные не могут ниспослать такое. Далее Джурджани развивает это утверждение: «Поэтика Корана играет огромную роль» [168, 193]. После них Замахшари в комментарии Корана использует риторику и открывает посредством этого скрытые смыслы аятов. Незнание комментатором науки о стилистике он уподобляет слепцу, который не видит трактовки аятов [23, 655]. Замахшари также убежден, что важнейшим доводом неподражаемости Корана являются его риторические особенности и комментатор обязан принять это во внимание» [25, 63]. Замахшари считает поэтику в Коране намного шире, чем нанизывание отдельных слов, словосочетаний по принципу их созвучности, он сравнивает это с наукой, ведая о которой, можно узнать о многих тайных смыслах. Он убежден что, не обрета знаний, невозможно раскрыть тайные смыслы. Он приводит в пример 49 аят суры «Зумар»: «Не будь поэтики, многие тайны остались бы сокрытыми» [26, 134].

Замахшари представляет свой комментарий следующими строками:

إِنَّ التَّفَاسِيرَ فِي الدُّنْيَا بِلَا عَدَدٍ
وَلَيْسَ فِيهَا - لَعَمْرِي - مِثْلُ كَشَافِي
إِنْ كُنْتَ تَبْغِي الْهُدَى فَالزَّمِ قِرَاءَتَهُ
الكشّاف كالكشّافى و فالجهل كالداء [111, 18]

(Воистину, тафсиров в мире много существует

Но клянусь, что нет подобного моему «ал-Каишафу»,

Если ищешь наставления истинного, всегда читай его,

Ведь невежество как хворь, а «ал-Каишаф» ему как лекарство)

Значимость этого комментария, обеспечившее Замахшари вечное почитание и уважение, сподвиг меня к исследованию тонкостей и тайн этого ценнейшего произведения, ибо как говорят «كِرْزَتَهُ يَتَضَوُّعٌ» (*Каждый раз дотрагиваясь до мускуса, получаешь аромат мускуса*) [209, 73].

С момента написания комментария «ал-Кашшаф» и по настоящее время, он всегда был предметом исследования и служил источником для

ученых, множество исследователей стремились изучить и прояснить его содержание.

Как уже упоминалось, комментарий «ал-Кашшаф» трактует священный Коран с точки зрения рационалистической философии, проповедуемой мутазилистами. Термин «мутазила» происходит от арабского «اعتزال» (обособление - М.О.), а мутазилизм является религиозно-философским течением, возникшем в VIII в. в дар Сирии, Ираке и Медине и быстро распространившимся в исламском мире. Основателями течения, явившие исламскому миру первую систему рационалистического осмысления божественного откровения, были Васил ибн Ата (699-748г.) и Амр ибн Убейд (ум.744 г.). Вместе с группой единомышленников из школы Хасана Басри (642-762 г.) они отделились от школы известного богослова Хасана Басри по идеологическим разногласиям и совершили невиданный интеллектуальный переворот в исламской культуре. Мутазилиты, в целях развития апологетики своего течения, обратились к рационализму и философии. Они отстаивали собственные убеждения о единобожии, сотворении Корана, о божественной справедливости, где ярко проявлялась приоритетность доводов разума в мутазилитском каламе и для доказательств убеждений мутазилиты разработали целую методологическую базу. В период правления халифа Мамуна (813-833г.) мутазилизм получил государственный статус. Однако в последующие годы аббасидские халифы подвергли гонениям приверженцев мутазилизма. Мутазилиты положили начало процессу рационального осмысления положений религии (калам). В правление Харуна-ар-Рашида последователи мутазилизма подверглись жестокой репрессии, сажались в темницы. В период правления халифа аль-Мутасима мутазилиты действовали отчасти менее открыто, боясь гонений. Халиф аль-Васик и аль-Мутаваккил поддерживали догматы мутазилитского течения. Известными последователями мутазилизма были: ал-Джахиз, Абухузейл ал-Алляф, Ибрахим ан-Низам, Васил ибн Ато, Ахмад ибн Хабит, Бишр ибн ал-Мутамар, Маамар ибн Ибаду-с-Салами, Абумуса Иса ал-

мулаккаб би-л-Муздад, Самамата ибн Ашраз, Хишам ибн Умар ал-Гути, Абулхасан ибн Абуамр ал-Хайят, Устазу-л-Каабий Абуали ал-Джабаи (Джубаи), аш-Шайх Абилхасан ал-Аш'ари и его сын Абухашим Абдуссалам и другие [363, 104].

Куми (род. в 1398г.) в своем комментарии «Тафсири Куми» об использовании комментария «ал-Кашшаф» в качестве источников отметил: «Этот комментарий (Тафсир Куми) один из полных и авторитетных среди комментариев. В большей части он содержит сведения из «ал-Кашшаф», множество хадисов и тексты также почерпнуты из «ал-Кашшаф» Замахшари [32, 34].

Ибн Халдун (722-808 г.) цитирует: «Один из ценнейших комментариев Корана, исследовавший его совершенство и неподражаемость, является тот самый комментарий «ал-Кашшаф», чтение которого важно для ученых-богословов. Этот комментарий в стилистике одержал победу над другими комментариями» [31, 476].

Это произведение с интересом читали ученые, наставники и их ученики и те кто, изучал грамматику. По словам современника Хафиза - Абулаббаса ибн Абулхайра, автора «Шираз-наме», одним из важных учебников того периода был комментарий Джаруллаха Махмуда Замахшари Хорезми «ал-Кашшаф ан хакаики-т-танзил».

В диссертации доктора филологических наук Насриддинова Фахриддина упоминается о комментарии «ал-Кашшаф» Замахшари: «Доказана взаимосвязь Хафиза Ширази с комментарием «ал-Кашшаф» Замахшари и комментариями выдающихся ученых и представителей нашей литературы, таких как Ибн Сина, Абдуллах Ансари, Абдуррахман Джами и других» [347, 5]. Бейт Хафиза Ширози также подтверждает это суждение:

Бихоҳ дафтари ашъору раҳи сахро гир,

Чи вақти мадрасаву баҳси кашфи «Кашшоф» аст [85, 30].

(Поэзии книгу в руки возьми и уходи в пустыню,

Сейчас не время медресе и споров о скрытых истинах «Кашшафа»)

Комментатор газелей Хафиза Ширази - Суди Буснави также указывает на этот факт: «Знание Хафизом арабского языка обнаруживается из его мастерски сочиненных *муламма`* (смешанные бейты, состоящие из бейтов на разных языках - М.О.) и его интерес к наукам о красноречии, которые развились в век Хафиза, его пристрастие к языковой неподражаемости и поэтике Корана. Его путеводной звездой в познании литературной неподражаемости Корана является Джаруллах Замахшари - автор «ал-Кашшаф», который больше всех комментаторов осуществил исследование языковых тонкостей Корана и его книга была особо почитаема и любима Хафизом Ширази. О знании Хафизом арабского языка также говорят его диван, и со слов Суди, известного писателя и автора предисловия к нему: «Однако уча наизусть Коран и соблюдая набожность и милосердие, изучая «ал-Кашшаф» и «Мифтах» и читая «Матали`» и «Мисбах», изучая законы литературы и исследуя арабские диваны, приступал к нанизыванию разбросанных строк в газели...» [268, 339].

Насриддинов Фахриддин - известный таджикский ученый, размышляя в своем исследовании о древних комментариях, упоминает об «ал-Кашшаф» как об одном из важнейших комментариев: «Один взгляд на выдающиеся арабские комментарии, такие как «Джамиу-л-баян» Ибн Джарира Табари, «Мухаррару-л-ваджиз» Ибн Атии Андалуси, «ал-Кашшаф» Замахшари, «ал-Джами`» Куртуби и «Руху-л-маани» Алуси Багдади является достоверным доказательством статуса поэзии...» [347, 369-370].

В целом, в процессе исследования структуры и статуса комментария «ал-Кашшаф» Замахшари установлено, что произведение действительно, в течение многих веков признавалось одним из важнейших комментариев священного Корана, служило путеводным маяком для многих последующих комментаторов и исследователей священного Корана и сохранило имя автора произведения в истории на века. Более того, интерес Замахшари к стилистическим особенностям священной книги Коран, комментарий коранических аятов с точки зрения красноречия обусловили его

уникальность. Несмотря на то, что комментарий написан на арабском языке, он является продуктом интеллектуального труда таджикского ученого, получившего мировое признание и почитание прекрасным знанием арабской поэтики, обусловившего появление в исламской культуре шедевра в жанре комментария.

2.3. Кодикология, издания и переводы комментария «ал-Кашшаф» Замахшари

Комментарий «ал-Кашшаф» в течение многих веков множество раз был переписан и опубликован в Египте, Индии и других странах. Карл Броккельман утверждает, что в различных мировых библиотеках существует около 100 рукописей «ал-Кашшаф» и после его написания осуществлено около 30 последующих комментариев [479, 24].

Комментарий в 1856 году был впервые опубликован в двух томах в городе Калькутта. Далее были опубликованы в 1291 году хиджры в Египте, в 1307 году, 1308 и 1318 году хиджры в Каире. Копия «ал-Кашшаф», выполненная с подлинника авторской рукописи, хранится в библиотеке при мавзолее Имама Абу Ханифы в Багдаде. Из записи на полях выясняется: рукопись записана древним и красивым почерком сулси (род каллиграфического письма), с отдельно написанными огласовками и знаками на белой, толстой, гладкой восточной бумаге. Заголовки и предисловия записаны отдельно, на полях имеются записи, сделанные в разное время «*امير كاتب بن عمر عميد يتخلص قوام الدين*» (*Переписчик - Амир Катиб ибн Умар Амид под псевдонимом Кавомуддин, в месяце ша`бан 718 года хиджры/ сентябрь-октябрь 1318 г. 199стр.*)

Множество других рукописей комментария «ал-Кашшаф» хранятся в библиотеках мира. В основу осуществляемого нами исследования легла часть рукописей «ал-Кашшаф», хранящихся в библиотеках Турции в комплексе Сулеймание (Стамбул) в виде микрофильмов, которыми воспользовались корректоры при работе над арабским текстом книги. В библиотеках Турции хранится наибольшее количество комментария «ал-Кашшаф». Значение «ал-Кашшаф» наряду с его ценностью в качестве комментария Корана также огромно, как важного литературного источника, отображающего

рационалистические убеждения и философию, позволившему ему стать учебником познания смыслов Корана для исследователей и обучающихся.

Копии «ал-Кашшаф» распространились не только на территориях восточных исламских стран, но и получили известность в западных странах. Можно утверждать, что в исламском мире нет ни одного уголка, где бы не знали о произведении Замахшари. Множество старинных рукописей книги хранятся в Иране, в частности в библиотеке Аятоллы Мар'аши. Критическое издание произведения основано на критическом и историческом критериях, а также на необходимости коранических исследований рукописи «ал-Кашшаф», хранящейся в Рагиб-пашша, под номером 209ш, на листе 588б.

В библиотеке «Донишкадаи Илахият» в Тегеране находится подлинная рукопись комментария «ал-Кашшаф» от 1134 года. В отделе восточных рукописей Академии наук Узбекистана хранятся несколько рукописей, сделанных с подлинников «ал-Кашшаф» в XIII веке, за номером 2876, 2403 и 1909.

В библиотеке института востоковедения и письменного наследия Таджикистана имеются две рукописи, сделанные с «ал-Кашшаф» Замахшари:

1) 125 «ал-Хашияту ала Кашшаф ли-з-Замахшари» - от Мавлана Мухаммад ал-Ханафи ат-Табрези

0517 [1769] комментарий, X век хиджры, наста`лик, кокандская бумага, 21x12 с. плотный переплет, конец утерян.

Начало: *بسم الله الذى خلق الموت و الحيوۃ ليبلونكم...*

2) 126 «ал-Хашияту ала Кашшаф ли-з-Замахшари» - от: неизвестного

автора 0518 [5367] комментарий, 11 век хиджры, наста`лик, кокандская бумага, 17x24 с. начала и конца рукописи нет.

Начало: *تعالى كان الناس الايه نظيره قوله تعالى فى سورة يونس*

Рукопись библиотеки Меджлиса Национального Совета Ирана.

22578, размер 20x 31см. Комментарий «ал-Кашшаф», почерк насх.

Вокруг данного комментария Замахшари возникло огромное количество исследовательской и критической литературы, написаны краткие и резюмированные изложения. В «Кашфу-з-зунун» на пяти страницах приведены имена комментаторов, критиков и людей, которые осуществили краткое изложение «ал-Кашшаф» [161, 241].

Мас`уд Ансари в введении персидского перевода «ал-Кашшаф» упоминает об использованных им источниках и отмечает, что в его распоряжении были шесть рукописных текстов произведения и его откорректированные копии, несколько копий из комментария «Байзави» и его комментариев, в частности комментарий Шейхзаде на комментарий «Байзави», несколько комментариев «ал-Кашшаф», однако о происхождении шести рукописных текстов «ал-Кашшаф» конкретных сведений не приводит [23, 15].

2.4. Место комментария «ал-Кашшаф» Замахшари в мусульманской экзегетике

Комментарий «ал-Кашшаф» Замахшари, в связи со своей уникальностью и особой стилистикой комментирования Корана всегда считался одним из важнейших источников - комментарий особо импонировал шиитским комментаторам в связи с его близостью шиитскому и мутазилитскому вероучению и оказал на него огромное влияние.

Самым известным комментатором, признавшим авторитетность комментария Замахшари считается Аминуддин ибн Али Фазл ибн Хусайн ибн Фазл Табарси (1078-1154 г.), автор «Маджмау-л-баян». Его самыми известными произведениями являются «Маджмау-л-баян фи улуми-л-Кур`ан» и «Джавамиу-л-джами`», которые он, вдохновившись после прочтения «ал-Кашшаф» Замахшари и далее Кафаами написал две книги «ал-Вафи ул-ваджиз» и «ал-Васит» в свете краткого изложения «Джавамиу-л-джами`». Мухаммад Шафеи - автор книги «Муфассирони шиа» (Шиитские комментаторы) отметил: «Другими произведениями этого великого человека являются «И`ламу-л-худа» и «Адабу-д-динийа» и «Таджу-л-мавалид» [47, 128].

Автор «Маджалису-л-муминин» уверен, что после написания «Маджмау-л-баян» он прочитал «ал-Кашшаф» и далее написал книгу о пользе своего комментария и остроумии «ал-Кашшаф» под названием «ал-Джавами`». Однако Ходжи Халифа, автор «Кашфу-з-зуннун» в первом томе на странице 131 приводит: привел «ал-Кашшаф» в сокращенном изложении и назвал его «Джавамиу-л-джами`». Я понял, что Кази Нуруллах Шуштари, автор «Маджалису-л-муминин» ошибся, говоря о том, что Табарси только после прочтения «ал-Кашшаф» написал «ал-Кафу-ш-шаф мин китоби-л-Кашшаф», как говорит сам автор во введении. Также ошибся и автор «Кашфу-з-зуннун», он перепутал Табарси с Туси, «Маджмау-л-баян» причислил к произведениям Туси .

Во введении «Джавамиу-л-джами`» Табарси говорит: «Поскольку мой возраст достиг семидесяти лет, по просьбе моего сына Абунасра Хасана из двух книг «Маджмау-л-баян» и «ал-Кяфу-ш-шаф», написанных после прочтения «ал-Кашшаф», составил краткий комментарий «Джавамиу-л-джами`» и начал ее писать в 524 году хиджры (1130 г.) в месяц сафар и закончена она была в конце месяца зульхиджа» [151, 23].

«Джавамиу-л-джами`» после проставления огласовок, тщательной корректировки и содержательным предисловием доктора Абулкасима Гурджи была опубликована в издательстве Тегеранского университета, а его персидский перевод был опубликован в нескольких томах в издательстве Остони Кудси Разави.

Другой книгой, навеянной комментарием «ал-Кашшаф» является комментарий священного Корана, написанный Хилли (ум. в 1326 г.), под названием «Нахджу-л-баян», в котором приведено краткое изложение «ал-Кашшаф» и «Тибиян». Наряду с ним Низамиддин Хасан ибн Хусейн Куми Нишапури, известный под псевдонимом Низами А`радж, также написал комментарий Корана. Автор «Равзат» на 225 странице упоминает о нем, как об известнейшем ученом того времени и причисляет его к шиитскому течению, далее указывает дату окончания книги в четверг 11 месяца мухаррам 728 года хиджры (1328 г.). По преданию «Кашфу-з-зуннун» (том первый, с.288) дата окончания книги этого комментария месяц рабиулавваль 711 года хиджры (1323 г.). Эта книга, названная «Тафсири Нишапури», является кратким изложением «Тафсири Кабир» Фахри Рази [80] и «ал-Кашшаф» Замахшари, содержащем персидский перевод аятов и толкование текстов, количество букв и слов и количество аятов, имеет 11 предисловий, именуемых «Гарайбу-л-Куран ва рагайбу-л-фуркан» [597, 14].

В течение двух веков Бахауддин Али ибн Абдулкарим ибн Абдулхамид Хасани Найли Наджафи, Ахмад ибн Фахди Хилли (ум.1438 г.), который был учеником Фахру-л-мухаккикин, написал две книги в противовес «ал-Кашшаф». Одна из книг - «Байану-л-джазаф» посвящена комментарию

уклонений «ал-Кашшаф» и другая - «ал-Инсаф фи радди ал-Кашшаф» [586,75].

Сайид Амир Абилфатх ибн Махдум ибн Амир Шамсуддин Мухаммад ибн Амир Сайидшариф Хасани Джурджани - (ум.1579 г.) автор «Тафсири шохи», написал книгу на арабском языке, являющейся арабским комментарием «ал-Кашшаф» Замахшари, где имеет толкование до половины 21 аята «Бакара» и не завершено [587, 46].

Кази Нуруллах Шуштари в «Маджалису-л-муминин» при описании биографии известного философа десятого века хиджры (XVI в.) Амира Гиясуддина Мансура ибн Амир Кабир Садруддина Хусайни Даштаки Ширази, (ум.1579 г.) упоминает: «У него есть комментарий на «ал-Кашшаф» Замахшари, который он видел и добавляет, что «относится к Ибн Хатуну и находится в хранилище Разави» [591, 17].

В одиннадцатом веке хиджры (XVII в.) Мирзо Мухаммад Машхади Туси из ученых-имамитов шиитского течения, автор комментария «Канзу-л-дакаик ва бухейру-л-гараиб» навеянного «ал-Кашшаф» Замахшари, о котором упоминает в «Канзу-л-дакаик» [586,76].

Еще одним комментатором «ал-Кашшаф» в рассматриваемом веке является Махши Сайид Абдуррахман ибн Абдулхалим Мар`аши, который комментировал до 51 аята. Автор «Муфассирони шиа» пишет: «Существует копия рукописи с именем автора на странице 183, законченной в 1631 году, и в целом, есть одна запись о том, что это комментарий к «ал-Кашшаф» Замахшари» [47, 116].

Мы упомянули произведения, написанные учеными и комментаторами шиитского течения под влиянием комментария Замахшари. Ученые и комментаторы в своих произведениях брали за основу его комментарии и убеждения, признавали мастерство автора и значимость комментария, осуществляли его краткие изложения, но чаще подвергали нещадной критике. В числе произведений, признавших авторитет комментария «ал-Кашшаф» можно назвать «Анвару-т-танзил ва асару-т-та`вил» Кади

Байзави (ум. между 1870 и 1899 г.), который приложил огромные усилия в поиске истинного предназначения книги Замахшари, представил его в несколько сокращенном виде, иногда при возмущении и несогласии с излишне высоко интеллектуальными убеждениями Замахшари просто исключает их. С другой стороны, комментарий «ал-Кашшаф» для самих приверженцев мутазилизма является образцом величайшего расцвета рационалистического мышления в комментарии священного Корана.

К сказанному выше следует добавить слова переводчика «ал-Кашшаф» о комментариях книги: «Многие ученые осуществили комментарии к «ал-Кашшаф», важнейшими из которых являются комментарий Мухаммада Иляна Марзуки, написавшего книгу «Мушахидату-л-инсаф ала шавахиди-л-Кашшаф», комментарий Мухиббуддина Афанди под названием «Танзилу-л-аят ала-ш-шавахид ан абйят». Многие последующие ученые и комментаторы дали «ал-Кашшаф» краткий комментарий, в числе которых можно назвать «Мухтасар» Мухаммада ибн Али Ансари, Абдуллах ибн Умар Байзави, Мухаммад ибн Мас`уд ибн Махмуд ибн Абилфатх Сейрафи, Мухаммад ибн Ахмад - известен под именем Мавляназаде Ханафи и других, и многие ученые написали об «ал-Кашшаф» подробные книги ...» [23, 15].

Таким образом, становится очевидным, что жанр комментария являлся в рассматриваемом периоде важнейшим направлением в коранических науках, и каждый комментатор в меру своего интеллекта, критического мышления, знаний в области толкования и интерпретации, давал свою особую, уникальную оценку произведению Замахшари.

Замахшари во введении «ал-Кашшаф» о комментарии и призвании комментатора размышляет: «... Наука о комментарии, в которую по словам Джахиза в книге «Назму-л-Кур`ан», вникнуть не суждено каждому ученому, даже будь то богослов сильный в законах и законном дозволении, мутакаллим (знаток апологетики ислама - М.О.) превосходящий всех в каламе, знаток преданий и сведений, даже если он мудрее, чем Ибну-л-карйя, и проповедник, если его проповедь ярче, чем проповедь Хасана Басри и

знаток грамматики, даже если он умнее и грамотнее, чем Сибавейх, и знаток морфологии, который сможет своими силами просеять слова через сито, никто из них не сможет пройти этот путь должным образом и познать сущность этих истин, кроме того, кто является знатоком двух наук: стилистики и изложения и который провел много времени в познании этих наук, потратил много сил в познании их тонкостей и, изучение совершенства божественного обстоятельства (священного Корана) подтолкнуло его к тому, что он смог осуществить обширное исследование об этих науках и проявить истинное рвение в раскрытии тайны чуда Пророка Всевышнего (с).

Мухаммад ибн Джарир Исфакхани, наставник Замахшари, был известен своими мутазилитскими взглядами, которые с большим рвением проповедовал среди хорезмийцев. Замахшари стал одним преданных последователей, обучался у него литературе, философии ислама, монотеизму и грамматике. Его разум переполняли идеи и убеждения мутазилитов, в связи с этим он сочинил свой комментарий по этому принципу. С одной стороны, он исследовал лексику, морфологию, грамматику, синтаксис, риторику и правильное чтение, с другой стороны придавал огромное значение разуму, традициям, философским диспутам, особенно своим мутазилитским идеям [23,11]. Он противостоял тем комментариям, которые предпочитали толковать эзотерику божественного откровения, написаны согласно каноническим основаниям, он корит их за поверхностное толкование, за нерационалистический подход.

Комментарий «ал-Кашшаф» является одним из важнейших и ценных комментариев, открывшим уникальную структуру Корана, его красноречие и тайну его изложения. Автор комментария был величайшим знатоком арабского языка, обладал обширными знаниями в области лексики, поэзии, красноречия и риторики, грамматики и склонения; эти познания и научно-литературный гений автора сподвигли его к написанию комментария «ал-Кашшаф», и как признали ученые и комментаторы: «Одним из авторитетнейших источников в комментарии Корана среди людей и

избранных, и достойнейшее произведение, дошедшее до настоящего времени о мутазилитском учении, под влиянием которого оказались почти все комментаторы, является наиболее полный и ценный комментарий «ал-Кашшаф» Замахшари» [13, 27].

Действительно, мутазилитское учение распространилось от Багдада до великого Ирана, и поэтому на большой территории стали появляться великие философы и ученые, принадлежащие различным интеллектуальным кругам мутазилитского толка, и мутазилиты конца третьего века до середины пятого века хиджры (до вступления во власть Сельджуков) отличались своими рациональными воззрениями и стилистикой речи от мутазилитов начального и второго периода становления мутазилитского учения. Ибн ал-Хадид в комментарии своей книги «Нахджу-л-балага» назвал представителей этих двух периодов «ал-мутакаддимун» (древние) и «мутааххиран» (последователи) [27, 76], в другом месте упоминает под именем «سلف» (*предстоятель*): «السلف من اصحابنا، المشايخ من السلف» [27,93] (*Предстоятели наши друзья, и ученые из числа предстоятелей*).

С другой стороны, мутазилизм вскоре разделился на две школы: басрийскую и багдадскую школы. Кази Абдулжаббар и Замахшари считают лидерами мутазилитов, поскольку они внесли огромный вклад в становление и распространение исламской культуры и мировоззрение в период своей жизни, чей вклад имеет значимость и по сей день, и под влиянием воззрений которых попало множество течений и школ, в частности шиитского толка.

Комментарий «ал-Кашшаф» стремится дать ответы на вопросы ниспослания божественного откровения и связанных с ним обстоятельств и событий, изучает Коран в грамматическом, лексическом и семантическом плане. Это произведение трактует священный Коран согласно мутазилитскому учению и Замахшари поясняет это в следующих строках

اذ سألوا عن مذهبي او لم ابع به
و اكتبه كتماناه لي اسلم
فان حنفيا فقلت قالوا باني

ابيح الطلا و هو الشراب المحرم
 وان مالکيا فقلت قالوا بانى
 ابيح لهم اكل الكلابو هم همو
 وان شافعييا قلت قالو بانى.
 ابيح نکات البننت و البننت تحرم
 و ان حنبليا قلت قالوا بانى
 [111, 64]. ثقيل حلولى بغيض مجسم...

*(Спросят меня о вере моей, нельзя молвить и слова,
 Я прячусь, и скрытый уголок для меня лучше.
 Если отвечу, что я - ханафит, мне говорят,
 Запрещенное вино я разрешаю пить,
 Если отвечу, что я - маликит, мне говорят,
 Что питаться пищей собак я разрешаю.
 Если скажу, что я - шафиит, мне говорят
 Запретный брак с дочерью своей я разрешаю.
 Если скажу, что я - ханбалит, мне в ответ,
 Скажут, что я подлый и мерзкий...*

Общепринято, что во время диспутов о Замахшари, при определении места комментария «ал-Кашшаф», ему отдают шестое место среди комментаторов и в эту плеяду входят ученые, развившие жанр комментария до небывалых высот.

Первая группа комментаторов - сподвижники, современники пророка Мухаммада (с), последователи мекканской школы, мединской и иракской школы, яркими представителями которых являются Ибн Аббас, Аби ибн Кааб и Абдуллах ибн Мас`уд.

Вторая группа комментаторов являются учениками сподвижников. Третью группу комментаторов составляли «табиину табиин» - комментаторы, которых называли «кудама ал-муфассирин», основоположников мусульманской экзегетики. Однако деятельность всех трех вышеназванных групп имела устный характер, комментарии

преподносились в виде проповедей, либо выступлений перед учениками и последователям, в форме исчерпывающих ответов на вопросы сомневающихся, скептиков. Эти ответы - проповеди изредка попадали в книги в виде отступлений или цитат, но эти произведения не представляли собой комментариев в полном смысле слова.

Четвертая группа состояла из тех, кто положил начало письменным комментариям. Самым известным комментатором этой группы считается Мухаммад ибн Джарир Табари (ум. 923 г.), автор «Тафсири Табари» и «Тарихи Табари», оказавшем огромное влияние на последующие комментарии. Его подход к комментарию состоял в том, чтобы не выражая собственного мнения, толковать на основании хадисов саххабов и табиинов, лишь иногда Табари склонялся к комментированию некоторых хадисов или недостаточно достоверных сказаний.

В пятую группу комментаторов входят те, кто без аргументации и сравнения, без указания источника приводят хадисы и, вероятно, в этот период в целях сокращения ненужных тем и элементов в комментариях возникла наука о хадисах, получили развитие интеллектуальные прения и диспуты об историческом аспекте хадисоведения.

После возникновения науки о хадисах были созданы основательные предпосылки для возникновения следующей группы комментаторов, которые обладали обширными познаниями в мусульманских, литературных, философских науках, мистицизме, сведениями о древних и коранических сказаниях, и подходили к комментарию священных аятов с этой точки зрения. Значимость этой группы в истории развития жанра комментария и укрепления позиции комментария, как отдельной сферы знаний, невероятно велико. Ибн Хайян Андалуси создал комментарий с грамматическим уклоном, Фахриддин Рази написал комментарий с уклоном в мусульманский калам, Ибн Араби создал комментарий, обладающий мистическими свойствами, Саалиби предпочел углубиться в сказания, Куртуби создал комментарий с богословским уклоном и Джаруллах Замахшари написал

философско-литературный комментарий с рационалистическим уклоном мутазилитского течения.

При исследовании текстологии и стилистики «ал-Кашшаф» можно проследить, что Замахшари воспользовался комментариями «Тафсир» Саалиби, «Муснад» Ахмада ибн Ханбала, «Асбабу-н-нузул» Вахиди, «Сахихи Муслим», «Сахеги Бухари» и «Сахеги Тирмизи» [599, 65]. При цитировании сказаний из «Асбабу-н-нузул», он приводит название источника и даже (в большинстве случаев) имя первого сказителя, им указывались имена только некоторых из первых сказителей (из числа саххабов и табиинов), в числе которых: Ибн Аббас, Ибн Мас`уд, Аиша, Джабир ибн Абдуллах, Судди, Анас ибн Малик, Рафаа ибн Курза, Йезид ибн Шаджара и Али ибн Абуталиб, «...часто приводит способ ниспослания аятов в сокращенном виде, при несовместимости и противоречии сказаний приводит сказания без способа ниспослания, сбора, превосходства или же без глубокого исследования» [599, 66].

Данный тафсир с момента его написания и по настоящее время, всегда находился в центре критического научного исследования и служил важным и ценным источником для многих последующих ученых и комментаторов.

Джаруллах Замахшари с целью сопоставления мутазилитского и ашаритского течений, а также приверженности к мутазилитским идеям, ставшими объектом ожесточенной критики со стороны представителей различных религиозных и философских школ, стремился встать на их защиту, и написал комментарий, опираясь на рациональный подход к проблемам веры, глубокое понимание совершенства божественного откровения с точки зрения философии, красноречия, стилистики и дал толкование тем аятам, которые противоречат принципам мутазилитского учения. Его рационализм обусловил первостепенный статус разума в толковании Корана, предопределил его тщательное и глубокое исследование и толкование священной книги в свете науки о совершенстве,

стилистического и риторического искусства, наполненного приоритетом доводов разума.

По своим убеждениям Замахшари был стойким мутазилитом. Некоторые приписывают ему излишний фанатизм и слепую приверженность учению в крайней степени, так например: «Говорят, что он ясно и прямо декларировал свою принадлежность к мутазилизму и когда ходил на встречу со знакомыми и стучал в дверь, за дверью спрашивали: Кто ты? В ответ говорил: Скажите, что за дверью стоит Абулкасим, приверженец мутазилитов» [584, 45]. Исследователи комментария Замахшари отмечают: «Вероятно, склонность Замахшари к мутазилизму, позднее превратилось в проблему с негативным оттенком, но в то время мутазилитские воззрения, идеи и трактовки мутазилитов обладали просветительскими элементами, привлекали умы множества людей. Учение обрело огромное количество сторонников и в определенный период получило политический окрас, стало предметом острой полемики и борьбы, описание которых охватывает большой исторический период, начиная со второго по пятый век хиджры. Противостояние мутазилитов и ашаритов все больше обретало характер затянувшегося конфликта, закончившегося репрессиями и казнями. Оба течения противостояли друг другу во всем, не гнушаясь обмениваться обидными и порой нелюбезными словами. Эта ситуация оказала на автора «ал-Кашшаф» огромное влияние. «Замахшари становится гласом, который едкими и неуважительными словами нападает на своих противников-ашаритов и считает их *муджайирами, хашавитами, мушаббихами и кадария*. Интересно, что обычно это сунниты, противники мутазилитов, называющие их кадария, однако Замахшари пошел против традиции мутакаллимов и назвал их приверженцами кадара, кадаритами в толковании аята «(10) *قد افلح من زكيه (9) و قد خاب من دسيهاً (10)*» (*Воистину восторжествует тот, кто чистоту ее соблюдает (9) Потерпит поражение тот, кто развратит ее (10)*) (аш-Шамс, 9 и 10) [41, 596] говорит, некоторые подумали, что личное местоимение в глаголах «زكاً» и

«دسا» относится ко Всевышнему (и это обретает такой смысл, что кому Аллах очистил душу, тот достиг освобождения, и тот, кому Аллах душу не очистил, стал несчастным и обездоленным) является словообразованием кадаритов, которые проговаривают об Аллахе все, от чего он вне подозрений: кто проводит свою жизнь в непотребности, считают это от Аллаха» [110, 1205].

Более того, комментарий «ал-Кашшаф» является одним из важнейших источников осмысления фундаментальных идеологических положений мутазилизма на самом высоком и глубоком уровне, но нельзя утверждать, что это произведение является предметом внимания только суннитов или приверженцев мутазилизма. Шиитское движение и другие исламские течения, исследователи немусульманского происхождения также подтверждают ценность и авторитет комментария «ал-Кашшаф» Замахшари.

Встречаются в комментарии «ал-Кашшаф» аллегории и трудные в осмыслении иносказания, посредством которых комментатор пытается защитить собственные мутазилитские убеждения [594, 127].

Мутазилиты всегда придавали огромное внимание комментарию, сопряженного с неподражаемостью красноречия Корана, а Джахиз был одним из выдающихся ученых-мутазилитов, написавшим книгу о неподражаемости Корана. После него к изучению вопросам совершенства речи в Коране приобщился Бакилани Ашаари и написал книгу «Иджазу-л-Кур`ан», воспевающую совершенство строения священной книги. Во времена предводительства Абдулджаббара Мутазили, Абдулкахир Джурджани, воодушевленный его убеждениями, будучи приверженцем ашаризма, написал книгу «Асрару-л-балага», истинно продемонстрировавшей его талант и просвещенность [90, 296]. Умело использовав свой талант и мастерство в комментарии аятов, начал комментировать их поэтическое совершенство и стилистику. Его рационализм обусловил то, что комментарий Корана осуществлен на основании рационалистических убеждений, где более осознанное отношение к толкованию вопросов красноречия и изложения коранических аятов, а в

дальнейшем в комментарии «ал-Кашшаф», при толковании аятов, содержащих метафоры и сравнения, Замахшари обоснованно опирался на рационалистические убеждения Джурджани.

2.5. Комментарии к комментарию «ал-Кашшаф» Замахшари

По мнению Замахшари, жанр комментария является таким направлением в высших науках, что лишь немногие выдающиеся ученые осмелятся написать подобное произведение, ведь это в действительности наука, открывающая изысканность слова, поднимает покровы со скрытых смыслов и вторгается в мир непознанных явлений. Замахшари признает важным наличие определенных личных и профессиональных качеств, которые могут быть обретены посредством стараний и навыков. Личные качества, по его мнению, это широкое мировоззрение, мастерство, рассудительность и сметливость. Во введении «ал-Кашшаф» Замахшари отмечает: «... Комментатор не должен быть нерешительным, грубым и сухим. Он должен обладать высоким мастерством изъяснения и наделять речь гармонией» [110, 15].

Однако приобретаемые стремлением и усилиями качества должны быть обретены изучением языкознания, литературы, богословия и скрытых смыслов этих наук, где Замахшари отмечает особую значимость двух наук (риторики и стилистики).

Далее комментатору следует обладать знаниями в каждой из наук - богословии, мусульманской акыде (своде догматов, идей и представлений - М.О.), истории. Таким образом, он может расширить границы своих знаний и культуры. Изучение наук должно быть правильным и тщательным, знания и наука должны иметь исследовательский характер. Таким образом, обретенные знания и науки станут неотделимой частью личности комментатора, без которых ему, с малыми и недостаточными познаниями, не достигнуть мастерства в этом ремесле.

С таким культурным и нравственным потенциалом комментатор сможет внести ясность в какую-то часть текста (священного Корана), указать его красоту, ведь он вооружился необходимыми знаниями и готов к написанию

комментария. Поэтому никто не осмеливался испытать силы в этой науке, не узнав великое наследие, о котором уже было упомянуто.

Прежде чем написать свой комментарий, Замахшари написал несколько страниц, чтобы они стали руководством для будущего комментария. Эти небольшие тезисы признаны коранической энциклопедией, в которой указывается сущность и критерии к жанру (науки) комментария, представлен комментарий суры «аль-Фатиха» (Открывающая) и часть суры «аль-Бакара» (Корова). Замахшари отмечает, что они очень просты, содержат много вопросов и ответов, обладают долгими пояснениями. Подобным простым и ясным, подробным и долгим толкованием он стремится показать Коран, как книгу, обладающую невероятной стилистикой и поэтикой. Но в последующем он осознал, что его современники не приемлют подобного комментария и нуждаются в более кратком изложении и комментарии, чтобы понять постановку и верно осознать глубокие смыслы священной книги.

Во введении книги Замахшари критикует своих современников в их неспособности постичь простой в изложении комментарий, и как им будет сложно понять его в совокупности наук о совершенстве и поэтике. Вероятно, что Замахшари намеренно критикует своих сторонников в неспособности и глупости, однако эта критика имеет свою подоплеку. На самом деле, он подверг критике жителей Хорезма. Ранее Имам Абдулкахир обвинил жителей Хорезма, придерживающихся мутазилитских воззрений, в беспомощности познать тайны арабской риторики. По моему мнению, указанная аджамийская, неарабская обстановка в вопросе исследования красноречия требует новых исследований и толкований и не следует в этом вопросе ограничиваться только лишь словом Ибн Халдуна, к которому сегодня обращаются многие ученые [13, 15].

Таким образом, Замахшари, один из величайших исследователей коранического красноречия призывает более глубоко изучить эту науку и объявляет открытыми двери для научных исследований, полемики и прений.

Он написал свой комментарий в шиитской среде, находясь под покровительством Шарифа Хасана ибн Ваххаса, предводителей шиитов, человека просвещенного и умного, который убедил Замахшари написать комментарий. Таким образом, комментарий стал итогом взаимосвязи между шиитами и мутазилистами [23, 27]. Однако следует подчеркнуть, что комментарий Замахшари не относится к шиитским комментариям и не поддерживает убеждения указанного течения, но изредка ощущается тяга Замахшари к ним и критике омеядских халифов. Следует отметить, что научное наследие мутазилитов после халифа Мутаваккиля, некоторым образом исполнено союзническими отношениями с шиитами. После прихода к власти халифа Мутаваккиля в 847 году, мутазилиты и шииты объединились, что обусловило репрессии и гонения в их отношении, они скрывали свои религиозные убеждения, особенно в Андалусии, где они встретили сильное неприятие, как отмечает Андалуси: «Если андалузцы встречали у себя на родине шиита или мутазилита, казнили их» [590, 62].

Комментарий «ал-Кашшаф» стал известен и распространен во всем исламском мире, ученые и просвещенные люди отнеслись к нему с чрезвычайным интересом, который ранее не уделялся ни одному другому лингвистическому, литературному произведению или комментарию. Ортодоксальные мусульмане с тревогой смотрели на этот интерес к комментарию и увидели выход в том, чтобы погасить заинтересованность им, написанием множества книг в опровержение, неприемлемости мутазилитских идей и догматов. Ортодоксы объявили Замахшари опасным мутазилитом, который за завесой красивых речей продвигает нововведения - *бидаат*, который искажают первоначальную красоту священной книги. Это противостояние закончилось тем, что людям просто запретили ее читать, чтение было разрешено только тем ученым, которые были крепки в ортодоксальных убеждениях. Однако для других ученых и в целом, всех мусульман ее чтение было признано нежелательным, чтобы они не сошли с истинного пути [585, 78].

Несмотря на противостояние и запреты, неприятие и откровенную враждебность к Замахшари, исламский мир признал величайшее мастерство, обширные знания во многих науках, его проницательность и красноречие. Полемика, в которой Замахшари одержал победу над Ахмадом ибн Муниром, продемонстрировало исламскому миру выдающегося знатока арабского языка и литературы. Тот самый Ибн Халдун, непримиримый противник мутазилитов, дал высокую оценку «ал-Кашшаф» и призывал тех, кто достиг высот в мусульманском вероубеждении и шариате, обратиться к комментарию и воспользоваться его литературным совершенством и изяществом, но не более того, ведь Замахшари, по его мнению, приводит неверные доводы мутазилитов из Корана и комментирует их лживо и предвзято.

Значительная исследовательская, в своем большинстве критическая литература, возникшая вокруг комментария «ал-Кашшаф», имела различные цели. Некоторые исследования посвящены вопросам поэтики, красноречия Корана, часть - вопросам мутазилизма, еще одна группа исследований преподнесена в виде комментария к комментарию, исследует допущенные в нем неточности, а еще одна часть произведений рассматривает хадисы, приведенные Замахшари. Автор «Кашфу-з-зунун» приводит целый список произведений, посвященных комментарию «ал-Кашшаф», о которых следует привести краткие сведения, чтобы донести истинный интерес к этому произведению.

Кутбуддин Махмуд ибн Мухаммад Тахтани Рази (ум. 1365 г.) написал комментарий к «ал-Кашшаф», и Джамалуддин Мухаммад ибн Мухаммад ал-Аксарай, начинает целую серию возражений доводам комментария. Этим возражениям ответил Абдулкарим ибн Абдуджаббар Васми в виде трактата «Мухакамат». Вместе с тем, в комментарии «Шакашик» Арабзада утверждает, что Ибн Самад написал опровержение к «Мухакамат».

Имодуддин Яхья ибн Касим Алави, известный под именем ал-Фазил Ямани написал к «ал-Кашшаф» комментарий, который назвал «Дурару-л-

асдаф мин хаваши-л-Кашшаф» (хранится в библиотеке Дару-л-кутуб). Также ал-Фазил, увлекшись комментарием Замахшари, сочинил еще один комментарий под названием «Тухфату-л-ашраф фи кашфи гавамизи-л-Кашшаф» (указанный комментарий хранится в библиотеке Дару-л-кутуб под №783). Маджидуддин Абутахир Мухаммад ибн Якуб Фирузабади Ширази (ум.в 1415 г.) дал толкование хутбе «ал-Кашшаф» и назвал его «Кутбату-л-хушшаф ли халли хутбати-л-Кашшаф». Также он написал еще один комментарий к упомянутой выше хутбе под названием «Нугбату-р-рашшаф фи шархи хутбати-л-Кашшаф» [147, 149].

Из числа тех, кто написали краткий компендиум к комментарию «ал-Кашшаф», относится Кутбуддин Махмуд ибн Мас`уд Ширази, назвавший его «Такрибу-т-тафсир», работу над которой закончил десятого дня месяца шавваль 698 года хиджры. Указанный компендиум хранится в библиотеке Дару-л-кутуб под №67.

Исследователем, заинтересовавшимся хадисами в комментарии Замахшари, был Имам Мухаддис Джамалуддин Абдулла ибн Юсуф Зайали Ханафи (ум.1361г.). Также в библиотеке Дару-л-кутуб под № 60 хранится рукопись с комментариями поэзии «ал-Кашшаф», но автор неизвестен.

Ниже нами будут приведены имена ученых, исследовавших языковые, литературные особенности комментария, а также его мутазилитскую тематику. Группу этих ученых возглавляет Шарафуддин Хасан ибн Мухаммад Таййби (ум. 1343г.), который написал комментарий под названием «Футуху-л-гейб фи-л-кашфи ан кинаи рейб» в шести огромных томах. Он отметил: «Прежде, чем приступить к книге, я видел Пророка (с) во сне, который дал мне чашу с молоком и указал на нее, потом я вернул ее Пророку (с) и он забрал ее». Указанный иллюстрированный живописью комментарий хранится в библиотеке Дару-л-кутуб за №145.

Са`дуддин Тафтазани написал комментарий к «ал-Кашшаф», рукопись которого хранится в библиотеке ал-Азхар за № 1803. Автор «Кашфу-з-зунун» отметил, что комментарий Са`дуддина Тафтазани является лишь резюме

комментария «Тайиби», однако в действительности это не так, ведь комментарий Са`дуддина Тафтазани содержит личные воззрения автора по вопросам красноречия, что также ясно прослеживается в его других произведениях, например «ал-Мутававал ва-л-мухтасар» [153, 54].

Саидшариф (ум. в 1414г.) добавил комментарий к началу «ал-Кашшаф», который был напечатан вместе с комментарием Замахшари и в нем Саидшариф оспаривает мнение Саадуддина. Мухиддин Мухаммад ибн Хатиб (ум. 1469г.) написал комментарий к комментарию Саидшарифа, который хранится в библиотеке Дору-л-кутуб за №502.

Другим ученым, изучившим грамматические аспекты «ал-Кашшаф» был Абухайян, который в книге «Бахру-л-мухит» привел недостаточно обоснованное, поверхностное исследование комментария. Далее двое его учеников Шахаб Ахмад ибн Юсуф Халаби, известный под именем Самин и Бурхан ибн Мухаммад Сафакаси написали трактаты вслед за книгой Шахаба. Шейх Таджуддин Ахмад ибн Мактум завершил спорные мнения Шейха Абухайяна в книге под названием «Дурару-л-лакит мина-л-бахри-л-мухит» [92, 78].

Одним из известных комментариев, посвященных мутазилитскому вероучению, является комментарий «ал-Интисаф» Ахмада ибн Мухаммада ибн Искандари Малики Казии Искандария известным под именем Абулаббас (ум. 1285г.). Он служил судьей в Александрии, обладал проницательным умом и обширными знаниями в богословии. Абулаббас признал мастерство Замахшари в языкознании и стилистике. Имам Аламуддин Абдулкарим ибн Али Ираки (ум.1305 г.) написал книгу «ал-Инсаф» и представил ее как опровержение «ал-Интисаф» и «ал-Кашшаф». Эта книга хранится в библиотеке Дору-л-китаб за №506. Далее Имам Джамалуддин ибн Хишам сделал очень изящное краткое изложение обеих книг («ал-Инсаф» и «ал-Интисаф»).

Шейх Умар ибн Мухаммад Халил Сукуни написал книгу под названием: «Разница между теми мутазилитскими убеждениями, которые

Замахшари возложил на Коран», во введении которой отметил, что Замахшари смешал грамматические, синтаксические, лексические и стилистические вопросы с вопросами мутазилизма, и эти убеждения противоречат убеждениям суннитского общества. И если кто-либо станет читать эту книгу, не будучи крепким в суннитских убеждениях, ему угрожает заблуждение на истинном пути. По этой причине он написал указанную книгу во имя защиты положений исламского вероучения. Умар ибн Мухаммад Халил Сукуни вырос в просвещенной и глубоко религиозной ортодоксальной семье, и он подчеркивает, что книгу начал писать его покойный отец и он хочет закончить начатое им праведное дело. Также он упоминает реакцию своего дяди, прочитавшего рассуждения Замахшари о суре «аль-А`раф», в которой он порицает ортодоксов. Тот написал следующие стихотворные строки:

وَذُوِي الْبَصَائِرِ بِالْحَمِيرِ الْمَوْكِفَةِ سَتَيْتَ جَهْلًا صَدْرَ أُمَّةٍ أَحْمَدِ [92, 92].

(Неужто ты клеветешь на предводителей общины Ахмада (с), которые были учеными, сравниваешь их с химяритами).

Также его перу принадлежит множество стихотворений на тему рассуждений Замахшари, оказавших огромное влияние на Умара ибн Мухаммада, и придавшим ему силу в полемике с Замахшари - личностью проницательной и невероятно умной.

Все эти дискуссии и прения охватывали мутазилитский калам, о котором ортодоксы мусульманского вероучения прекрасно были осведомлены и понимали, что Замахшари свои мутазилитские убеждения, между строк, внес в комментарий под завесой грамматики и красноречия. В борьбе с каламистами, отчасти в лице Замахшари, ортодоксальные мусульмане были вынуждены вырабатывать рациональное обоснование своих постулатов веры и, таким образом, исламская религия, в целом, сделала значительный качественный скачок в условиях бурного развития периода средневековья. В связи с этим, зная об исключительных доводах Замахшари и его излишней критичности, посредством опровергающих комментариев, пресекали

дальнейшее распространения мутазилитских идей и пытались ослабить позиции рационалистического подхода в толковании положений шариата.

Например, в данном аяте: «...ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ...» (...*Аллах отнял у них свет*) (аль-Бакара, 17) [41, 5], если этот свет был погашен по причине небес, например, ветром или дождем, то здесь он погашен Аллахом. Я в этом вопросе ничего мутазилитского не ощущаю и верю, что подобно мне, многие этого не почувствуют, однако Имам Умар в своей книге, о которой мы упомянули, отмечает, что в толковании этого аята есть происки Замахшари, который хочет сказать этим аятом, что тот свет, который погашен ветром и дождем, есть по воле Всемогущего, но они (мутазилиты) говорят об этом *таволуд* (порождение) и это по причине **логическое подлежащее** (*фе`ли фоил*), однако если этот огонь меркнет посредством воды или песка, это не причисляется воле Аллаха, а деяниям его рабов, так как рабы (Аллаха) стали тому причиной, так как они своими делами породили это обстоятельство. Все эти воззрения лживые и являются деянием, считающимся сотовариществом Аллаху, потому что рабы Аллаха никогда не могут быть первопричиной обстоятельству, и никакие доводы не могут опровергнуть, что это дело свершилось по воле Аллаха.

Или же Замахшари в комментарии другого аята приводит: «...أَوْ كَصَيْبٍ مِنَ السَّمَاءِ» (*Или как дождевая туча...*) (аль-Бакара, 19) [41, 5] «Знаток красноречия и неподражаемости должен понять, что когда при необходимости следует вырастить и насытить, ему долженствует взрастить и насытить свои создания». Невозможно ощутить какое-либо отношение к мутазилитским идеям. Поэтому мусульманские ортодоксы с осторожностью отнеслись к идеям этого течения, выраженным, как открыто, так и в виде аллегорий, и вступали в полемику [95, 134].

Действительно Замахшари при написании книги использовал не аргументацию, а больше предпочитал интригу и замысловатость, направляя больше исследуемый текст к шиитским догматам. При исследовании

комментария ибн Мунира и книги «Тамйиз» данное утверждение получает веские доказательства.

В вопросе исследования аспектов красноречия и стилистической манеры «ал-Кашшаф» нельзя добавить более того, что сказано в этом плане ортодоксами, которые в своем большинстве были известными и авторитетными учеными и литераторами. Одним из них был Ахмад ибн Мунир, научные воззрения которого свидетельствует о высокой степени его познаний в литературе и широкого кругозора. Ахмад ибн Мунир приветствовал стилистику комментария Замахшари и высоко оценил его вклад в развитие данного жанра литературы.

Необходимо отметить, цель не состоит в том, чтобы искать какую ошибку и даже в случае обнаружения интриги, следует искать в этом только литературную подоплеку.

Рассуждая о просвещенности и разносторонних знаниях можно утверждать, что Замахшари в большей степени получил их из научных источников, нежели у наставников и учителей.

Здесь следует указать на два момента: настоящее исследование осуществляется в рамках двух книг, одной из которых Замахшари всецело использовал, и второй книги, которую он отметил как важный источник для него.

Первое вышеуказанное произведение относится к Зуджаджу, и его иллюстрированная рукопись на арабском языке хранится под названием «Маани-л-Кур`ан» Зуджаджа. Между этим произведением и комментарием «ал-Кашшаф» существует тесная взаимосвязь, давно известная всем исследователям. Это ощущается в излишнем цитировании Замахшари из произведения Зуджаджа и, судя по осторожности Замахшари в выборе источников, этому он доверял более всех.

Так, про божественную фразу «ар-Рахмани-р-рахим» он утверждает, что слово «рахман» можно произносить в честь только Всевышнего, оно приводится в формуле «фа`лан», что означает крайнюю степень

преувеличения. Например, если мы говорим «газбан», это означает «гневный в крайней степени». В этом случае «рахман», милость которого охватила все вокруг, нельзя относить никому, кроме как только ко Всевышнему. Однако Замахшари утверждает, что в слове «Рахман» имеется подобное преувеличение, которого нет в слове «Рахим», поэтому говорят, что «рахман» это мир земной и мир загробный, а «Рахим» мир земной и, как утверждает Замахшари, излишнее в строении слова означает излишнее в смысле.

В следующем аяте: «...اشترُوا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم...» (...это те, кто заблуждение ценою истины купил, но как невыгоден сей торг...) (аль-Бакара, 16) [41, 4]. Он твердил, что смысл этого в том, что если кто-то что-то отдал и взял другое, арабы говорят - он это купил, и в данном случае нет никакой торговой сделки больше, чем купля и продажа. И приводит следующий пример:

أخذت بالجملة رأساً أذعرا وبالثنايا الواضحات الدريرا
وبالطويل العمر عمراً حيدرا كما اشترى المسلمم اذ تنصر [92, 102].

(За несколько волосинок и передние зубы я взял голову и коренные зубы труса. За долгую жизнь купил жизнь льва, подобно тому, как мусульманин купил христианство).

И аят: «فما ربحت تجارتهم» (...и как невыгоден сей торг ...) (Бакара, 16) [41, 4] они не получили выгоду от торговли, потому что от торговли выгоды нет. А еще арабы говорят, что сговор затих и торговля принесла доход. Этой краткостью речи арабы выражают многое. Например, по примеру этого поэт сказал:

كيف نواصل من أصبحت خلالته كأبي مرحب [92, 103].

(Как нам строить отношения с кем-то, если его дружба, словно дружба Абумархаба).

В данном случае «Абумархаб» это их дружба, а не сам он. И Всевышний сказал: «...مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ...» (...уловки ваши в свете дня и по

ночам...) (Сабо, 33) [41, 433]. Здесь это означает уловки ночные, а не каждодневные и еженощные хитрости [109, 295].

Мы не можем в точности утверждать, что данный комментарий относится к Зуджаджу, поскольку его автор во введении указывает достоверные источники и в четвертом разделе упоминает, что так сказали Абуисхак Зуджадж и Абул Аббас Мубаррид. А в пятом разделе сказано: «Однако смысл «Рахман» и «Рахим» по утверждению Ибн Аббаса являются два точных имени, каждое из которых более точнее другого». И Зуджадж утверждает, что «Рахман» означает «обладать множественной милостью».

В седьмом разделе указывается, что Зуджадж отметил, что слово «Амин» является предлогом, приведенном в значении соответствия, так же как и слово «صه» означает «тишину» и оба считаются звуками.

К упомянутому добавляется эмоциональный накал каждого читателя, что каждый, кто читал наследие ученых мужей, сможет узреть, что важнейшими качествами этих произведений являются свободное исследование (источников), независимость и принятие опровержений, и этот комментарий истолковывает смыслы Калби, Муджахида и Заххака, а также упоминает мнение ученого-языковеда Ахфаша и Фарра.

И тот тафсир, в принадлежности которого Зуджаджу мы сомневаемся, не тот комментарий, который упомянул Джувайни при описании источников комментария «ал-Кашшаф», так как мы сравнили тексты аятов, которые упомянул Джувайни: «إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ» (Мы поставили ему на службу горы, которые вместе с ним хвалу воздавали по вечерам и на восходе дня) (Сад, 18) [41, 455], «إِذْ عَرَضَ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّافِنَاتُ الْجِيَادُ» (Однажды вечером ему были приведены легко стоящие на ногах скакуны) (Сад, 31) [41, 456], «لَا أَقْسِمُ بِبَيْتِ الْقِيَامَةِ (1) وَلَا أَقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ (2)» (Не буду клясться я днем воскресенья (1) и не буду клясться я душой, исполненной укора (2) (ал-Кыямат, 1,2), [41, 578] и увидели в них ясное отличие, однако, если отношение этих записей к Зуджаджу подвергается сомнению, это не означает, что он не имел влияния на Замахшари, поскольку его упоминание в

«ал-Кашшаф» осуществлено множество раз, а Замахшари признает верным изучение и использование мнения Зуджаджа по вопросам лексики, чтения, определения истинного смысла, структуры лексики и др.

Вторая книга, о которой упоминает Джувейни, является комментарием «Румани», от которого сохранилась часть «Амма» и который оказал существенное влияние на научное мировоззрение Замахшари. Эта часть комментария «Румани» хранится в библиотеке Тимурия за №210. Также указано, что эту рукопись редактировали, и сказанному приводятся аргументы, что автор рукописи является суннитом, который иногда тверд в своем мнении, и иногда спорит по вопросам фатализма, между роком и волей. Приводит некоторые доказательства. Далее в конце говорит, что мы не совсем уверены, что эта отредактированная копия является авторской. Несмотря на это, мы указываем, что после сравнения «ал-Кашшаф»-а и «Румани» можно сделать вывод, что оба произведения получили взаимное влияние друг на друга, каждое произведение следует исследовательскому подходу другого. Приводится множество текстов, которые в точности процитированы в «ал-Кашшаф» и это взаимопроникновение привело к тому, что у ученых того времени вошло в привычку цитировать в своих произведениях импонирующие им источники без указания имени, и это связывалось с тем, что автор цитаты либо был известной и знаменитой личностью, либо если сказанное не имело определенного автора, а принадлежало всему ученому кругу того времени.

Однако этот текст не имеет никакого отношения к «Румани» и большинство этих текстов приводятся в «ал-Кашшаф». В доказательство сказанного отметим то, что Замахшари комментировал о благоволении в аяте «...إِيَّاكَ نَعْبُدُ» (*лишь пред тобой колени преклоняем*) (аль-Фатиха, 5) [41, 1], об изменении в аяте «(7) صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ (6) «أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» (*направь прямой стезею нас, который ты избрал для тех, кто одарен милостью твоею*) (аль-Фатиха, 6,7) [41, 1] предшествии «Рахман» над «Рахим» в «Бисмиллях» предшествии богослужения над просьбой о помощи и

соединении их в слове «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» (*Лишь пред Тобой колени преклоняем и лишь к Тебе мы к помощи взываем*) (аль-Фатиха, 5) [41, 1] и написании местоимения вначале и упоминание слова «حمد» в определенном смысле в аяте «وَأَيُّيَ فَارْهَبُونَ...» (...*Страшитесь лишь меня!*) (аль-Бакара, 40) [41, 8] обратись к ним и увидишь, что это без каких-либо искажений он указал на страницах (3,4,8,10,14,15,17, 49) [110]. Далее указывает, что эта буква «лям» в начале аята является буквой зачина, а не «лям» клятвенной, ведь «лям» клятвенная в глаголе настоящего времени изъявительного наклонения не вносится без «нуна» усиления. И автор «ал-Кашшаф» также упоминает об этом. Однако автор «ал-Кашф» указал, что это «лям» клятвенная, в котором не упоминается буква «нун», так как она вводится с той целью, чтобы обозначить «лям» клятвенной и здесь очевидно, что это не «лям» зачина, так как «лям» зачина не входит в частицу образования будущего (времени глагола) «سَوْفَ».

Автор текста упоминает книгу «ал-Кашшаф» и «ал-Кашф» в нескольких случаях. Например, об этом аяте: «وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى» (*И скоро твой Господь пошлет тебе то, чем будешь ты доволен*) (ад-Духа, 5) [41, 598]. И в следующих аятах: «... لَا يُعَذِّبُ عَذَابَهُ أَحَدٌ» (...*в тот день никто другой не сможет наказать таким страданием*) (аль-Фаджр, 25) [41, 595], «وَلَا يُوثِقُ وَلَا يُرْسِلُ أَحَدٌ» (*Никто другой не сможет наложить таких оков*) (аль-Фаджр, 26) [41, 595]. Замахшари говорит: «Никто никого не может подвергнуть адским мучениям как Всевышний и никто не может никого сковать оковами, как Всевышний» [92, 106].

Автор рукописи завершает ее следующими словами: «Эти листы по воле Творца закончены, Господь помилуй своего грешного раба, воздай ему милость благ твоих и впусти в рай, которого он желает. Эта книга завершена в тысячу девяносто шестом году» [92, 107].

Эта рукопись состоит из текстов, цитируемых из комментариев, к которым автор добавил тексты ортодоксальных суннитских улемов вместе с

комментариями мутазилитов, однако ни один из текстов им не подвергнут исследованию или оспариванию.

Приведение доводов, доказательство того, что комментарий «ал-Кашшаф» не имеет никакого отношения к комментарию «Румани», не означает, что на Замахшари он не оказал существенного влияния, ведь из литературного наследия, посвященного красноречию, кроме трактата «Иджаз», до нашего времени больше ничего сохранилось.

Возможно, целью высказывания Ибн Тагри Барди сказавшем: «Замахшари в комментарии следовал подходу Румани», были красноречие, нововведения в толковании и цитирование Румани, а не то, что Замахшари полностью переписал себе комментарий «Румани».

Следует отметить, что рационалистический подход придал комментарию «ал-Кашшаф» уникальность, сделав его предметом многочисленных споров и опровержений. Выделение роли разума в осмыслении божественных откровений представлялась Замахшари несомненной, породив множество критических замечаний, и опровергающих произведений вокруг его комментария. Став объектом критики, с одной стороны, мутазилиты стали основателями мусульманской апологетики, которая получила развитие на различных богословских собраниях, по сути, не давшие ортодоксальной религии застыть и окостенеть, заставившие подойти к проблемам религии с новых позиций.

ВЫВОДЫ ПО II ГЛАВЕ

По данной главе нами сделаны следующие выводы:

1. История жанра комментария обусловлена необходимостью ясного понимания, четкого осознания и правильной интерпретацией аятов священного Корана.

2. Распространение ислама среди племен и народов, говорящих на различных языках, придерживающихся иных традиций и обычаев, все большее отдаление мусульман от духа ислама периода правоверного пророка Мухаммада (с) обусловили развитие жанра комментария аятов Корана и изложения его ниспослания, интерпретации его скрытых смыслов.

3. Развитие науки и религиозных течений, философских, рационалистических, мистических, богословские и научные направления обретают свое место в тафсирах, а множество ученых различных областей в силу знаний и опыта пишут тафсиры.

4. Два направления в комментарии Корана указывают на то, что источником и основой первой группы являются сведения и предания, источниками второй группы комментариев являются дедукция, логические и собственные мышления.

5. Из исследования роли и статуса комментария «ал-Кашшаф» Замахшари нами выяснено, что комментарий признан одним из выдающихся произведений жанра комментария Корана, и является для исследователей божественного откровения светочем, освещающим путь познания и нравственности.

6. В мировых библиотеках хранится приблизительно сто рукописей «ал-Кашшаф», после написания «ал-Кашшаф» последовало около тридцати комментариев на произведение Замахшари.

7. «Джавамиу-л-джами`», «Маджмау-л-баян», «Нахджу-л-баян» «Тафсири Куми» признаны самыми важными и авторитетными комментариями, написанные под его влиянием.

8. Замахшари в комментарии «ал-Кашшаф» приводит сказания, переданные Калби, Муджахидом и Заххаком, при этом поясняет и комментирует мнение ученых-языковедов Ахфаша и Фарраа.

ГЛАВА III. ЛИТЕРАТУРНАЯ ЦЕННОСТЬ КОММЕНТАРИЯ

«АЛ-КАШШАФ» ЗАМАХШАРИ

3.1. Использование сказаний в комментарии

Возникновение ислама и его распространение в Иране послужили огромным импульсом в развитии многих жанров прозы, особенно сказаний. Полное перевоплощение предания, обусловленное интеграцией в него новой тематики, в частности коранической, возникновение жанра комментария и становление сказаний важным элементом этого жанра берет начало в этот период и под влиянием исламской культуры.

Из большинства источников выясняется, что предания существовали в народе в виде устных сказок, сказаний и даже легенд, которые передавались сказителями. Существование особого сословия сказителей и певцов, которые рассказывали и напевали среди народа различные предания и сказания, подтверждает это предположение. Постепенное расширение тематики сказаний и преданий, возникновение характерных стилистических особенностей, получение ими письменного оформления, отделения на различные виды и группы потребовали всестороннего и глубокого исследования данного жанра.

Исследование русского учёного М.Б. Пиотровского «Коранические сказания» посвящено особенностям сказаний, близкого теме нашего исследования.

Множество книг под названиями «Касасу-л-анбия» (Предания о пророках) и «Достони паёмбарон» (Поэма о пророках) являются обновленными вариантами коранических сказаний, чьи общие и отличающие элементы исследованы учеными, например академиком М.Б. Пиотровским на основании священного Корана и комментариев к нему. В Таджикистане в последние годы эта ниша, пустовавшая длительное время, заполнилась множеством исследований, посвященных исследованию прозаических произведений, определения жанровой принадлежности сказаний и др.

вопросам. В числе наиболее авторитетных можно назвать исследование Носирджона Салимова, посвященное изучению стилистики и тематики прозы, давшее основание для научной классификации произведений жанра сказания.

Иранский исследователь Сирус Шамисо внес вклад в классификацию сказаний при изучении талмиха, и изучает их в двух направлениях – исламский талмих и иранский талмих. Под исламским талмихом он подразумевает предания, существующие в комментариях к Корану или в сказаниях о пророках (Касасу-л-анбия). Сирус Шамисо отмечает роль комментариев в создании сказаний таким образом:

«Следует отметить, что внимание к сказаниям и повестям осуществлялось не только сказителями или просто переписчиками, но и теми, кто комментировал Коран, в ходе толкования некоторых аятов они выходили за рамки исследования, так например, Абдуллах ибн Аббас, двоюродный брат Пророка (с), которому было 13 лет в год кончины Пророка (с), но он пересказал много сказаний по теме сотворения мира, в дальнейшем вошедших в комментарии» [266, 12].

Еще в четырнадцатом веке Мухаммад Омули в «Нафаису-л-фунун», опираясь на это, указывает на кораническое происхождение жанра сказания и признает его частью комментария: «Восьмая наука, это наука о сказаниях и пользы от сказаний в Коране много; во-первых, описание награды покорных и доброе поминание благодетельных, изложение состояния неверующих, которые прокляты и страдают. Во-вторых, предостережение Пророка (с) о терпении большом, чтобы терпеливый человек знал о невозможности достижения цели без него. Третье, выражение удивления к сокрытому без «такаддуми тааллум». Четвертое, предостережение о непревзойденности Корана, ведь каждый красноречивый желает выразить одно значение разными словами и часто второе бывает ничтожнее первого, а третье еще больше противоречит Корану, а ведь Всевышний Господь величественно приводя сказание о Мусе и Фир`авне, никогда не ставил различие между

способами изложения и красотой, невольно выяснилось, что Коран в красноречии не превзойден. Пятое, что Коран содержит в себе науки о единобожии и достоверных доказательствах, чтобы у разума не было от этого утомления и невнятности, и когда приводятся достоверные доказательства, упоминаются некоторые сказания, от которых разум пополняется (становится шире) и избавляется от невнятности и непонятности [47, 21].

Согласно отрывку от Омули можно сделать вывод, что с точки зрения исследователей, сказание в период раннего ислама обрело свое место в комментариях и стало уникальной и неотъемлемой частью в мусульманской экзегетике.

Проникновение ислама в литературу обеспечило основу для преобразования сказания в самостоятельный литературный жанр, независимый от других, сходных по форме жанров, таких как предание и поэма.

Тесная взаимосвязь мудрости Корана с основами иранской или аджамской культурой открыла путь для новых литературных традиций и одновременно стала главным источником литературного вдохновения и исследовательского интереса. С этой точки зрения, наряду с другими литературными и интеллектуальными элементами, сказания берут свое начало в чистом, божественном просвещении Корана. Эту связь Халил Парвин выразил следующими словами: «Если мы желаем пояснить и рассмотреть какое-то слово сказания в тексте божественного откровения, то придем к заключению, что сказание в Коране состоит в гармонии с культурой духом и истинной целью».

Несомненно, что одной из стилистических особенностей произведений в жанре комментария (тафсир) - это ссылки, предания, сказания и новеллы. Подобная особенность вошла в традицию со времен написания первого комментария на таджикском языке - «Перевода Тафсира Табари», в котором собрано множество коранических и других сказаний. Исследователи жанра комментария условно называют неисламские сказания также «исраилият», по

вопросу которых проведено фундаментальное исследование доктора филологических наук, профессора У. Гафаровой «Коранические сказания в «Перевод Тафсира Табари» [321].

Впоследствии стилистика использования сказаний в комментариях обрела особый подхода, способы их использования изменились. К примеру, в последующих комментариях, в частности «Тафсири Сурабади», «Кашфу-л-асрар» Мейбуди и других, чаще используются лишь элементы сказаний, а комментаторы отказались от подробного их цитирования.

Махмуд Умар Мухаммад Замахшари также использовал особый подход в использовании сказаний. Он также пользуется методом ссылки на сказания и в процессе комментирования аятов подкрепляет свою точку зрения посредством какого-либо из них. Например, при комментировании нижеприведенного аята он начинает комментировать: *أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ وَجَعْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ نُمْكِنَ لَكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا «فَرْنَا مَكْنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ بَعْدِهِمْ فَرْنَا آخِرِينَ» فَأَهْلَكْنَا بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِنْ* (Неужели не видели они, как много поколений мы погубили и до них? Мы на земле установили им такую силу, какую Мы вам не дали; им с неба дождь обильно лили, велели рекам течь в ногах у них. И все же потом Мы за грехи их погубили и возвели на место их другие поколения) (аль-Ан`ам, 6) [41, 129].

В процессе комментирования данного аята, он впервые истолковывает несколько словосочетаний аята и связанных с ними смыслов в других сурах священного Корана, далее прямо ссылается на сказания. Другими словами, в слове «поколения» или упоминания фразы «за грехи их погубили», конкретно подчеркивает, что здесь имелись в виду племена Самуд и Ад. Автор комментария, вероятно, делает это намеренно, поскольку многие сказания заимствовались из древних комментариев и книг «Киссасу-л-анбия» и многие читатели были знакомы с ними. В связи с этим, он не приводит само сказание и предпочитает лишь сделать ссылку: «Если араб скажет: «مكن له في الأرض», значит его намерение в том, чтобы ему надо предоставить место, так как говорят «ارض له». В том числе Господь всемогущий сказал: «... إنا مكنّا

«لَهُ فِي الْأَرْضِ» (*Мы дали ему пристанище на земле*) (аль-Кяхф, 84) [41, 304] и «...أَوْلَمْ نَمَكِّنْ لَهُمْ...» (*...разве не дали мы им пристанища...*) (аль-Касас, 57) [41, 393], однако словосочетание «مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ» означает, что мы укрепили его там и дали ему возможности и мощь, как говорят: «وَلَقَدْ مَكَّنَاهُمْ فِيمَا إِنْ مَكَّنَّاكُمْ فِيهِ» (*Мы дали им пристанище такое, что вам не давали...*) (аль-Ахкяф, 26) [41, 506] и поскольку эти два смысла имеют сходство и означают, что мы не дали жителям Мекки могущество и богатство и другие светские проявления, которые дали племенам «Ад и Самуд». А также подарили им небеса, покрытые куполом, чтобы защищал их от дождевой воды. Или мы наполнили их небеса тучами и дождями обильно льющимися «مَدْرَارًا» (непрерывно).

Такой подход к использованию сказаний используется Замахашари не часто. Существуют случаи, когда Замахшари вкратце приводит сказание для аргументирования своего толкования. Например, в комментарии «ал-Кашшаф», в толковании нижеследующего аята Замахашари пишет: «Ибн Аббас приводит сказание, что Господь всемогущий вел беседу с Муса (а) сорок дней и предоставил ему скрижали. Другие также сказали, что вначале сорок дней с ним говорил... Если спросят: Каково было видение, когда сказали: «...أَرْنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ...» (*...чтобы узреть тебя...*) (аль-А`раф, 143) [41, 168]. В ответ следует сказать: «Яви себя мне, что означает: дай мне, рабу, силу, чтобы увидеть тебя, явись мне, чтобы посмотреть на тебя и увидеть тебя» [24, 566].

В этом случае выясняется, что речь идет о сказании о Мусе (а) и о его разговоре с Господом на горе Тур. Замахшари начинает только с момента разговора Мусы (а) с Господом, приводит лишь его беседу с Творцом, так это близко к объекту его толкования.

В книге «ал-Кашшаф» при комментарии суры «аль-А`раф», аят 143 приводится: «Как постижение «...وَلَكِنْ أَنْظُرِي إِلَى الْجَبَلِ...» (*...но посмотри на эту гору...*) [41, 168] связано с предыдущим словосочетанием «لَنْ تَرَانِي» (*Меня ты не увидишь*)? В ответ следует сказать: «Потому что это означает, что тебе увидеть меня не удастся, не требуй от меня, ты должен взглянуть на другое,

посмотри на гору, чтобы сотрясти тебя и тех, ради кого ты просишь это. Тогда смотрите на гору, что я с ней сотворю, и как ее сравню с землей за просьбу эту и, являя эту величайшую силу Господа, тебе станет очевидным, какую неисполнимую и огромную просьбу ты имеешь и Господь Всемогущий после такой просьбы привел ответ в котором его сравнили с дитем, и в ответ им сказал: «(91) *وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًا* (90) *أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا* (91)» (...готовы расколоться небеса и разверзнется земля, пасть прахом горы (90) оттого, что приписали они сына Милосердному Аллаху) (Марьям, 90, 91) [41, 312] «...*فَإِنْ اسْتَفَرَّ مَكَانَهُ*...» (...коль устоит она на месте...) (аль-А`раф, 143) [41, 168] как стоит на своем месте крепко и устойчиво, «*فَسَوْفَ تَرَانِي*» (Меня увидеть сможешь ты), в этом словосочетании существо видения сравнивается с существом горы, которая после обращения в прах никогда не сможет стоять крепко. Эта смешанная речь и обладает приятным художественным стилем» [24, 294].

Из этого исходит, что комментатор комментирует каждое слово и особые фразы в аяте и посредством ссылок на аяты других сур, например, суру «Марьям», красиво дополняет свой комментарий. Также следует отметить, что Замахшари также дает оценку художественной ценности словосочетаний.

Согласно кораническому сказанию, на которое указывает он, «они (племя Мусы (а) - Гафарова У.) проявили настойчивость и упорство и сказали: Ты должен это сделать, и пока мы не увидели Господа открыто, мы не уверуем в тебя. И Муса (а) захотел, чтобы было им откровение от Господа и узнали, что это деяние невозможно. И это откровение было таковым: «*لَنْ تَرَانِي*» (Меня ты не увидишь), чтобы они уверовали и их сомнения исчезли поэтому сказал: «... *قَالَ رَبِّ ارْنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ*...» (...молвил: «О мой Господь, явись, чтоб мне узреть тебя»...) [41, 168], [321, 203].

Замахшари в своем комментарии «ал-Кашшаф» пишет: «Если спросят: что означает здесь «*لَنْ*»? В ответ следует сказать: «Для подчеркивания возникшего отрицания от «*لا*»..., которое для отрицания всех видений в

будущем и «لَنْ تَرَانِي» это настояние и предписание, поскольку все что запрещено, несовместимо с существом Господа.

С мистической точки зрения явление с первой заммой и фатхой «يا» в словаре означает встречу и видеть глазами, в переносном смысле, лицезреть умом, а не глазами. В комментарии, определения приведено: «Только просвещенные могут увидеть Господа глазами разума в мире том» Народу сунны и джамаату будет истинное видение и узрят меня уверовавшие и неверующие не узрят. Потому что видение Всевышнего бога милость от Господа всемогущего и удостоится этой милости только особо уверовавшие. Говорят, что когда раба божьего внесут в рай, Всемогущий правитель укажет, чтобы подняли покровы, чтобы он увидел гурий и дворцы, реки и деревья и поникнет он головой к колену, а хранители рая скажут ему: «Открой глаза, чтобы увидеть блага». Ответит он: «Клянусь Аллахом, если открою очи, то увижу Господа».

Исследование и изучение комментария «ал-Кашшаф» Джаруллаха Замахшари в контексте коранических сказаний установило, что, несмотря на то что комментарий написан в стилистике религиозной прозы, однако автор для привлечения большего внимания, усиления эффекта своих размышлений в большинстве случаев прибегает к цитированию коранических сказаний и других преданий, что, несомненно, придает изящество и тонкость его стилевой манере.

3.2. Арабская поэзия в комментарии

Одной из ярких особенностей, подтверждающих художественную ценность прозаических произведений, в том числе произведений в жанре комментария, является использование поэзии. Использование поэзии, с другой стороны, является важным аспектом красноречия комментария, поскольку автор комментария посредством данного литературного жанра толкует и доказывает свои суждения. В комментарии «ал-Кашшаф» используется в основном арабская поэзия. На основе статистического анализа комментария было установлено, что из 114 сур священной книги, Замахшари в процессе комментирования 91 суры приводит образцы стихов арабских поэтов. Суры, в комментарии которых не содержатся стихотворные образцы, приведены ниже.

Название суры			
№		№	
1.	Аль-Муджадала	13.	Аш-Шарх
2.	Аль-Мумтахана	14.	Ат-Тын
3.	Аль-Джум`а	15.	Аль-Кадр
4.	Аль-Тагабун	16.	Аль-Баййна
5.	Ат-Таяк	17.	Аль-Аср
6.	Ат-Тахрим	18.	Аль-Каусар
7.	Аль-Мулк	19.	Аль-Кафирун
8.	Нух	20.	Ан-Наср
9.	Аль-Инфитар	21.	Аль-Ихлас
10.	Аль-Иншикак	22.	Аль-Фаяк
11.	Аль-А`ля	23.	Ан-Нас
12.	Аш-Шамс		

Таким образом, в комментарии «ал-Кашшаф», в целом приводится 522 бейта из творчества 123 поэтов, среди них 275 бейта относятся к поэтам, авторство которых оставляет сомнения. В связи с тем, что об авторах указанных бейтов, нет подробных и точных сведений, Замахшари при их цитировании приводит следующие уточняющие фразы: «поэт в этом бейте говорит», «некоторые чтецы говорят», «как говорит поэт», «в нижеследующих примерах», «в арабском бейте сказано», «как воспел поэт», «стихи кочевников». Следует отметить, когда Замахшари говорит, что в арабском стихе сказано, ясно и очевидно персидское происхождение автора комментария.

В ходе исследования вопроса об использовании арабской поэзии в комментарии «ал-Кашшаф» установлено, что Замахшари отдает большее предпочтение поэзии поэта по имени Джарир, 9 бейтов и 1 строфу которого он процитировал. Также Замахшари использовал в ходе комментирования поэзию Лябида - 9 бейтов, Абурахмана ибн Хассана ибн Сабита, Набига Джаади - 7 бейтов, Зуррума - 7 бейтов, Диван Хамаса - 5 бейтов, Хатии - 5 бейтов, Уммия ибн Абисалта - 5 бейтов, Абумуталиба - 4 бейта и других поэтов. В одном случае он говорит, что «я сказал для одного из них», что свидетельствует о том, что 3 бейта принадлежат перу самого Замахшари:

يا من يرى مد البعوض جناحها في ظلمة الليل البهيم الاليل
و يرى عروق نياطها في نحرها والمخ في تلك العظام النحل
اغفر لبعده تاب من فرطاته* ما كان منه في الزمان الاول

(О, тот, кто видит даже слипание крыльев мотыльков в темноте кромешной ночи, о тот, кто видишь сосуды их сердца в груди и мозг в их тонких костях, прости своего раба, который от излишеств, совершенных в прошлом, кается) [23, 146].

Стихотворение принадлежит самому Замахшари, хотя ему не свойственно в комментарии «ал-Кашшаф» упоминать свои же стихотворения, однако он просил написать стихи на его надгробной плите, что приводится в предисловии «Рабиу-л-абрар» [23, 146].

Этот факт указывает на его поэтические способности. Таблица с арабской поэзией в комментарии приводится в приложении настоящего раздела. С целью демонстрации изысканности использованной в комментарии поэзии мы решили привести некоторые образцы процитированных бейтов с осуществленными нами переводами.

أخو ثِقَّةٍ لا تُهْلِكُ الخَمْرُ مَالَهُ
وَلِكِنَّهُ قَدْ يُهْلِكُ المَالَ نَانُهُ

Перевод от Мас`уда Ансари: *(Имущество того спутника и доверенного лица и щедрого человека вино не уничтожит, однако сколько унесет переданные его щедроты)* [24, 27].

Авторский перевод (Он доверенный человек, имущество которого не уничтожит вино, однако иногда будет так, что тот, кто получит его имущество, растратит его).

على أَنَّهَا قَالَتْ عَشِيَّةَ زُرْتُهَا
جَهَلْتِ عَلَى عَمْدٍ وَ لَمْ تَكُ جَاهِلًا

Перевод Мас`уда Ансари: *(Потому он сказал, что ты видел меня вечером, ты намеренно прикинулся не увидевшим, но ты явно не из невежд)* [24, 42].

Авторский перевод (Поскольку увидел его вечером, когда приходил его проведать, он сказал: Ты умышленно прикинулся не ведающим, однако ты по истине не из невежд).

و كَتَيْبَةً لَبَسْتُهَا بِكَتَيْبَةٍ
حَتَّى إِذَا التَّبَسَّتْ نَفَضْتُ لَهَا يَدِي

Перевод Мас`уда Ансари: *(Сколько же племен я смешал, чтобы они друг друга не узнали, и я спасся)* [24, 48].

Авторский перевод (Я смешал одно племя с другим/Они смешались друг с другом, и я умыл руки от этого дела).

و إِبْسَالِي بَنِي بَغَيْرِ جُرْمٍ
بِعَوْنَاهُ وَ لَا بَدِمِ مُرَاقِي

Перевод Мас`уда Ансари: *(Покорность моих детей (племени Курейш) было без совершения какого-либо деяния, совершенного против него, а не за то, что была пролита кровь) [24, 51].*

Авторский перевод *(Я детей своих без какого-либо преступного деяния, совершенного нами, принудил покориться, и не по причине пролития крови).*

أَدْعَى بِأَسْمَاءَ نَبْزاً فِي قِبَائِلِهَا
كَأَنَّ أَسْمَاءَ أَضْحَتْ بَعْضُ أَسْمَائِي

Перевод Мас`уда Ансари: *(За мой злой язык в племенах меня называют «Асмаа», как будто это имя стало одним из моих собственных имен) [24, 55].*

Авторский перевод *(В племенах меня называют «Асмаа», будто насмехаясь надо мной, будто имя «Асмаа» одно из моих собственных имен).*

فَمَنْ يَلْقَى فِي بَعْضِ الْقُرْيَاتِ رَحْلَهُ
فَأَمُّ الْقُرَى مُلْقَى رِحَالِي وَ مُنْتَابِي

Перевод Мас`уда Ансари: *(Кто захочет, пусть строит дом в городках, Я великую Умму-л-Кураа назвал своим пристанищем и местом проживания (поэтому они не могут передо мной себя восхвалять) [24, 62].*

Авторский перевод *(Если кто-то захочет пусть живет в какой-нибудь деревне, а я живу в Умму-л-Кураа и прохаживаюсь здесь).*

أَفْنَى رَبَاحاً وَ بَنِي رَبَاحٍ
نَاسُخُ الْإِمْسَاءِ وَ الْإِصْبَاحِ

Перевод Мас`уда Ансари: *(Приход рассвета и отход темноты ночи посредством дня унес жизнь Рабаха и его детей) [24, 66].*

Авторский перевод (Жизнь) Рабаха и его детей и родственников унес отход ночи и наступление дня).

وَأَزْرَقُ الْفَجْرَ بِيَدُو قَبْلِ أَبِيضِهِ
وَأَوَّلُ الْغَيْثِ قَطْرٌ ثُمَّ يَنْسَكِبُ

Перевод Мас`уда Ансари: (Голубизна рассвета видна до его явления и дождь вначале капает по капле и потом льет ливень) [24, 67].

Авторский перевод (Голубизна рассвета становится явной до его появления/ в начале дождя сначала идут капли, а потом ливень).

عَوْجًا عَلَى الظَّلِّ الْمُحِيلِ لِأَتْنَا
نَبْكَى الدِّيَارَ كَمَا بَكَى ابْنُ خُذَامٍ

Перевод Мас`уда Ансари: (Когда придёшь на оставшиеся руины, придержи удила верблюда, чтобы как Ибн Хузам плакал, мы поплакали над этой землей) [24, 78].

Авторский перевод (По придержи у развалин удила верблюда, чтобы и мы поплакали над ними, как плакал Ибн Хузам).

و غَرِيبَةً تَأْتَى الْمُلُوكَ حَكِيمَةً
قَدْ قُلْتُمْهَا لِيُقَالَ مَنْ ذَا قَالَهَا

Перевод Мас`уда Ансари: (И сколько касыд красивых и мудрых я сочинил, чтобы люди удивились и сказали: Кто же их сочинил) [24, 423].

Авторский перевод (Я сочинил удивительные и мудрые касыды, достойные правителей я сочинил, что? сказали: «Кто их сочинил»).

Хузаи привел такие бейты во имя Пророка (а):

لَاهُمْ إِنِّي نَاشِدٌ مُحَمَّدًا
حَلَفَ أَبِينَا وَأَبِيكَ الْأَتْلَدَا
إِنْ قَرِيشًا أَخْلَفوكَ الْمَوْعِدَا
وَنَقَضُوا ذِمَامَكَ الْمَوْكِدَا
هَمْ بِيَّتُونَا بِالْحَطِيمِ هُجْدَا
وَقَتَلُونَا رُغْعًا وَسُجْدَا

Перевод Мас`уда Ансари: *(Господи, я приношу клятву Мухаммаду, которые приносили ранее наш отец и наши предки. Курайшиты преступили клятву и нарушили заключенный с тобой договор. Они в Хатиме (между черным камнем и макам Ибрахима, где в джахилию давали клятвы) напали на нас, когда мы стояли на вечерней молитве и убили нас, когда мы стояли и сидели в преклонении)* [24, 323].

Авторский перевод *(Господи, я присягаю Мухаммаду в верности, клятвой данной моим отцом и твоим отцом. Курайшиты нарушили клятву и нарушили свой договор. Они в Хатиме во время вечерней молитве во время стояния и преклонения убили нас).*

لَعْمَرَكَ إِنَّ إِلَّكَ مِنْ قَرِيْشٍ
كَأَلِّ السَّقْبِ مِنْ رَأْلِ النَّعَامِ

Перевод Мас`уда Ансари: *(Во имя жизни твоей, что родство и договор твой с курайшитами (воистину утрачена) как родство между детенышами верблюда и птенцами страуса)* [24, 326].

Авторский перевод *(Клянусь жизнью твоей, что твое родство с курайшитами/ Таково, как родство детёнышей верблюда и страуса).*

В целом, в процессе исследования поэзии в комментарии «ал-Кашшаф» нами сделан вывод, что в отличие от других существовавших комментариев, Замахшари в своей книге нечасто использовал для расширения границ своего видения поэтические образцы, однако те поэтические примеры, которые он счел необходимым привести, использованы в стилистическом соответствии комментария. Более того, размышляя о совершенстве коранического изложения, он проявил себя знатоком языка и литературы, в некоторых случаях, для акцентирования внимания умело внес в текст комментария и собственную поэзию, свидетельствующую о его природном поэтическом таланте.

В ходе цитирования поэзии некоторых поэтов он указал на отсутствие сведений об авторах, в других случаях указал на литературные источники,

использованные им при написании комментария. Нами приводится таблица использованных бейтов в комментарии Замахшари:

Бейты, использованные в комментарии «ал-Кашшаф» Замахшари

№	Имена поэтов	Количество бейтов
1.	Аббас ибн Мардас	1 бейт
2.	Абдулазиз ибн Зарара Килаби	1 бейт
3.	Абдуллах ибн Раваха	3 бейта
4.	Абдулмуталлиб	4 бейта
5.	Абдурахман ибн Хассан ибн Сабит	9 бейтов
6.	Абу Атахия	1 бейт
7.	Абу Зубейд Таи	3 бейта
8.	Абу Зуейб	2 бейта
9.	Абу Джафар	1 бейт
10.	Абу Надж	1 бейт
11.	Абу Нувас	3 бейта
12.	Абу Таййиб	2 бейта
13.	Абу Давуд	1 бейт
14.	Абула`ала Маари	1 бейт
15.	Абу Таммам	2 бейта
16.	Абу Талиб	1 бейт
17.	Абу Убейда	1 бейт
18.	Абухия Нумейрй	1 бейт
19.	Абушшуара Заби	2 бейта
20.	Аус ибн Хаджр	5 бейтов
21.	Ауф ибн Хари`	1 бейт
22.	Адди	1 бейт
23.	Али ибн Абиталиб	1 бейт

24.	Аллами Хузайли	1 бейт
25.	Аджадж	1 бейт
26.	Амр ибн Атнаба	1 бейт
27.	Амр ибн Кульсум	1 бейт
28.	Амр ибн Салим Хузаи	1 бейт
29.	Амр ибн Шас	1 бейт
30.	Антара	1 бейт
31.	Асад ибн Наиса	1 бейт
32.	Ахтал	3 бейта
33.	Ахфаш	1 бейт
34.	Аштар	1 бейт
35.	Ашаас ибн Кайс	1 бейт
36.	А`ша	14 бейтов
37.	Балаа ибн Кайс	1 бейт
38.	Сочинил я для одного из них	3 бейта
39.	Бахтари	1 бейт
40.	Бишр ибн Аби Хазим	2 бейта
41.	Гавсат ибн Сулами	1 бейт
42.	Приведено в книге «Ислах-ул-мантик»	1 бейт
43.	Приведено в «аль-Китаб» Сибавейха	1 бейт
44.	Диван «Хамаса»	6 бейтов
45.	Забйани	1 бейт
46.	Зейд ибн Али	1 бейт
47.	Зейд ибн Амр ибн Нафил	1 бейт
48.	Сказала супруга одного из арабов	5 строк
49.	Зухайр ибн Аби Салими	3 бейта
50.	Зубейр ибн Абдулмуталлиб	1 бейт
51.	Зуррума	7 бейтов
52.	Зухейр	4 бейта

53.	Ибн Аббас	3 бейта
54.	Ибн Макбул	1 бейт
55.	Ибн Мас`уд	1 бейт
56.	Ибн Мияда	1 бейт
57.	Ибн Муфарраг	1 бейт
58.	Ибн Хуррима	2 бейта
59.	Ибн Ракабат	1 бейт
60.	Ибн Рикаа Амули	1 бейт
61.	Ибн Рукаят	2 бейта
62.	Ибн Руми	1 бейт
63.	Иклид	1 бейт
64.	Имам Абдулкахир	1 бейт
65.	Имран ибн Хитаг Хариджи	1 бейт
66.	Имрулькайс	8 бейтов
67.	Касир	4 бейта
68.	Кумият	2 бейта
69.	Катан	1 бейт
70.	Лабид	9 бейтов
71.	Лейла Ахялия	1 бейт
72.	Лейла бинт Тариф	1 бейт
73.	Лакит	1 бейт
74.	Джаади	1 бейт
75.	Джарир	2 бейта, 1 строфа
76.	Мухалхил	1 бейт
77.	Ма`мун ибн Рашид	3 бейта
78.	Мулхим	1 бейт
79.	Муннахал	1 бейт
80.	Мураккаш	1 бейт
81.	Мусайяб ибн Алас	2 бейта

82.	Му`авия ибн Аби Суфян	3 бейта
83.	Набига Джа`ди	7 бейтов
84.	Хасан ибн Али Туси	2 бейта
85.	Хатам (Тай)	1 бейт
86.	Раай	1 бейт
87.	Руубат	2 бейта
88.	Саламат ибн Джандал	2 бейта
89.	Самуал	1 бейт
90.	Самхари Алакили	1 бейт
91.	Сахим ибн Васил Ряхи	1 бейт
92.	Саалаб	1 бейт
93.	Сибавейх	2 бейта
94.	Сабик Барбари	1 бейт
95.	Сабит Ибн Джабири Фахими	1 бейт
96.	Тарфа	2 бейта
97.	Тафар ан Фулан	1 бейт
98.	Таабат	1 бейт
99.	Тиримах	1 бейт
100.	Туфейл Ганави	1 бейт
101.	Убейда ибн Абраса	1 бейт
102.	Умар ибн Маадикариб	5 бейтов
103.	Уммия ибн Абу Салт	2 бейта
104.	Фадл ибн Аббас ибн Утба ибн Абилахаб	2 бейта
105.	Фанахсара под псевдонимом «Азуд»	1 бейт
106.	Фараздак	5 бейтов
107.	Хаффаф ибн Нудба	1 бейт
108.	Обращение к Хаджаджу	1 бейт
109.	Халид	1 бейт
110.	Хабиб ибн Аус	1 бейт

111.	Хузайли	2 бейт
112.	Харс ибн Залим Мари	1 бейт
113.	Хасан Басри	1 бейт
114.	Хутай`я	5 бейтов
115.	Харис ибн Бадр	1 бейт
116.	Хатам	2 бейта
117.	Джамил	1 бейт
118.	Джарир	9 бейтов, 1 строфа
119.	Джахиз	1 бейт
120.	Шаммах	2 бейт
121.	Шарих ибн Авфи Абаси	1 бейт
122.	Поэт сказал в честь калама	2 бейта
123.	Поэт говорит об этом Некоторые чтецы говорят Как сказал поэт В нижеприведенных бейтах В арабской поэзии приводится Как воспел поэт Поэзия кочевников	275 бейтов
124.	Йезид ибн Муавия	1 бейт
125.	В целом:	522 бейта

3.3. Стилистические особенности комментария

Как уже нами было указано выше, внимание Замахшари аспектам красноречия и совершенства коранической речи оказало огромное положительное влияние. Стремление, в своих глубоких исследованиях, дать оценку месту и роли средствам художественного выражения, фигурам речи, таким как ташбих, тамсил, киная, маджаз и др. в священной книге Коран, предоставило Замахшари возможность применить их и в стилистике комментария «ал-Кашшаф».

Другими словами, исследование коранических средств украшения речи, изучение совершенства и неподражаемости божественного откровения оказало благотворное влияние и на его собственное произведение, отличающееся от других произведений такого жанра своей стилистической уникальностью. В связи с этим, в процессе исследования стилистической манеры комментария «ал-Кашшаф» Замахшари также будут рассмотрены вопросы применения художественных средств, языковых особенностей и их влияния на стилистику комментария.

Проницательность Замахшари, как в плане целенаправленного исследования красноречия божественного откровения, так и в плане изложения собственных размышлений и воззрений, прослеживается в следующем:

Во-первых: в связи с существованием союза «واو» или его применения в сходных предложениях, к примеру в следующих аятах:

А) وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُدَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ (аль-Бакара, 49) *(И вспомните: мы избавили вас от Фараона и его людей, которые так долго подвергали вас мучительным страданиям, лишали жизни ваших сыновей и в живых лишь только женщин оставляли. Это было для вас - великим испытанием от Господа)* [41, 9];

Б) وَإِذْ أَنْجَيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُقْتُلُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكَ بَلَاءٌ... (аль-А`раф, 141) *(И вспомните: мы вас спасли от рода Фараона. Который вас мучениям жестоким подвергал, убивал ваших сынов и оставлял в живых лишь женщин и было в этом...)* [41, 168];

В) وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ أَنْجَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ (Ибрахим, 6) *(И вот сказал Муса: Вы вспомните о милостях Аллаха вам, как он избавил вас от рода Фараона. Они вас тяжким наказанием подвергали, лишали жизни ваших сыновей, в живых лишь женщин оставляя, и это вам было великим испытанием от Бога)* [41, 257];

Как видится, содержание всех трех аятов схожее, лишь с некоторыми незначительными отличиями, к примеру:

1. Глагол «спасать» приводится: в суре «аль-Бакара» «نَجَّيْنَاكُمْ», в суре «аль-А`раф» - «أَنْجَيْنَاكُمْ», а в суре «Ибрахим» - «أَنْجَاكُمْ»;

2. Глагол «сوءَ الْعَذَابِ» в суре «аль-А`раф» - «يُقْتُلُونَ» и в суре «аль-Бакара» - «يُذَبِّحُونَ»;

3. Глагол «يُذَبِّحُونَ» только в суре «Ибрахим» приведен вместе с союзом.

Замахшари в связи с вопросом разделения и соединения в этом аяте, и о ее скрытых свойствах отмечает следующее: когда глагол после «سوءَ الْعَذَابِ» теряет союз «واو», тогда комментируем и описываем его «سوءَ الْعَذَابِ», а при наличии «واو» преимущество отдается первому слову, словно оно отдельное от первого слова. На это влияет наличие союза «вав».

Изречения Замахшари в этом случае подчинены одному описанному ему случаю, о котором мы напомним при исследовании «لِلَّهِ دَرَهُ».

Схожесть в оценке «جارالله» можно увидеть в значении «القرآن», «فزاء», а соответствующий текст таков: «فمعنى الواو أنهم يمسه العذاب غير التدبيح، كأنه قال: «يُذَبِّحُونَكم بغير الذبح فإذا كان الخبر من العذاب أو الثواب مجملاً في كلمة ثم فسرتة فاجعل بغير «الواو، فإذا كان أوله غير آخره فبالواو» (Тогда «вав» здесь означает то, что вас достигнут страдания и мучения без жертвоприношения. Кажется, что он говорит: Вас будут мучить, не жертвоприношением. Если весть о

страдании или о благочестивом поступке приводится в трудно воспринимаемой форме, тогда истолкуй его, но без «вав», однако если начало вести отличается от ее конца, тогда истолкуй ее поставив «вав» [600, 51].

О слове «فَرَاءَ» приведено такое заключение, что в случае присутствия союза «واو», страдания фараоновы не ограничатся только в «معطوف», и наоборот, в случае отсутствия «واو», который излагает и описывает словосочетания после «سُوءَ الْعَذَابِ» и на вид ничего более, чем «تذبيح».

Выдающийся знаток Корана, наряду с тем, что приоткрывает завесу на одну изящную страницу божественного откровения, все же не довел ее до конца и оставил некоторые вопросы без ответов:

1 - каждый аят содержит одну тему и излагает одну и ту же весть - страдания и мучения, принесенные Фараоном народу израилеву, и несомненно, это противостояние или ограничение в «лишение жизни детей» народа израилева, которое не соотносится с присутствием союза «واو»; или не ограничено им и требует присутствия союза «واو». В связи с этим что означает наличие или отсутствие союза «واو» в обоих аятах каждой из сур?

2 - почему союз «واو» приведен в аяте в суре «Ибрахим»?

Вероятно, по указанным выше вопросам следует сделать такой вывод: в сборнике аятов действительные границы страданий, принесенных фараоном в форме «تذبيح» не рассматриваются, поскольку действительно, фараон, кроме убийства детей, подвергал их и другим мучениям, поэтому исключение союза «واو» в соответствующих аятах является только упоминанием вопроса о «تذبيح» и довольствование этим не является истинным ограничением, как показывает внешнее строение предложения. Однако наличие «واو» в аяте Ибрахим, в котором Муса (а) обращается к своему народу, вспомнить страдания от фараона, которые перенесли и претерпели, и возблагодарить Господа за его блага, для упоминания всех их в кратком и подробном виде.

3 - из числа вопросов о соответствии слова и смысла. Замахшари приводит аят: «فَكَبِّبُوا فِيهَا هُمْ وَ الْغَاوُونَ» (Будут ввергнуты в Огонь они и те, кто

в неверие поверг их) (аш-Шуара, 94) [41, 372], в котором местом ложных божествах и их последователей определяется ад. Замахшари комментирует: «слово «كَبَّه» два раза повторяющееся слово «كَبَّ», то есть падать на землю. Подобный повтор предлога или слова произошел по той причине, чтобы указать повтор доказательства и смысла, и быть с ним в соответствии, будто кумиры и их почитатели во время попадания в ад, падают лицом на землю, и попадают в самое пекло.

4 - относится к вопросу изящности повтора. Замахшари приводит аят «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَانِمًا بِالْإِسْنِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (И нет другого божества, кроме Аллаха, это свидетельствует сам Аллах и ангелы Его и те, кто одарен познаниями, и нет другого божества, кроме Него, он всемогущ и мудрости исполнен) (Али Имран, 18) [41, 53].

Повтор «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» (зикр) Замахшари растолковывает во-первых, для подтверждения и доказательства единобожия и его принадлежности к высшей, божественной сущности. Во-вторых, зикр приводится после каждой формулы единобожия и божественной справедливости, и воплощение обоих качеств показывает в Господе. Далее, он комментирует конец аята: «عَزِيزٌ», утверждающей основой вышесказанному, так как «حَكِيمٌ» обладает значением непобедимого и «хаким» означает мудрый и справедливый, и не отступающий от справедливости в деяниях.

Другой интересный момент - это изъяснение «тафарруд» - исключительности единства и справедливости в стилистике намека в окончании аята, что по сути является доказательством совершенства речи и намного красноречивее и совершенно в отличии от тасриха (пояснения).

5 - относится к вопросу гармонии и созвучности слов в поэзии аятов, к примеру в аяте: «...الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَ

«لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ» (ал-Гафир, 61) (...кто создал ночь, чтобы вы могли почить, и день - чтобы помочь вам видеть. Поистине, исполнен щедрости и мудрости Господь для всех людей. Но большинство из вас Ему не благодарны) [41, 475].

Замахшари в этом аяте подчеркивает следующие особенности:

А) «ابصار» - видеть - действительно свойство людей видеть днем, не собственно сам «день», поэтому в основе это слово является маджазом для слова «нахар» (утро).

Б) относить «ليل و نهار» к «لِتَسْكُنُوا فِيهِ» и «مُبْصِرًا», из которых первое находится в форме «маф`ул лаху» и второе в форме наречия, и которые являются элементами фигуры речи «мукабала» (противопоставление), которые как правило и явно являются по форме, сочетанию и схожести противоположными «ليل و نهار», поэтому оба должны быть построены по форме наречия «سَاكِنًا» и «مُبْصِرًا» или дополнения по форме «маф`ул лаху» как: «لِتَبْصِرُوا فِيهِ» и «لِتَسْكُنُوا فِيهِ».

Замахшари комментирует внешнюю атрибутику таким образом: словосочетания внешне не созвучны и не гармоничны, однако по смыслу существует соразмерность и соответствие, поэтому «мукабала» восстановлена, в другом случае, что в целях созвучия словосочетаний, исчезла бы их внешняя соразмерность, оба в этом случае были бы состояниями истины или находились в состоянии маджаза [23, 245]

В первом случае, когда «مُبْصِرًا» меняет «لِتَبْصِرُوا فِيهِ» иносказательный смысл утрачивается; во втором случае, когда «لِتَسْكُنُوا فِيهِ» превращается в «سَاكِنًا», наступает смешение истины и маджаза и отсутствует потребность в их разделении, поскольку «سَاكِنًا» в речи может действительно применяться к слову «ليل», а также и как метафора к нему.

Замахшари при комментировании этого аята также указывает на то, что выбрано «لذو فضل» вместо «مُفَضَّل» и «مِتَفَضَّل», а также использование «اكثر الناس» вместо «اكثرهم», что обусловило посчитать первое обладающим безграничным достоинством, несравнимого с каким-либо другим достоинством, и знает, что если без добавления не станет истинным, также и второе, что повторяет слово «люди», это является качеством неблагодарных к благам Господа.

б - тонкий взгляд на вопрос выбора слова из нескольких групп, которые внешне некоторым образом не соответствуют, в том числе в аяте: فَاعْلَمَكَ تَارِكًا

بَعْضَ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ أَنْ يَقُولُوا لَوْلَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهِ كِتَابًا أَوْ جَاءَ مَعَهُ مَلَكَ إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ وَاللَّهُ
 عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ (Худ, 12) *(Может быть, ты оставишь что-то из того, что
 открывается тебе Аллахом, и грудь твою стесняют (тревоги) от того что
 говорят они: «Что же не спущено сокровище ему, или не сошел вместе с ним
 ангел?» Но ты ведь только увещатель, Аллах же управитель всех и вся)*
 [41, 223].

Аят ниспослан неверующим, которые по причине упрямства и злобы
 начали просить не наставления на путь истинный, а просили у пророка
 ниспослания аята о сокровищах и ангелах небесных, и благословенный
 Пророк, при представлении священного аята подобным слепцам и безумцам
 испытывал полное отвращение.

В этом аяте можно заметить, что слово «ضَائِقٌ», образованное от корня
 «ضَيْقٌ» в сравнении с «ضَائِقٌ», с которым они почти синонимы,
 малоупотребительно, и в тексте священного Корана употреблено лишь один
 раз.

Замахшари в процессе комментирования детально останавливается на
 вопросе выбора слова «ضَائِقٌ» вместо «ضَيْقٌ» в этом аяте и указывает на
 неверный выбор слова, обусловленный следующими причинами:

а) «ضَائِقٌ» и «ضَيْقٌ» являются производными словами и имеют внешние
 сходства, однако на деле они являются двумя разными по строению словами,
 с относительным различием смыслового значения.

б) слово «ضَائِقٌ» это форма, где происхождение и корень заключены в
 форме существительного, связанного с проходящим (имеющим границы) и
 неустойчивым понятием в ограниченном времени, однако слово «ضَيْقٌ» - это
 устойчивая форма, обладающая скрытыми свойствами и содержанием, сутью
 обладающей продолжительным и не истекающим характером.

По этой причине отвращение Пророка (с) от встречи и беседы с
 неверующими и злоумышленниками особенно явственно и он не хочет
 наставлять на путь истинный неверующих и потерянных людей и упорствует
 в этом, как например в аяте «أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» *(Неужели ты*

способен вынудить людей принять Господню веру?) (Йунус, 99) [41, 221] и «وَمَا عَلَيْكَ إِلَّا يَرْحَمِي» (Хотя вины твоей не будет, если не очистится его душа) (Абасса, 7) [41, 586] и он говорит об этом; поэтому выбор слова «ضَائِقٌ» вместо «ضَيْقٌ» в первом аяте красиво и красноречиво и отчетливо отражает аруз и возникновение редкого состояния Пророка (а). Замахшари приводит в доказательство смыслового различия в своем комментарии образцы подобно этим двум аятам, разным по строению и метрике.

Замахшари был уверен в лексическом богатстве, необычайной семантической глубине арабского языка и в науке «اللغة العربية» (арабский язык) достиг невероятных высот, возвысился в арабском каламе и комментарии, был осведомлен обо всех существовавших в период его жизни комментариях божественного послания, прославился как один из выдающихся комментаторов средних веков исламского периода.

Замахшари был убежденным сторонником того, что Господь избрал арабский язык для ниспослания откровений, но множество людей не уделяют внимания, что правила языка - источник всех наук, а знания и ремесла зависят от знания языка и арабского богословия. В книге «ал-Муфассал» он указывает, что арабский язык также является языком правителей исламского халифата [101, 98].

Ибн Халдун, дав высокую оценку мировоззрению Замахшари, его знаниям арабского языка и арабского красноречия, отметил: «Следует считать чтение его (книги) полезным, поскольку эта книга обладает множеством удивительных вещей о языке» [31, 108].

В целом, Замахшари в комментарии «ал-Кашшаф» при комментировании смысла какого-либо аята в большинстве случаев, прибегает к кораническим преданиям. Он выстраивает свои размышления опираясь на литературные науки, гармонично ищет в них грамматические и синтаксические строения. В связи с этим, в настоящей диссертации в процессе описательно-аналитического подхода и критического анализа использования коранических аятов в целях исследования грамматических и

синтаксических структур в комментарии «ал-Кашшаф» Замахшари, мы пришли к выводу, что с одной стороны, аяты, на которые он ссылается, за исключением «ла» нафия (отрицания)», в грамматическом плане недостаточны, с другой стороны использование сказаний во многих случаях неполное.

Комментарий «ал-Кашшаф», несмотря на его рационалистическую суть, основанное на свободном исследовании, однако сказания в комментарии занимают особое место. Методы, используемые Замахшари в некоторых случаях, обладают и сильными и слабыми сторонами. По сути, целью применения сказаний состоит в том, как Замахшари использовал сказания, а также определить, в какой научной полемике по вопросам литературных наук он ссылается на сказания. В связи с тем, что исследование охватывает вопросы исследования морфологических и синтаксических аспектов, вначале следует изложить представление Замахшари об этой структуре в аятах и далее исследовать ее во всех ее проявлениях.

Продолжая исследование использования сказаний в аяте с одной стороны можно прояснить точность требуемой формы для сказания, а с другой стороны - уместность или неуместность его использования в аяте.

И наконец, принимая во внимание, что хадис в сравнении с текстом по убедительности имеет больший вес, необходимо рассмотреть само сказание на предмет его убедительности, чтобы выявить его убедительность или же ее отсутствие.

Книга «ал-Муфассалу фи-н-нахв» указывает на глубокие знания Замахшари в области арабской грамматики, книга «ан-Нумузадж» также посвящена грамматике и некоторым образом синтаксису открывает новые грани в познаниях Замахшари. Его обширные знания получили подтверждение в комментарии, где он уделяет большое внимание исследованию грамматических и морфологических элементов в коранических аятах. В доказательство своих заключений и комментариев божественных откровений он ссылается на арабскую поэзию и поговорки.

Еще одна особенность - обращение комментатора к сказаниям при исследовании грамматических и морфологических структур, где Замахшари при оценке пророческих хадисов применяет два подхода:

Замахшари в нижеприведенной морфологической структуре в подтверждение своего комментария ссылается на следующее кораническое сказание: « وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِيهَا وَغَدَاةَ الْفَوْزِ الْعَظِيمِ » (И Аллах обещал мужчинам и женщинам, которые уверовали (в Него), сады, реками омываемые, где им пребывать навечно в благе их жилищах Вечного Эдема. Но еще большая улада - благоволение Господне. Это есть высшее свершение (ат-Тауба, 72) [41, 199], «عَدْن» признает на основании аята « جَنَّاتِ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدَ الرَّحْمَنُ عِبَادَهُ بِالْغَيْبِ » (В извечные сады Эдема, что Милосердный обещал служителям своим тайно, а обещанию Его, по истине, свершится) (Марьям, 61) [41, 310] именем существительным в подтверждение сказанного, ссылается на хадис Абудардаа о Пророке (а) « عَدْنُ دَارِ اللَّهِ الَّتِي لَمْ تَرَهَا عَيْنٌ وَ لَمْ تَخْطُرْ », «على قلب بشر لا يسكنها ثلاثة: النبيون و الصديقون و الشهداء. يقول الله تعالى: طوبى لمن دخلك.», что «عَدْن» - это дом Господа, который никто не видел и никто не осознал своим разумом, и там будут пребывать только три группы: пророки, сиддики (праведные) и шахиды (мученики). Господь указывает на извечный эдем: «بлагословенен тот, кто войдет в тебя» [24, 289]. В комментарий к тому, что Замахшари в исследовании считает ясность слово «عَدْن» излагает два мнения в аяте 61 суры Марьям:

1. «العَدْن» имеет значение «الإقامة: اقامت», так как некоторым кажется, что слова подобия «فِينَهُ», «سَهْر» ва «أَمْس», которые являются несклоняемыми - عَمَّ предназначены для таких слов «الفِينَهُ - миг, момент», «السحر - колдовство» и «الأَمْس-вчера»;

2. «عَدْن» عَمَّ для «أَرْضِ الْجَنَّةِ - райская земля», поскольку это место проживания [25, 26-27].

Вероятно, Замахшари слово «جَنَاتٍ» с этой точки зрения считает общеупотребительным и «عَدْن» специальным (особым) существительным и

изафетную связь «جنات عدن» признает ее видом «абсолютным изафетом простого со особым» .

Следует отметить, что в аяте 61 суры «Марьям» в дополнение к двум воззрениям также исследована принадлежность слова «عدن» к мужскому роду, однако это утверждение относит только к данному аяту, так как в этом аяте не существует прилагательного (*сифат*), как например в аяте 72 суры «ат-Тавба». Пояснение того, что по принадлежности к мужскому роду «عدن», «جنات عدن» также является мужским родом и исходит из правила подчиненности имени в определенном состоянии и мужского рода, составленного от «الجنة». Однако автор «ал-Кашшаф», принимая во внимание упоминание «التى» в качестве прилагательного, не считает это путаницей, поскольку если после слова мужского рода приводится прилагательное, слово обретает статус «накира мухассиса» (особый мужской род) [25, 27].

В связи с этим, несмотря на то что Замахшари, из трех приведенных выше утверждений в аяте 61 суры «Марьям» никакому предпочтения не отдает, однако, принимая во внимание утверждение об аяте 72 суры «ат-Тауба», можно предположить, что одно из двух первых утверждений для него имеет превосходство.

В процессе исследования и оценки этого утверждения следует отметить, что с одной стороны, опровергается, поскольку между «عدن» и «العدن و اللعدن» имеется различие. Если «عدن» будет в значении «الأرض الجنة» то признак имени собственного и «العدن و اللعدن» имя нарицательное, потому они отличаются друг от друга [602, 257], наличие «العدن و اللعدن» признак того, что оно абстрактно и не имеет внешних признаков, однако «عدن» имеет внешние и осязаемые определения, и оба слова в сочетании имеют различия и не могут быть вместе.

Также как и «العدن و اللعدن», то есть имя нарицательное и «عدن» имя собственное нуждается в тщательном исследовании в арабском языке. При том, что в арабском языке такого не слышали. Поэтому этот вопрос изучается только посредством интуиции и без спешки.

В случае изафета «اعم مطلق بر اخص» также следует отметить, что в этом случае «جنات» будет в значении каждого дерева и сада. А целью данного аята является известное место, как например «انسان زيد», что неверно, однако фраза «مدينة بغداد» верно и является такой изафетной связью [594, 45].

Последней тайной является то, что слово «عدن» мужского рода и словосочетание «جنات عدن» признак и имя в определенном состоянии, и это указывает на одну степень рая (рай обладает многочисленными степенями, например «джаннату фирдаус», «джаннату наим», «джаннату ма`ва» и «джаннату адн») в значении «جنات اقامت», и Табатабаи довод о наречении этой степени к «عدن» признает местом нахождения и пребывания людей, которые там находятся [152, 338]. В связи с этим, принимая во внимание сказанное, между двумя утверждениями Замахшари о признаке «عدن» следует сказать, что оба утверждения неверны. Поэтому, в этом аяте не только не наблюдается литературного аспекта, а само сказание не содержит необходимого для ссылки обоснования. Такое применение сказания не соответствует действительности. Также по вопросу сказаний следует отметить, что его полная форма в книгах приводится в следующем виде: «حدثنا يحيى بن عبدالله بن بكير حدثني الليث بن سعيد حدثني زيادة بن محمد عن محمد بن كعب القرظي عن فضالة بن عبيد أبي الدرداء قال رسول الله: «إن الله عز وجل يفتح في ثلاث ساعات بقين من الليل: في الساعة الأولى منهن ينظر في الكتاب الذي لا ينظر فيه أحد غيره فيمحو ما يشاء و يثبت ثم ينزل في الساعة الثانية إلى جنت عدن و هي داره (دار الله) التي لم تراها عين تخطر على قلب بشر و هي مسكنه و لا يسكن معه من بني آدم غير ثلاثة: النبيين و الصديقين و الشهداء ثم يقل: طوبى لمن دخلك و ذكر «في الساعة الثالثة» (Нам Яхйа ибн Абдуллаха ибн Биккира от Лайса ибн Саида от Зиёда ибн Мухаммада ибн Мухаммада ибн Кааба Курази от Фазала ибн Убейд от Абудардаа приводится, что Пророк Аллаха указал: «Воистину, Господь всемогущий и всесильный в три оставшиеся часа ночи оставляет открытыми двери, в первый час смотрит на книгу, на которую никто, кроме Него не смотрит. Он может погубить все, что пожелает и оставить все, что пожелает. Во втором часу Он спускается в рай Эдема и это дом Господа, который не видели ни одни глаза и не ощущало ни одно

сердце и это Его жилище. В нем вместе с Ним из сынов человеческих никто не пребывает, кроме трех групп: Пророки, праведники и мученики. Далее говорит: «Будет благословен тот, кто войдет в тебя» и в третьем часу...)

При том, что Замахшари для подтверждения своих слов отмечает, что в сказании «علم» для «عدن» исходит от «داره (دار الله) التي» и далее отмечает, что «هي داره التي لم تراها عين... و هي مسكنه...» указывает на «جنات عدن» и не на «عدن» по отдельности. Действительно, упоминание женского местоимения «هي» указывает на «جنة», а не на «عدن», потому что слово «جنة» женского рода и «عدن» мужского рода. В связи с этим, приводя «هي داره» и «هي مسكنه» целью будет упоминание места нахождения и дом, которому будет соответствовать «جنة عدن».

Это момент следует отметить особо, несмотря на то что это предание «муснад» связывается и возносится к Пророку (с), однако, несмотря на сказителей, которые достоверно и ясно привели сказание, вследствие влияния последователей «мункару-л-хадис» (отрицающие хадисы) сказание было изменено. [599, 350]. Следует отметить, что это описание мешает пониманию сказителя, так как этот сказитель не уверен, и в каждом сказании понимание и точность сказителей имеет огромное значение, а по своей сути, это предание слабое.

Замахшари ссылается на сказание от Пророка (с) в двух аятах - «إني أريدُ» «أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ (Хочу, чтобы на себя возложил все бремя моего и твоего греха. И стал среди обитателей Огня, потому что это воздаяние для грешных) (аль-Маида, 29) [41, 113] и «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (К которой могут прикоснуться лишь те, кто чист) (ал-Вакиа, 79) [41, 538], где комментирует существующие в них грамматические структуры следующим образом:

Иттиса`: *Иттиса`* образовано от формы *ифти`ал* глагола «وسع» что является «انبساط در احاطه» - «раскрытие границ» и означает «распространение и расширение». Действительно, глагол «وسع» указывает на раскрытие чего-либо, что обладает границам. Наряду с этим, расширение (*иттиса`*) обладает в

каждой науке - «кираат» (декламация, чтение), «балагат» (красноречие), «нахв» (грамматика) и «муфрадат» (простая лексика) особым значением. Однако там, где Замахшари усечение «مضاف» в аяте 29 суры «аль-Маида» указывает на «اتساع» (расширение), следовало бы этот термин использовать в терминологии грамматической науки. Следует отметить, что итгиса` в этой науке обладает значением отхода от исконного в строении, то есть в строении «музаф» (определяемое) и «музафун илайх» (определяющее) по сути употребляется в отношении обоих, однако если музаф (определяемое) усечен и музафун илайх (определяющее) занимает его место, это действие означает расширение в речи, где музафун илайх (определяющий) поставлено вместо и обрело статус музаф (определяемого) [600, 101].

Замахшари в комментарии аята «إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ» (*Хочу, чтобы на себя возложил все бремя моего и твоего греха. И стал среди обитателей Огня, потому что это воздаяние для грешных*) (аль-Маида, 29) [41, 113] приводит, что Хабиль сказал Кабилю, если я убью тебя, и затем и ты убьешь меня, бремя греха будет на тебе [23, 624]. В связи с этим на Хабиля, несмотря на убийство Кабиля, не был возложен грех, и Кабиль, несмотря на то что убил только только Хабиля, взял на себя два греха:

1. Грех за то, что Хабиль его убьет, на нем;
2. Его собственный грех в убийении Хабиля.

Затем Замахшари задается вопросом: «Как может обращающийся взять на себя грех, обращающегося первого лица?», и по истине, в этом аяте произошло усечение, которое устраняет эту трудность. Пояснение в том, что согласно правилу «اتساع در كلام» «إثمى» находится в значении «مثل اثمى», например «قرأت قراءة فلان» и «كتبت كتابته», которое в действительности «قرأت مثل» и «كتبت مثل كتابته». В связи с этим ин, фраза в этом аяте должна быть таковой: «إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِمِثْلِ إِثْمِي...» [23, 625]. Во всяком случае Замахшари считает это правило достаточно приемлемым и в подтверждение сказанного и рассматриваемого аята ссылается на хадис Пророка (с) с приведением

примера иттиса`, где сказано: «المستبان ما قالاً فعلى البادى ما لم يعتد المظلوم»: «Если двое осыпают оскорблениями друг друга, все что они скажут, грех того возлагается на того, кто начал оскорблять, даже если тот человек подвергся насилию». Автор «ал-Кашшаф» в комментарии этой ссылки уточняет, что действительно, если кто-то начинает оскорблять, в дополнение к своему греху он берет на себя грех отвечающего оскорблением ему человека, с таким отличием, что Господь грех того человека, который ответил оскорблением на оскорбления, прощает и обещает ему очистить его грех из книги деяний. Поскольку такой человек выступил, намереваясь защитить себя, спастись от мести и защиты достоинства, при условии что защищающий себя человек не посягнет и не выйдет за рамки дозволенного [23, 624].

Замахшари также после сказанного рассматривает другое утверждение со словом «**قيل**», что целью приведения «**اثمى**», «**اثم قتلى**» в значении «грех моего (Хабиля) убийства» и «**اثمك**» грех, по причине которого не была принята жертва.

В комментировании словосочетания «**اثمى و اثمك**» комментаторы высказали различные мнения:

1. «**اثمى**», то есть «**اثم قتلى**» означает «грех моего убийства» (Хабиля), в музаф которого - «катл» (**قتل**) усечено [127, 179], поэтому комментаторы приводят четыре значения о «**اثمك**»:

- Грех Кабиля, который в силу жертвоприношения был не принят;
- Грех моего убийства - Хабиль, в этом случае «**اثم**» в начале добавлено к дополнению, а в слове «**اثمك**» добавлено к подлежащему, однако в обоих случаях грех обращен на Кабиля;
- То, что в душе твоей от зависти и вражды ко мне скрыто;
- Твои предыдущие грехи, распутство и неверие, что стало причиной неприятия жертвы; [141, 323];

2. «**اثمى**», предыдущие прегрешения Хабиля и «**اثمك**» прегрешения Кабиля;

3. «*اثمى*», прегрешения Кабиля и «*اثمك*» грех моего убийства (Хабиль) и насилие, сотворенное тобой в отношении меня. Замахшари это толкование считает подлежащим, как с точки зрения внешних атрибутов, так и рациональной точки зрения.

4. Убийство души имеет два последствия: *хакку-н-нас* (по человеческим законам) такое, что причинено насилие человеку, и другое *хакку-л-лахи* (по божьему закону), это огромное прегрешение и воздаянием за него будет пребывание в страданиях. На основании этого «*اثمى*» насилие, которое Кабил произвел в отношении своего брата и «*اثمك*» насилие, которое Кабил производит в отношении своей души. Поэтому, на основании этого, указанное насилие является и насилием по отношению души, и по отношению ко всему другому [152, 304].

5. Другие комментаторы также поддержали точку зрения Замахшари.

Может показаться, что целью «*اثمى*», «*اثم قتلى*», является «моего убийства (Хабиль)». Поскольку в этом сказании у Хабиля не было грехов, чтобы они были записаны в книгу его деяний. Потому что согласно аяту «*إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ ... الْعَالَمِينَ*» (...*страшусь я Бога, Господа Миров*) (аль-Маида, 28) [41, 113] и аяту «*... قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ*» (...*Сказал: «Господь от праведных лишь берет дары»*) (аль-Маида, 27) [41, 113], Хабиль был верующим и праведным человеком и как видим, по принятию жертвы был удостоен пророческого звания. Во-вторых, принимая во внимание «*قسم*» и настояния аята «*لَنْ بَسَطْتُ إِلَيْكَ يَدِي لِأَقْتُلَنَّكَ*» (*Если ты протянешь свою руку на меня, чтобы убить, я на тебя своей руки, чтобы убить, не протяну...*) (аль-Маида, 28) [41, 113], Хабиль никогда не протянет своей руки для убийства брата, хотя можно предположить ее силу. Третье, иносказание в этом аяте не является преклонение, чтобы было сказано, что я (Хабиль) преклоняюсь перед тобой, чтобы ты убил меня, а истинной целью Пророка Хабиля в этом аяте является назидание и устрашение своего брата о загробной жизни и несение на себе греха его (Хабиля) убийства, чтобы уберечь его от деяния, которое содержится в категорической форме в аяте «*... قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ...*» (...*Сказал:*

«Верно, я убью тебя»...) (аль-Маида, 27) [41, 113]. Также следует упомянуть, что вероятно Кабиль совершил убийство своего брата тайно, то есть когда Хабиль не мог себя защитить

Следует уделить внимание также слову «اسمك», которое относится к аяту «إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ», целью которого является предыдущие прегрешения Кабиля (неправедность), что стало причиной не принятия его жертвы. Поскольку неправедность обусловила возникновение зависти, враждебности и не принятия повелений Господа, основанное на статусе Хабиля. Это утверждение сопровождает все ранее высказанные утверждения.

В связи с этим, несмотря на то, что в предании, приведенном Замахшари, мы видим пример расширения (*ittisa`*) и комментаторы внесли подробные комментарии по указанному предмету обсуждения, однако при внимательном изучении, следует отметить, что комментарий аята недостаточно верен. В этом аяте не существует расширения (*ittisa`*) и целью является «ائمتي», «ائتم قتلى», а не «مثل ائمتي». В связи с этим автор «ал-Кашшаф» не только привел недостоверную ссылку, но и его комментарий к указанному аяту не приемлем.

На основании сказанного, в процессе оценки убедительности приведенного сказания следует отметить, что оба сказания с двумя доводами указаны в книгах суннитов:

- 1- حدثنا يحيى بن أيوب و قتيبه و ابن حجر قالوا: حدثنا إسماعيل (يعنون بن جعفر) عن العلاء (Нам дошло сказание от Яхйа ибн Аюба и Кутейбы ибн Худжра от Исмаила (Яануна ибн Джафара) от Абу Хурейры, что Пророк Аллаха указал: «Если двое оскорбляют друг друга, все что скажут они, грех за это возлагается на того, кто начал оскорблять, даже если этот человек подвергся насилию»)
- 2- حدثنا أحمد بن عيسى ثنا ابن وهب قال: أخبرني عمرو بن الحارث عن يزيد بن أبي حبيب عن (Дошло до нас предание от Ахмада ибн Иса, Сана ибн Вахба, который сказал: Умар ибн Харис от Йезида ибн Аби

Хабиба от Синана Ибн Саада от Анаса дошло до нас сказание, что Пророк Аллаха сказал: «К Нему»).

При оценке приведенного сказания необходимо отметить, что А`ла ибн Абдурахман изменил его словами «ربما و هم» и «منكر الحديث», Ахмад ибн Иса - «ليس بحجة» и Синан ибн Саад - «منكر الحديث», «مضرب و غير محفوظ», «بلا حجة». Существование сказителей с некоторыми измененными хадисами могут привести к ослаблению убедительности хадиса, однако традиционалисты, приводя довод цитирования от первоисточника, признают их достоверными и, с другой стороны, их содержание, несмотря на ослабление доводов, является приемлемым.

В контексте завершенных исследований и состоявшейся научной полемики можно сделать следующий вывод, что использование различных сказаний, в том числе сказаний, связанных с жизнью и деяниями пророков, в каждом отдельном случае оказало влияние на стилистику изложения и язык, и это влияние можно разделить на несколько отдельных групп:

1. В целом, исследования Замахшари о литературных аспектах аятов не совершенно, так как он в морфологическом строении слова «عدن» в аяте 72 суры «ат-Тавба» указывает «علم». При этом указанное слово в единственном числе «نكره» и в словосочетании «جنات عدن» является «معرفة». Также автор «ал-Кашшаф» в аяте 29 суры «аль-Маида» обозначает «اثمي»-на основе правила «اتساع» как «مثل اثمى: как грех моего убийства (Хабиль), при этом на основании формы и изложения аята целью от «اثمي», «اثمى قتلى»: грех моего убийства (Хабиль), а не «مثل اثمى». И наконец, несмотря на то, что в одном из его исследований он «لا» в аяте 79 суры аль-Вакиа несоответственно связал с «خبريه محض», однако в комментарии Замахшари проводится соответствие с «مطهرون» в значении ангелов, что неубедительно. В связи с этим, его комментарий к этому аяту неверен.

2. Все сказания, процитированные Замахшари в качестве довода, за исключением одного сказания, неубедительны, поскольку в этих сказаниях

встречаются понятия «مدلس», «منكر الحديث», «متروك» и др., являющиеся доводами слабости хадиса.

В связи с этим, использование сказаний в морфологических и грамматических строениях (относящихся к *иттиса`* и *ла нафй*) неверно, так как анализ этого раздела показывает отсутствие точности в литературных воззрениях Замахшари. Его ссылка на достоверные хадисы, даже в рамках установленных правил, рассматриваемых им самим, не могут быть оспорены, это действие которые наблюдается в обоих грамматических строениях.

В целом, Замахшари в комментарии «ал-Кашшаф» для пояснения смысла аята пользуется пророческими сказаниями. Он выстраивает свои размышления опираясь на литературные науки, гармонично ищет в них грамматические и синтаксические строения. В связи с этим, в настоящем разделе в процессе описательно-аналитического подхода и критического анализа использования коранических сказаний в целях исследования грамматических и синтаксических структур в комментарии «ал-Кашшаф» Замахшари сделаны выводы и дана оценка воззрениям Замахшари по этому вопросу.

Таким образом, научно-литературный гений и обширные знания комментатора о языке, поэзии, грамматике морфологии и множества других познаний обусловили явление миру этого ценного произведения. В действительности, важнейшей особенностью комментария «ал-Кашшаф» является его многогранность. Одной из важнейших особенностей является цитирование коранических сказаний, преданий сподвижников (Ибн Аббаса, Абдуллаха ибн Мас`уда и др.) и последователей (Акрама, Кытада, Хасана Басри и др.) с целью прояснения смысла аята, взгляда на внутреннее значение, в целом и в частности, посредством хадисов некоторых предшественников. Наряду с этим, при исследовании грамматического строя, он прибегает в подтверждение своего комментария к пророческим сказаниям.

ВЫВОДЫ ПО III ГЛАВЕ

1. Замахшари в комментарии прибегает к кораническим сказаниям и часто цитирует их при толковании аятов. В ходе комментария аята Замахшари вначале излагает несколько фраз в составе аятов, приведенных в других сурах священного Корана, далее непосредственно переходит к самому сказанию.

2. В комментарии «ал-Кашшаф», в целом использованы 522 бейта, принадлежащих перу 123 поэтов, из которых 275 бейтов относятся к тем поэтам, сведения о которых не уточнены, и Замахшари в комментарии не указал каких-либо фактов о них.

3. Замахшари был убежден в лексическом богатстве, необычайной семантической глубине арабского языка и в науке «اللغة العربية» (арабский язык) достиг невероятных высот, поднялся на недостижимые вершины в арабском комментарии и каламе, одной из выдающихся наук средних веков исламского периода.

3. Замахшари был убежден, что Бог сотворил арабский язык для ниспослания откровений и многие не осознают, что правила языка являются источниками всех доступных наук и ремесел, понимания арабского языка и богословия.

4. Арабские лексикографы дали высокую оценку мастерству и таланту комментария «ал-Кашшаф» Замахшари, как важному источнику лексикографических сведений, проясняющем многие неизвестные аспекты языкознания.

ГЛАВА IV. ЛИТЕРАТУРНЫЕ ВОЗЗРЕНИЯ ЗАМАХШАРИ В КОММЕНТАРИИ «АЛ-КАШШАФ»

4.1. Риторика и ее элементы в комментарии

Ученые в процессе оценивания поэзии и прозы, безусловно, касались вопросов их риторической и поэтической ценности, подвергали критике многочисленные аспекты, как в языковом, так и в содержательно-тематическом аспекте. В стилистическом плане неизменно исследовались фигуры речи - средства выразительности и изобразительности, основанные на соположении определенных единиц текста и элокуции. Из первостепенных фигур речи следует отметить фигуру речи *ташбих* (сравнение), наиболее применимое, востребованное средство, точно выражающее определенное состояние сравниваемого объекта. О ташбихе еще до времен Замахшари и его комментария «ал-Кашшаф» множеством ученых и критиков сказано немало, дано большое количество оценок, и имеется объемный пласт литературы, изучающий фигуру ташбих. Видимо по этой причине, Замахшари не уделяет много внимания этой фигуре в сравнении с другими его произведениями о красноречии и риторике. По нашему мнению, в комментарии нет четкой формулировки для этого средства выражения, и он пользуется уже выявленными стандартами, применимыми в его время. Уместно отметить, что чрезвычайно многогранное, глубокое литературоведческое исследование, осуществленное Абдулкадиром Джурджани по вопросу ташбиха на примере священного Корана, охватывает многочисленные воззрения предшествующих ему исследователей, литературоведов и критиков, вносит ясность и очевидность в понятие ташбих, и по глубине и охвату вопроса превосходит исследование Замахшари. Мы считаем уместным привести некоторые сведения, предшествующие комментарию Замахшари. Камил-ул-Хули представил научному сообществу подробный труд по вопросу ташбиха и этапов развития этой фигуры речи, в котором указал на исследования Абуубейда и

привел в заключении своего полемического труда его слова: «В понимании Абуубейда о средстве изложения видится, что он не затрагивает лексического значения и углубляется в него, и слово «маджаз» имеет определенный смысл, слово «тамсил» имеет такое же значение, как излагается в словаре (лексическое значение), и является синонимом (равнозначным) слову «ташбих» [92, 107].

Также он исследовал попытки Фарраа дать оценку фигуре речи, и считает его последователем Абуубейда по вопросу ташбиха, дав ему оценку не только в лексическом плане, но и в более широком смысле. В подтверждение приводит следующий стих из священного Корана: «*فَإِذَا انشَقَّتْ السَّمَاءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدَّهَانِ*» (ар-Рахман, 37) (*Когда расколется небесный свод, и пример цветок словно растопленный жир*) [41, 533]. Он осуществил комментарий приведенного аята, и отметил, что небо сравнено с «цветком» и цветок сравнен с «кипящим маслом» - «духн», и далее поясняет состояние обоих слов и аргументирует свое пояснение.

Из приведенного выше примера можно проследить полемику по вопросу ташбиха и вклад каждого в исследовании данной фигуры речи. Далее Замахшари упоминает Джахиза, за ним Мубаррида и отмечает, что в его стиле собирать и приводить многочисленные аргументы, которые послужили важным руководством для других. Им упоминается, что Мубаррид не уделил должного внимания классификации ташбиха, однако при упоминании какого-либо отдельного сравнения, непременно приводил пояснение. Далее он упоминает вклад имама (предстоятеля) Куфы Абулаббаса Ахмада ибн Яхйа Са`лаба в развитии этого вопроса. Упоминает, что Са`лаб указал примеры, приведенные Мубарридом, и добавляет, что ничего нового о ташбихе не сказал, так как рассматривал ташбих в его первоначальной форме, без его классификации. Он также упоминает исследования Ибн Му`таза, сравнивает его с трудами его наставников Мубаррида и Са`лаба, и упоминает, что Ибн Му`таз счел некоторые виды *истиара* (аллегория) ташбихом. В конце подводит итог всем стараниям

исследователей до третьего века хиджры и отмечает: «Это полемика, излагающая виды ташбиха в третьем веке, и в этом споре ташбих еще не делится на виды, и образцы ташбиха приравнены образцам истиары (аллегории). А литературное воззрение в исследовании красноречия, подкрепленного поэтическими образцами из древнего наследия и новой поэзии, не рассматривает этот красивый раздел (ташбих) и не имеет этой цели» [92, 110].

Также он приветствовал трактат Кудама и выразил ему восхищение: «Кудамма в вопросе ташбиха сделал огромный шаг, он определил смысл ташбиха, в какой-то мере дал определение его составным частям и его свойствам, что в значительной мере отличает его от остальных ученых третьего века хиджры» [135, 92].

В том числе «*ташбих маклуб*» (зеркальный, обратный ташбих), где Ибн Джунни своими стараниями попытался отделить грамматические особенности от поэтического смысла, и не остановился лишь на этом. Это полезная наука в области красноречия для того, кто исследует и размышляет об этом. Замахшари в главе перевода о победе второстепенного над основной частью утверждает, что это раздел самый красивый в арабских разделах, который можно найти в арабской риторике и склонении. И там, где встретишь этот раздел, ташбих употребляется для преувеличения. Образцы поэзии:

Их поэзии Зуррума:

ورمل كأوراك العذارى قطعته إذا ألبسته المظلمات الحنادس [98, 80].

(Когда Рамла одевается и окутывает ее темнота, подобна тетиве лука).

ليلى قضيب تحته كثيب وفي القلادة رشاً ربيب [98, 102].

(Лейла та ветвь, под которой песчаная дюна, на шее - дитя лани и ребенок супруга).

Можно увидеть, как второстепенное возобладало над основным и наоборот, когда женские ягодицы сравнивают с песчаной дюной, и в экстазе преувеличения также говорят об обратном.

تري خلفها نصفاً قنأةً قويمَةً ونصفاً نقاً يرتجّ أو يتمرمر [98, 237].

(Взгляни на ее ягодицы, половина которых как крепкое крыло, а половина дрожит и качается).

В приведенных выше образцах Зуррума, используя преувеличение, вопреки традициям превращает общее в частное, а частное в общее, ведь обычно принято сравнивать женские ягодицы с песчаной дюной, а не наоборот. И такой же пример у Тайи Хурди:

في طلعة البدر شي من محاسنها وللقضيب نصيب من تثبيها [98, 548].

(В восходящей луне немного видна ее красота и в ветви дерева видится признак ее двойственности).

Далее указывает, что тот же самый смысл используют грамматики и преобразовали основное во второстепенное, и наоборот. Например, Сибавейх говорит, что в словосочетании «هذا الحسن الوجه» *(эта девушка с красивым лицом)* слово «وجه» *(лицо)* будет находиться в родительном падеже по двум причинам. Во-первых, стоит в позиции определяемого, во-вторых является средством уподобления (ташбих), то есть «она, как тот красивый мужчина» [145, 2167].

Ибн Джунни воодушевила теория его наставника Абуали Фариси, высказанная во взаимоотношении позиций склонения с поэтическими фигурами, и он отметил: «отрицательная частица «لا» рода присоединяется к существительному и сливается с ним в одно слово. Например: «لا رجل في الدار» *(Нет никого дома)*, «لا بأس عليك» *(У меня к тебе нет слов)*. И приводит в качестве примера следующие строки:

خيط على زفرة فتمّ ولم يرجع إلى دقة ولا هضم [92, 376].

(Сшили коню мешок и конь стал таким огромным и толстым, что его огромный живот больше никогда не уменьшился и перестал переваривать пищу).

Далее, приводя следующие примеры, которые указал его наставник, отмечает: «Я получил от такого подхода хорошие навыки... Например, выбор второго глагола в предложении, потому что он близок к подлежащему.

Например, «ضربني وضربت زيداً» (*ударил я и ударил меня Зейд*) «ضربني وضربت زيداً» (*он ударил меня и я ударил Зейда*). И подобно этому стихи Хаззали:

بل إنها تغفو الكلوم وإنما نوكل بالأدنى وإن جل ما يمضي [92, 187].

(*Рана заживет и мы вскоре тронемся в путь, пусть даже, если прошедшее велико*).

Далее приводит несколько бейтов в этом же ключе. И говорит, что: «То, что приводится о влиянии первого глагола, в этом стихе великого Тайи:

نقل فؤادك حيث شئت من الهوى ما الحب إلا للحبيب الأول [110, 436].

(*Направь сердце, куда тебе угодно, (настоящая) любовь - это первая любовь*).

При *u`rab* *муджавара* - принятии огласовки словом по причине близости приводят следующий пример: «هذا جُر ضبٍ خربٍ» (*Это логово тощего варана*). И по этому случаю приводят следующую пословицу: «يؤخذ» *الجار بجرم الجار* (*Сосед от соседа учиться плохому*). Это крайне удивительное отношение, посредством которого открываются таинства и порядок языка, философия его построения со всеми интеллектуальными связями, заслуживающие внимания пытливого ума поэтов. И несомненно, что поэты вносят наибольший вклад в создания языковых ценностей, грамматических и риторических правил и подходов. И важнейшее в этом вопросе то, что ташбех маклуб (*зеркальный ташбих*) не был ясен поэтам и литераторам.

Также Замахшари приводит примеры и описания фигуры ташбих, заимствованные у Ибн Рашика. Следует отметить, что его воззрения об истории литературы имеют огромную ценность, однако его тезисы не содержат риторического аспекта. Нам следует лишь привести его исследования по вопросу ташбиха. Ибн Рашик о множественном числе говорит: По сути, ташбих возник с внесением частицы «ك» (*подобно*) и ее подобий таких как «كأن» (*как*), что является сравнением одного с другим в стихотворном бейте, которое Имрулькайс уподобил орлу:

كأن قلوب الطير رطباً ويابسا لدى وكرها الغناب والحشف البالي [110, 482].

(Как будто сердца птиц в его гнезде (гнезде орла) мокрые и сухие, как высохшие плоды финика).

Имрулькайс в одном бейте уподобил две вещи, и этот вид ташбиха называется *ташбих малфуф* (полное сравнение). После него таким же образом ташбихом пользовались и другие поэты. К примеру, Бишр сказал: «Со времен, когда услышал слова Имрулькайса, пришло ко мне вдохновение и я сочинил:

كأن مثار النقع فوق رؤوسنا وأسيافنا ليل تهاوى كواكبه [110, 483].

(Как будто пыль рассеялась над нами и нашими мечами, как ночь, в которой падают звезды).

Кади Джурджани о науке красноречия приводит интересные цитаты, которыми воспользовался Абдулкахир. Из них интересна цитата о красноречивом ташбихе и метафоре: «Может люди считают их метафорами, однако это - сравнение. И я видел, что некоторые литераторы, перечисляя виды метафор, приводят слова Абунуваса:

والحب ظهر أنت راکبه فإذا صرفت عنائه انصرفا [169, 571].

(Любовь - это спина и ты оседлал ее и если отпустить поводья, она уйдет).

В этом бейте я не вижу никакой метафоры, и ее значение в том, что любовь подобна спине, и ты как хочешь ею управляй, ее поводья у тебя в руках. Здесь налицо существует сравнение или одно сравнено с другим. Однако в истиара (аллегории) заимствованное имя вносится вместо другого и в этом случае возникает смешение слова со смыслом.

Эта цитата о фигуре ташбих оказала сильное влияние на Джурджани, и ею также воспользовался Замахшари при исследовании различий сравнения от метафоры. Высказывание Джурджани, которым воспользовался Замахшари таково: «Поэты, используя ташбих, каждый имеет цель, например, если чью-то красоту сравнивают с солнцем, их цель свет и яркость, однако если сравнивают известность, имеют в виду - общность, если сравнивают величие, имеют в виду высоту солнца на небосводе, если намерены сравнить пользу (человека), их цель - теплота солнца для созданий.

У каждого, кто сравнивает, есть свое особое намерение, где сравниваемый по высоте, пользе и известности с солнцем может почернеть или станет грустить от этого...» [169, 572].

Замахшари был сильно впечатлен этим высказыванием, оценил аллегория и отметил, что можно множество раз сравнивать что-то. Замахшари приводит: «Из одного можно создать множество сравнений и из одного корня может вырасти множество ветвей, на каждом из которых будет (созревать) плод. Например, огниво может дать тебе коня и смекалку, и то, в чем нет огня и скупце, от которого ничего не дождёшься, можно получить что-то осмысленное, из недостатка может вырасти достоинство, из достоинства - недостаток. По подобию предложения: «Месяц вырос, потом стал луной», то есть молодой месяц рос и стал полной луной...». И самое известное исследование Замахшари по вопросу фигуры ташбих - это отделение его от фигуры тамсил (аллегория), когда он заявил, что ташбих - прост, а тамсил обособлен, и всякий тамсил может стать ташбихом, но не всякий ташбих станет тамсилом [110, 395].

Тамсил это то, что ташбих в нем возникает посредством размышления и толкования, однако ташбих - это ясное сравнение, которое не нуждается в толковании. И различие между ними в том, что участие уподобляемого и того, с чем сравнивают бывает как качество, или иногда в образе качества. Например, смельчак подобен льву в смелости, лицо подобно красному цветку, однако слово не может быть подобно мёду в предложении: «Слово по сладости подобно меду». В связи с этим, ташбих - это основное, а тамсил - одно из его составляющих частей.

Далее Замахшари размышляет о разумном ташбихе и приводит в пример следующий аят: «مَثَلُ الَّذِينَ حُمِلُوا الثَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ...» (*Ослу, что тащит груз тяжелых книг, Подобно тем, кому было дано нести груз святых Писаний- тору*) (Джума, 5) [41, 554]. Далее Замахшари осуществляет риторический анализ аята так, как до него никто из ученых этого не делал.

Он отмечает, как применен к слову «осел» глагол «нести» и как этот груз из мудрых книг стал его поклажей [110, 871].

Далее он описал ташбих, основанный на двух действиях, и отмечает, что они никак не связаны друг с другом и это - *ташбих мутааддид* (множественное сравнение). Например, как говорят: «Оно бывает чистым и смешанным и горьким и сладким» и известно, что данный вид ташбиха считается причастным к истиаре (аллегории)» [110, 872].

Замахшари указывает, что сравнение может быть почерпано из одной вещи, и может к нему же возвратиться. Например, как сравнение в сладости слова с медом. Если внешнее сходство вернется к его внутреннему содержанию, которое является общим качеством между медом и сладкой речью, можно увидеть, что речь сравнивается этим качеством, то есть сладостью. Иногда случается, что сравнивается с каким-то действием, к которому не возвращается. Например, как говорят: «Он, как тот, кто ловит воду», где сравнение идет не от глагола «ловить», а между ловлей и водой.

Абдулкахир об этом размышляет: «Знай, что если сравнение почерпнуто из описания, тогда оно имеет два свойства. Во-первых, действие возвратно к нему, и во-вторых, невозвратно к нему. Для примера первого сравнение речи с медом в сладости. В этом примере сравнение для каждого равноценно, то есть обе стороны обладают сладостью и красотой» [168, 106].

Абдулхай Адл сделал из утверждений Абдулкахира Джурджани следующее заключение, что Джурджани обозначил особый вид метафоры, в которой сравнение является описанием, где глагол и действие едины, где действие истолковано условным глаголом или подлежащим (причастие действительного залога) или масдаром (инфинитив), далее приводит: «И шейх, приводя такой пример, как «Речь в сладости словно мед», вероятно, допустил ошибку, или что-то сказал до этого, наподобие того, как мы сказали». И привел чье-то высказывание. Как «ударить в рану» или «кто-то для друзей жизнь, а для врагов - смерть». И его слова о невеждах, что: «Он как сонный» и о взволнованном человеке: «Он как пьяный» [168, 431].

Можно предположить, что Абдулкахир Джурджани хочет чего-то, тогда допустим, что он ошибся или вначале что-то привел. И вероятно, то, в чем засомневался наш наставник, это словосочетание Джурджани об описании, где по его словам, описание определено как «*муташиббихун бихи*» (то, с чем сравнивают другое). Даже если это описание в условном смысле. Как например, «ловец воды», или в другом значении. Как мёд, где то, с чем сравнивают другое, является смысловым описанием. Приводя пример о речи сладкой, как мед, Абдулкахир Джурджани, очевидно, что сказал это по разумению, а не по ошибке. И для второй части (то есть описания, от которого сравнение переходит в действие, которое к нему невозвратно) он приводит аят из Корана: (*Ослу, что тащит груз тяжелых книг, Подобно тем, кому было дано нести груз святых Писаний- тору*) (Джума, 5). Здесь то, с чем сравнивают другое, не является описанием в этом смысле.

Из слов Абдулкахира становится очевидным, что сторона действительного сравнения (то есть тот, в котором осуществляется участие, в метафорическом сравнении) обладает двумя источниками. Первый берется из внешнего описания (то есть внешнее сходство) то есть, как удовольствие (сладость) в этом примере. По причине того, что внутренний источник склоняется к нему, это внешнее, так как внешнее описание меда - его сладость. Однако речь, не описывается сладостью (ощущаемой), только посредством описания.

Далее Замахшари упоминает ташбих, который извлекается из свойства, который не возвращается к тому свойству. В этом случае приводит аят из божественного откровения (*Ослу, что тащит груз тяжелых книг*) (Джума, 5). Здесь отмечает, что сравнение не в том, что нести поклажу, а в соблюдении двух вещей. Во-первых, обладание книгами (Тора), второе - быть невеждой. И таких примеров множество. Например: «*أخذ القوسَ باريها*» (*Взял лук свой хозяин*) [110, 293]. То есть халифат попал к достойному человеку, «*ما زال يفتل منه في الذروة والغارب*» (*Поглаживает щетину на горбе*) [110, 429] эта поговорка сказана про обман и мошенничество, подобно тому, как

кто-то гладит щетину на горбе верблюда, и обманув, садится на него. Также, поговорки «هو كالراقم على الماء» (он, словно человек, рисующий картины на воде) [110, 526], «كالحادي وليس له بعير» (Он, словно погонщик без верблюда) [110, 681]. Эта поговорка сказана про того, кто без опыта, начинает что-то делать. Также поговорка «كمبتغي الصيد في عريسة الأسد» (Словно тот, кто хочет охотиться в логове льва) [110, 930]. Далее отмечает, что следует иметь в виду, что поговорка и ташбих, который может превратиться в тамсил - метафору и быть далеким от внешнего ташбиха невозможен, только если будет описан одним, двумя предложениями, и насколько ташбих будет абстрактным, настолько больше предложений ему будет необходимо.

Далее Замахшари упоминает о значении тамсила, и оценивает его влияние в описании смысла: «Знай, что основываясь на мнении ученых, если тамсил приводится после значения или выражен кратко и наделяет истинное значение величавым абстрактным значением, то повышает его ценность, обретает силу в душах такую, что обретает большую любовь, и это будет тамсил» [110, 198].

По вопросу тамсила Замахшари приводит множество поэтических примеров и проводит аналогию между тамсилом и функциями внешнего сравнения. Он описывает тамсил, его свойства и положения. Далее Замахшари продолжает говорить о влиянии тамсила, о действиях и состоянии души, от *талмиха* (указание) до *тасриха* (пояснения). Наука входит в душу человека посредством чувств и сущности, и далее через взгляд и картины.

И следует напомнить, что если что-то достигается после истребования и пожелания, то плоды еще слаще и красивее. Далее он упоминает о двух противоположностях, которые являются одними из самых важных средств воздействия тамсила. Также Замахшари в действительности упоминает различия между точностью мышления и запутанностью языка. Также указывает на заимствование нескольких свойств у одной вещи и способы сравнения. Упоминает составные части *ташбих мураккаб* (сложное сравнение), который состоит из двух частей; одна часть - абстрактная,

вероятная, то есть предметно не существующий. Например, сравнение цветка нарцисс с маслом. Вторая часть в ташбихе включает соединение двух вещей. И эти две вещи либо материальные, либо абстрактные, например как в этом бейте:

كطرف أشهب ملق الجلال غدا والصبح تحت الليل باد [110, 196]

(Рассвет наступил под темнотой видимой ночи, словно спина белого коня, на котором черная попона немного сдвинулась и показалась белизна под черным покрывалом).

В приведенном бейте поэт, рассвет и зарево следующие после темноты ночи сравнивает с белым конем, покрытым черным покрывалом. Можно понять, что темнота ночи меньше, чем зарево рассвета, так же как покрывало белого коня немного сдвинулось.

Далее Замахшари указывает на действительный ташбих с огласовками и сукунами (остановками), доказывая утверждение наглядными и изящными примерами. Ученый потратил много усилий на исследование фигуры ташбих, чтобы его суть была понятна всем. Обращаясь к читателю он говорит, что наше слово, словно молния в мыслях, но если возвратиться к себе, можно увидеть обратное, что это совсем не так. Свежесть его молодости прошла, и он достиг всего этого.

Однако следует отметить, что красота ташбиха, его витиеватость и изложение его сущности является проблемой, которой одним из самых первых заинтересовался Замахшари. Он первым из литераторов назвал виды ташбиха, его признаки и свойства, отметил влияние сравнения на метафору.

Тематика науки о поэтике не нуждается в излишнем исследовании в сравнении со стилистикой, так как все разделы поэтики самостоятельны. К примеру, «джинас» (*сходство слов с различными значениями*) различается от «тибак» (*упоминание двух противоположных слов в предложении*). «Мушакала» (*сходство не имеет никакого отношения к «садж» (рифмованная проза)*). Ни один раздел поэтики не имеет связи с другим разделом, что противоречит стилистике, в которой каждый раздел, каждая

тема имеет тесную взаимосвязь. Например, истиара возникает из ташбиха, тамсил является частью ташбиха, маджаз скрыт иногда в слове, иногда в определении. Маджаз, в свою очередь, делится на *маджаз мурсал* и *истиару, киная* (метонимия) является братом маджаза... и прочее, их взаимосвязь такова, словно стилистика есть лишь один раздел. Однако разделы поэтики разнородны, поэтому исследование стилистики в истории риторической науки длилось очень долго, а поэтика была изучена в совершенстве до Джурджани. И те инвенции (дополнения), предложенные современниками в период расцвета поэтики, ничего нового в науку о ней не внесли.

В связи с этим необходимо осуществить углубленное исследование о возникновении поэтических наук и их развитии до периода жизни Замахшари, ведь известно, что эти науки были в совершенстве изучены еще в одиннадцатом веке, в котором проживал Джурджани. Однако следует подчеркнуть, что указанное исследование поэтики не является принципиально глубоким научным диспутом, ее элементы представлены таким образом, что не требуют излишнего рассмотрения, даны в лаконичном, не требующем дополнений виде, в сугубо категоричной форме, не терпящей изменений. Можно привести в качестве примера утверждения Фарраа по вопросу «мушакала» (омонимия): «Если кто-то про этот аят скажет: «*فلا*» *عدوان إلا على الظالمين* (...тогда разве это не притеснение злодеям») (аль-Бакара, 193) [41, 31] тогда притеснение и вражда им разрешена? Тогда в ответ я им скажу, что слово вражда слово, сходное с предыдущим словом, имеющим другой смысл. Разве ты не видишь, что Господь в этом аяте сказал: «*فَمَنْ اَعْتَدَىٰ عَلَيْهِ... عَلَيْنُكُمْ فَاَعْتَدُوا*» (...тот, кто враждует с вами, враждуйте с ними в той же самой мере...) (аль-Бакара, 194) [41, 31], в этом случае слово вражда и притеснение со стороны мушриков (*сторонники многобожия*) просто означает насилие, однако у мусульман это слово означает мстить, но ведь месть это не насилие. Даже если это в произношении имеет сходство, то в значении различно. Также в другом аяте приводится: «*سَيِّئَةٌ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا... وَجَزَاءٌ*» (*Ответом на зло будет сходное с таким же злом...*) (аш-Шура, 40)

[41, 488], где дело Всемогущего не есть само зло, а только его возмездие за зло» [92, 230]. Приведенные примеры исследования различных художественных средств у последующих классических авторов осуществляется в таком же категоричном, кратком виде.

Ибн Кутейба о видах мушакала, о противоречии внешней формы со значением, и по вопросу метафоры в первой главе отметил: «Это по примеру того, что наказание и расплата за деяние сходны по написанию, но различны по смыслу. Например, в божественном аяте сказано: «... إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ (14) اللَّهُ...» (... мы лишь насмехаемся (14) Господь насмешки против них обратит...) (аль-Бакара, 14,15) [41, 4]. То есть это будет расплатой за их насмешки. А также «...سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ...» (...Над ними посмеется Бог...) (ат-Тауба, 79), [41, 200]. «...وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ...» (И стали они (кяфиры) хитрость замышлять и против них стал замышлять сам Бог...) (Али Имран, 54) [41, 58], «...وَجَزَاءٌ...» (И каждому злу будет зло, сходное с ним самим...) (Шура, 40) [41, 488] здесь в начале зло, но от Господа это воздаяние. А также: «...فَمَنْ...» (...Кто запреты против вас переступит, вы также преступайте против него...) (аль-Бакара, 194) [41, 31]. В этом аяте в первом случае слово означает зло, во втором не зло, а ответ, расплата за насилие, хотя в написании сходно. Также в аяте «...نَسُوا اللَّهَ...» (...Они забыли Бога, и их забыл Господь...) (ат-Тауба, 67) [41, 198], [129, 220].

По вопросу *истиара* (аллегория) Ибн Кутейба отмечает: И «из божественного слова такое, что: «...صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً...» (Вот таково окрещение Аллаха. А может кто-нибудь, помимо Аллаха лучше окрестить...) (аль-Бакара, 138) [41, 22]. Здесь имеется в виду обрезание, которое названо в этом случае окрещением, так как христиане крестили своих детей в воде и говорили, что это подобно чистоте веры Авраамовой. Потом господь сказал, что «Крещение Аллаха», то есть будьте последователями его предписаний, а не христиан».

В заключение можно отметить, что вопрос омонимии лексики получил свое бурное обсуждение в восьмом и девятом веках. Тема «подчеркивание восхваления в форме порицания» исследовано Сибавейхом так глубоко, что после него другие исследователи не могли внести какие-либо инвенции к изложенной им формулировке. О частице «إلا» (*разве*) в значении «ولكن» (*но, однако*) он говорит, что: в этом аяте: «... الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقِّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا...» (Тем, кто был изгнан из домов без права лишь потому, что говорил: «Наш единственный господь - Аллах»...) (аль-Хадж, 40) [41, 338]. И на подобие этого в священном Коране множество слов. Также в комментарии «ал-Кашшаф» приводится стихотворный отрывок Набиги, который сказал:

ولا عيب فيم غير أن سيوفهم بهن فلول من قراع الكتاب [110, 746].

(Нет и в них никакой вины, чем то, что сломаны их мечи), то есть вина в их мечах.

Также Набига сказал:

جواد فما يبقي من المال باقيا فتي كملت أخلاقه غير أنه [110, 906].

(Он молодой человек, поведение которого стало разумным, однако он так щедр, что от его имущества ничего не останется).

Замахшари упоминает о «мутабака» (соответствие между двумя в взаимосвязанными компонентами в речи в единственном, множественном, женском и мужском роде и «таджнис» (джинас- то есть упоминание одного слова, имеющего разные значения и заканчивает этим раздел.

Джурджани о мутабака отмечает: «Из известных элементов мутабака это как следовать Набигу, который сказал:

لا تعجبي يا سلم من رجل ضحك المشيب برأسه فبكي [168, 113].

(Не удивляйся тому, у кого седина в волосах и он плачет).

И слова Муслима ибн Валида:

مستعبر يبكي على دمنة ورأسه يضحك في المشيب [92, 231].

(Мыслитель плачет над развалинами дома, а голова его смеется от седин).

Абутаммам сказал:

وتنظري خيب الركاب ينصها محي القريض إلى مميت المال [110, 908].

(Посмотри на ход каравана, ведь его путь чертит тот, кто ссудил деньги и тот, кто забивает скот).

Также приводится другой вид мутабака, выраженное отрицанием. Например, в бейте Бухтури приводится:

[110, 1012] يقيض لي من حيث لا أعلم الهوى ويسري إلي الشوق من حيث أعلم

(Из желаний мне в голову приходит то, чего я сам не знаю, а со страстью приходит то, что я знаю).

Значение слова «لا أعلم» (не знаю) соответствует слову «أجهل» (не знаю), слово «أجهل» (не знаю) стало мутабака. В этом случае уместно самое удивительное и самое красивое стихотворение Абу Таммама, который сказал

[110, 1786] مها الوحش إلا أن هاتا أو انس قنا الخط إلا أن تلك ذوابل

(Эти женщины, как дикие коровы (то есть глаза их красивы, как глаза диких коров, да только у тех женщин есть красные линии вокруг глаз).

В данном бейте соответствие наблюдается в слове «هاتا» (эти) и «تلك» (те), первое из которых соответствует указательному местоимению присутствующего лица, второе - отсутствующего лица, означающего противоположные значения.

О таджнисе Замахшари отмечает, что некоторые его виды бывают абсолютными, и это самый известный вид таджниса. Уместен бейт Набиги:

[110, 294] و أقطع الخرق بالخرقاء قد جعلت بعد الكلال تشكى الاين والسأما

(Бездорожье пересеку я на необъезженном и бродячем верблюде и после того, преодолею этот долгий путь, спросят, где же усталость?)

Руубат сказал:

[110, 336] «أحضرت أهل حضرموت» *(Ты привел людей из Хадрамаута).*

Также упоминает Замахшари в одном бейте два джинаса, приводя образец из поэзии Абу Таммама:

[110, 1651] تطل الطلول الدمع في كل موقف وتمثل بالصبر الديار الموائل

Оставляет огромные горы слёз везде и заполняет терпением Мавасил наряду с теми горами слез).

Также в одном бейте приводит таджнис, в каждой строке которого имеется «*таджнис муставфа*» (равные друг другу слова). Как сказал Абу Таммам:

ما مات من كرم الزمان فإنه يحيا لدى يحيى بن عبد الله [110, 1487].

(Он не умрет от милостей времени, так как живет вместе с Яхйя ибн Абдулла).

В данном случае слово буквы «*يحيا*» (*живет*) «*يحيى*» (*Яхйя*) со схожими буквами, однако если значение у них различное, а если бы у них были схожие значения, это не было бы таджнисом, а просто повторяющимися словами.

Из числа *таджнис накис* (неполный таджнис, где два слова, сходные по буквам, но различные по количеству, огласовке, порядку или их форме) ученый приводит образец от Ахнаса ибн Шахаба:

لواء منعا والسيوف شوارع وحامي لواء قد قتلنا وحامل [92, 233].

(Мы казнили мечом защитника знамени и знаменосца в песках).

В этом примере таджнис произошел в словах «*حامي*» (*защитник*) и «*حامل*» (*знаменосец*), где два слова различаются в видах.

Также приводит вслед бейты от Абу Таммама:

يمدون من أيد عواص عواصم تصول بأسياف قواض قواضب [110, 826].

Они протягивают свои руки к посоху спасителя, сверкают мечами, и приговорив, отрубают).

Исследуя работы последующих ученых, можно сделать вывод, что ссылки в этой главе являются главным достоянием. Если в исследовании Али ибн Абдулазиза Джурджани по вопросу таджниса с истиарой, можно ощутить, что здесь существует огромная разница, так как вопрос таджнис доведен до логического конца, чего нельзя утверждать по вопросу истиары и он требует доработки. Несомненно, ученые всегда дискутировали по вопросу названий указанных терминов поэтики. Замахшари относит мутабака к вопросу, который некоторые называют *таджнис*, так как он добавил к поэтике несколько других наук. Например, некоторые виды мушокала он

считает истиарой, однако это не противоречит сути нашего исследования, потому что «все поэтические науки от начала совершенны». Как бы они не назывались - *таджнис*, *джинас* или *мутабака*, кто-бы не заложил их основы - Кудама или Абдулла ибн Му`таз, науки исследованы в абсолютном совершенстве. В большинстве случаев они встречаются больше, чем *ташбих*, *маджаз* или *такдим* и др.

4.2. Литературное воззрение Замахшари в контексте исследования фигур речи

В предыдущем разделе диссертации указывалось, что по мнению Замахшари тамсил, достигший уровня истиары, является одним из разделов маджаза. Абдулкахир Джурджани также указывает его виды и отмечает его различие от тамсила, образовавшегося от ташбиха: «Тот тамсил, который при иносказании доходит до истиары, подобен тому, что какому-то человеку, который сомневается в исполнении чего-то, говорят: «*أراك تقدم رجلا و تؤخر أخرى*» (*Вижу ставишь одну ногу вперед, а одну ногу назад*), то есть по сути это получило начало от следующего: «*أراك في ترددك كمن يقدم رجلا و تؤخر أخرى*» (*В твоих колебаниях я вижу человека, который ставит одну ногу вперед, а другую назад*) и таким образом сокращает речь, как например, в предложении «*رأيت أسدا*» (*Видел льва*), по сути означаящее «*رأيت رجلا كلاسدا*» (*Я видел человека, подобному льву*) [168, 46].

Далее указывает следующие примеры, «*أراك تنفخ في غير فحمم*» (*Вижу, что дуешь между пальцами*), «*تخط على الماء*» (*Ты пишешь на воде*) [168, 47]. Далее в конце раздела указывает, что если в каждой речи будет использован тамсил, однако он не раскрыт и речь краткая, то здесь не имеется в виду тамсил.

Замахшари не ограничивает тамсил, дошедший по сложности до степени истиары, он допускает тамсил до степени истиары в отдельных случаях, если *ташбих акли* (абстрактный). Если ташбих не абстрактный, истиару в отдельности запрещает (если истиара на основании *ташбих сарих* (правильного ташбих)).

Замахшари указывает, что: «Если сходство между объектом истиары (то есть, что описывается в переносном смысле) и *мустаор* (употребляемый в переносном смысле) существует что-то эмоциональное, общее по основе или прочее, в этом случае говорят, что это ташбих, а не тамсил» [101, 93] и

приводит пример, что если ташбих абстрактный, то можно также назвать его тамсил (то есть если истиара на основании ясного ташбиха). К примеру, если кто-то сравнит Коран с сиянием или жизнь уподобит науке.

Из вышесказанного исходит, что Замахшари *масал* (пословица) и *тамсил* (аллегория) относит к *ташбих муаввал* (то есть трактуемый, требующий пояснения) и истиару *муфрад* и *мураккаб*. Между сообществами ученых-грамматиков, каламистов и литераторов споры и дискуссии относимости тамсила существовали еще со дня возникновения науки о грамматике, каламе и поэтике. Ученые грамматика затронули вопросы поэтики в связи с тем, что в области утверждения или отрицания это всегда была их прерогативой в вынесении окончательного положения в их использовании. Ученые в области калама обратили свое внимание на тамсил по той причине, чтобы исключить немислимое отношение к слову божественного творения. Литераторы уделили внимание вопросу в связи с тем, что способы выражения на тот период не были совсем привычными. Следует уделить внимание исследованиям, которые существовали до Замахшари, которыми он воспользовался. К таким исследованиям следует причислить книгу Сибавейха о видах абстрактного маджаза, с множеством примеров, которые после него стали предметом больших споров. В числе таких примеров можно назвать бейт Ханса:

[92, 214] ترتع ما غفلت حتى إذا ادكرت فإنا ما هي إقبال وإدبار

(Пасется, и даже если забудет, как только вспомнит, будет двигаться раскачиваясь)

В словосочетании слова «икбал, идрар», следуя друг за другом, посредством сокращения речи и обретения большего значения обусловило возникновение маджаза. Например, словно «*نهرک صائم و لیلک قائم*» (целый день до вечера держал пост), то есть сам держал пост.

Исследователи считают, что Замахшари между тамсилом и ташбихом никаких различий не видит, вопреки Джурджани, который о тамсиле и его отличии от ташбиха высказал много интересных суждений, и далее его

мнению следуют Рази, Саккаки и Хатиб Казвини. Замахшари и после него Ибн Асир, не делят тамсил и ташбих на отдельные виды. Примеров тамсила в риторике «ал-Кашшаф» существует множество, которые преобладают больше в употреблении в лексическом значении. Замахшари упоминает о нем, как о ташбихе, истиара в тамсиле, простая истиара и допустимые смыслы.

Необходимо внести ясность в воззрения Замахшари о тамсиле и ташбихе, чтобы всем была понятна его позиция и обозначить причину укрепившегося мнения, что Замахшари не различает тамсил или ташбих, и считает их равными.

Замахшари, приводит пример из божественного слова следующее: «إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ... (Лукман, 19) (...ведь неприятнейший из звуков - звук голоса ослов) [41, 413] и то, что признаны они ослами и их голос - звук голоса осла - невероятное преувеличение в порицании и безобразности, умеренности и воздержания от громкого голоса» [25, 578].

И сравнение звуков «ар-ар» является ясным ташбихом, однако Замахшари называет его тамсилом. По-видимому, это как уже упоминалось, по причине не умения различить тамсил и ташбих. Здесь не существует ни одного явного доказательства указанному доводу, то есть неумение отличить ташбих от тамсила.

Выдающийся ученый Замахшари, по вопросу влияния ташбиха в описании смыслов и исследования значений, его уместного использования отмечает: Очевидно, когда араб говорит пословицу или же ученые приводят пословицы и ответы на них, этот подход весьма уважаем в раскрытии скрытого смысла и снятия покровов с истины, и значение всем известно, посредством этого какое-то абстрактное действие получает явное состояние и ясно показывает воображаемые и неизвестные деяния, открывает невидимые и скрытые деяния, и естественно, таким образом, останавливает противостоящего и волнующегося человека и осаждает людей, которые в гневе как непокорные лошади. Эту стилистику Господь много раз приводит в

божественном откровении. В других отрывках существует подобная стилистика. К примеру: «وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ» (Анкабут, 43) *(Вот притчи, что Мы людям предлагаем, но внемлют им лишь те, кто сведущ)* [41, 402]. Одна из сур в Евангелии названа «Амсал» и слово «масал» в арабском языке означает сходство и подобие. Также как говорят «шабах, шибх, шабех» (сходство), также и используют «масал, мисл и масил». С течением времени слово «зарбулмасал», распространившееся среди народа, начали называть «масал». Ни одна пословица не возникает искусственно, не распространяется среди общества и не принимается насильно, за исключением случаев наличия, какого-либо удивительного, привлекательного элемента. Тогда пословица сохраняется, и другим не позволяется ее изменение» [25, 596].

Приведенные выше слова связаны с утверждениями Джурджани о влиянии тамсила и его вариантов. Замахшари изучил Тору, исследовал ее стилистику, прочитал множество ниспосланных книг, пророческих речей и труды философов, что говорит о его исследовательском таланте.

Он говорит: «Ташбих, до тех пор, пока кто-то не поднимет покровы с его аргументов, не откроет его и не сделает общеизвестным, является путем для изложения скрытых смыслов под покровами» [25, 482].

А также приводит: «Тамсил открывает завесу смысла и излагает их более открыто и словно пишет и рисует его».

Другой случай повтора тамсила в священном Коране таков: «وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ (19) وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ (20) وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحُرُورُ (21) وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ (22)» (Фатир, 19-22) *(Сравнится ли слепой и зрячий? (19) Мрак и свет (20) И (прохлада) тени и (палящий зной) (20) А можно ли сравнить живых и мертвых (22)* [41, 438].

Замахшари, будучи предводителем мутазиллитов и хорошим знатоком двух важных произведений «Далаилу-л-иджаз» и «Асрару-л-балага»-Джурджани, приложил усилия в рассмотрении особенностей риторики и стилистики в священных аятах, аяты, которые противоречат учению

мутазилизма, прокомментировать в пределах рационалистического и логического метода, используя при этом тамсил, ташбих и маджаз. С этой целью Замахшари уделил пристальное внимание тамсилу в коранических аятах, поскольку многие коранические аллегории прокомментированы с логическим аргументированием. Применение аргументов при толковании, еще до него, интересовало Абдулкахира Джурджани, о чем свидетельствует его цитата: «Если толковать тамсил посредством фактов и аргументов, его доказательство ясное, явное и изложение влиятельнее» [168, 64]. Подобно тому, как обоснованный факт доказывает точность того, что возможно является противоречивым или недопустимым, кроме того, по утверждению Пауля де Мона, требует толкования [499, 135]. В связи с этим Замахшари удалось посредством тамсила, посредством интеллектуального взгляда на священные аяты пояснить, прокомментировать аяты, которые находятся в противоречии с постулатами мутазилизма.

Тамсил, по мнению литературоведов, используется в общих и специальных значениях. Тамсил в специальном значении является *ташбих тамсили* и истиара тамсила или тамсил по методу истиары [143, 219; 153, 380].

Среди знатоков поэтики, до времен Абдулкахира Джурджани, о тамсиле высказался Абуубейда (823г.) и, по его мнению, тамсил является тем же ташбихом или ташбих от тамсила. При комментировании аята «أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى تَقْوَىٰ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٍ أَمْ مَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَىٰ شِقَاٍ جُرْفٍ هَارٍ فَانْهَارَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» (ат-Тавба, 109) (*Тот, кто заложил основу для постройки на благочестии и трепете перед Аллахом, перед желанием быть ему угодным, или тот, кто заложил основу для постройки на обрывающемся склоне старого откоса, готовым раскрошиться и упасть вниз? Он вместе с ним в пламя ада упадет, Аллах не станет несправедливых направлять*) [41, 477] посчитал маджаз аята как маджаз от тамсила [91, 269].

Вероятно, Кудама один из первых, кто признал тамсил противостоящим ташбиху. По его мнению, тамсил происходит от воссоединения слова и

смысла и в действительности является использованием речи не в истинном, явном смысле [135, 181].

Ибн Рашик (1064г.) в книге «ал-Умда» отвел тамсилу отдельный раздел и, по его мнению, тамсил является частью истиары. Он считал, что тамсил имеет отличия от ташбиха, и его составные части противостоят ташбиху [122, 478].

Естественно, Абдулкахир Джуржани провел подробное описание различий ташбиха и тамсиля. По его мнению, всякий тамсил является ташбихом, однако не всякий ташбих является тамсилом, он считал тамсил сложным ташбихом, сходство которых является абстрактным и разрозненным в нескольких действиях [168, 74]. Вероятно, это действие «для того, чтобы сходство в коранических сравнениях является по виду рациональным. По Замахшари выходит, что всякий ташбих, имеющий рациональное сходство, является тамсилом [90, 325]. Можно увидеть, что это утверждение Замахшари в отношении коранических сравнений рождено рациональным подходом мутазилитского учения в комментарии священных аятов, ведь как дальше нами будет приведено, он пишет, что множество аятов, в том числе слабые аяты недостойные и подстрекающие и им подобные, относящие к Аллаху, истолковать посредством тамсила, как уже было указано выше, тамсил выражает необходимость толкования. Например, в качестве примера он приводит аят «*مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْفَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ*» (Бакара, 17) *(Они подобны тому человеку, который разжег огонь, когда свет огня осветил все вокруг, Аллах отнял этот огонь у них и оставил их в полной темноте, и лишил их возможности видеть)* [41, 11] и размышляет: когда он открыл истинные свойства лицемеров, чтобы сделать это полностью, прибегнул к тамсилу и якобы сказано, что состояние удивления лицемеров, как состояние человека, который зажег огонь. Если спросишь: В чем недостаток этого ташбиха? Я отвечу: В том, что они первыми обладали огнем, однако утратили его и без предводительства столкнулись с темнотой и застыли в изумлении и если

спросишь: Откуда у лицемеров свет? Они всегда пребывают в неверии и изумлении. Я отвечу: Цель от света - немного отблеска, который от веры дает им язык и притязания (требования) и по другую сторону получать свет от этих слов стоит темнота двуличия, которые приведут их к темноте гнева Аллаха и темноте вечной кары, поэтому сравнивается знание тайн лицемеров и их позора среди верующих посредством двуличной известности и утратой ими своего огня в пользу Аллаха [98, 74]. Замахшари после тамсила следующего аята «*أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ*» (Бакара, 19) *(Или (вот еще одно сравнение) как дождевая туча в небе: в ней мрак, и гром, и молния сверкает. Они руками уши затыкают, устранившись от удара молнией, но Аллах объемлет всех неверных)* [41, 11] утверждает, что это не множество простых и противоположных друг другу слов, которые не стали ташбихом, а мы имеем дело с со сложным тамсилом. Он отмечает: «Хвала Аллаху, привел другой тамсил о лицемерах, чтобы последовательно снять покровы с них... и если спросишь: Лицемер в ташбихе сначала сравнивается с поджигателем огня и проявлением веры с созданием света и не извлечение пользы от этого огня сравнивается с угасанием этого света, почему же во втором тамсиле сравнивает его с дождевой тучей и темнотой, и громом и молнией, и ударом молнии? Я отвечу: Можно сказать, что здесь исламская вера сравнена с дождевой тучей, подобно тому, как оживает земля после проливания дождя, сердца также оживают от этой веры, а неверие безбожников сравнивает с темнотой, и предупреждения веры сравнивает с громом и молнией, а тяготы, которые принесут верующие безбожникам став причиной их устрашения, сравнивает с ударом молнии. Смысл этого аята таков, что они как пламя, падающее с небес снизошли и на них такие беды. Если спросишь, что: Здесь еще несколько вещей имеют сравнение, однако упоминания о сравниваемом нет, я отвечу: Правильная речь, что ученые риторики стоят на том, что два указанных тамсила являются сложными тамсилами, а не разнящимися, поэтому нет смысла, чтобы во имя любезности рассматривать по отдельности

каждый разнящийся ташбих, который стал ему ташбихом [98, 81]. Замахшари считает важным роль «*тахайюл*» (воображения/ абстракции) в толковании ниспослания коранических аятов и отмечает: «В поэтике не найдешь более точного, красивого и изящного раздела, чем «*тахайюл*». И более полезного и лучшего средства в толковании ниспослания скрытых аятов Корана и других небесных книг не найдешь, поскольку во многом и большей части использованы воображаемые вещи и картины, ставшие ответом на многие почины, предпринимаемые еще с древних времен и недостаток этих починов в недостаточном внимании к полемике по этому вопросу, подобно тому, что если бы знали, что в точных науках существует такая наука, знали бы ее истинную цену, им бы стало понятно, что все науки нуждаются в этой науке [98, 401].

Как видится, Замахшари видит причину ухода комментаторов от истинного в понимании аята в отсутствии воображения и в результате оставления без толкования ниспослания некоторых аятов, что является важнейшим умственным действием в учении мутазилитов.

Замахшари во многих случаях упоминает тамсил и тахайюл одновременно и не говорит о различиях между ними, вероятно по причине того, что тамсил отвечает на необходимость интерпретации, а тахайюл отражает более ясно, поскольку тахайюл с его точки зрения, как нами уже было упомянуто, является воображаемым тамсилом и более категорично требует интерпретации. В качестве примера он приводит аяе: «*وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ*» (аль-А`раф, 172) *(И когда твой Господь из сынов Адама, из чресл их произвел их потомков и повелел им Господь давать свидетельство о самих себе: «Не я ли ваш Господь? (сотворивший и соразмеривший все на этом свете)». Они сказали, что: «Да, свидетельствуем мы!», чтобы в день суда Господа вы не сказали, что «мы по неведению этим пренебрегли»)* [41, 401] и комментирует: Аят из раздела тамсил и тахайюл, и означает, что им были предоставлены доказательства господства и единства, ум и

проницательность прониклись в них ими, поэтому они отделили друг от друга наставление на путь истинный и безверие, да ты наш Господь, мы свидетельствуем и признаем твое единство». Далее он добавляет: «О тахайюле в божественной речи сказано много, например в аяте «*إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ*» (ан-Нахл, 40) *(Когда захотим что-то создать (в мире), скажем: будь, и появится)* [41, 631] и об аяте «*وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ*...» (аль-Бакара, 255) *(...и царство его охватывает землю и небеса)* [41, 99] утверждает, что аят только отображает картину и воображение его величия и там нет ни трона, ни сидящего, ни присевшего, подобно аяту «*وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ*» (аз-Зумар, 67) *(Они должной оценки не дали значимости Господа, но в судный день (в его руке) вся земля горстью праха станет и небеса свитком лягут в его руке, он чист (от недостатков) и слишком высоко над теми, кого Ему они измышляют в партнеры)*. [41, 466] без описания горсти, только является представлением его величия и *тамсил хисси* (чувственным сравнением)» [98, 103].

Таким образом, Замахшари посредством тахайюла истолковал аят в рационалистическом духе, несмотря на то, что некоторые предыдущие комментариисты еще до него истолковали его в эзотерическом плане [32, 86; 697, 8].

В отсутствии внимания к тамсилу и тахайюлу Фахри Рази -ашаритский комментатор истолковал «курси» (*трон*) в вышеуказанном аяте, как огромную конструкцию под небесами, возвышающуюся на седьмом небе [80, 12]. Поскольку у ашаритов явное в божественном откровении истолковывается рационально, и они комментируют ниспослание только в тех случаях, если речью невозможно описать явное.

Естественно, Замахшари иногда упоминает о различиях тамсила и тахайюла, причисляет слова к тамсилу и тахайюлу, например о следующем аяте он говорит: «*ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا*» (Фуссилат, 11) *(И в завершение всего он создание небес утвердил, они*

были как пелена из дыма. И сказал он небесам и земле: Добром или неволей, встаньте рядом! Они ответили: «Сойдемся рядом мы в желанном послушании» [41, 478]: «Приказывать небесам и земле сойтись друг с другом означает, что Господь захотел их создать, они не стали препятствовать и также по воле Господа, как послушные исполнители, слышавшие речь своего предводителя, стали явными и эта речь из тех иносказаний, которые называют тамсилем и который уместен стать тахаюл» [98, 179].

Можно заметить, что Замахшари приведенный аят признает как тамсил и тахаюл. Мухаммад Хусейн Абумуса утверждал, что: «Здесь тахаюл разнится со стилистикой тамсиля, так как метод тамсиля, по мнению предшественников, является тем же методом *истиара тамсиля*, однако метод тахаюл более близок к предположению и тахаюл предмета как разговор между стеной и гвоздем, разговор земли и ее ответ и прочее... и в этом же духе говорить от имени зверей. Некоторые предыдущие ученые в области поэтики, также уделили внимание этому действию, в том числе Шахаб Хафаджи в своем комментарии к книге Байзави, являющимся кратким изложением «ал-Кашшаф» об аяте «*وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ*» (Зумар, 67) (Они должной оценки не дали значимости Господа, но в судный день (в его руке) вся земля горстью праха станет и небеса свитком лягут в его руке, он чист (от недостатков) и слишком высоко над теми, кого Ему они измышляют в партнеры. [41, 466]; [92, 437]. Следует отметить, что Шахаб Хафаджи отнес вид тахаюла к тамсилу к гипотетическим действиям, а также к явным, явным предположениям и связанной с *истиара мукния* (истиара, указанная намеком) [98, 646].

По мнению Замахшари тамсил также осуществляется в добавок к действительным и предполагаемым, воображаемым действиям, в связи с этим в ташбихе тот вид, который сходен с воображаемым действием, называют *ташбех тахаюли*, например, руус-аш-шайатин (головы сатаны). Замахшари об аяте «*إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ*

«مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (Ахзаб, 72) (*Мы предложили небесам, земле и горам, вступить с нами в завет о вере, но они отказались обязывать себя заветом, боясь принять его на себя, но человек заветом этим обязался - ведь он был нечестив и безрассуден* [41, 428] сказал: «Завет в этом аяте это есть покорность Господу и в его толковании приводится, что это предложение было таким тяжким и когда его изъявили самым великим созданиям Господа, они не приветствовали его и человек со всем своим ничтожеством и вероломством принял его на себя... Таких оборотов в арабском языке множество и то что приводится в Коране, не ушло далеко от их стилистики» [98, 565] и целью его слов является тамсил и тахаюл, он существующий тамсил в аяте сравнивает подобно «أراك تقدم رجلا و تؤخر أخرى» (*Вижу ставишь одну ногу вперед, а одну ногу назад*) и поясняет, что в этой пословице излагается осязаемая действительность, однако истиара в указанном аяте действие воображаемое и абстрактное, тогда тамсил также случается в воображаемом, поэтому в священном аяте тяжесть и бремя принятия завета изложена именно так, что если этот завет был бы предложен небесам и земле и горам, они его не вынесли бы и изнемогли бы от него.

Замахшари исследует этот вопрос об *истиара тамсилия*, существующей в аяте «ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» (Фуссилат, 11) (*И в завершение всего он создание небес утвердил, они были как пелена из дыма. И сказал он небесам и земле: Добром или неволей, встаньте рядом! Они ответили: «Сойдемся рядом мы в желанном послушании»* [41, 478] и отмечает: «Значение приказать небу и земле сойтись волей или неволей, и смысл принятия этого приказа ими в том, что Господь повелел создать их, и они не воспротивились, и также по воле Господа, как послушные исполнители, слышащие речь своего предводителя, стали явными и эта речь из тех иносказаний, которые называют тамсилем» [98, 189].

Замахшари признает коранические ташбихи одним из видов тамсиля, так как тамсил нуждается в пояснении, ему удалось посредством тамсиля истолковать множество священных аятов. По его мнению, тамсил в

дополнение к явным действиям может существовать в предполагаемых и воображаемых действиях. Он признает тахаюл важным и полезным в толковании коранических аятов, в частности скрытых смыслов, и полноценно использовал его в комментарии и интерпретации.

Однако следует указать, что красота ташбиха и его особенностей, вопросы его применения и выражения, впервые затронуты именно Замахшари. Он стал первым кто осуществил классификацию ташбиха, его свойства и влияния на тамсил.

4.2.1. Исследование стилистической фигуры

***такрор* (повтор) в комментарии**

Эта фигура речи является средством образного выражения, которая в процессе исследования коранических аятов достигла своего расцвета. Ученые, намеревавшиеся пристрастно и с укоризной исследовать Коран, указали на повтор в нем, однако их доводы противоречат их предположениям. Это обусловило открытие множества тайнств Корана и предрекло дальнейшее глубокое и многоаспектное исследование. Литературоведы не проявили такого интереса к указанной фигуре речи, какой уделили ученые-корановеды, комментирующие и исследующие вопросы неподражаемости священной книги. Замахшари, посвятивший себя исследованию вопроса неподражаемости, не уделил большого внимания изучению повтора в коранических аятах. Замахшари всегда интересовался новыми, неизведанными вопросами, и не уделял внимания вопросам, исследованным до него, желал представить на суд читателя что-то новое, что является признаком ученого, находящегося в непрерывном поиске и движении.

Самым известным ученым, уделившим внимание средству *такрор* (повтор), является Абумухаммад Аюдуллах ибн Муслим ибн Кутайба. Он изложил виды и свойства повтора, указал на повторение сказаний о пророках, причинах подобного действия. Он утверждал, что всемогущий

Аллах ниспослал Коран частями, чтобы его рабы могли понять его в простоте и достигнуть полного понимания его религиозной сути. А когда они не внемли ему, укорил их, чтобы они стали устойчивыми в духовном стремлении. Он не указал поневоле выучить Коран полностью и не указал им полностью следовать ему. Он ниспослал Коран только для того, чтобы они совершали действия согласно его предписаниям и верить его скрытым смыслам, руководствоваться им в своих деяниях, соблюдать запреты, вершить молитвы по мере своих сил и читать его по мере своих возможностей.

Замахшари отмечает, что: «Арабские племена, принявшие ислам, пришли к Пророку (с) и мусульмане читали им отрывки Корана и этого было достаточно им. Они посылали дальним племенам суры, и если сказания не повторялись, одному племени доставляли сказание о пророке Исе (а), о Нухе (а), другому сказание о Луте (а), и Аллах, по милости своей, желал чтобы Коран достиг всех народов и всех сердец. И таким образом укрепить веру и знания верующих [129, 180].

По вопросу повторения слов, которое одного рода, отличающихся друг от друга, подобно указанному в суре «*قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ*» (Кафирун, 1) (*Скажи: Эй, неверующие!*) [41, 605] Замахшари отмечает, что: «Действительно, сами ведаете, что священный Коран ниспослан на арабском языке и повтор в арабском языке служит для того, чтобы подчеркнуть и пояснить, подобно тому, как сокращение приводится для упрощения и красоты. И витиеватость, и многословие литератора в речи лучше, чем говорить ограниченно» [92, 378].

Однако повтор аята «*فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ*» (ар-Рахман, 13, 16, 18, 21, 23, 25, 28, 30, 32, 34, 36, 38, 40, 42, 45, 47, 49, 51, 53, 55, 57, 59, 61, 63, 65, 67, 69, 71, 73, 75, 77) (*Тогда какое из благ Господа вы можете ложью назвать*) [41, 532-535]. приведен для перечисления этих благ, которое Господь привел для отличия каждого от каждого. Господь в этой суре перечисляет свои блага и их признаки, указывает своим рабам и упоминает им свою мощь и милость.

Этот аят он поставил между двумя благами, чтобы люди могли их разделить. А также подобно этому в суре «аль-Камар» аяты 15, 17, 22, 32, 40, 51, « **فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ** » (*Есть ли среди вас хоть один, кто увещание это примет*) [41, 529-532], [92, 166].

И повтор одного смысла двумя различными словами объясняет так, что поступает так для придания глубины смыслу и речи. Подобно тому, когда некто говорит: «Я приказываю быть тебе верным, и запрещаю предательство», тут приказ к верности и означает запрет предательства. Таким же образом в «И, даруя вам милость, указываю вам и от его воздержания вас предостерегаю», оказывать милость и есть запрет от его отказа. Подобно словам Всевышнего в аяте: « **فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ** » (ар-Рахман, 68) (*В том саду фрукты и финики и гранаты*) [41, 535] , в котором слово фрукты уже означает обобщенный ряд, то есть гранаты и финики, но их повтор возвеличивает речь и придает ей красоту [129, 185].

Замахшари исследует стилистическую фигуру повтор и отмечает ее выразительность. В своем комментарии повтору он уделил много внимания. Он отметил, что это действие известно и популярно среди ораторов, которые одно сказание упоминают в различных местах различными словами, чтобы достичь вновь поставленных целей, а делается это в целях ценности и красоты речи. Далее упоминает о повторе пророческих сказаний, что Коран был ниспослан Пророку (частями, в течение двадцати трех лет, и Пророк (с), при призыве к вере неверующих и непокорных повидал много страданий, и когда нуждался в сострадании и укреплении духа, ему ниспосылали другую часть откровения, которая укрепляла его душу и сердце. И сказание о жизни предшественников в случае повтора такого обстоятельства повторялось. Также существует предположение, что каждый повтор одного сказания другими словами и смыслами указывало ораторам, что это действительно чудесная божественная речь. Третье предположение говорит о том, что мусульмане для укрепления духа и веры нуждались в повторных проповедях,

и подобно тому, насколько проповедник или оратор усиливает свою речь изысканными повторами, настолько на сердца велико ее влияние.

Повторение стилистической фигуры повтор в суре «ар-Рахман», Замахшари объясняет таким образом, что сделано это в целях изменения целеполагания и при таком стилистическом приеме влияние речи более ясное, а в подтверждение приводит предание от Абуали: «Однако тот аят, что повторяется в суре «ар-Рахман»: *«Тогда какое из благ Господа вы можете ложью назвать»*, это не повтор, поскольку каждое из благ упомянуто после другого и смысл аята таков: *«Какому из упомянутых благ Господа вашего вы не верите»*. И он указывает, что этот аят не является повтором и это подобно тому, что некто скажет: «Разве ты убьешь Зейда? Хотя ты и знаешь его достоинства» и скажет: «Разве ты убьешь Амра? Хотя ты и знаешь его благодеяния» и повтор этого является красотой речи, а не ее повтором»

Если некто имеет огромное богатство и сына, и тот сын выберет реверный путь, которая станет причиной проклятий отца, в этом случае отец говорит своему сыну: «Я дал тебе это, а ты поступил так? Я дал тебе то, ты опять также поступил? И повтор в речи отца красивее того, что он скажет новое слово и не совершит повтор» [109, 398-399].

Также о стилистической фигуре повтор в суре «аль-Мурсалат» аятах 15,19, 24, 28, 34, 37, 40, 45, 47, 49 «وَيَلَّ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ» (В тот день горе неверующим) [41, 581-582] сказано, что Замахшари рассказывает со слов своего наставника, что это не повтор, поскольку Всевышний упоминает каждое предание, в конце того предания молвит, что горе, беда тем, кто не верить сказанному им и в каждом новом сказании, он приводит эти слова. И это подобно тому, что некто пойдет к какому-то человеку, который убил целую группу людей и скажет: «Горе тому, кто убил Зейда, и горе тому, кто убил Амра... и сказанное им не будет являться повтором» [98, 168].

Утонченный комментатор Замахшари указывает, что повтор сказаний в Коране является риторическим мастерством. Замахшари указывает на явную неподражаемость лексики Корана, их диспозицию и целеполагание аятов, что

в этом плане ничего более совершенного не существует. Далее в комментарии он указывает суру «ан-Намль»: «Эта сура начинается с того, что этот Коран ниспослан Им (Аллахом): «وَإِنَّكَ لَتَلْقَىٰ الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ عَلِيمٍ» (Ведь ты получаешь Коран от Мудрого и Всезнающего) (ан-Намль, 6) [41, 378], далее следует сказание о Мусе (а) который увидел огонь *إِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِأَهْلِهِ إِنِّي* «أَسْنَتُ نَارًا سَاءَتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبْرٍ أَوْ آتِيكُمْ بِشِهَابٍ قَبَسٍ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ» (Я увидел огонь, я принесу вам оттуда какую-либо весть или головешку, чтобы вы могли согреться у огня) (ан-Намль, 7) [41, 378]. И в суре «Таха» это сказание приводится: «...لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجْدٍ عَلَى النَّارِ هُدًى» (быть может принесу от него я вам головешку, или у огня того путь верный отыщу) (Таха, 10) [41, 313]. Еще он цитирует: «...لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبْرٍ أَوْ جِدْوَةٍ مِنَ النَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ» (я чувствую присутствие огня, я принесу оттуда вам какую-либо весть или головешку, чтобы вы могли согреться (от него) (Кысас, 29) [41, 390]. Так одно сказание упомянуто в различных формах и далее отмечает, что вы не сможете сказать ни слова подобным образом. И далее Замахшари приводит: «فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ...» (Если они говорят правду, так пусть составят свой рассказ, подобный этому...) (ат-Тур, 34) [41, 526], [98, 879]. Замахшари считает повтор одной из форм красноречивого выражения и указывает: Из выразительной речи можно назвать повтор, подобно тому, как сказал поэт:

98, 537]. هلا سألت جموع كنده يوم ولوا أين أيننا أين

(Разве не спросил ты семейство Кинда, когда они сбежали - куда они и мы куда?)

98, 392]. وكانت فزارة تصلى بنا فأولى فزارة أولى فزارة

(Племя Фазара читало вместе с нами молитву, так, о, Фазара, как же прекрасно Фазара).

Таким же образом в священном Коране указывается: «فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا» (6) (5) «إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا» (6) (5) (Ведь истенно за каждой тягостью наступает облегчение (5). Поистине, за каждой тягостью настанет облегчение(6) (Инширах 5,6) [41, 653] Также указывает на повтор в суре «Кяфирун» «قُلْ يَا

«أَيُّهَا الْكَافِرُونَ» (Кяфирун, 1) (*Скажи: О те, кто отвергает веру!*) [41, 605] и о том, что в этом кроется небесное таинство [98, 1145].

Таким образом, можно утверждать, что каждое слово, предложение, обращение, приведенное в Коране повторно, направлено с целью объять необъятный смысл божественного откровения, указать на истинную цель и руководство в своих действиях в рамках дозволенного Господом. Стилистическая фигура повтор действительно является одним из элементов искусства красноречия.

4.2.2. Использование средства художественной выразительности маджаз (метафора) в комментарии

Тема метафоры является одной из наиболее привлекательных в пространстве научного исследования. Почти каждое исследование в области языкознания и литературоведения содержит научные суждения и полемику об этом экспрессивном средстве выражения.

Естественно, что те, кто занимается исследованием божественного откровения, в каком-либо аспекте - в исследовании его совершенства, способах ниспослания, комментария священных стихов, непременно указывают на маджаз и его виды, поскольку это средство экспрессивного выражения оказывает огромное содействие в познании священного Корана, объяснение неясных аятов (*муташаббих*) и отвечать на выпады подстрекателей, которые вносят смуту в сознание посредством неясных аятов.

Также необходимо отметить, что мусульманские правоведы, занимающиеся основами исламского права и приводящие коранические аяты в качестве теологического вывода, всегда уделяли огромное внимание вопросам истинного и абстрактного, явного и аллегорического и даже предпочли дать ему место во введении науки об исламской юриспруденции. В рамках нашего исследования невозможно осуществить обзор всех дискуссий и полемики вокруг вопроса аллегии, однако все же следует

упомянуть некоторые фундаментальные воззрения по этому вопросу, осуществленные еще до написания комментария «ал-Кашшаф».

Абдулкахир Джурджани указывает, что маджаз это каждое слово, которое помимо действительного значения имеет иносказательное. Или же маджаз -это слова, которые предназначены для не прямого смысла и их нельзя объяснить действительным смыслом [168, 281].

Это определение для метафоры является *маджаз муфрад* (простые метафоры), которые включают *истиара муфрад* и *маджаз мурсал*. Абдулкахир Джурджани маджаз делит на две группы, в одной группе истиара, в другой тамсил. И отмечает: «Тамсил в том случае превращается в маджаз, когда он становится истиарой» [169, 45].

Можно увидеть, что он считает истиара тамсили одним из видов маджаза. Таким образом, он разделил еще на две группы, один словесный маджаз, другой маджаз умственный и нравственный» [168, 327].

Замахшари много рассуждает об отношении между прямым смыслом и иносказательным и отмечает, что эта взаимосвязь бывает крепкой и слабой, а крепкая связь встречается в видах истиара, а слабая связь в маджаз мурсал. Однако следует отметить, что Замахшари не упоминает именно вид маджаз мурсал, но все же отделяет его от истиары. В некоторых случаях он называет *истиара гайралмуфид* (незавершённая, не передающая законченный смысл), иногда вновь называет ее просто истиарой. Вероятно, это происходило по причине того, что просто истиара была знакома почитателям, и он не хотел вводить их в раздумья.

Далее Абдулкахир Джурджани указывает на некоторые виды слабой связи и здесь приводит в пример «обсуждение руки над благом», что эта связь между рукой и благом очень слабая, поскольку рука не означает благо, если только посредством масдара (*инфинитива*) блага вместе с рукой. И отмечает, что она не означает смысл блага без указания имени дарующего или его указания. В пример приводит несколько поэтических примеров:

ضعيف العصا بادي العروق ترى له عليها إذا ما أجذب الناس إصبعها [168, 282].

(Его посох слабо (мягко) выпал из руки и прикосновение его пальца достигло людей (то есть его милость и благодеяние дошло до людей)).

يقال لها دم الودج الذبيح إذا قضت خواتمها وفكت [168, 283].

(Если свойства того кольца откроются, говорят, оно кровь сосуда принесенного в жертву (животного)).

Далее Абдулкахир Джурджани делает красивое отступление, что его наставник Абуали Фарси в указанных им бейтах предположил сокращение определяемого. Далее Абдулкахир Джурджани упоминает, что предполагать истинный смысл стихотворения правильно, без того, чтобы свойства кольца указывать без него. Если ты знаток поэзии, чувствуешь её, сможешь понять, что там где мы указали, так и есть и определяемое имя как отмененный закон, поскольку глагол приведен в женском роде, однако если бы определяемое имя осталось, то глагол был бы в мужском роде, так как сокращенное имя было мужского рода.

Джаруллах Замахшари упоминает некоторые другие виды подобного маджаза в исследовании метафор имен собственных и различия трактовки имен собственных и иносказательных имен собственных. Он отмечает, что трактовка в маджазе осуществляется во взаимосвязи, вопреки наречения мужчины камнем. Поскольку камень никак не может стать просто именем мужчины, ни в качестве «сахр» (*глыба*), ни силы и мощи руки. Далее он упоминает имя наречение: бурдюком называют человека, подающего воду, верблюда - покровом дома, ногу в значении глаза, верблюдицу - охотничьим зубом, взыскать означает дождь, а дождь - небеса. Он указывает, что подобные слова имеют между собой взаимосвязь сильнее, чем «акира» (голос дичи, спрятавшейся в углу своей норы), более звучную. И до этого упоминает, что эта взаимосвязь слабее, чем связь смельчака и льва. Из этого рассуждения он приходит к выводу, что маджаз более обобщен и взаимосвязан, чем истиара, то есть все истиары являются маджазом, но не все маджазы становятся истиарами. И то, что вносится учеными в группу истиара, и не переносится посредством ташбиха, подобно Абубакру ибн

Дурайду, который указывает эти переходы, есть явления, которые нетрадиционны. Из его утверждений можно привести пример использования *тамйиза* (выделения) в функции обстоятельства, если сказать, что «*راكباً*» *рокибан* (верхом) тем самым выделил это, и точно высказал цель [92, 201].

Иногда эта общность в пояснении места истиары учеными-риторами, например Абубишром Амади наблюдается в его фразах, однако в сводах правил не упоминается [168, 218]. Следует упомянуть, что отделение видов маджаз мурсал от истиара является еще одной особенностью, где связью является *мушабахат* (сходство) и это свойство было известно и обсуждено еще задолго до Джурдани.

По сути, Джурджани действовал честно, поскольку он не заявляет, что является первым, кто разделил эти виды и Амади указал этот вид маджаза мурсал, и не называл его истиарой. В ответ людям, кто обвинил его из-за нижеприведенного бейта, он приводит:

[92, 202] ضحكات في أثرهن العطايا وبروق السحاب قبل رعوده

(*Смех, рождающий прощение и блага, ведь сверкание тучи лишь перед его громом*).

Замахшари в предложении «*وبروق السحاب قبل رعوده*» (*сверкание тучи лишь перед его громом*), под громом имеет в виду дождь, ведь он предвестник и доказательство доказательств, и самый мощный аргумент. Разве не видишь, что у тучи без дождя никогда не бывает грома... и если молния с громом, маловероятно, что дождя не будет. Также и в арабской речи, которая связана последовательностью, или по причине из причин, или взаимосвязанных с ними. Из тех же примеров слова о дожде, который также используют под именем небо. Поэт сказал:

[88, 102] إذا نزل السماء بأرض قوم رعيناه وإن كانوا غضاب

(*Если небо (дождь) снизойдет на чью-либо землю, мы на той земле будем пасти, даже если они разгневаются*).

В предложении «если снизойдет небо» поэт имеет в виду дождь (то есть небо это не реальность, а метафора) и в предложении «мы будем пасти»

имеет в виду растительность. Отсюда растительность называют «надо» (роса), так как она появляется от росы. Или же говорят, что нет у него жира, то есть, нет силы. И слово «*тирк*», означающее подкожный жир, использовано вместо слова сила, мощь, ведь с увеличением жира, увеличивается и сила. А название бурдюка для воды оттого стало «*рави*» (тот, кто подает воду), что подающий воду несет в руке, поэтому получил такое название. Все покрывала, собранные в доме, названы верблюдом, так как они складываются на него и этот раздел настолько обширен и понятен, что не нуждается в объяснении и изучении [88, 103].

Шариф Муртаза по поводу подобного наречения имён уточняет, что манера арабов такова, что вещь они называют предметом наиболее сходным с ней или сопутствующим ей или связанным с ней и вносит ясность. Далее он объясняет наречение верблюда человеком подающим воду (*рави*) и бурдюком, висящим на верблюде, а также арабское предложение «кубок его вина забрал его разум», означающее, что в значении вина употреблено слово кубок [104, 56].

В этой полемике мы видим некое сходство с книгой «Санаатайн» Абухилала Аскари, в которой он упоминает Абдулкахира Джурджани, по вопросу истиара назвавшего дождь символизирующим его и приводит поэтический образец:

رعيناه وإن كانوا غضاب إذا نزل السماء بأرض قوم [88, 102].

(Если небо (дождь) снизойдет на чью-либо землю, мы на той земле будем пасти, даже если они разгневаются).

Из числа примеров, упомянутых мимоходом, можно в качестве привести слова Саалаби, который в диване отмечает, что слово «*حيلة*» - это место, куда люди спускались, потом его употребили в значении людей, и таких примеров множество. К примеру, слово «*راوية*» (*человек, подающий воду верблюдам*), слово «*عقيرة*» (*яма и дичь, попавшая в яму*) в значении ноги, а происхождении этого слова таково, что один человек попал ногой в яму, и когда вытащил вытащил ногу с ямы, издал звук. Отсюда повелось говорить

про каждого певца, что он поднял свой голос (*акира* - звук спрятавшегося зверя в своей норе). Человека, подающего воду, символизируют с бурдюком и «хауджадж» (*паланкин, навешиваемый на верблюд для перевозки женщин*), далее ее, то есть женщину начали называть «за`ина» (*паланкин*) [92, 203].

Однако маджаз, который имеет причинную связь (имеется ввиду истиара), это тема, в пояснении которой Замахшари не имеет себе равных и в этой полемике указывается о методе ее обучения. В суждениях Замахшари существует много полезных сведений о делении истиара на *истиара муфид* и *истиара гайралмуфид* (незавершённая, не передающая законченный смысл), с достаточно яркими и убеждающими примерами. Нами уже упоминалось, что это некий вид маджаз мурсал, который сохранился под названием истиара. И следует отметить, что Кудама изучил некоторые доводы и факты об этой сложной, запутанной системе выразительных средств, назвав ее *истиара фахи* (непристойная). Из числа которых, к примеру, стихи Музаррида:

على البكر يمر به بساق وحافر فما رقد الولدان حتى رأيتَه [135, 20].

(Как только верблюжонок уснул, молодой верблюд бил его тощей ногой и копытом).

Ибн Кутайба о суждениях Абдулкахира Джурджани по вопросу истиары высказал примечательные суждения. К примеру, об аяте: «وَعَلَى الَّذِينَ...» (*И для иудеев мы возложили запрет на все птицы с когтями...*) (аль-Ан`ам, 146) [41, 148] приводит: то есть, все птицы с когтями и все животные с когтями (*сумб*), где произошла истиара. Подобно тому, если некто сказал бы гостю, постучавшему ему в дверь:

على البكر يمر به بساق وحافر فما رقد الولدان حتى رأيتَه [129, 116]

(Как только верблюжонок уснул, молодой верблюд бил его тощей ногой и копытом).

Здесь копыто названо когтем.

Другой поэт сказал:

إلى ملك أظلافه لم تقلم سأمنعها أو سوف أجعل رحلها [129, 116]

(Я воспрепятствую ему, или завяжу его поклажу на ветку, когти которой не обрезаны).

В этом случае имеется в виду ступня, которая у скота обозначается словом «копыто», а у человека - ступня. Подобно этому значению говорят, что «машафир» (губа верблюда) груба и это использовано в отношении мужчины. Например, в бейте Хатиа:

قروا جارك العيمان لما جفوته وقلص عن برد الشراب مشافره [129, 116]

(Твоему жаждущему соседу, которому ты нагрубил, оказали уважение и угостили, и от холодного напитка, его губы свернулись)

Далее Замахшари упоминает истиара муфид и ее риторическую ценность, о которой говорит с большим преувеличением, осуществляет простое деление и поясняет таким образом, что при объяснении разделов кажется, что дана очень простая и понятная всем трактовка. В этой части по вопросу иносказательной речи он отмечает, что она может быть именем существительным или глаголом. В случае имени существительного, образуется оно двумя способами: во-первых, переносишь от истинного названия на что-то другое - ясное и устойчивое и используешь это слово, как прилагательное для описываемого. К примеру, «رأيت أسداً» (Видел льва), такой способ предшественники называли *истиара тасрех* (ясная истиара). Второй способ предполагает, что существительное отделяется от своего истинного значения и ставится в такое положение, что в нем нет ни намека на истинное значение. К примеру, бейт от Лабиды:

وغداة ریح قد كشفت وقرة إذ أصبحت بيد الشمال زمامها [92, 205]

(Утром пришел холод и открылся, как бразды его жизни были переданы ветру).

Эта истиара, по мнению предшественников, является *истиара тахайюл* (абстрактной, вымышленной), и далее вводит пояснение между обеими частями и отмечает: «Если ты понял, что существительное в истиаре делится на две ветви, нам следует исследовать глагол, как же там обстоят дела, или же глагол, подобно существительному, делится на две части? Однако следует

понять, что с глаголом нельзя обходиться как с существительным, однако глаголу свойственно то, что значение, произведенное им для какой-то вещи, становится устойчивым в определенном времени. Например, если сказал, что «Зайд был побит», в этом случае побитие Зайда в прошедшем времени, однако если глагол используется в непривычном для него месте (превращается в истиару), тогда она описывает слово в значении, производном от глагола» [129, 116].

То есть, в случае, если истиара совершена в отношении масдара (инфинитива), после этого подчинение истиара глаголу явно и наглядно и это называют *истиара табаи* (подчиненная истиара). Таким образом мы можем отметить, что Абдулкахир Джурджани истиара *тасрехи* (описательная) указывает в двух ее видах: *асли* (действительная) и *табаи* (подчиненная), а также упоминает об истиара *тахайюл* (абстрактной, вымышленной), близкой к *истиара мукни* (близкой к намеку).

Далее, Замахшари указывает другие части истиары, где начинается с имен существительных. Истиара в слове «полет» указывается вместо «бегать» и утверждает, что они близки друг к другу. Далее он упоминает второй вид, где истиара и иносказательное понятие не относятся к одному роду, однако имеют одно общее свойство. К примеру, истиара «الشمس» (*солнце*) для улыбчивого человека в предложении «رأيت شمسا» (*увидел солнце*). Далее упоминает третий вид, когда это *истиара халис* (чистая) и сходство заимствуется у абстрактных существительных, к примеру «луч» и «наука». Эти три вида истиары, как видно из примеров, являются описательными истиара (истиара тасрих) [88, 261].

Также Абдулкахир Джурджани повторяет различие между описательной истиара и истиарой близкой к намеку. В качестве примера в «Далаил-л-иджаз» указывает, чт: «Истиара - это имеешь ввиду сравнение одной вещи с другой и вместо того, чтобы предложить это в виде: сходный, сходный со сходным и довод о сходстве (как например в предложении «رأيت رجلا هو كالأسد في شجاعته و قوة بطشه سواء» (*Я увидел человека, который в смелости*

как лев), говоришь: «رأيت أسدا» (*видел льва*). И существует другой вид истиары, к примеру: «إذ أصبحت بيد الشمال زمامها» (*Если бразды его судьбы в руках ветра*), этот вид истиары люди добавляют к первой части, однако они не равны, так как ты сначала делаешь из вещи то, чем она не является, однако во второй истиаре ты для какой-то вещи делаешь ее совместимой» [169, 45].

Также Замахшари упоминает о том, что совместимость вещи с несвойственной ей функцией происходит в результате ташбиха, где вещь не обладает таким качеством, но ей это причисляется. К примеру, сравнение ветра с тем, что обладает руками и может держать судьбу в них. Замахшари отмечает, что думать, что ветер утром превращается в управляющего судьбой, держит ее в руках, есть не более чем вымысел и воображение [92, 207].

О суждении или подходе Хатиба об истиаре мукни и ее определении отмечает: «Истиара, близкая к намеку, это скрытый ташбих, который не переходит границы вымысла и воображения». До Абдулкахира Джурджани другие ученые в области красноречия указывали на два вида истиары, однако их суждения были несколько размыты. К примеру, суждения Кади Али ибн Абдулазиза Джурджани по теме «Чрезмерность в истиаре».

Иногда упоминаются бейты, где Абу Таммам исключил из них истиару и они не стали общеупотребимыми:

[98, 564] مسرة في قلوب الطيب مفرقتها وحسرة في قلب البيض واليب

(*В сердце Тайиба собралось веселье и радость, однако в сердцах Байза и Ялаба - тоска*).

В приведенных бейтах:

[98, 565] تجمعت في فواده همم ملاً فواد الزمان إحداها

(*В его сердце собрались обязательства, некоторые из них заполнили время, а некоторые не заметны*).

В указанных выше бейтах Тайиб, Байз, Ялаб не являются ташбихами и в них нет ни описания, ни сравнения с чем-либо. Тогда в ответ я им сказал, Ибн Ахмад говорит, что:

هو جاء ليس للبه زبر ولهت عليه كل معصفة [110, 619]

(Над его головой подул такой ураганный, беспорядочный и безумный ветер, что от его красоты не осталось и следа).

Тогда какова разница между тем, кто считает ветер умным или безумным или тем, кто сердце Тайибу и Байзу причисляет?

И Абурумейла говорит:

هم ساعد الدهر الذي يتقى به وما خير كف لاتنوء بساعد [92, 207]

(Они руки времени, от которых можно отвернуться, какая польза от руки, далекой от кисти).

Кумият говорит:

ولما رأيت الدهر يقلب ظهره على بطنه فعل الممك بارمل [24, 438]

(Я видел времена, которые выпячивали спину вперед, а живот назад подобно тому, кто на земле извивается в пыли).

Он проклинает мир и говорит:

ولما رأيت الدهر وعراً سبيله وأبدى لنا ظهراً أجب مسمحا
ومعرفة حصاء غير مفادة عليه ولونا ذا عثانين أجدعا
[24, 439] وجبهة قرد كالشراك ضئيلة وصعر خديه وأنفا مجدعا

(Видел я мир, дорога в нем очень неровная, и он, отвернувшись от нас, разглядывал свой отрезанной горб. Долгие годы он шел без добра и изобилия и с отрезанным носом. Лоб, словно лоб обезьяны, некрасиво и горделиво отвернулся лицом с отрезанным носом).

Они придали судьбе и миру человеческий облик и сотворили ему все конечности человеческие, так почему же Абутайибу нельзя дать сердце [92, 208].

Кади Али ибн Абдулазиз развил тему истиары и отметил: «Когда ветер с сильным ураганом вышел из своего привычного русла, стал подобен безумцу, у которого помутился разум, его разум слаб и когда безумец известен своим безумием, весьма уместно отнести разум к ветру» [589, 430]. Эта теория сходна с той теорией, которую представили ученые-риторики о

истиара мукни (скрытой), где довод сходства должен обладать речью, состоянием или смертью.

Абулфатх Усман ибн Джунни по вопросу истиара мукна и различных ее вариантах на примере следующего аята: «*وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا...*» (*Спроси у деревни, в которой мы были...*) (Йусуф, 82) [41, 246], высказал следующее суждение: «В этом аяте маджаз приведен в трех целях: для ташбиха, широты и подтверждения. Однако ташбих в нем это то, что деревня удостоилась вопроса, подобно тому, что «Племя такое-то одолело путь» и довод сравнения - это сообщение о пути, который преодолевают путники [600, 142].

Мухаммад Али Наджар об этой теории высказал мнение, что: «В этом случае наблюдается, что в сторону истиары идет намек, ведь путь сравнивают с «идушим» племенем и «одолевать» делает доводом этого ташбиха [92, 209]. Далее остается только вопрос о воображаемой истиаре, которые можно указать. Это то, что Абуякуб Юсуф Саккаки считает истиара тасрих тахайюли сходной с истиара мукни, опровергается Абдулкахиром Джурджани и он считает невозможным, что Саккаки может так рассуждать.

Абдулкахир Джурджани о том, что повествование в абстрактной истиаре не изображается, говорит: «Там не существует ничего, чтобы сравнить его с рукой, чтобы слово рука была в переносном смысле и также нет такого, чтобы вообразить, то дело к которым оно относится.

И в пример приводит бейт из книги «ал-Кашшаф»:

[110, 1209] إذا هزه في عظم قرن تهللت نواجد أفواه المنايا الضواحك

(Если нож достигнет кости и начнет сотрясать, смерть обрадуется и на губах появится такая улыбка, что будут видны зубы).

Он отмечает, что в этом бейте нельзя утверждать, что истиарой стали слова зубы и рот, поскольку смерть это не то, что можно сравнить с зубами и ртом.

Саккаки в доказательство того, что опровергает Абдулкахир Джурджани приводит, что истиара тахайюли такова, что когда в чем-то настоящем запомнишь что-то выдуманное и в уме уподобишь воображаемое с

настоящим и здесь имеется одно ранее упомянутое средство, которое запрещает упоминание настоящего имени. Например: «смерть» уподобляется зверю, который забирает души. И уподобление смерти дикому зверю сильно влияет на души, как зверь убивает, рвет своими когтями и зубами и в представлении возникают такие мысли, о которых невозможно сказать и эта невозможность является предположением того, что произошедшее в уме, кажется невозможным [61, 200].

Выдающиеся качества ученого Абдулкахира Джурджани в красноречии не ограничивается в разделении и классификации средств выражения, но и его суждения, раскрывающие взаимосвязь предметов. Его суждения об истиаре являются ярким доказательством его таланта в научном анализе и обобщении.

По сути, литературная полемика, возникающая в научной среде, всегда являлась движущей силой развития науки, формирования критического мировоззрения, требующего особого внимания к тексту. Несомненно, исследования Абубишра Амади в книге «Мувазана» и Кади Али ибн Абдулазиза в книге «Висататун» являются одними из самых ценных литературных произведений, и они оказали на воззрения Замахшари огромное влияние, стали предпосылкой для формирования его литературного мировоззрения. Абубишр Амади являлся одним из самых серьезных и непримиримых критиков Джаруллаха Замахшари.

Исследуя некоторые тексты, которые исследовал Абубишр Амади, можно отметить, какое сильное впечатление они оказали на Замахшари, что он без каких-либо сомнений и изменений цитирует его суждения.

Амади о стихотворении Имрульскайса:

فقلت له لما تمطى بصلبه وأردف أعجازا وناء بكلل [110, 1251]

(Ночью, когда конец отделился от начала и перетянул пояс, я сказал) говорит, что кто не понимает скрытого смысла и иносказания, обвиняет Имрульскайса, хотя его бейты обладают красотой и совершенством, поскольку он имеет в виду свойства долгой ночи, когда ее начало

сопровождается трудностью, потом она тихонько подходит к концу. Передо мной из всех свойств ночи сейчас возникает одна, воплощенная в разделении ночи, которое является связующим звеном между началом и концом ночи, которую ждут, и начало ночи, которое очень трудное. И лучше использовать в середине пояс привести в качестве истиары и для начала слово «кал-кал» (как), чтобы оно возвысилось и это ближайший вид истиары в поэзии.

Замахшари об этом бейте отмечает:

«Что, по сути, видится как красота истиары, это сбор нескольких истиара поэтом и принятие во внимание, что получилось нечто общее, и возник ташбих, смысл чего виден в следующем бейте:

فقلت له لما تمطى بصلبه وأردف أعجازا وناء بكلل [110, 1253]

(Сказал я ночи, которая конец свой отодвинула от начала и приблизилась к своей пояснице) он (Имрулькайс) в этом бейте обозначил поясницу (середины), грудь (начало) и конец, что присуще человеку и если человек взглянет, снизу вверх, сверху вниз или сбоку, видит эту картину» [588, 54].

Множество аргументов об истиаре исследованы Абдулкахиром Джурджани, которые вслед также были проанализированы Амади. В том числе интересное мнение Туфайли Ганави:

وجعلت كوري فوق ناجية يقات شحم سنامها الرحل [92, 211]

(Чалму свою я возложил на быстроходного верблюда, жир в горбу которого расходовался путешествием).

Следует отметить, что полемика по вопросу литературных текстов произошла в рамках разноречивости мнений о красноречии, однако наша тема охватывает споры и полемику о красноречии и риторике ниспослания Корана. И здесь следует упомянуть утверждения Али ибн Иса Румани об истиаре, имеющей литературную ценность. Об этом аяте: «...بَرِيحٍ صَرَّصَرَ عَاتِيَةً» (... они погибли от дуновения непокорного, ревущего урагана) (аль-Хака, 6) [41, 567] он говорит, что действительно тот ураган был сильнейший, однако использованное здесь слово «`утув» (непокорный), красноречивее, поскольку значение этого слова бывает и сильный и непокорный. Об аяте «...وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ...»

«مُوسَى الْعُضْبُ» (*Когда Муса усмирил свой гнев ...*) (ал-А`раф, 154) [41, 170] он приводит, что в действительности это прекращение гнева, но использовано слово «сукут», а не слово «интифа» и эта истиара намного красноречивее, поскольку «сукут» возникает при узрении доказательства. Об аяте «...وَاشْتَعَلَ...الرَّأْسُ» (*...и голова сверкает белизной...*) (Марьям, 4) [41, 306] он говорит, что в действительности сверкание возникает в огне и применение слова здесь красноречивее, поскольку действительное значение этого слова является обилие белизны, однако яркость увеличивается тогда, когда огонь охватывает большое пространство и это в красноречии удивительное место, которое быстро побелело и нет времени поиска, как возникновение искры. И в аяте: «...بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ...» (*О да! Мы истиной пронизываем ложь, она дробит ее на части, и вот ложь мгновенно исчезает...*) (аль-Анбийя, 18) [41, 306] использованы слова «قذف» (*казф*) бросать и «دمغ» (*дамг*) ломать в переносном смысле, то есть использованы как истиара, и это намного красноречивее. А действительное значение таково, что «Мы истиной побеждаем ложь, которая уничтожает ее». И в слове *казф* есть довод на принуждение. Например, если скажешь, «он отбросил его», то есть он был вынужден его бросить и истина бросается на ложь в виде принуждения и подтверждения, а не в сомнении и смятении. И слово «دمغ» - ломать сильнее, чем отрезать, поскольку его влияние относительно сильнее.

Хули о суждениях Румани по вопросу истиары отмечает, что «Исследуя мнение Румани понимает, что Румани в арабской речи в изучении Корана уже преодолел начальный и детский этап, и достиг этапа молодости. На этапе изложения аллегории и действительности и их связи он не останавливается, он достиг истиары и норм ее влияния на душу. Тогда полемика Румани воодушевляет душу и сердце человека к облику Корана, и открывает его невидимую красоту» [92, 213].

Утверждения Фарраа в данном исследовании очень схожи с исследованиями его предшественников. В связи с этим, между его

суждениями и суждениями Замахшари видно более явное сходство. Например, в аяте «...فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ...» (...не выгоден был их торг...) (аль-Бакара, 16) [41, 4]. Может кто-то скажет, что как получает прибыль от торговли? Да, торговец получает выгоду. И в арабской речи говорят так: «رَبِحَ بَيْعَكَ» (твоя торговля получила прибыль), «وَوَخَسِرَ بَيْعَكَ» (твоя торговля потерпела убыток), из чего можно сделать вывод. Также и в арабской речи «لَيْلٍ نَائِمٍ» (сонная ночь). В священном Коране приведено: «...فَإِذَا عَزَمَ الْأَمْرُ...» (...когда дело окончательно решится...) (Мухаммад, 21) [41, 510]. Здесь приведено наклонение, которое повелевает действием, однако в действительности решение причисляется мужчине. И если кто-то скажет, что твой невольник получил вред, ты не поймешь, что у твоего невольника было дело и оно стало убыточным, либо сам невольник утрачен. Однако если кто-то скажет, что «Твои дирхемы и динары получили прибыль и доход, а невольник получил вред», то в этом случае допустимо, что поменять одно другим. Здесь имеется ясное указание на *маджаз хукми*, который Замахшари в своем комментарии использовал при толковании вышеуказанного аята [23, 53].

Ибн Кутейба при исследовании раздела внешнего противоречия смыслу слова размышлял о маджазе, например: «Приведение маф`улун бихи (дополнения) к фоил (подлежащему) подобно этому аяту: «...لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ...» (...От повеления Аллаха сегодня нет никому спасения, помимо тех, кому он даровал милость...) (аль-Худ, 43) и здесь целью посредством слова «асим» сохранен смысл слова «ма`сум». И в аяте «...مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ...» (...создан из воды, изливающейся струёй) (ат-Тарик, 6) [41, 592], то есть «мадфук» (льющийся), «...فِي عَيْشَةٍ رَاضِيَةٍ...» (...тогда в этой жизни он будет довольным) (аль-Хака, 21) [41, 568], то есть удовлетворен этой жизнью, «...أَوْلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا مِمَّا..» (Не видит ли он, что мы священный круг (заповедной Мекки) сделали безопасным...) (Анкабут, 67) [41, 405] здесь слово «амин» в страдательном залоге от «ма`мун» (безопасный), а также «...وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً...» (...а ясным делаем знамение дня, дающим видеть

все...) (аль-Исра`, 12) [41, 284], то есть видят посредством него. И арабы говорят, что сонная ночь покрывающая, а иногда бывает и покрывательницей (файл - исполнитель действия) в отношении прямого дополнения. Например: «إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًّا» (...поистине, его обещанию, свершиться) (Марьям, 61) [41, 310], [696, 154].

В другом месте в ответ на возгласы порицающих о маджазе, содержащемся в аяте священного Корана, он говорит: «فَإِذَا عَزَمَ الْأَمْرُ...» (когда же дело окончательно решится...) (Мухаммад, 21) [41, 510], то есть, решится, «...فَمَا رِبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ...» (...был невыгоден их торг...) (аль-Бакара, 16) [41, 4], то есть не было им выгоды от того торга и от его действия для них. «وَجَاءُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ...» (И вот пришли они с лживой кровью на рубашке...) (Йусуф, 18) [41, 238], то есть ложь посредством той рубашки [24, 458].

Абубишр Амади указывает на эти виды маджаза и отмечает, что необходимо заострять внимание именно на том, что имели в виду арабы, так как язык не может быть сопоставлен на этом основании. О словах поэта: «Слезы уносят попытки пытающегося», он отмечает, что лучше сказать «попытки (им) сделанные». Далее Амади отмечает, что в арабской речи бывает так, что подлежащее может быть в роли дополнения, к примеру «عِيشَةٌ رَاضِيَةٌ» (жизнь в удовлетворении) в значении «марзиян» (удовлетворительно). Таких примеров множество, и мы не должны переступать границы ими очерченные, так как язык не подлежит сравнению в этом плане [92, 215].

Очевидно, что эти утверждения ограничены и имеют грамматическую природу, когда исполнитель действия находится в положении дополнения и в этом случае не наблюдается ценность в стилистике или мнениях, отличающих его от лексического маджаза. Также в этих утверждениях нет никакого подтверждения, акцентирования или классификации маджаза или его особенностей.

Замахшари заметно расширил круг научного диспута и изложил свое мнение о лексическом маджазе и семантическом, разумном маджазе (маджаз акли). Его воззрения по этому вопросу относительно подробные, в которых

он отметил, что этот маджаз отличается от традиционного лексического маджаза. Далее указал границы данного маджаза следующими рамками: «Каждое предложение, которое выведено за пределы своего обозначения, может посредством рационального осмысления означать другое, тогда это маджаз». И указывает, что в священном Коране таких явлений множество, приводит многочисленные примеры и указывает различие между маджазом, приведенным в доказательство и маджазом в доказанном [92, 216]. Абдулкахир Джурджани в своей книге «Далаилу-л-иджаз» дал пояснение маджазу, однако о рациональном, разумном маджазе не сказал ничего. Однако здесь упоминает его ценности в красноречии, указывает различия рационального маджаза от простого стиля [169, 229]. В последующем, ученые вступили с ним в научную полемику, одним из которых был Ибн Хатиб Рази. Он указал что поэт во многих случаях вынужден найти соответствующим путем словосочетание к этому маджазу, также как и в лексическом маджазе и об этом Замахшари приводит пример из поэзии:

[110, 1323]. *تجوب له الظلماء عين كأنها زجاجة شرب غير ملأى ولا صفر*

(Это такой верблюд, чьи глаза в темноте его ведут (то есть своими глазами он может пересечь темноту и если этих глаз не будет, ничего падающего для него не существовало бы) и эти глаза как сосуд вина ни полный и ни пустой).

В этом случае, в словосочетании «*تجوب له*» упоминается слово «*له*» (для него, его), далее приводит слово «*عين*» (глаза), отделив его от *изафета* и не сказав «*عينه*» (его глаза) и если бы он так сказал, такой красоты бы не было. Далее приводит слова Ханса:

[110, 1325]. *ترتع ما غفلت حتى إذا ادكرت فإنما هي إقبال وإدبار*

(Пасется, и даже если забудет, как только вспомнит, также будет двигаться вперед и назад).

Далее вслед стихотворения приводит, что невозможно сравнить это с тем что находится в уме (то есть, если мы скажем, что идущий назад и вперед, не может сравниться с этой строфой), так же как приводят в

толковании аята «спроси селение», поскольку если мы этот бейт приведем с упоминанием определяющего, форма стиха нарушится и он превратится в обычную и простую речь. Таким образом, Замахшари установил основные принципы этого раздела [110, 1325].

Доктор Шавки Зейф пишет, что: «Несомненно, что этот вид маджаза, где «Весна породила растения» является доводом *маджаз хукми*, поскольку это маджаз, который находится не в самих словах, а в их соотносительности. Поэтому этот маджаз называли маджаз хукми или маджаз рациональный». Далее отмечает, что замысел этого маджаза не может быть сам по себе, и становится абсолютно ясно, что все ведет к разуму, чтобы открыть красоту. И то, что вынуждает нас прибегнуть к маджаз хукми, это слова некоторых арабов, которые про верблюдов на пастбище говорят: «إنما هي إقبال وإدبار», то есть (эти верблюды вперед и назаддвигающиеся), и на арабском языке приводится только вперед и назад. В пример можно привести бейт Мутанабби:

[92, 219] بدت قمرا ومالت خوط بان وفاحت عنبرا ورنت غزالا

(Как луна (по красоте) показалась, (при ходьбе) как лоза ивы (по аромату) как мускус и в мягкости волос как лань.)

Это стихотворение на арабском языке не содержит таких слов как луна, как мускус, как лань, а сказано лишь месяц, мускус и лань и бейт построен на основе маджаз хукми, из которого рождается *ташбих балиг* (ташбих совершенный) Таким образом, в этот маджаз хукми внесен некий намек и соотношение чего-либо не относится прямо. Например, стихотворение Зияда Аджамы:

[92, 219] إن السماحة والمروءة والندی في قبة ضربت على ابن الحشرج

(Несомненно, милосердие, мужественность и великодушие собрались под одним куполом, который Ибн Хаирадх).

Также приводит стихи Шанфара:

[92, 220]. يبيت بمنجاة من اللوم بيتها إذ ما بيوت بالماملة حلت

Здесь поэт восхваляет свою супругу в верности, что (*он живет в защищенном убежище и пустом от порицаний и укоров, так как многие дома не пустуют от укоров и упреков*), укор отнес к дому, где имеется в виду хозяйка дома. В первой строфе два намека. Первый намек о качестве и о спасении от укоров. Второй намек от отношения и это ношение спасения к дому и целью отношения является хозяин дома и это отличается от бейта Зияда тем, что Шанфара отрицает, а Зияд подчеркивает, этот вид ученые называют *киная мин нисбати* (намек рожденный от отношения).

Однако факт что Абдулкахир Джурджани является открывателем маджаз хукми невозможен, поскольку из сведений, приведенных от предыдущих ученых выясняется, что он пользовался их воззрениями. Если начать полемику по этому вопросу, то для этого следует провести глубокое исследование, поскольку вопрос имеет множество аспектов. В частности, мутазилиты вопрос аргументирования (ссылки на первоисточник) от внешних артибутов отрицают и особенно, если это действия (фе`л) от Господа, а они (мутазилиты) это не признают от Господа и относят их к людям. Если читатель прочитает книгу «Амали» Муртаза и книгу «Танзиху-л-Кур`ан» Кади Абдулжаббара то наши утверждения получать свое доказательство и подтверждение.

Однако тот факт, что Замахшари отнес стихи Ханса к маджаз хукми, ничего более, чем его суждения о том, что там имеет место быть маджаз акли. Как утверждает сам Замахшари: «Каждое предложение, которое волей его выражающего соотносится в толковании с разумом, является маджазом». И этот бейт полностью отвечает этому правилу, так как утверждение в нем находится вне разумного. Этот бейт Ханса по сравнению с Хатибом не считается разумным маджазом, так как тот относит его действие не к месту.

Однако внимание Замахшари к бейту Мутанабби:

وفاحت عنبرا ورنت غزالا بدت قمرا ومالت خوط بان [92, 220]

(Как луна (по красоте) показалась, (при ходьбе) как лоза ивы (по аромату) как мускус и в мягкости волос как лань.)

говорит о том, что если изъять из него то, что сокращено, это будет простой и некрасивой речью. Замахшари утверждает, что этому следуют те, кто использует в деле этот бейт Мутанабби. Далее Замахшари приводит:

وفاحت عنبرا ورنت غزالا بدت قمرا ومالت خوط بان [98, 221]

(Как луна (по красоте) явилась, (в походке) как лоза ивы, (по аромату) как мускус и по мягкости волос, словно лань).

Этот бейт, как и прежде имеет сокращения, при удалении которых красноречие и красота утрачивается. И здесь неясно, этот бейт Мутанабби относится к маджаз хукми или это пример, который по воле сокращений становится недостаточным.

Однако утверждение, что Замахшари отнес некоторые разделы киная (намека) к маджаз хукми, которые после было названо киная мин нисбат (намек от отношения), неверно, так как эти два бейта указаны в разделе киная и ни разу не отнесены к маджаз хукми. Словосочетания приведены ясно и просто, и в этом виде киная от доказательства называет ее качеством описываемого, что совершенно отличается от соотношения к чему-либо.

4.2.3. Знаки *фасл* (разделения) и *васл* (соединения)

в комментарии

Вероятно, одним из самых древних утверждений в литературе о знаках разделения (*фасл*) и соединения (*васл*) является предание Джахиза в книге «ал-Баян ва табйин», в котором он приводит предание о человеке, у которого было одеяние и Абубуакр Сиддик предложил ему, не продашь ли ты мне его? Тот человек ответил: «Нет, да простит тебя Господь». Тогда Абубакр обиделся на такой ответ, будто тот человек злословит (посылает проклятие) в его отношении. И Абубакр сказал: Ты должен был сказать «Нет, да пусть простит тебя Господь» [92, 241].

Ученые в области красноречия и риторики привели пример по вопросу разделения и соединения, существовавшего еще во времена Джахиза,

который он в свою очередь заимствовал у персидского поэта и тот всю науку о красноречии заключил в «разделении и соединении».

Камил Хули отрицает это и говорит, не означает, ли это что арабы до персов не интересовались этим явлением? Далее указывает на слова Аскари, приведенные им от Аксама ибн Сайфи: «Приведи между каждым различным смыслом разделение (фасл), однако, если речь как тесто (то есть целое) соедини его» [157, 174]. Из этого становится ясно, что еще в период джахилия (до ислама) говорили о разделении и соединении. И сказанное в древности: «Соедините зависимые друг другу слова» имеется в виду ясное представление о соединении предложений, будто они нечто целое.

Обратившись к Абухилалу можно увидеть, что предания ученых и поэтов о делении и соединении имеют большое сходство с правилами разделения и соединении в священном Коране, установленные исламскими богословами. Ахнаф ибн Кайс, восхваляя Амра ибн Аса сказал: « Не видел я лучше человека в вопросах вакуфа (имущество, пожертвованное или завещанное на богоугодные дела- М.О.), чем Амр ибн Ас (р) и подобно ему никто не соблюдает их границы. Когда он говорил, для речей подыскивал отрывки и отдавал должное каждому. Смысл украшал лучшими доводами и когда останавливался, отделял одну часть речи от другой» [93, 350].

Как приводит Муавия, Пророк (с), уделял внимание элементам речи... Абдулхамид Катиб, спрашивая кого-то о здоровье, потом спрашивал: «какие новости... и твое состояние... и твое здоровье...» и делил речь на эти части и молвил, что теперь его речь стала совершенной и между ними есть граница. Салех ибн Абдуррахман Тамими между всеми аятами и их течением в письме ставил границы и говорил, что каждое слово, что приходит после частицы «أن» (*что*), должно отделяться. И Джабал ибн Йезид ставил границы между всеми частицами «ف» (*затем*). Однако Мамун считал необходимым ставить разграничение после частицы «حتى» (*чтобы*).

Как представлено, разделение в письме - это постановка знаков отделения, однако в речи это пауза (вакф) и в целом это означает

совершенство словосочетания или окончание предложения и это определение очень близко по смыслу, приведенному в науке о красноречии. Однако это не так, так как знаки разделения это отсутствие соединения. Возможно, это происходит по причине множества соединений в речи и их соответствия или же от их различия и противоречия.

Если начать полемику по вопросу разделения и соединения согласно подходу, изъявленному в книгах о красноречии, то ни одного достоверного источника, написанного до пятого века, не существует, за исключением некоторых ссылок, сделанных Румани и Бакилани, однако они не уделили этому вопросу много внимания. Камил Хули отмечает, что «Если мы будем искать сведения по предмету разделения и соединения, ничего не сможем найти, даже если будем искать в произведениях второго века (хиджры) об искусстве красноречия, таких как «Маджази-л-Кур`ан» Абуубада, «Маани-л-Кур`ан» Фарраа и «Та`вили мушкили-л-Кур`ан» Ибн Кутейбы, ничего не сможем найти по указанному вопросу» [157, 241].

Из числа ссылок можно привести утверждения Шарифа Муртаза, высказанного им о толковании следующего аята: «... وَمَا يَعْزَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ... وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا (... и те, чьи знания глубоки говорят: «Веруем в (святую) книгу, чей мудрый дух нам от Господа завещан) (Али Имран, 7) [41, 51]. Муртаза отмечает, что слово «расихун» можно соединить со словом перед ним и происходит доказательство муташабих (неясности) и приведением предложения «говорят» с усечением союза, подобно тому, как в аяте «سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةً رَابِعُهُمْ...» (Говорят, было трое, а четвертым был...) (аль-Кяхф, 22) [41, 297], [11, 96]. Данное утверждение близко к утверждениям Абдулкадира Джурджани. Следует отметить, что предложения, которые выполняют функции замены, повествования или указания (*ta`kid*), как союзы, приводятся в качестве начала и все их убеждения стали источником для изучения вопроса разделения и соединения в книгах о науке красноречия. В связи с этим, все что мы упомянем в этом разделе от имени Абдулкахира Джурджани, исходит из источников по

языкознанию. Однако Абдулкахир Джурджани был первым, кто связал красноречие и вопрос деления и соединения речи.

Замахшари вначале рассматривает этот вопрос с того, что следует изучать разделение и соединение предложений и отметил, что на это действие способны только знатоки. Далее он исследует слова, которые в предложении по умолчанию совместимы, то есть если предложение находится в особом падеже, тогда главным здесь является слово, чтобы оно участвовало в предложении, которое посредством союза соединяется, и если нет надобности в нем, отделяется, что легко и просто. А трудность в том, что к предложению присоединяется без какого-либо падежного склонения. Например, «Зейд стоит прямо», «Амр сидит», «Наука хорошо, а незнание плохо» [92, 178].

Далее определяет, что соединение получается только посредством союзом «вав», а не другими союзами, так как каждый союз (частицы) обладает своим особым смыслом. Например, союз «ف» (*тогда*) для упорядочения без промедления, частица «ثم» (*затем*) для последовательного упоминания, частица «أو» (*или*) для двойного действия вещи, таким образом, все союзы участвовать в построении как «вав» не могут, и если нет склонения, то возникают трудности.

С правилом для склонения, а также других союзов, помимо союза «вав», Замахшари выразил свое мнение по вопросу о соединении и разделении, которое последующие ученые в области красноречия взяли на вооружение. О необходимости сказителя двух предложений он отметил, что это может стать причиной возникновения двух предложений. Поэтому приводит бейт Абу Тамамма:

[110, 259]. لا والذي هو عالم أن النوى صبر وأن أبا الحسين كريم

(Нет, клянусь тому, кто является знатоком, потому, что он терпелив и Абулхасан великодушен).

Во-первых, в этом бейте два предложения друг с другом связаны (то есть как утверждение или как свойство друг друга), тогда союз здесь

неуместен, так как утверждение и свойство относятся к упомянутому, и описаны по существу, и не нуждаются в словах, подтверждающих их связь. Если скажешь, что «Зайд высок ростом и Амр - поэт», то это противоречие.

Например, если Зейд и Амр братья или похожи или их состояние взаимозависимо друг от друга, когда при действиях, то это в их существе. Подобно этому в других существительных, как в предложении «Наука - это хорошо, - незнание плохо», в сути каждого известно и имеется добро от знаний и зло от незнаний [169, 147-148].

Далее, Замахшари, опираясь на Джурджани, отмечает: «Если в двух предложениях то существительное, о котором повествуется, одно, например, как «он говорит и делает и вредит и приносит пользу...», то это содействует устойчивому и ясному смыслу. А если два глагола, как в этом примере, связаны друг с другом, взаимосвязь увеличивается. Например, «Удивительно, что ты сделал добро и зло», «Разве бывает так, что что-то отрицаемое запрещаешь и сам его совершаешь» [110, 1105]. Это важное мнение о том, что возможно разделение речи на классы.

Известно, что предложения, которые имеют склонение, не представляют никакой трудности, однако Замахшари о них не рассуждает.

Далее он рассматривает причины разделения, в этом вопросе ставит деление между действием в предложении и действием в слове. И подобно тому что качество не нуждается в союзе, соединяющем его с предметом, стоящем перед ним, так как он сам уже обладает значением и никак не нуждается в союзе. Он сравнивает предложение, которое связано с предыдущим предложением и не имеет соединительного союза и приводит в доказательство следующие аяты: «(1) ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ (2)» (Алиф.Лям. Мим. Эта книга, (что) нет в ней сомнения) (аль-Бакара 1, 2) [41, 3]. « خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ » (Но для неверных все равно: увещевал ты их или нет - не уверуют они. Господь наложил на их сердца и слух печать и глаза покрыл их завесой; их ждёт суровая расплата (впереди) (аль-Бакара,6, 7) [41, 4]. « وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ

وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ» (Но среди людей есть такие, кто говорит: «Мы верим в Господа и в судный день») (аль-Бакара, 8) [41, 4]. «وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِ آيَاتُنَا وَوَلَّى مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا كَأَنَّ فِي أُذُنَيْهِ وَقْرًا فَبَسَّرَهُ بَعْدَآبِ أَلِيمٍ» (Когда ему читаются , наши знамения, он надменно отворачивает лицо, словно не слыша его, как будто глухотой закрыты его уши) (Лукман, 7) [41, 412]. Замахшари глубоко и всесторонне изучил это и указал на их взаимосвязь, что говорит о его обширных знаниях о смыслах, об их взаимосвязи и отличиях. И фраза «**как будто глухотой закрыты его уши**» в отношении того, что «он не слышит» намного красноречивее. И «**не веруют**» соотносительно тому, что «**Все равно: увещевал ты их или нет**». И фраза «**Господь наложил на их сердца и слух печать**» является вторым акцентом и еще красноречивее первого [92, 180].

Если связь смысла с предыдущим словом обладает несколькими значениями, на которое указал Абдулкахир Джурджани (которое указано в аяте: «**مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ**» (Это не (смертный) человек; а благородный ангел) (Йусуф, 31) [41, 240] и фраза «**а благородный ангел**» подобно «**Это не (смертный) человек**». И в трех качествах обладает тем смыслом, два из которых подчеркивают, и третье качество - сходство в качестве. И один довод из двух, который подчеркивает: если он ангел, тогда он не человек и если это так, возникает необходимость доказать, что он ангел и это будет подтверждением на отрицающее предложение о его нечеловеческой сущности. Второй довод - это традиционный подход, когда говорят, что это не человек, это ангел, показатель величия и удивления, если видят чистоту души и красоту лица, говорят подобное. То есть целью такой речи в том, что он получает этим словом уважение при упоминании этого слова, будет подчеркнуто его имя. Подобно тому слово «все» в предложении «Пришел весь народ», и если бы слово «все» не было соотносительно со словом «народ» - это бы не было бы утверждением (та`кид). Однако третий довод, что это является качеством, отрицает, что он из рода человеческого и указывает на другое создание, которое не может быть рождено человеком и

не может войти в другого человека. И если это так, его бытность ангелом является определением и изложением того, что является качеством [169, 150].

Замахшари исследует вопрос отсутствия союзов в придаточном предложении и приводит пример из священного Корана: «اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ» (Но обратит Господь насмешки против них и уклонит их в беззаконие такое, в котором им скитаться слепо) (аль-Бакара, 15) [41, 4].

На первый взгляд кажется, что эти слова «إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ» (Говорят: Мы с вами, (а) там лишь насмехались мы) (аль-Бакара, 14) [41, 4] соединены между собой также как в нижеследующем аяте: «إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ» (И лицемерам видится что они (хитростью своей) обводят Бога, однако Он сам обводит их) (ан-Ниса, 142) [41, 102], «حَيَّرَ الْمَاكِرِي» (Они стали замышлять хитрость, а Господь сам стал замышлять (против них) (Аль-Имран, 54) [41, 58]. Таких примеров множество, когда части предложения меняются местами. И в этих аятах отсутствуют союзы, так как фраза: «Да, мы насмехаемся» является повествовательным предложением о них и аят «اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ» (однако Господь сам обводит их), повествование от Господа. В данном случае невозможно, чтобы послание от Господа была присоединено к ним [110, 151].

Он также приводит такой аят: «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ (11) أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ (12)» (Когда им говорят: Вы на земле нечестие не сейте. Они отвечают: Напротив, мы сеятели благого. Увы, они все те, кто нечестие сеет, но сами этого не понимают) (аль-Бакара, 11,12) [41, 4] и указывает здесь, что отсутствие союза здесь соотносится с «Увы, они все те, кто нечестие сеет и «Напротив, мы сеятели благого» как и выше приведенном аяте, где одно предложение послание от Господа, а другое из их уст.

А также союз между предложением «اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ» (однако Господь сам обводит их) невозможен с предложением «قالوا» (сказали), так как союз

придает ему условность, поскольку предложение, «قالوا» (сказали) является ответом на «وإذا خلو إلى شياطينهم» (Когда они остаются наедине со своими шайтанами).

После размышлений Замахшари указывает на окончание и начало нового предложения, когда предложение является ответом на предыдущее предложение-вопрос. Замахшари упоминает об известном бейте:

زعم العوائل أنني في غمرة صدقوا ولكن غمرتي لاتتجلي [110, 477].

(Порицатели подумали, что я достиг высот, они сказали правду, однако мой восход не закончился).

И другой поэтический отрывок:

زعم العوائل أن ناقة جندب بجنوب خبت عريت وأجمت
كذب العوائل لو رأينا مناخنا بالقادسية قلن ليج وزلت [110, 951].

(Порицатели, ругая Джанда, говорили, что его верблюд в сторону юга под землей лежит обнаженный (то есть не странствует). Они сказали неправду, если бы они видели наши земли в Кадисии, сказали б, что верблюды утонули в недрах моря)

Замахшари в двух последних бейтах указал, что в нем приведен дополнительный смысл, которого нет в предыдущем бейте. И упоминание явного имени вместо неявного имени осуществлено в целях подчеркивания категоричности действия.

Далее приводит следующий бейт:

زعمتم أن إخوانكم قريش لهم إلف وليس لكم إلف [110, 739]

(Вы думаете, что у ваших братьев- курейшитов есть приятели, вы нет).

В приведенном бейте Замахшари указывает, что между первой и второй строфой сокращена фраза «сказали неправду», поскольку если сделать ее явной, то: «вы думаете, что курейшиты ваши братья, сказали неправду», было бы ответом на это условие.

Далее приводит два бейта, которые считает самым ярким и изящным примером в зачине (возобновлении) предложения.

ملكته حبلي ولكنه ألقاه من زهد على غارب

[110, 854] وقال إني في الهوى كاذب انتقم الله من الكاذب

(Я отдал свои поводыя ему, но он от воздержания откинул их какому-то страннику. И сказал, что я соврал своей душе, что Господь отомстил лжецу).

Замахшари о возобновлении (*исти`наф*) приводит множество примеров, и как видно, каждый пример сопровождается комментарием. Из его размышлений о повторе глагола в ответ на абстрактный вопрос (*суал мукаддар*) наиболее важные сопровождаются следующими примерами:

[110, 231]. وما عفت الرياح له محلا عفاه من حدا بهم وساقا

(Ветер и вихрь все, кроме этого холма, унес и с сметанием песка они нашли множество следов своих предков).

И сказал поэт:

عرفت المنزل الخالي عفا من بعد أحوال
عفاه كل حنان عسوف الوبل هطال [110, 624].

(Я нашел пустой дом, который был благополучным от моего состояния, какое благополучие? Какое благополучие, которому не могли ничего сделать ни милосердные, ни злодеи).

«Знай, что вопрос явный и указанный, не должен глагол в его ответе заключаться, и только ограничится существительным, однако наряду с принятием во внимание не следует, чтобы было что-то, кроме глагола. Толкование этого таково, что можешь сказать, что если его не разрушил вихрь, то что разрушило?», но не говори, что «Его забрал тот, кто его уничтожил» [169, 152].

Замахшари также установил, что существует разделение в разговорной стилистике и приводит в пример множество образцов из священного Корана, к примеру: « قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ (23) قَالَ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ (24) قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ أَلَا تَسْتَمِعُونَ (25) قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأُولِينَ (26) قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ (27) قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ (28) قَالَ لئنِ اتَّخَذَتِ إِلَهًا غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ (29) (Тут фараон сказал: Кто этот Господь миров? (Муса (а) ответил: «И Господь неба и земли и Господь всего, что между

ними на суше, И вам было ведомо сие, будь в вас вера и истинное знание; И Фараон сказал стоящим вокруг него: «Не слышите ли вы». Но (Муса) сказал: «Ваш господь и Господь ваших отцов и предков». Сказал Фараон «Посланник Ваш, что послан к вам, поистине одержимый безумец»; Сказал: «Если бы вы были разумны, Господь востока и запада и Господь всего, что существует между ними) (аш-Шуара, 23 - 29) [110, 151].

Далее, Замахшари завершает спор следующими словами:

«Верно, ты понял, что за правила этих законов о разделении и соединении в предложении и знай, что в этом споре мы пришли к выводу, что предложения бывают трех типов: первое, предложение никогда не соединяется с предыдущим предложением, как имя прилагательное и имя существительное, или утверждение и утверждаемое. И это по причине того, что в нем есть схожесть союзов. Второе: предложение, которое по отношению предыдущего предложения находится в позиции подлежащего, схожим с ним, однако, к нему близко и по смыслу близко к нему. Как то, что оба имени являются подлежащим или дополнением или определением, тогда к ним применяется соединение. Третий вид предложения это предложение, в котором нет двух предыдущих состояний, то есть это подобно подлежащему, которое с предыдущим подлежащим не имеет смыслового сходства, не является его частью или же одинаково упоминается или не упоминается с предыдущим именем. И это требует отсутствия союза. Поскольку отсутствие союза зависит от цели изложения или же для того, что разделить её. И союз является средством между двумя действиями, одно из которых в этом состоянии, его получает» [110, 155].

Это именно тот метод, которым следовали Замахшари и последующие ученые, и в этом методе они ничего, кроме вопроса о разделении и соединении, к которому они ничего не добавили, и это доказано нами приведенными выше примерами.

4.2.4. Су`ал (вопрос) и амр (повелительное наклонение)

в комментарии

Замахшари осуществлено исследование в рамках темы *такдим* (выдвижения) предложения и значения вопросительного аспекта, так как выдвижение является одним из самых важных принципов предложения, в котором конечная часть выражается в форме вопроса. Замахшари осуществил подробные исследования, в которых прояснил место хамзы в различных позициях, а также ее места в вопросительном и не вопросительном положении.

Абдулкахир Джурджани говорит: «Знайте, что если мы истолкуем вопрос в отрицательной форме, то вопрос получит тот же смысл, когда слушатель обращается к себе, впадает в смущение, останавливается, готовится к ответу, однако если изъявить желание в действии, которое не может, но устойчив в своем изъявлении, тогда ему говорят, сделай это, и это его осрамит окончательно. Или же хочет сделать то, что негоже и если ему укажут на это (к примеру, если ему скажут, ты хочешь сделать что-то нежелательное?), тогда он поймет, что совершает ошибку. Или же будет разрешено такое дело, которое прежде никто не делал и если в его совершении он будет упорным, то услышит порицание и ему будет сказано, ну-ка, покажи его нам и докажи, что оно действительно существует. Однако если это в опровержение, то есть, если оно невозможно, тогда никто из разумных людей не должен говорить, что это осуществимо, чтобы потом не быть опровергнутым. К примеру, кто-то спросит: «Разве ты взберешься в небеса?», «Можешь ли ты перенести горы?», «Имеется ли путь для возвращения прошлого?» [169, 81-82].

Замахшари стремиться, чтобы читатель осознал и с интересом изучал этот вопрос, поэтому приводит множество примеров, чтобы объяснить смысл и оставить след в его памяти. Он говорит: «Если хочешь спросить о будущем,

и смысл твоего действия опровергается и думаешь, что это невозможно и не должно совершиться, как в этом примере:

أَيَقْتَلُنِي وَالْمَشْرِقِيُّ مَضَاجِعِي وَمَسْنُونَةُ زُرْقٍ كَأَيَابِ أَعْوَالِ [92, 143].

(Убьет ли он меня? Хотя длиннолицый мужчина из Магриба и с синеватым лицом и нескладным телом вместе со мной?)

Это уличение во лжи человека, который угрожает этим и отрицает, что он это не может сделать. Подобно желание человеком действия, которому подобного нет, и спрашиваешь об этом у него вопросительно: «Разве будет согласен с тобой тот человек, ведь ты делаешь такое дело, что возбуждает в нем гнев?», «То, что ты хотел от него, можешь достичь, но ведь ты совершил то и это дело?» и таким же образом в аяте священного Корана приводится, что: «...أَنْزَلْنَاكُمْوهَا وَأَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ» (...неужто мы станем вам навязывать его, если оно вам так ненавистно) (Худ, 28) [41, 225]. Второй пример для того, кто находится в опасности: «Разве ты выйдешь в это время?», «Ты ищешь другой путь?», «Ты объят своей гордыней?» и вопрос для того, кто напрасно тратит истину: «Ты действительно забыл все благодеяния, совершенные тем человеком для тебя?», «Ты избегаешь его соседства по причине изменения обстоятельств?» и в качестве примера приводит бейт из его комментария:

أَأَتْرِكُ إِنْ قَلَّتْ دِرَاهِمُ خَالِدٍ زِيَارَتِهِ إِنِّي إِذَا لِلنِّيمِ [92, 144].

(Если дирхемы Халида уменьшатся, я не стану его посещать? Если я сделаю это, тогда я стал низким человеком)

Вывод из этого можно сделать, что посредством отрицания можно доказать такие действия.

До Замахшари, как и до Джурджани, существовали другие ученые, которые исследовали вопросительный аспект предложения с различными примерами и ссылками. К примеру, Фарраа приводит некоторые значения вопроса. Он приводит этот аят: «كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ...» *(Как вы не верите в Аллаха? Вы ведь были жизни лишены, затем он оживил вас ...)* (аль-Бакара, 28) [41, 6]. Этот вопрос означает изумление и порицание, а не

прямой вопрос. То есть, горе вам, как же вы не верите? Или другой аят: «فأين تذهبون» (*Куда же идете вы?*) (ат-Такуир, 26) [41, 588], [92, 144].

Сибавейх высказал множество суждений о вопросе. В том числе об именах, которые не могут быть использованы глаголами как отглагольные имена. Как например: «أتميمياً مرةً وقيسياً أخرى؟» (*Разве ты иногда тамимиец, а иногда Кайс?*) говорится в том случае, если увидишь какого-то человека, изменившегося от прежнего вида и задаешь ему такой вопрос: «أتميمياً مرةً؟ وقيسياً أخرى؟» и этот вопрос устанавливает то, что тот человек кажется неустойчивым и изменчивым. Целью здесь является не его состояние или вопрос о его состоянии, а порицание и предупреждение. И у арабов есть предание, что некоторые арабы увидели человека из племени Бен Асад, от которого убегал косоглазый верблюд в сторону других людей и они пришли к племени Бен Асад и сказали: «Разве он косоглаз и с зубами?». В этом случае вопрос задан с той целью, что «не видели ли вы такого верблюда» [145, 172].

Замахшари также указывает на равное положение вопросительных частиц к «*тасвия*» (равенство) при исследовании вопроса о междометиях, что как междометие, по сути, указывает на свойства так и вопрос, выходя за рамки своей сущности, указывает на равенство. Замахшари хочет между смыслом, на который указывает вопрос и смыслом междометия (возгласа) изложить действительно истинный смысл обоих. А также говорит о связи между истинным вопросом и равенством, которая наблюдается и между междометием и обозначением свойства. Эта теория одна из первых теорий, на которую опирались последующие лингвисты при исследовании значения и смысла вопросительных предложений.

Сибавейх говорит, что: «Эта глава о междометии, однако не такое, чтобы привлечь внимание или позвать других, а междометии для принадлежности (обозначения свойства). Как и лицо, к которому особо взывают (*мунада*) для повеления или запрета или для уведомления, так и междометие приводится для обозначения свойства. Так обозначение

равенства также рассматривается посредством вопросительных частиц, которые в предложении не приводятся для того, чтобы узнать или спросить о чем-то, поскольку как ты в вопросе поставишь равенство, так и будет. К примеру, «*ما أدري أ فعل أم لم يفعل؟*» (*Не знаю я, он закончил или не закончил*). Это предложение рассмотрено как вопрос: «*أ زيد عندك أم عمرو؟*» (*Рядом с тобой Зейд или Амр?*) и если предложение «*Зейд лучше или Амр?*» является целью, то здесь значение равны, то есть преимущество предложений равнозначно. И это подобно междометию, например, когда мы говорим: «*أنا فافعل كذا وكذا أيها الرجل*» (*Я хочу сделать вот так-то и так-то, о человек*) «*Мы хотим сделать вот так и так, о племя*», когда обращаешься к людям: «*Да простит меня бог, о люди*» [145, 45].

Ибн Джунни о вопросе приводит множество значений с вопросительными частицами, что нами уже было рассмотрено выше. Например, по его мнению, даже если вопрос иногда выходит за рамки своего значения, то всегда сохраняет частицу своего изначального значения. И это мнение Ибн Джунни привлекло внимание Абдулкахира Джурджани, который в разделе «Истиара» (применение другого смысла в виде сравнения говорит: Слово «лев», в случае применения для обозначения смелого человека, все же сохраняет свой изначальный смысл и когда его слышит слушатель, в его воображении представляет человека с дикостью и силой льва» [92, 145].

Далее Замахашари говорит: «Вопросительная хамза выходит за рамки вопроса и обозначает *такрир* (акцентирование). Тогда такрир является одним из видов уведомления, являющимся противоречием вопросу. Это действие указывает на то, что при соединении вопроса с «*فاء*» принимает в ответ на условие и усечением вне «*فاء*» ...И сказанное об этой хамзе, свидетельствует о том, что таким образом отрицание преобразуется в утверждение, доказательством становится отрицание. К примеру:

أ لستم من ركب المطايا وأندى العالمين بطون راح [92, 145].

(*Разве не вы самые лучшие, кто садится на мулов? И самые щедрые людьми в подаянии?*)

То есть, вы - таковы, как есть, это доказано посредством отрицания. Также сказал Господь в священном Коране: «...أَلَمْ يَأْتِكُمْ...» (...Разве дозволил вам Аллах?...) (Йунус, 59) [41, 216], «...أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ...» (...Неужели ты сказал людям?) (аль-Маида, 116) [41, 128]. То есть, Господь не дозволил и ты не сказал (о, Иса (а)), что меня и мать мою чтите [110, 149]. Если бы это был прямой вопрос, утверждение придало бы утвердительный смысл, а отрицание - отрицательный смысл.

Мубаррид об удалении значения вопроса от его изначального смысла привел подробные размышления в книге «ал-Камил», несколько суждений высказал в книге «ал-Муктазиб».

Он приводит пример: «أَأَنْتَ أَخِي مَا لَمْ تَكُنْ لِي حَاجَةً» (Ты мой брат тогда, когда у меня нет никакой нужды?) и отмечает, что это утвердительный вопрос. И как в этом аяте: «...أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي الْهَيْنَ مِنْ دُونِ اللَّهِ...» (...Неужели ты говорил людям, меня и мою мать помимо Господа чтите...) (аль-Маида, 116) [41, 128] указал, что этот вопрос задан в целях порицания. Далее он говорит, что в книге «ал-Муктазиб» в главе «Истифхам» подробно рассмотрел утвердительный аспект вопроса.

Ибн Кутейба указывает на соотносительность вопроса утверждению и приводит следующие аяты в качестве примера: «...أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي...» (...Неужели ты говорил людям, меня и мою мать помимо Господа чтите...) аль-Маида, 116) [41, 128], «وَمَا تَلَكَ بِبَيْمِينِكَ يَا مُوسَى» (И что у тебя в правой руке, о Муса?) (Таха, 17) [41, 314], «...مَاذَا أَجَبْتُمُ الْمُرْسَلِينَ» (...что вы ответили пророкам?) (аль-Касас, 65) [41, 394]. О принадлежности вопроса к изумлению приводит следующие аяты: «عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ (1) عَنِ النَّبِيِّ الْعَظِيمِ (2)» (О чем они друг друга вопрошают? (1) О превеликой вести (2) (ан-Наба 1,2) [41, 583], «لَأَيِّ يَوْمٍ أُجِّلَتْ» (Так до какого дня будет дана отсрочка?) (аль-Мурсалат, 12) [41, 581]. А отношение вопроса укору и порицанию доказывают следующими аятами: «أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ» (Неужто вы из всех миров идете (в вожделии своем) к мужчинам) (аш-Шуара, 165) [41, 375], [121, 398].

Еще одним литератором, поддерживающим Абдулкахира Джурджани по теме выхода вопроса из рамок своей сущности, является Абулкасим Хасан ибн Бишри Амади, который указывает на ошибку Абу Таммама в употреблении вопросительной частицы. Он также указывает, что комментаторы иногда приводят значения, с которыми не согласны языковеды. Он представил несколько примеров, которые, якобы, вдохновили Замахшари и он приводит их в своем комментарии «ал-Кашшаф»

Абулбишр говорит: «Одной из его ошибок является:

من الأمر ما فيه رضى من له الأمر رضىت و هل أرضى إذا كان مسخطي [110, 145].

(Я согласился, как я не соглашусь, если человек, который меня разгневал, делал это по Его повелению?)

В этом случае «هل» (как) в этом бейте является утверждением и утверждение двух видов. Это утверждение обращающегося лица к глаголу прошедшего времени, другое утверждение и подтверждение действия в настоящем времени, и подчеркиваешь обращающемуся лицу, чтобы он подтвердил его своим подтверждением. К примеру, «Как я уважал тебя?», «Делал ли я тебе добро?», «Люблю ли я тебя и превозношу ли тебя?», «Выполняю ли я твои просьбы?». И утверждение действия, которое отрицает подтверждающее лицо и это бывает таким образом: «Было ли такое дело, которое ты не любишь?», «Видел ли ты от меня что-то другое, кроме добра?» и в приведенном выше бейте слово «هل أرضى» (как я соглашусь?) утверждение, которое он отрицает и оно является согласием. Подобно тому, если кто-то скажет: «Можно ли мне оставаться в таком положении?» То есть, нельзя. Или «Может ли терпеть свободный человек презрение?», «Напьется ли Зейд?», «Насытятся ли Амр?». Все эти действия подразумевают отрицание. Тогда слова поэта «هل أرضى» (Как мне согласиться?) являются отрицанием согласия. Тогда смысл будет таков: «Я не согласен, как если тот, кто меня разгневал, даже с согласия Господа, это его ошибка по причине его испорченности» [110, 145].

Также слово «هل أرضى» (как мне согласиться?) можно понять как утверждение к подчеркиванию такого действия как «Люблю ли я тебя? Превозношу ли тебя?» и подобен такому бейту:

هل أكرم مثنوى الضيف إن جاء طارقاً وأبذل معروفى له دون منكري

(Уважаю ли своего гостя, когда он приходит ко мне? И делаю ли я добро в его отношении?)

Почему же не так? Ответ в следующих предложениях: «Люблю ли я тебя?», «Превозношу ли тебя?», «Спроси обо мне, разве я не достоин доброты?» «Сохранить ли мне тайну?» «Удовлетворен ли я малым?» и все эти предложения не равны словам Абу Таммама «هل رضيت» (я согласен?) и «وهل أرضى» (Соглашусь ли я?), так как построение этих предложений основано на отрицании, с введением вначале частицы «هل» (ли). Сходство этих предложений: «Могу ли я согласиться с подобными твоими действиями?», «Могу ли наряду с твоими сомнениями быть хорошим пред тобой?», «Может ли порицающая рука принести пользу?» и слова поэта:

وهل يُصلح العطار ما أفسد الدهرُ

(И может ли исправить продавец пряностей того испорченного человека)

وهل يرجع التسليم أو يكشف العمى ثلاث الأثافي والرسوم البلاقع

(И может ли быть такое, что приветствие вернулось? Или же слепцу прозреть? Они, словно следы камней под очагом и пустое, засохшее место)

В эти бейтах союз «вав», как ответ на сокращенные слова, как например: «Вот тот человек вернется правильным и точным путем», «Может ли продавец пряностей исправить испорченного человека?»

Подобно словам Зуррума:

هل الأزمن اللاني مضيعين رواجع أمنزلتى مي سلام عليكما

(О, обиталище Мей (имя женщины) привет тебе, будет так, что вернетесь вы (те времена когда мы были вместе, вернутся ли)

Поэт немного подождал и понял, что приветствие не имеет смысла, далее сказал: *Может ли вернуться приветствие?*

Как Имрулькайс, который сказал:

وَهَلْ عِنْدَ رَسْمِ دَارِسٍ مِنْ مَعْوَلٍ وَإِنْ شَفَانِي عِبْرَةٌ مَهْرَاقَةٌ [110, 1314].

(И только исцеление и мое излечение от горя этого обилие слез, Разве у Дарис (место проживания его возлюбленной) кто-то плачет?)

Далее Замахшари приводит:

Вот слова Абу Таммама: «**رضيت**» (я согласился), далее сказал: «**و هل أَرْضِي**» (и я должен согласиться, если человек, разгневавший меня...), и его речь означает, что он не согласен, но он должен был сказать: «**رضيت وكيف لا**» (Я согласен, как не согласиться мне, если в моем гневе есть согласие великого Господа) он имел в виду именно это, но сказал совершенно противоположное, что является ошибкой.

Если скажут, что здесь частица «**هل**» приводится в значении «**قد**» (несомненно), то есть я согласен. Как в этом аяте: «**هل أتى على الإنسان حين من الدهر...**» (Неужели над человеком не прошел тот срок...) (аль-Инсан, 1) [41, 579]. Ответ таков, что это сказали некоторые комментаторы, а некоторые ученые грамматики последовали за ними, однако все языковеды им противоречили, так как нигде в арабской речи нет: «**هل أتى زيد**» в значении «Несомненно, Зейд пришел».

Амр (повеление). Вопрос о многочисленности предназначения повеления исследовался всегда, и нет нужды останавливаться еще раз на его рассмотрении. Однако следует различать то, что является напутственным повелением, а что является упреждением.

Замахшари рассматривает некоторые значения повелительного наклонения и говорит: «Знай, что дуа (молитва) по ценности равна повелению и запрету, и чтобы соблюсти уважение и почитание к Творцу, не говорят, что это повеление или запрет. Например, говорят: «Господи, прости Зейду его прегрешения», «Господи, пошли Зейду процветание в делах», «Господи, воздай за добрые дела». И «**زيداً قطع الله يده**» означает, что «Боже, укроти Зейда (в намерениях), однако повелительное наклонение, которое должно было быть в форме «**ليقطع**», приведено как «**قطع**» и означает «пусть будут отрублены руки его».

Абуубейда, в «Маджазу-л-Куран» приводит несколько видов повелительного наклонения, приведя в пример следующие аяты: «... اَعْمَلُوا مَا ... وَمَنْ شَاءَ ...» (...делайте, что хотите...) (аль-Фуссилат, 40) [41, 482], «... فَلْيَكْفُرْ ...» (...кто хочет, тот останется неверным...) (аль-Кахф, 29) [41, 298]; Эти аяты внешне означают повеление, сокрыто в них порицание и унижение, и это в подходе арабов, когда говорят: «Если нет у тебя стыда, тогда делай, что хочешь».

Джаруллах Замахшари в своем комментарии размышляет о противоречии внешнего и внутреннего, и приводит несколько примеров: «Есть такая речь, когда в ней повеление и целью является упреждение от осуществления этого действия» К примеру, «... اَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ ...» (...делайте, что хотите...) (Фуссилат, 40) [41, 482]. Также повелительное наклонение применяется в назидание. К примеру: «... وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ ...» (...и призовите двух свидетелей из вас (известных) справедливостью своей)...) (ат-Таяк, 2) [41, 559]. «... الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ... وَاهْجُرُوهُنَّ فِي...» (...Вы отлучайте их от ложа, вы можете (слегка) ударить их...) (ан-Ниса, 34) [41, 85]. Тогда действие приводится в значении разрешения какого-то дела. Например: «... فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ... عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ...» (...если знаете, что в нем добро и благочестие пребывает, дайте ему вольную) (ан-Нур, 33) [41, 355], «... فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ ...» (...Когда молитва завершится, идите по земле ...) (аль-Джум`а, 10) [41, 555]. Также является повелением, означающим предписание. К примеру: «... وَأَتَّقُوا اللَّهَ...» (...Бойтесь Господа...) (аль-Бакара, 189) [41, 30], «... وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ» (Молитву строго соблюдайте, творите милостыню (в очищение (аль-Бакара, 43) [41, 8].

Шариф Муртаза отмечает, что получение повелительным наклонением нового назначения в священном Коране, поэзии и афоризмах арабов встречается часто. Например, в священном аяте сказано: «... أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ... كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (...теперь назовите мне все это, если правдивы вы своих словах) (аль-Бакара, 31) [41, 7].

Второй довод, который заключается в повелительном наклонении, не столь явен во внешней форме, в действительности, это не повеление, а целью его является утверждение и подтверждение, и указание на первоисточник доказательства, что священный Коран, арабская поэзия и речь полны этим.

Богословы уделяли огромное внимание повелительному наклонению - запрету, поскольку их смысл более приближен к вопросам богословия. Поэтому такие понятия как *вуджуб*, *харам*, *мубах* и пр., исходящие из этого, все являются богословскими терминами. В произведении «Амал» Ибн Шаджари повеление указано, что повеление имеет значение «суннат» (традиция) и «мустахаб» (допускаемый). Например, «...وَأَذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا...» (...И Аллаха призывайте беспрестанно...) (аль-Анфаль, 45) [41, 183], «...فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ...» (...когда вы толпой сойдете с Арафата, воздайте Аллаху хвалу в заповедном месте ...) (аль-Бакара, 198) [41, 32].

Он также указывает на допустимость повеления посредством следующих аятов: «...فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ...» (Когда молитва завершится, идите по земле ...) (аль-Джума, 10) [41, 555]. «...وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا...» (...когда снимете ихрам, можете охотой заняться...) (аль-Маида, 2) [41, 107]. Ибн Шаджари ссылается на богословов, которые разделили повелительное наклонение на виды, и если повеление стоит в конце, является повелением, а когда стоит в начале, это требование. Если послано Господом, это дуа (молитва).

4.2.5. Киная (намек) и ее виды в комментарии

Комментарий «ал-Кашшаф» является одним из известнейших источников красноречия, открывающий красоту и глубину смыслов и значений священного Корана. Причиной исследования киная в комментарии «ал-Кашшаф» Замахшари вызвано теми нововведениями, которые он представил в своей книге об этом средстве выразительности, стилистике его представления в коранических аятах и полемику Замахшари по существующим представлениям о нем.

В ходе исследования было установлено, что Замахшари рассмотрел впервые вопрос о киная в рамках исследования маджаз от киная, киная муфрад и различие киная и *та`риз* (отклонение) и использовал два стиля-прямой и косвенный для толкования киная в кораническом тексте. Также мутазилиты вступали в научные диспуты по вопросу некоторых образцов киная в священном Коране, которые представлены согласно мутазилитского мировоззрения.

Другое, что мутазилитские убеждения оказали влияние на исследование темы киная, в том числе некоторые киная в коранических аятах, которые противоречат мутазилитским убеждениям, отнес к маджазу, тамсилю и тасвиру.

Киная является одним из средств выражения, поскольку некоторые слова требуют представления цели прямо и открыто, и в некоторых случаях действительность должна быть показана вдали от цели, так как это красиво и имеет глубокую проникновенность. Джурджани в «Асрару-л-балага» отметил: «Если нечто после требования и желания достигается, и на пути его достижения были потрачены силы, оно изящнее и ценнее и находит свое место в душе» [168, 158].

Косвенная речь придает предмету описания глубину, величие, красоту и свежесть, расширяет его границы и вынуждает человека размышлять, красота и его принятие возрастает. Поэтому говорить намеками арабам намного красивее, чем говорить открыто и та`риз становится более мощным по влиянию, чем маджаз, красивее, чем истина [167, 51].

Открывая причины интереса к данному средству выражения, нами для всестороннего изучения поставлены следующие вопросы:

- Какое определение Замахшари дал киная в комментарии «ал-Кашшаф»?
- Насколько взгляд Замахшари о *киная мин истиара* (намеки, рожденный от истиара) совпадает с предыдущими мнениями об этом?
- Каковы нововведения Замахшари по вопросу киная?

Достоинно упоминания, что о средстве выразительности киная написаны следующие статьи:

1) «Историческое развитие киная в персидской и арабской литературе до седьмого века» Абдулкадира Парвиза, в которой он исследовал исторические источники киная в лексическом и терминологическом аспекте в персидской и арабской литературе.

2) «Киная и причины ее красноречия» Гулям Абббаса Ризаи, в которой он исследовал определение киная, ее лексическое и терминологическое значение, виды и выразительность.

3) «Эстетика киная в арабском и персидском языках» Мухаммадриза Азизи. В статье он изучает виды киная и ее недостатки с различных ракурсов, однако по причине того, что вопрос ими не был исследован с точки зрения Замахашри о киная, их исследования очень близки друг другу. Для понимания понятия киная в комментарии «ал-Кашшаф» и его места в произведении нам следует осуществить исследования по нескольким направлениям:

Лексическое и терминологическое значение киная. Слово «киная», по сути, является масдаром глагола первой породы, таких как «نَصَرَ- يَنْصُرُ», то есть «كنا- يَكْنُو», или «ضَرَبَ- يَضْرِبُ», то есть «كَنَى- يَكْنِي» и имеет лексическое значение «говорить намеками» и «отсутствие точности в речи» и становится переходным с двумя предлогами «باء» и «عن», то есть говорят, что: «كُنِيَ عَنْ الشَّيْءِ» или «كُنِيَ بِالشَّيْءِ كِنَايَةً», «كُنِيَ بِهِ عَنْ كَذَا يَكْنِي وَ يَكْنُو كِنَايَةً», то есть говорить косвенно и намеками о чем-то и иметь другую цель при этом [155, 384; 115, 319; 130, 233] «كُنِيَ تَكْنِيَةً أَبِي فُلَانٍ», то есть дал ему куния Абуфулан, «كُنِيَ يَكْنِي» / «كُنِيَ بِالشَّيْءِ عَنْ كَذَا» / Говорить о чем-то намеками, как например в «زَيْدٌ كَثِيرُ الرَّمَادِ» намёк на то, что Зейд очень милосерден [110, 701].

Абуубейда Муаммар ибн Мусни (род. 825г.) является одним из самых древних людей, которые исследовал киная. Киная, по его определению, является понятием, означающим образное выражение, где имя не называется точно [91, 72-73]. После Абуубейда о киная и об истиара писал Джахиз (род.

869г.): «Киная для доведения понятия почитания и преподнесения красноречивее, чем открытая речь» [166, 114]. Ибн Асир вначале наделил киная несколькими определениями, однако в конце предпочел следующее: «Киная говориться к слову, смысл которого можно возложить и на истину и на иносказание...» [126, 192-194]. Аскари в книге «Санаатайн» смешал определения киная и истиара: «هو أن يكتنى عن الشيء و يعرض به ولا يصرح» (киная - это то что сказано намеком и указывает на него и не указывается в точности) [93, 368]. Позднее Аскари ибн Рашик Кейравани (род. 1051м.) также дал определение киная и признал его удивительным свойством поэзии. Он отметил: «В киная существует удивительное красноречие, что указывает на мощь поэта, и никто не может ее так умело привести, как поэт». Ибн Рашик разделил киная на четыре вида: *тафхим*, *хазф*, *таврия* и *тамба`* [122, 312].

С древности существовало множество определений киная, которые по сути имеют близкое сходство друг с другом, и помимо некоторых частей, никаких отличий не наблюдается. Абуджа`фар Байхаки сказал: «الكناية ان تتلم بشيء و تريد به غيره» (Киная это, когда ты говоришь об одном, однако цель у тебя другая /говоришь косвенно и намеками и имеешь другую цель). Абдулкахир Джурджани также дает определение киная: «و المراد بالكناية هاهنا أن يريد المتكلم اثبات معنى من المعانى فلا يذكره باللفظ الموضوع له فى اللغة ولكن يجىء: إلى معنى هو تأكيد وردفه فى الوجود، فيومئى به إليه، و يجعله دليلاً عليه، مثال ذلك قولهم «هو طويل النجاد» يريدون طول القامة» [168, 66] (то есть целью киная то, что говорящий хочет высказать желаемое, однако не под тем именем, которое существует в языке, а соответствующим понятием и (таким образом посредством нового смысла) указывает на него и каким-то аргументом преобразует для доказательства желаемого). К примеру, целью сказанного «طويل النجاد» есть высокий рост человека.

Из сказанного очевидно различие между маджазом и киная, поскольку в маджазе пристрастие к истинному смыслу никак не уместно.

В соответствии с использованием предлога «مكنى عنه» киная делится на три вида:

1. Киная описываемого объекта: киная, целью которого является описываемый объект. К примеру, говорим о человеке: «حَى مستوى القامة عريض» «الأظفار» с условием, чтобы у него было свойство и принадлежность к «مكنى عنه».

2. Киная от прилагательного: киная, посредством которой указывается какое-то свойство, к примеру «كثير الرماد».

3. Киная соотношения: то есть доказательство свойства чего-то или его отрицание, к примеру:

إِنَّ السَّمَاةَ وَالْمَرْوَةَ وَالنَّدَى
فِي قَبَّةٍ ضَرَبَتْ عَلَى ابْنِ الْحَشْرَجِ [153, 154]

(Действительно, мужество, человечность и любовь, словно головной убор, который возложен на голову Ибн Хаишраджа)

Разделение киная по степени открытости и таинственности, а также по степени существования обилия и малочисленности средств «مكنى به» и «مكنى عنه», делится на следующие виды:

1. *Талвих* (указание): Если средство между «مكنى به» и «مكنى عنه» явно, его называют талвих, к примеру: «جبان الكلب»;

2. *Рамз* (загадка) Если нет множества средств, однако нахождение смысла трудно и запутанно, говорят рамз, например «عريض القفا», что является намеком на глупого человека;

3. *Ишара* (ссылка): при малочисленности используется совместно с рамз, однако в нем отсутствует трудность и запутанность. И передача от цели к намеку происходит плавно.

Еще одним видом киная называется истиара, когда в речи смысл, являющийся целью говорящего, без уточнения словами. Это слово (истиара) среди предыдущих и современников, особенно после Саккаки [143, 628] считается одним видом истиара.

Для толкования коранических аятов Замахшари использовал два подхода:

1. Прямой и точный подход: в этом подходе Замахшари открыто использует киная, в комментарии пользуется стилистикой вопроса и ответа, подобно аяту: «كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ...» (*Как вы не верите в Аллаха? Вы были жизни лишены...*) (аль-Бакара, 28) [41, 6], или использует киная прямо, однако без стилистики вопроса и ответа, как например, при толковании аята «...فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ...» (*...и на рассвете потирал от сожаления руки...*) (Кахф, 42) [41, 299], или же использует глагол «كُنَى», например при толковании аята «...وَلَا يَأْتِينَ بِيَهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ...» (*...искусной ложью покрывать не будут, все злодеяния своих рук и ног ...*) (аль-Мумтахина, 12) [41, 552], и Замахшари отметил, что: «كُنَى بِالْبَهْتَانِ الْمَفْتَرَى بَيْنَ يَدَيْهَا وَرِجْلَيْهَا عَنِ الْوَلَدِ» [110, 254] (*намекает, что ложь среди рук и ног своих, как ребенок, которым попрекает своего супруга*).

2. Косвенный и неясный подход. Иногда Замахшари пользуется намеком и его производными не открыто, а следует нижеприведенным способам:

А) Пользуется словом «عبارة» для выражения киная например, при толковании аята «قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ...» (*Она сказала: «Как может быть младенец у меня, когда ко мне не прикасался ни один мужчина»...*) (Марьям, 20) [41, 307], где Замахшари истолковал: «جعل المسن» [110, 107] и в аяте «ثَانِي عِطْفِهِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ...» (*Надменно шею ворота, чтобы увлечь других с пути Аллаха...*) (аль-Хадж, 9) [41, 334], также использовал это слово.

Б) Вместо киная использует слово «مراد»; например при толковании аята «...وَاضْمُمْ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْبِ...» (*...теперь оставив страх, прижми к себе свою руку (крыло)...*) (аль-Касас, 32) [41, 390], где Замахшари истолковал: «المراد...» [98, 765].

В) Использует глагол «اراد» для изложения киная: например, аят وَحَمَلْنَاهُ «عَلَى ذَاتِ الْأَوَاحِ وَدُسُرٍ» (*и понесли его Мы (на ковчеге), построенном из досок и*

штырей) (аль-Камар,13), где Замахшари истолковал: «على ذات ألواح و دُسُرُ أراد» [98, 458] «السفينة و هي من الصفات التي تقوم مقام الموصوفات فتتوب منابها و تودی مؤداها...» (намекает на построенный из досок и штырей, и это свойство, приведенное в статусе описываемого и является его замещением, выполняет свое действие).

Г) Изложение речи и комментария указывают на существование киная в аяте, например, при толковании аята «قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي...» (И взмолился: Господь мой! Во мне уже ослабли кости...) (Марьям, 4) [41, 306], из приведенного толкования можем наблюдать, что словосочетание «وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي» (во мне ослабли мои кости) намек на немощность тела. Замахшари об этом аяте сказал: «В нем упоминается о костях, которые являются опорой тела, и тело держится на костях, и когда кости слабеют, мощь тела ослабевает; потому что самая прочная и сильная часть тела - [110, 467]. Или аят 18 суры «аль-Хашр»: «...وَأَلْتَنظُرُ نَفْسٌ مَّا قَدَّمتْ لِغَدٍ...» (...и пусть посмотрит каждая душа, что уготовила себе на завтра...) [41, 344], где посредством «غَدٍ» (завтра) делает намек на Судный день.

Д) Упоминает историческое событие, и в котором можно увидеть, что аят является намеком, к примеру толкование аята 27 суры «аль-Му`минун»: «...وفار التّور...» (...печь низринула ...), что относится к преданию о пророке Нухе (а), словосочетание «فار التّور» (...и печь низринула...) намек на скорость и силу. Замахшари сказал: «В преданиях приводят, что сказано было Нуху (а): каждый раз когда увидишь, что вода стала выше печи, ты и твои спутники должны сесть в ковчег...» [98, 754].

Замахшари некоторые киная из священных аятов в своем комментарии не привел, полагая что киная в том или ином аяте не является таковой, или считает, что тот или иной аят, по сути не представляет собой киная. К первым относится, например аят: «...صَدَقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ» (...ниспослал тебе истину, а до нее Тору и Евангелие) (Али Имран, 3) [41, 51]. Словосочетание «لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ» (поскольку все у него в руках), в этом аяте существует намек на другие предыдущие ниспосланные книги, и по причине

славы и явления тех книг они облачены в намек, однако Замахшари в своем комментарии не указал; поскольку в толковании аята 66 суры «аль-Бакара»: «فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا...» (Сие мы сделали назиданием для людей и их потомков...) [41, 11] указал на киняя. Другой пример, аят 49 суры «аль-Азхаб»: «...مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُمْ...» (...и не вступив еще в супружескую связь...) [41, 425], Замахшари не указывает на киняя в этом аяте, поскольку в комментарии аята 187 «аль-Бакара» сказано: «أُجِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ...» (...и к ним не прикасаться в пост ...) [41, 30].

Второй вид: киняя, который Замахшари не указал и до этого не комментировал в предыдущих аятах. К примеру аят 47 суры «аль-Анбия»: «وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا» (...и если хоть какое-то деяние весом хотя бы с горчичное зерно, то и его мы положим на весы...) [41, 327], «حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ» (весом хоть с горчичное зерно) это намек на очень малое дело, однако Замахшари не указал намек. Также в аяте 25 суры «Мухаммад»: «إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا... عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ...» (Их подстрекает Сатана и красит им (греховность их деяний...)) [41, 510] намек на греховность после уверования и Замахшари в своем комментарии не указал это. Также в аяте 22 суры «аль-Фатх» «...لَوَلَّوْا...» (...отвернули свои лица...) [41, 514] существует намек на то, что это поражение. Кроме того Замахшари, в некоторых случаях, киняя называет маджаз, тамсил и тасвир, так например, «وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ» (Не привязывай ты руку к шее и не вытягивай на всю длину...) [аль-Исра, 29] [41, 286] он говорит: «هذا إعطاء المسرف و أمر بالاقتصاد الذي هو بين [93, 508] التقيير» (Это делать подарок и финансовое дело, которое между тратой и скупостью). Вероятно Замахшари смотрит на суть этого аята другим взглядом, поскольку между скупостью и привязанной рукой имеется сходство и думает, что «غَلَّ الْيَدِ» (ладонь руки) больше относится к скупцу также, как и делать трату он обозначает «بَسَطَ الْيَدِ» (вытягивайте руку) и «بَسَطَ الْيَدِ» соотносит с щедрым человеком, поэтому называет это тамсил. Неизбежно то, что какое-то описание можно отнести и к идиоме, и к маджазу, в этом нет ничего противоречивого, до тех пор пока не существует

противоречий в их аргументировании. Встречаются моменты, когда какой-то образ относят и к маджаз мурсал (синекдоха) и к истиаре (при достаточном доводе относительности к маджазу). Другой факт, представляемый в рамках настоящего исследования - это влияние религиозных убеждений Замахшари в прениях по вопросу киная. Одним из выдающихся отличий мутазилитских комментариев является подробное и многоаспектное исследование маджаза, где множество скрытых эзотерических аятов, обладающих физическими сравнениями и телесными воплощениями Господа, начали комментировать и исследовать иносказательный смысл в них. Действительной причиной интереса мутазилитов к проблемам красноречия в целом, и в частности, к вопросу иносказания, метафорических образов, является применение их к догматам мутазилитской школы, защита интересов мутазилитских убеждений [126, 268].

Они стремились, чтобы в рамках наук о красноречии проникнуть в эзотерику священного Корана, сформировать свои воззрения, отличные от убеждений мушабиххитов, джабритов и ашаритов.

При взгляде на предисловие комментария «ал-Кашшаф» выясняется, что Замахшари намеревался открыть, с одной стороны, неизвестные стороны коранического красноречия, а с другой - истолковать божественные аяты в рамках мутазилитских убеждений [93, 178]. Поэтому искать в намеке элементы истинного значения бесполезно, как например в аятах, которые сравнивают создателя и существо, где имеются маджаз и тамсил, например в аяте «*و قال اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم...*» (*Иудеи сказали: «Вот привязана рука Господня (к шее)!» Да будут привязаны их руки (к шеям их)....*) (аль-Маида, 64) [41, 119], где Замахшари причислил к маджазу и истолковал это следующим образом: «*غلت اليد*» маджаз о скупости и «*بسط اليد*» маджаз о щедрости и великодушии...» [98, 354]. Также Замахшари аят 42 суры «аль-Калам»: «*يوم يُكشَف عن ساق...*» (*В тот день, когда откроются их голени...*) [41, 566], устранил навет сравнения Господа к земным существам, прибегнул к тамсилю, поскольку может показаться читателю, что - сохрани Аллах- у

Господа есть голень, которая в судный день оголится. Или аят 67 суры «аз-Зумар»: «*قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ*» (...в судный день земля вся горстью (праха) станет (в его руке) и небеса свитком лягут в Его деснице...) [41, 466], который Замахшари считает тасвир и тахаюл и говорит: «Это описание состоит из описания величия Господа и выражения степени его величия, не более этого и, по сути, речь идет просто о ладони и руке и маджаза здесь нет...» [91, 107].

Исследовав определение киная, данное ей Замахшари, мы пришли к выводу, что он определил ее как маджаз и подтвердил различие между киная и та`риз, когда многие из предыдущих ученых и его современников, в частности Саккаки, считали та`риз частью киная. В числе нововведений Замахшари о киная можно упомянуть:

А) Замахшари указывает на терминологическое значение киная, художественную ценность киная и *киная фи муфрад*. Из важнейших тем полемики, рассмотренных впервые, можно назвать тему необходимости принятия во внимание истинного смысла в киная, споры о маджаз, полученного от киная и умение достоверно и обоснованно видеть различие между киная и та`риз.

Б) Замахшари точно указывает на объект, предмет, где киная использована в своем истинном значении, а намек понимается по мере необходимости.

В) Замахшари указывает киная относительности и подчеркивает, что этот вид киная красноречивее явного доказательства.

Г) Он указывает, что иногда киная уместна для придания красоты, при этом ее воздействие возрастает.

Д) Иногда для одного понятия он приводит несколько фраз, содержащих киная, и указывает на их красноречие и совершенство, и считает такой подход лучшим в познании красоты и таинств языка.

Д) Автор комментария «ал-Кашшаф» переход в киная не ограничивает особым подходом. То есть переход в киная считает одним из видов перехода от *лазим в малзум*.

Е) Для выражения коранических намеков (идиом) приводит в виде точного написания киная или же в косвенном виде и посредством чего-либо.

Ё) Некоторые коранические киная остались вне поле зрения Замахшари, по причине того, что некоторые из них он приводил ранее в своем комментарии или же, по его мнению, эти фразы и словосочетания не являются киная.

Ж) Замахшари некоторые словосочетания киная в священном Коране, в которых невозможно выразить истинный смысл, отнес к маджаз, тамсил и тасвир.

Научная полемика и исследование по вопросу киная с точки зрения Замахшари показали, что под термином «маджаз (произведенный) от киная» это некоторые словосочетания, иногда используются в отношении лица, про которого невозможен иносказательный намек, к примеру словосочетание «*لا ينظر اليهم*» (*не смотрите на них*), использование которого в отношении человека, по сути, намеком на невнимательность, однако использование в отношении Всевышнего является маджазом. Замахшари для подобных словосочетаний, которые по сути являются киная, но в отношении Всевышнего считаются маджазом, привел термин «маджаз, образованный от киная».

ВЫВОДЫ ПО IV ГЛАВЕ

В заключение настоящей главы нами сделаны следующие выводы:

1. Суждения Замахшари о применении средств выразительности маджаз (*метафора*), такрор (*повтор*), фасл (*разделение*), васл (*соединение*), истифхам (*вопросительное наклонение*), киная (*намек*) и ее видах имеют огромную литературную ценность в исследовании и толковании Корана.

2. Замахшари признает коранические сравнения одним из видов тамсиля, так как тамсил нуждается в толковании. Он признал важность и пользу тахйил (*воображения*) в толковании коранических аятов, умело и продуктивно им пользовался при комментировании и толковании.

3. По мнению Замахшари, тема необходимости внимания к истинному смыслу в киная и тема споров о маджаз, производного от киная, является важной проблемой в экзегетике.

4. Полемика по вопросу определения термина киная с точки зрения Замахшари показала, что термин «маджаз», производный от «киная» является интерпретацией киная, которая иногда применяется в отношении лица, которое невозможно описать действительным, прямым смыслом; далее словосочетание «لا ينظر اليهم» (*не смотрите на них*), используемое в отношении человека, в действительности является намеком на отсутствие интереса или внимания, однако его применение в отношении Господа неприемлемо, так как его прямой смысл бессилен в описании Господа. Замахшари для этого словосочетания, которое в действительности является киная, однако в отношении Господа является метафорой, вывел понятие метафора, произведенная киная.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

1. Исследование доступных, в процессе изучения вопроса, источников, а также научная полемика отечественных и зарубежных ученых показали, что таджики своим богатым научным и литературным наследием внесли огромный вклад в развитие национальной и исламской культуры. Этот осязаемый вклад в мировую культуру внесен не только посредством величайшего научно-литературного наследия на таджикском языке, но и множества уникальных произведений на арабском языке. Осязаемой и неоспоримой заслугой выдающихся представителей таджикского народа является их весомый вклад в развитие арабского языка в средневековье и последующие века, в развитие исламской цивилизации, среди которых достоин упоминания и Джаруллах Замахшари.

2. Джаруллах Замахшари жил во времена, когда наука, просвещение, литература, коранические науки, суфизм и мистика, философия и познание находились на стадии бурного развития. Особо следует отметить период правления династии Саманидов, с присущим ей совершенством мышления, грандиозными изменениями в области науки и просвещения, ставшими настоящей эпохой Возрождения Аджамы. Величайший вклад таджикских ученых-богословов, теологов в развитии религиозных наук, в частности мусульманской экзегетики, получившей развитие в золотом веке национальной культуры - эпоха правления династии Саманидов, продолжился именно в указанный период. В правление Газневидов и Сельджуков и особенно Хорезмшахов в Маверуннахре происходило такое же неуклонное развитие науки и литературы, движимое стремлениями и стараниями правящих династий, и самих ученых того периода, в частности таджикских ученых, которые дали толчок развитию науки и литературы на двух языках - персидском и арабском.

3. В диссертации приведены подробные сведения о развитии науки, просвещения, философии, литературы, мистики, точных наук и астрономии,

географии и прикладных наук в период правления Хорезмшахов, и было установлено, что в указанный период основной объем научно-литературных произведений написаны на двух языках - арабском и фарси, факт подтверждающий выдающийся вклад таджикских ученых и литераторов не только в различные науки, но и в развитие арабского языка и научных исследований на арабском языке.

4. Одной из выдающихся персон научно-литературного круга рассматриваемого периода является знаменитый и талантливый комментатор и ученый Джаруллах Замахшари, количество произведений которого насчитывает около 50. Жизнь выдающегося ученого послужила примером для современников и последующих поколений, который, не взирая на трудности, потерю отца, заключение в темницу, тяжкую жизнь, утрату конечности он не сломался на пути к достижению высот наук и просвещения и до конца своей жизни стремился к познанию. Старанием и терпением он освоил неродной ему арабский язык до такой степени что писал на нем произведения, а арабы признавали его лучшим знатоком своего языка.

5. Преданность науке и изучению языков, преимущественно арабского языка, дали ему возможность написать комментарий, находясь в колыбели исламской культуры - священной Мекке, что впоследствии прославило его, Замахшари завоевал огромный авторитет среди жителей Мекки.

Серия научных произведений Замахшари о языке, грамматике и морфологии арабского языка, а также книги о красноречии, этике, философии представили его как истинного знатока наук, особенно языкознания и литературы, мудрого наставника с высоким этическим порогом, выдающего комментатора божественного откровения. В связи с этим вклад Джаруллаха Замахшари в развитие арабоязычной персидской литературы неоценим и велик, так как помимо целого ряда произведений, Замахшари является автором особого поэтического сборника на арабском языке. Часть этой поэзии использована им в комментарии «ал-Кашшаф», что

придало его комментарий особую стилистическую манеру, красноречие и гармонично дополнило языковое пространство комментария.

6. Выдающийся вклад Джаруллаха Замахшари и его комментария «ал-Кашшаф» выражается в языке изложения и его особом внимании к определению аспектов красноречия священного Корана. Как отметил известный персидский переводчик комментария Мас`уд Ансари в своем предисловии: «И этот калам (перо) много раз застывал в изумлении от его («ал-Кашшаф» - М.О.) языка изложения и красивой прозы и с большим прилежанием собирал исконные слова для умелого изложения новых смыслов, и особенно в сфере выбора исконной арабской лексики «ал-Кашшаф» является жемчужиной, собранной из арабских слов».

7. Несмотря на то что Джаруллах Замахшари, на своем жизненном пути, столкнулся с невиданными трудностями и тяготами, лишившись ноги, оставался волевым и сильным человеком, не оставлял своей страсти к путешествиям, которые послужили ему огромным подспорьем в написании выдающихся произведений. Замахшари внес вклад не только в развитие жанра персидского и арабского комментария, но и в развитие языковедческой, литературоведческой науки, лексикографии и других сопутствующих им наук. Обладал обширными знаниями и славился в научных кругах, как многогранный и авторитетный ученый.

8. Жизнь Замахшари прошла на его родине в Хорезме, в целом на территории Мавераннахра, который являлся одним из научно-литературных центров и следует отметить, все литературные традиции и научные школы, в частности школа комментария, основанная Саманидами, переживали период бурного расцвета. Наряду с прочными традициями и наличием важнейших школ и направлений комментирования Замахшари стремился внести нововведения в изложение комментария, как в плане стилистической манеры, так и в языковом отношении.

9. Господство и авторитет арабского языка в этот период стал фактором развития арабоязычной персидской литературы наряду с персидско-

таджикской литературой. Следует отметить великую заслугу Замахшари в формировании различных ветвей науки и литературы на арабском языке. На что ему давало право великолепное знание языка и культуры арабов, не раз восхищавшихся его познаниями, ставивших его высоко над самими носителями языка. В связи с этим вклад, таджикского ученого и литератора в развитии арабского литературного языка и арабоязычной персидско-таджикской поэзии и прозе, поистине признан существенным и важным.

10. Наряду с произведениями в жанре комментария, Замахшари является автором различных произведений, в частности целого ряда книг об арабской и персидской литературе и красноречии, большинство из которых признаны источниками формирования арабского и персидского литературного мировоззрения в последующие периоды. Этот факт свидетельствует о том, что Замахшари внес равнозначный вклад в развитие литературных наук и на арабском и на персидском языках, значимость которого признаны последующими учеными и литераторами.

11. Важнейшим нововведением и величайшим достижением Замахшари признается написание комментария «ал-Кашшаф», который стал величайшим вкладом в историю развития исламской культуры и арабоязычной литературы. Несмотря на факт, что комментарий написан на арабском языке, он является результатом плодотворной деятельности выдающегося представителя персидско-таджикской литературы, так как его предками были таджики. Его огромные старания в познании наук, в постижении философии позволили ему добраться из Хорезма в Мекку, стать частью арабской культуры и написать уникальный комментарий на языке священного Корана.

12. В истории жанра персидско-арабского комментария, «ал-Кашшаф» Замахшари является одним из первых комментариев, который написан на основе исследования аспектов красноречия священного Корана и это является одной из важнейших отличительных черт, повлиявших не только на последующие произведения в данном жанре, но и на другие произведения,

посвященных различным аспектам и вопросам арабского и персидского красноречия.

13. В комментарии «ал-Кашшаф» использовано множество сказаний и преданий, образцы арабской поэзии, несомненно, ставшими одними из ключевых вопросов исследования, которые оказывали содействие в определении литературной ценности комментария. Особая стилистика цитирования сказаний, преданий, выразившаяся в кратком изложении, послужила автору комментария надежным научным и теоретическим источником, гармонично дополняющим философское содержание комментария.

14. Наряду с этим, Замахшари высказал собственное видение об элементах красноречия и художественных средствах выразительности, приведенных в его комментарии в огромном количестве. Несомненно, что воззрения Замахшари о красноречии и совершенстве речи оставили след в его комментарии, ввиду этого комментарий Замахшари «ал-Кашшаф» среди множества комментариев на арабском языке обладает неподражаемой стилистикой.

15. На основе исследования аспектов красноречия священного Корана, Замахшари удалось доказать кораническое происхождение различных средств выражения - ташбиха, тамсиля, киная, повтора, и одним из первых высказать свои воззрения об этих художественных средствах.

16. В связи с тем, что комментарий «ал-Кашшаф» написан на основе исследования аспектов красноречия, риторической ментальности священной книги Коран, сам комментарий обладает важной литературной и художественной ценностью и, несомненно, является одним из тех комментариев, в котором автором уделено огромное внимание красноречию божественного откровения, вследствие чего возрастает и литературная ценность произведения, в котором в особой стилистической манере, в ткань философских размышлений, вплетены сказания и поэзия.

17. Комментарий «ал-Кашшаф» Замахшари признается произведением, открывшим миру его литературные воззрения, где посредством исследования красоты и глубины философии священного Корана, признания его неподражаемости, ему удалось заявить о себе как о выдающемся знатоке божественного откровения, позволившему изложить в данном контексте свои литературные воззрения.

Научные и литературные произведения Джаруллаха Замахшари свидетельствуют о том, что этот выдающийся ученый и его наследие, сыграли огромную роль в становлении арабоязычной персидско-таджикской литературы, в том в числе развитии литературных наук, жанра комментария, искусства красноречия, языкознания и лексикографии. Его научный гений отражен в более чем шестидесяти произведениях, представляющих его неустанно ищущим, невероятно талантливым и глубокомысленным исследователем, ярким и смелым представителем таджикского народа в исламской культуре.

Результаты и выводы по проведенному исследованию, в первую очередь, можно использовать в исследовании многочисленных вопросов истории арабоязычной литературы Хорасана и Мавераннахра с начале ее возникновения в VIII в. и до начала XX века, поскольку в исследовании, наряду с Джаруллахом Замахшари также представлены сведения о литераторах указанного периода, внесших огромный вклад в становление и развитие арабоязычной персидской литературы.

Наряду с этим, на основании материалов диссертации можно осуществить отдельные исследования в области жанра комментария и его исторического развития, изучения истории развития жанра персидских и арабских комментариев священного Корана, или же провести исследования по другим произведениям Замахшари, в контексте произведенного нами анализа.

Материалы диссертации могут оказать содействие в дальнейшем совершенствовании содержания учебников и учебных пособий по истории

арабоязычной персидско-таджикской литературы в XXI веке. Также материалы диссертации могут заинтересовать в качестве исследовательского источника при написании научных статей, преподавании специальных курсов истории арабоязычной персидско-таджикской литературы, риторики, теории литературы.

Диссертация может оказать содействие в исследовании теоретических основ арабского и персидско-таджикского красноречия, а также арабских источников персидского красноречия, так как несомненно, что на воззрения Замахшари ссылались исследователи и теоретики арабской и персидско-таджикской литературы. С этой точки зрения, материалы диссертации имеют ценность изучения вопросов прикладного литературоведения, поэтики классических прозаических и поэтических произведений, и могут быть использованы в процессе преподавания прикладного литературоведения, поэтики, художественного слова и других теоретических дисциплин литературоведения.

БИБЛИОГРАФИЯ

I. ИСТОЧНИКИ

а) На персидском языке

- [1]. Авфи, Мухаммад Ибн Мухаммад. Лубобу-л-албоб / под ред. Э. Браун. Предисловие Мухаммад Казвини, исслед. и прим. Саид Нафиси. - Тегеран: Хирмис, 1389. - 1082 с.
- [2]. Ансари, Абу Исмаил Ходжа Абдуллах Хирави. Тафсири Ходжа Абдуллах Ансари. Рукопись библиотеки Остони Кудси Разави, № 176.
- [3]. Ансоари, Абдуллах. Табакату-с-суфия / Под ред. Мухаммадсарвари Мавлаи. Тегеран: Тус, 1362. - 968 с.
- [4]. Асадии Туси. Лугати фурс / под ред. Дабир Сиёки. Тегеран: Тахури, 1336.
- [5]. Атики Нишапури, Абубакр. Тафсири Сурободи / Под ред. Саид Серджони. В 5 томах.-Тегеран: Фарханги нашри нав. 1381.
- [6]. Аттор, Фаридуддин. Мусибатнаме / Под ред. Фаршед Икбол. Тегеран: Дургустар, 1382. -360 с.
- [7]. Аттор, Фаридуддин. Девон / Под ред. Мухаммад Дарвеш. -Тегеран, 1359. -687 с.
- [8]. Аттор, Фаридуддин. Тазкирату-л-авлия / Под ред. Мухаммад Исте`ломи. Тегеран: Заввор, 1379.
- [9]. Байхаки, Ахмад Ибн Али. Тоджу-л-масодир / под ред. Ходи Олимзода (пятое издание). -Тегеран: Пажухишгохи улуми инсони ва мутолиоти фарханги, 1375. - 760 с.
- [10]. Бал`ами, Абуали. Та`рихи Табари / Под ред. Парвиз Бобои. -Тегеран: Нигох, 1374. -528 с.
- [11]. Бал`ами, Абуали. Та`рихи Табари / Предисл. и прим. М.Умаров и Ф. Бобоев. В двух томах. - Тегеран: Замон, 1380. - 683 с.

- [12]. Бокир, Али Ризо. Замахшари ва тафсири «ал-Кашшоф» (второе издание). - Тегеран: Хонаи китоб, 1388.- 221 с.
- [13]. Бокир, Али Ризо. Фахри Хоразм - муруре ба зиндаги ва осори Джоруллох Замахшари. -Тегеран: Хамшахри, 1388. - 194 с.
- [14]. Ватвот, Рашидуддин. Матлубу кулли толиб мин каломи Али ибн Абитолиб / Предисл. и прим. Мухаммад Обиди. -Тегеран, 1365. -208 с.
- [15]. Гарморуди, Алии Мусави. Достони паёмбарон. Т.1.-Тегеран: Кадёни, 1373.- 236 с.
- [16]. Газзоли, Абухомид. Эҳёу улуму-д-дин / Перевод Муаййидуддин Мухаммад Хоразми. Под ред. Хусайни Джамшед. Т.1. -Тегеран: Интишороти илмию фарханги, второе издание, 1368. - 754 с.
- [17]. Гардези, Абдулхай. Зайн-ул-ахбор / под ред. Абдулхай Хабиби. Т.1. -Тегеран, 1363. -588 с.
- [18]. Гарморуди, Али Мусо. Достони паёмбарон. Девятое издание. -Тегеран, 1378.
- [19]. Гулзори Адаб. Сост: Хусайни Макки. -Тегеран, 1377. -674 с.
- [20]. Дабистони Махмуд Бусони. Пажухише дар джилвахои хунарии дostonҳои кур`они. / Перевод Мусо Дониш. (второе издание). -Тегеран, 1376. -573 с.
- [21]. Дамониси, Ахмад Ибн Ахмад. Муджмалу-л-аквол фи-л-хикам ва-л-амсол / Исслед. и прим. доктор Фотима Таваккалии Рустами. - Тегеран: Библиотека музея и Маджлиси Шурои Исломи, 1393. -864 с.
- [22]. Зайнулобидин. Кур`ан. Та`рихи фарханг ва тамаддуни исломи. (второе издание). - Тегеран, 1317.
- [23]. Замахшари, Махмуд Ибн Умар. ал-Кашшофу ан хакоики гавомизи-т-танзил ва уюни-л-аковил фи вуджухи-т-та`вил / Пер. Мас`уди Ансари. Т.1. - Тегеран: Кукнус, 1389.- 854 с.
- [24]. Замахшари, Махмуд Ибн Умар. ал-Кашшофу ан хакоики гавомизи-т-танзил ва уюни-л-аковил фи вуджухи-т-та`вил/ Пер. Мас`уд Ансари. Т.2. - Тегеран: Кукнус, 1389. - 888 с.

- [25]. Замахшари, Махмуд Ибн Умар. ал-Кашшофу ан хакоики гавомизи-танзил ва `уюни-л-аковил фи вуджухи-т-та`вил/ Пер. Мас`уд Ансари. Т.3. - Тегеран: Кукнус, 1389. - 839 с.
- [26]. Замахшари, Махмуд Ибн Умар. ал-Кашшофу ан хакоики гавомизи-танзил ва `уюн-ил-аковил фи вуджух-ит-та`вил/ Пер. Мас`уд Ансари. Т.4. - Тегеран: Кукнус, 1389. - 1147 с.
- [27]. Ибн ал-Хадид. Шархи нахдж-ул-балога/ Прим. Абулфазл Ибрахими. - Тегеран: Интишороти Донишгохи пахлави, 1349.
- [28]. Ибн Кози Шахба. Табакоту-ш-шофеия / Пер. Фатима Мударриси и Мухаммадамир Убайдиниё. Т. 2.- Тегеран: Эхсан, 1389.- 400 с.
- [29]. Ибн Мукаффа, Абдуллах. ал-Адаб ал-ваджиз ли-л-валад-ис-сагир / Пер. Ходжа Насируддини Туси. /Под ред. Гуломхусайн Охани. - Тегеран: Донишкадаи адабиёти Исфахон, 1340. - 118 с.
- [30]. Ибн Надим. аль-Фехрист / Пер. Ризо Таджаддуд. -Тегеран, 1973. - 851 с.
- [31]. Ибн Халдун. Мукаддимаи Ибн Халдун / Пер. Мухаммадпарвини Гунободи. Т.1. - Тегеран: Ширкати интишороти илмию фарханги, 1375, - 672 с.
- [32]. Куми, Али Ибн Иброхим. Тафсири Куми.-Кум: Дору-л-китоб 1367.
- [33]. Кур`ани карим / Пер. Мухаммаджон Умаров. -Душанбе: Ирфон, 2007.- 616 с.
- [34]. Кур`ани карим / Пер. Шох Валиюллохи Дехлави. -Тегеран: Эхсон, 1385. -630 с.
- [35]. Кур`ани карим / Пер. Мас`уди Ансори. Тегеран: Фарзон, 1377.
- [36]. Кур`ан / Пер. Махдии Илохии Кумшай. -Тегеран: ал -Худо, 2001. - 606 с.
- [37]. Кур`ан ва донишварон. Сост: доктор Аббоси Бобак. -Тегеран: Гулкор, 1373. - 307 с.
- [38]. Кур`ани карим / Пер., прим. и словарь Бахоуддин Хуррамшохи. - Тегеран: Гулшан. 1375. - 902 с.

- [39]. Кур`ани карим / Пер. Сайид Али Мусавии Гарморуди.-Тегеран: Кадёни, 1987. - 702 с.
- [40]. Кур`ани Кудс / Алии Равоки. -Тегеран: Муассисаи фархангии Шахид Равоки, 1364.
- [41]. Кур`они маджид / Пер. Абулмухаммади Ояти. -Тегеран: Вохидхои эҳёи хунархои исломи, 1371. - 610 с.
- [42]. Кур`ани музеи Порс / Под ред. Алии Равоки.-Тегеран: Бунёди фарханги Эрон, 1355.
- [43]. Кушайри А. Рисолаи Кушайрия / Пер. и прим. Абуали Хасан Ибн Ахмад Усмани -Тегеран: Заввор, 1945. - 835 с.
- [44]. Майбуди, Абулфазл. Кашфу-л-асрор / под ред. Алиасгари Хикмат. - Тегеран: Амири Кабир, 1376, в 10 томах.
- [45]. Манучехрии Домгони. Девон / под ред. Мухаммад Дабири Сиёки.- Тегеран: Заввор, 1363. - 468 с.
- [46]. Мас`уди Са`ди Салмон / сост. предислов. Рашид Ёсими. -Тегеран, 1374. -624 с.
- [47]. Ма`рифат, Мухаммадходи. Тафсир ва муфассирон. - Кум: Муассисаи фархангии Тамхид, 1379. - 728 с.
- [48]. Муин, Мухаммад. Фарханги форси: в 6 томах. Т.1. / Мухаммад Муин.- Тегеран: Амири Кабир, 1371.-1474 с.
- [49]. Муин, Мухаммад. Фарханги форси: в 6 томах. Т.2. / Мухаммад Муин.- Тегеран: Амири Кабир, 1371. 1476-2774 с.
- [50]. Муин, Мухаммад. Фарханги форси: в 6 томах.. Т.4 / Мухаммад Муин.- Тегеран: Амири Кабир, 1371. - 4241с.
- [51]. Муин, Мухаммад. Фарханги форси: в 6 томах. Т.5 / Мухаммад Муин.- Тегеран: Амири Кабир, 1371.-1230 с.
- [52]. Муин, Мухаммад. Фарханги форси: в 6 томах.. Т.6 / Мухаммад Муин.- Тегеран: Амири Кабир, 1371.- 1231-2358 с.
- [53]. Муин, Мухаммад. Фарханги форси: в 6 томах. Т.3. / Мухаммад Муин.- Тегеран: Амири Кабир, 1371.- 2776-4240 с.

- [54]. Нахджу-л-балога / Пер. с араб. Сайид Джа`фар Шахиди. -Тегеран: Интишорот ва омузиши инкилоби исломи, 1371. – 451 с.
- [55]. Надим (Ибн Надим) Мухаммад Ибн Исхок. Китоб-ул-фехрист / под ред. Ризо Тадждид. -Тегеран, 1391.
- [56]. Низомии Ганджави. Куллиёт. Т.1.- Под ред. Вахиди Дастгирди. Тегеран: Нигох, 1382.-786 с.
- [57]. Нишопури, Абуисхок. Касасу-л-анбиё / Сост. Хабиби Ягмои. - Тегеран: Интишороти илми ва фарханги, 1384. - 490 с.
- [58]. Ну`мони, Шибли. Ше`ру-л-аджам ё та`рихи шуаро ва адабиёти Эрон / Пер. с урду: Сайид Мухаммадтаки Фахрдоии Гелони. Т.1. -326с.
- [59]. Рози, Шамси Кайс. Ал-Му`джам / Под ред. Аллома Казвини.-Тегеран: Заввор, 1387.
- [60]. Руми, Джалолуддин. Маснави ма`нави / Под ред. Р. Николсон.- Тегеран: Хермис, 1382.-1368 с.
- [61]. Сакоки, Юсуф Ибн Абубакр. Мифтоху-л-улум / Исслед. Наими Зарзур. Т.2. - Бейрут: Дорул китобу-л-илмия, 1987. - 436 с.
- [62]. Самарканди, Низомии Арузи. Чахор макола. Под ред. и прим. Фахриддин Насриддинов. - Худжанд: Ношир, 2015. - 192с.
- [63]. Сам`они, Абу Саид Абдулкарим Ибн Мухаммад Ибн Мансур ат -Тамими. Китобу-л-ансоб. - Багдад, 1912. - 604 с.
- [64]. Санои. Хадикату-л-хакикат ва шариату-т-тарикат / Под ред. Мударриси Разави. Тегеран: Муассисаи интишорот ва чопи донишгохи, 1377.
- [65]. Сафи, Фахруддин. Латоифу-т-тавоиф / Предисловие и прим.: Хасан Насирии Джоми. -Тегеран: Мавло, 1393. - 856 с.
- [66]. Са`дии Шерози. Куллиёт / Предисловие, коммент. и прим.: Б. Хуррамшохи. -Тегеран: Дустон, 1379.- 1086 с.
- [67]. Суюти, Джалолуддин. ал-Иткон фи улуми-л-Кур`ан / Пер на перс. Сайид Махди Хоирии Казвини. Т.2. -Тегеран: Амири Кабир, 1384.

- [68]. Табари, Мухаммад Ибн Джарир. Та`риху-р-русул ва-л-мулук. Пер. Абулкосим Поянда. - Тегеран: Бунёди фарханги Эрон, 1352-53, Т.1-15. - 6785 с.
- [69]. Тарджумаи Тафсири Табари. Киссахо. Сост. текста и прим. Джа`фар Мударриси Содики. -Тегеран: Нашри Марказ; 1372. - 440 с.
- [70]. Тарджумаи Тафсири Табари/ Под ред. Хабиби Ягмои. - Тегеран: Тус, 1339, в 7 томах.
- [71]. Тафсири Кембридж / Под ред. Джалол Матини. в двух томах. - Тегеран: Бунёди фарханги Эрон, 1349.
- [72]. Тафсири Кур`ани пок / Сост. А. Равоки с предисл. Хофиз Махмудхон Шерони.- Тегеран: Самт, 1385.
- [73]. Тафсири Насафи / Отв. ред. Азизуллохи Джувайни. (в двух томах) - Тегеран: Бунёди фарханги Эрон, 1354,
- [74]. Тафсири Шункуши / Тасхеги Джа`фари Ёхаки. - Тегеран: Бунёди фарханги Эрон, 1353.
- [75]. Та`рихномаи Табари /Под ред. и прим. Мухаммад Равшан. Т.1. - Тегеран, 1373. -652 с.
- [76]. Тифлиси. Вуджухи Кур`ан / Под ред. М.Мухаккик. - Тегеран: Чопхонаи Донишгохи Тегеран, 1340.
- [77]. Туси, Насируддин. Асосу-л-иктибос. Под ред. Мухаммадтаки Мударриси Разави. -Тегеран: Муассисаи интишорот ва чопи донишгохи Тегеран, 1357. -346 с.
- [78]. Туси, Насируддин. Ахлоки Носири. Под ред. Муджтабо Минави ва Алиризо Хайдари. -Тегеран: Джовидон, 1345. - 296 с.
- [79]. Фарохи, Абунаср Мас`уд Ибн Абибакр. Нисобу-с-сибён. /Прим. Машкур, Мухаммад Джаввод. -Тегеран: Ашрафи, 1361. - 183с.
- [80]. Фахри Рози. Тафсири Кабир.- Кум: Интишороти дафтари таблигот, 1413.
- [81]. Фахруддин Ироки. Маджмуаи осор / Под ред и прим. Насрини Мухташам. -Тегеран: Заввор, 1372. - 674 с.

- [82]. Ходжуи Кирмони. Девони комил, с предисл. доктор Хасан Анвари. -Тегеран, 1374. - 522с.
- [83]. Ходжуи Кирмони. Девон /Под ред. Сайд Коней. -Тегеран: Бехзод, 1374. - 738 с.
- [84]. Хокони Шарвони. Девон /Подг. к изд. Зиёуддини Саджджоди. Тегеран: Заввор, 1373. - 1086 с.
- [85]. Хофиз Шерози. Девони Хофиз /Подг. к изд. Ахмади Карами. - Тегеран: Мо, 1379. - 554 с.
- [86]. Хусайн Ибн Фахруддин. Фарханги Джахонгири /Подг. к изд. Рахим Афифи.-Мешхед: Интишороти Донишгохи Фирдавси, 1375, в 3 томах.
- [87]. Чанд барг тафсири Кур`ани азим /С предисл. Моили Хирави. - Афганистан, 1392.
- [88]. Джа`фар, Зуллаки Бадил. Шарх ва тахлили шавохиди ше`ри тафсири «ал-Кашшоф» (Сураи Фотиха ва Бакара) (С предисл. Абдулхусайни Факехи). - Мешхед: Интишороти Факих, 1385. - 310 с.
- [89]. Джахиз, Амр Ибн Бахр. Китобу-т-тодж /пер с араб. Мухаммадали Халили. - Тегеран, 1347. - 248 с.
- [90]. Шавки, Зайф. Та`рих ва татавбури улуми балогат /пер с араб. Мухаммад Ризои Турки. Второе изд. - Тегеран: Интишороти Самт, 1390.

б) На арабском языке

- [91]. Абу Убайда, Му`аммар Ибн Муссано. Маджозу-л-Кур`ан. - Каир, 1954.- 276 с.
- [92]. Абумусо, Мухаммад Хусайн. ал-Балагату-л-Кур`ания фи тафсири-л Замахшари.-Каир: Дору-л-мутазомин, 1988.- 753 с.
- [93]. Аскари, Абухилол. Сана`атайн (исслед. Мухаммада Баджови и Мухаммада Абуфазла Иброхима). -Каир, 1952. -238 с.
- [94]. Багдади, Исмаил. Хадиййату-л-арифин асмау-л-муаллифина ва асару-л-мусаннифина.- Египет, 1914, - 1801 с.

- [95]. Гарноти, Абухайён. Бахру-л-мухит фи-т-тафсир. Т.1. - Бейрут: Дору-л-фикр, 2005. -568 с.
- [96]. Довуди, Шамсуддин Мухаммад Али Ибн Ахмад. Табакоту-л-муфассирин.- Бейрут: Дору-л-кутубу-л-илмия, 1988. - 465 с.
- [97]. Заки, Хайруддин. ал-И'лом.- Бейрут: Дор-ул-`илм ли-л-малойин (шестое издание),1974. -244 с.
- [98]. Замахшари, Абулкасим Джаруллах Махмуд Ибн Умар. ал-Кашшофу ан хакоики гавомизи-т-танзил ва уюни-л-аковил фи вуджухи-т-та`вил. - Каир, 1966. - 1880 с.
- [99]. Замахшари, Махмуд Ибн Умар. ал-Кистас фил илми-л-аруз. - Бейрут: Дорул мактабату-л-ма`ориф, 1989. - 144 с.
- [100]. Замахшари, Махмуд Ибн Умар. ал-Мустакса фи амсали араб. - Бейрут: Дору-л-кутубу-л-илмия, - 1987, в 2 томах , -341 с.
- [101]. Замахшари, Махмуд Ибн Умар. ал-Муфассал фи-л-сан`ати-л-э`раб. - Бейрут: Дору-л-мактабату-л-хилол, - 560 с.
- [102]. Замахшари, Махмуд Ибн Умар. ал-Фоик фи гариби-л-хадис. - Бейрут: Дору-л-кутубу-л-илмия, - 2010, в 4 томах.
- [103]. Замахшари, Махмуд Ибн Умар. ан-Нумазадж фин нахв. - Бейрут: Дорул кутубу-л-илмия,1999. - 40 с.
- [104]. Замахшари, Махмуд Ибн Умар. Асасу-л-балага (в 3 томах). - Бейрут: Дору-л-кутубу-л-илмия, - 1998, -1392 с.
- [105]. Замахшари, Махмуд Ибн Умар. Атвоку-з-захаб фил мава`изи ва-л-хутаби. - Каир: Мактабату-л-сакофату-д-диния, 1309. - 212 с.
- [106]. Замахшари, Махмуд Ибн Умар. Макомоту-з-Замахшари. - Бейрут: Дорул кутубу-л-илмия,1982. - 278 с.
- [107]. Замахшари, Махмуд Ибн Умар. Мукаддимату-л-адаб. - Магриб: Ибн Кансил, 1843. - 582 с.
- [108]. Замахшари, Махмуд Ибн Умар. Рабе`у-л-аброр ва нусусу-л-ахйор. (в 5 томах) -Бейрут: Муассиса илмия, -2345 с.

- [109]. Замахшари, Махмуд Ибн Умар. ал-Кашшофу ан хакоики гавомизи-танзил ва уюни-л-аковил фи вуджухи-т-та`вил. Хошия: Сайид Шариф Джурджани.- Бейрут: Дору-л-фикр, 2008. - 567 с.
- [110]. Замахшари, Махмуд Ибн Умар. ал-Кашшофу ан хакоики гавомизи-танзил ва уюни-л-аковил фи вуджухи-т-та`вил.-Бейрут: Дору-л-кутубу-л-араби, 2006, - 1806 с.
- [111]. Замахшари, Махмуд Ибн Умар. Девону-з-Замахшари. - Бейрут: Дору-л-фикр, 1986, - 610 с.
- [112]. Захаби, Мухаммад Хусайн. ат-Тафсиру ва-л-муфассирун. Каир: Мактабату Вахба, 2003.
- [113]. Захаби, Шамсуддин. Сияру а`ломи-н-нубало.- Каир: Дору-л-хадис, 2006.
- [114]. Зирикли Дж. Комусу-л-а`лом (в 8 томах). -Бейрут: Дору-л-малойин, 2007..
- [115]. Зубайди, Мухаммад Муртазо. Годжу-л-аруз. - Бейрут: Дору-с-содир, 1979.- 136 с.
- [116]. Ибн ал-Каййими Джавзийя. Мадориджу-с-соликин. Бейрут: Дору-л-кутубу-л-илмия, 2004.
- [117]. Ибн ал-Мукаффа`, Абдуллах. ал-Адабу-с-сагир, ал-адабу-л-кабир, рисолату-с-сахоба. -Бейрут: Мактабат дору-л-баён. -224 с.
- [118]. Ибн ал-Джавзи. Сифату-с-сафва. (в 2 томах). -Бейрут: Дору-л-кутубу-л-илмия, 1999.
- [119]. Ибн Асир. ал-Масалу-с-соир фи адаби-л-котиб ва-ш-шоир. -Египет, 1939. - 425 с.
- [120]. Ибн Касир, Абулфидо Исмоил. Тафсиру-л-Кур`ани-л-азим. /Прим. Алишери. -Бейрут, буна та`рих.
- [121]. Ибн Кутайба. Уюну-л-ахбор. Прим. Юсуф Али Та`вил. Т.1.-Бейрут: Дору-л-кутубу-л-илмия, 1998. - 467 с.
- [122]. Ибн Рашик, Кайрувони. ал-Умда фи синоати-ш-ше`р ва накдихи. - Каир, 1344. - 457 с.

- [123]. Ибн Халдун, Абдуррахмон. ал-Мукаддима. -Бейрут: Дору эхёу-т-туросу-л-араб. 1980 - 476 с.
- [124]. Ибн Хишом. ас-Сират ан-набавийя. Каддама лахо ва аллака алайхо Тохо Абдуррауф Са`д. Т.1-4. - Бейрут: Дору-л-джайл, 1975. - 716 с.
- [125]. Ибн Абиусайбиа. Уюну-л-анбо` фи табакоти-л-удабо. Коммент. и исслед. Низор ар-Ризо. Т.1-2. - Бейрут: Маншурот дору-л-мактаба-л-хаёт, 1635.
- [126]. Ибн Асир, Зиёуддин. ал-Масалу-с-соир фи одоби-л-китоби-ш-шоири.- Каир, 1939. - 376 с.
- [127]. Ибн Атия, Андалуси. Мухаррару-л-ваджиз фил тафсири-л-китобил азиз. Т.1. -Бейрут: Дору-л-кутубу-л-илмия, 2001. - 130 с.
- [128]. Ибн Касир. Касасу-л-анбиё.- Каир: Мактабату каййима, без года выпуска.
- [129]. Ибн Кутайба, Абдуллах Ибн Муслим. Та`вили мушкилу-л-Кур`ан. (Исслед: Шамсуддин Иброхим). -Бейрут: Дору-л-кутубу-л-илмия, 2002. - 366 с.
- [130]. Ибн Манзур, Мухаммад Ибн Мукрам. Лисону-л-араб.- Бейрут: Дору-с-содир, 1414. - 453 с.
- [131]. Ибн Манзур. Лисону-л-араб. (в 8 томах). -Бейрут: Дору-с-содир, 2005,
- [132]. Ибн Надим. ал-Фехрист. -Бейрут: Дору-л-кутубу-л-илмия, 1996.-790 с.
- [133]. Ибн Халликон. Вафийоту-л-а`йон. /Исслед: Эхсони Аббос.- Бейрут: Дору-с-содир, 1994. - 250 с.
- [134]. Кифти. Анбоху-р-равох. Исслед: Мухаммад Абулфазли Иброхим. -Каир: Дору-л-фикр ал-араби, 1984. -567 с.
- [135]. Кудома, Ибн Джа`фар. Накду-ш-ше`р. /Под ред. Камол Мустафо. -Багдад. 1963.
- [136]. Кураши, Абдулкодир. Джавохиру-л-музиа фи табакоти-л-ханафийя. - Бейрут: Дору-л-кутубу-л-илмия, 2005. -630 с.
- [137]. Куртуби, Мухаммад. Ал-Джоме` ли ахкоми-л-Кур`он. -Каир: Дору-л-фикр, 1967. - 482 с.

- [138]. Мукаддаси, Шамсадин Абдуллах. Ахсану-т-такасим фи маърифати-л-акалим. -Каир: Дору-л-фикр, 1954. -518 с.
- [139]. Муртазо, Саид. Амомил Муртазо. (под ред.: Абулфазл Мухаммад Иброхим).Т. 1.-Каир: Дору-л-фикр. 1998. - 654 с.
- [140]. Мухаммад Ибн Исмоил. Сахеги Бухори. -Каир: Дору-л-фикр, 2005. - 1994 с.
- [141]. Омули, Муртазо. ас-Са`адоту.Т.4. -Каир: Дору-л-хадис, 2005. - 530 с.
- [142]. Рози, Фахруддини. Мафотеху-л-гайб.Т.1. -Каир: Дору-л-фикр, 2005. - 310 с.
- [143]. Саккоки, Юсуф Ибн Абубакр. Мифтоху-л-улум. Исслед. Наими Зарзур. Т.2. - Бейрут: Дору-л-кутубу-л-илмия, 1987. - 436 с.
- [144]. Саффор, Ибтисом Мархун. Асар ал-Кур`он фи л -адаби-л-арабиййи. - Багдад: ал-Иршод, 1974.
- [145]. Сибавейх, Умар Ибн Усмон. Китоб-ул-Сибавейх (Книга синтаксис и морфология арабского языка). -Каир: Мактабату-л-джонджи матбаату-л-мадани, 2014.- 2518 с.
- [146]. Сови, Мустафо Джувайни. Манхаджу-з-Замахшари фи тафсир.-Каир: Бейто, 1401. -354 с.
- [147]. Субки. Табакот аш-шофеиййат ал-кубро. Исслед. Махмуда Мухаммад ат-Танохи и Абдулфаттах Мухаммад ал-Хулув. Т.5. - Каир, 1413.
- [148]. Суюти, Джалолуддин. Табакоту-л-хуффоз. -Бейрут: Дору-л-кутубу-л-илмия, 1994. - 608 с.
- [149]. Суюти, Джалолуддин. Табакоту-л-муфассирин.- Каир: Мактабату-л-Вахба, 1976.- 188 с.
- [150]. Табари, Абу Джа`фар Мухаммад Ибн Джарир. Джоме`у-л-баён ат тафсири-л-Кур`ан. Т.1-12. - Каир: Дору-л-хадис, 1987.
- [151]. Табарси, Ибн Фазл. Джавамиу-л-джами` - Каир: Дору-с-салом, 2007. - 853 с.

- [152]. Таботабои, Муҳаммад Ибн Али Ибн Тактак. ал-Фаҳри фи одобу-с-султонийа ва-д-дувалу-л-исломийа. Типография Ахлуварт, 1342. - 1860 с.
- [153]. Тафтазони, Са`дуддин. ал-Мутаввал. Т.4. - Кум: Мактабату-л-давари, 1895. - 333 с.
- [154]. Тоҳо, Хусейн. Мин та`рихи-л-адаби-л-арабийи фил-асри-л-дждоҳилийи ва-л-асри-л-исломийин. Т.1. -Бейрут, 1970. -664 с.
- [155]. Фирузободи, Муҳаммад ибн Ибраҳим. Комусу-л-мухит. -Бейрут: Дору-л-ма`рифа, 2013, - 1800 с.
- [156]. Хатиб ал-Казвини. Ал-Мифтоҳ. -Каир: ат-Таб`иат-ус-сонийа. 2005,
- [157]. Хуфи, Ахмад Муҳаммад. аз-Замахшари.-Каир: Матобу-л-хай`ати-л-оммати ли-л-куттоб, (без года выпуска).
- [158]. Хамави, Якут. Шихобуддин Абу Абдуллах Якут Ибн Абдуллах. Му`дҷам-ул-удабо. Второе издание. -Каир: Вазарат-ул-Маариф-ил-Миср. 1985. - 558 с.
- [159]. Хамави, Якут. Му`дҷам-ул-булдон. Т.2. - Бейрут: Дору-с-содир, 1995.
- [160]. Хадждждожи, Муслим Ибн Нишопури. Сахех. - Каир: Дору-л-фикр, 2000. -1642 с.
- [161]. Ходжи Халифа. Кашфу-з-зунун ан асоми-л-кутуб ва-л-фунун. /Исслед. Муҳаммад Шарафуддин. Т.1-2. -Бейрут: Дору эҳё ат-турос ал-араби, 1941. - 2056 с.
- [162]. Ходжи, Халифа. Кашфу-з-зунун. (в 3 томах).-Бейрут: Дор-ул-кутуб-ул-илмия,, 2008,
- [163]. Хусайн Воизи Кошифи. Тафсири Хусайни. –Лакхнау: Лито. издание. - 890 с.
- [164]. Джахиз, Амр Ибн Бахр. Ал-Баён ва-т-табйин. /Прим. Али Абимулхам. - Бейрут: Лубнон, 1973, -334 с.
- [165]. Дждоҳиз, Амр ибн Бахр. ал-Хаявон. Исслед. и прим. Муҳаммад Босил Уюнассуд. Бейрут, 2003.
- [166]. Джахиз, Амр ибн Бахр. Расоил ал-Джахиз. -Каир, 1933. - 317 с.

- [167]. Джунди, Дарвеш. ар-Рамзияту фи-л-адаби-л-араби. - Каир: Дору-нахзату Миср ли-л-нашр ва-т-таби`ату, 2008 -126 с.
- [168]. Джурджани, Абдулкахир. Асрару-л-балага. /Исслед. Ахмад Мустафо Марогибек. - Каир: Матбаа Истикамат, 1947. - 296 с.
- [169]. Джурджани, Абдулкахир. Далаилу-л-э`джоз. -Каир: Мактабату-л-джонджи матбаату-л-мадани, 2011. - 723 с.
- [170]. Джурджани, Али Ибн Абдулазиз. ал-Васатату байна мубтани ва хусуси /Исслед. Мухаммада Баджови и Мухаммада Абулфазла Иброхима. - Каир: Исо Албоби Халаби, 2008.- 544 с.
- [171]. Шавки, Зайф. ал-Фанн ва мазохибуху фи-ш-ше`ри-л-`арабиййи. Каир, 1965. -524 с.
- [172]. Шайбони, Азизуддин Абулхасан Али Ибн Абилкиром Мухаммад Ибн Абдулкарим Ибн Абдулвохид (известен как Ибн Асир). ал-Комил фит-та`рих.- Бейрут: Дору-с-содир, 1419.- 250 с.
- [173]. Ямани, Алави Яхё Ибн Хамза. ал-Туросу-л-мутазаммин ли асрори-л-балагати ва улуми хакоики-л-э`джаз.- Египет, 1914. -560 с.

в) На таджикском языке

- [174]. Абевардӣ, Анвар. Девон. Таҳияву нашр бо тасҳеҳу тавзеҳоти Расул Ҳодизода. -Душанбе: Ирфон, 1971.-226 с.
- [175]. Айнӣ, С. Ёддоштҳо. Чаҳор қисм. Иборат аз як китоб. Душанбе: Сарредаксияи илмии Энсиклопедияи миллии Тоҷик, 2009.-680 с.
- [176]. Айнӣ, Садриддин. Куллиёти осор. Ҷ.12. (Луғати нимтафсилии тоҷикӣ барои забони адабии тоҷик) -Душанбе: Ирфон, 1976.-564 с.
- [177]. Али Рачой. Фарҳанги луғоти Қуръони хаттии шумораи 4. -Техрон: Муассисаи мутолиот ва таҳқиқоти фарҳангӣ, 1363.
- [178]. Амир Хусрави Дехлавӣ. Осори мунтахаб. Ҷ.1. -Душанбе: Ирфон, 1971.-490 с.

- [179]. Ансорӣ, Абдуллоҳ. Табақоту-с-сӯфия /Таҳиягарони матн, муаллифони муқаддима ва феҳрастҳо Очилова М. ва Оқилова М. -Хучанд: Ношир, 2014. - С. 436.
- [180]. Аттор, Фаридуддин. Тазкирату-л-авлиё /Баргардон ва фароҳамовардани матн, муаллифи муқаддима, таълиқот Оқилова Муътабар. -Хучанд: Ношир, 2008. - 661 с.
- [181]. Балхӣ, Мавлоно Чалолуддин Муҳаммад. Маснавии маънавӣ. Таҳия, танзим ва баргардони матн Баҳриддин Ализода ва Алии Муҳаммадии Хуросонӣ / Мавлоно Чалолуддин Муҳаммади Балхӣ.- Техрон: Замон, 2001.- 728 с.
- [182]. Балъамӣ, Абӯалӣ Муҳаммад ибни Муҳаммад. Таърихи Табарӣ. - Душанбе: ал-Ҳудо, 2000. - 456 с.
- [183]. Бухорой, Возех. Девон. Пешгуфтор, матн ва таълиқоту луғатнома бо эҳтимоми Турсунбой Нёматзода / Возехи Бухорой.- Душанбе, 2006.- 166 с.
- [184]. Бухорой, Шавкат. Нури аср. Бо эҳтимоми Амрияздон Алимардонов, Ҷобулқо Додалишоев, Асғар Ҷонфидо / Шавкати Бухорой.-Душанбе: Дониш, 1968.-149 с.
- [185]. Ватвот, Рашидуддин. Латоифу-л-амсол. Таҳия ва тавзеҳи Анварова М. ва Оқилова О. -Хучанд: Ношир, 2016. - 264 с.
- [186]. Ватвот, Рашидуддини. Девон / Бо муқаддима ва муқобалаву тасҳеҳи Саидрахмон Сулаймонӣ. Фарҳанги арабӣ-тоҷикӣ. Иборат аз ду ҷилд. - Душанбе: ЭР-граф, 2005. - 1046 с.
- [187]. Ватвот, Рашидуддини. Девон / Бо муқаддима ва муқобалаву тасҳеҳи Саидрахмон Сулаймонӣ. Фарҳанги арабӣ-тоҷикӣ. Иборат аз ду ҷилд. - Душанбе: ЭР-граф, 2005. - 1046 с.
- [188]. Ғаззолӣ, Абӯҳомид Муҳаммад. Кимиёи саодат/ таҳияи Дӯстмуҳаммади Дӯст, Қудратбек Элчибеков. Ҷ.1. -Душанбе: ЭР-граф, 2008. - 672 с.

- [189]. Ғаззолӣ, Абӯҳомид Муҳаммад. Кимиёи саодат/ таҳияи Дӯстмуҳаммади Дӯст, Қудратбек Элчибеков. Ҷ.2. - Душанбе: Эр-граф, 2008. - 668 с.
- [190]. Гулшани адаб. Намунаҳои назми тоҷик дар асрҳои XVIII ва ибтидои асри XX Ҷ.5.-Душанбе: Ирфон, 1980.-464 с.
- [191]. Дехлавӣ, Амир Хусрав. Ғазалиёт. Силсилаи ахтарони адаб /Амир Хусрави Дехлавӣ.-Душанбе: Адиб, 2014.- 360 с.
- [192]. Дехлавӣ, Амир Хусрав. Осори мунтахаб /Амир Хусрави Дехлавӣ.- Душанбе: Ирфон, 1972.-442 с.
- [193]. Дониш, Аҳмад. Наводиру-л-вақоъ. Ҷ. 2. /Аҳмади Дониш.-Душанбе: Дониш, 1989.- 344 с.
- [194]. Донишномаи Сомониён. Зери назари академик Салимов Н.Ю. - Ҷ.1. - Хучанд: Нури маърифат, 2009. - 545 с.
- [195]. Донишномаи Сомониён. Зери назари академик Салимов Н.Ю. - Ҷ.2. - Хучанд: Нури маърифат, 2009. - 528 с.
- [196]. Донишномаи Сомониён. Зери назари академик Салимов Н.Ю. - Ҷ.3. - Хучанд: Нури маърифат, 2019. - 304 с.
- [197]. Ибн ал-Балхӣ. Форснома. - Душанбе: Дониш, 1989. - 160с.
- [198]. Ибни Сино, Абӯалӣ. Қонуни тиб: Иборат аз 5 китоб /Абӯалӣ ибни Сино. Китоби 1. - Душанбе: Сарредаксияи илмӣ ЭСТ, 1991.- 452 с.
- [199]. Қушайрӣ, Абулқосим. Рисолаи Қушайрия / Таҳиягари матн, муаллифи муқаддима ва феҳраст ва луғат Оқилова Муътабар. -Хучанд: Меъроҷ, 2014.- 324 с.
- [200]. Наршахӣ, Абӯбакр Муҳаммад ибни Ҷаъфар. Таърихи Бухоро. Мурағибон: Ғолиб Ғоибов, Кароматулло Олимов, Нурмуҳаммади Амиршоҳӣ. -Душанбе: Пайванд, 2012. - 736с.
- [201]. Самарқандӣ, Низомии Арӯзӣ. Чаҳор мақола. Таҳия ва тавзеҳи Фаҳриддин Насриддинов. - Хучанд: Ношир, 2015. - 192с.
- [202]. Ночӣ, Муҳаммадризо. Фарҳанг ва тамаддуни исломӣ дар қаламрави Сомониён. - Душанбе: Эр-гарф, 2011. - 1296 с.

- [203]. Табарӣ, Муҳаммад Қарир. Тарҷумаи Тафсири Табарӣ /Таҳия ва таълиқоти Н.Ю.Салимов, Н.Ш.Зоҳидов, Н.И.Ғиёсов, А.А.Ҳасанов, А.Самеев. - Хучанд: Нури маърифат, 2007.-Қ.1.-883с.
- [204]. Табарӣ, Муҳаммад Қарир. Тарҷумаи Тафсири Табарӣ / Таҳия ва таълиқоти Н.Ю.Салимов, Н.Ш.Зоҳидов, Н.И.Ғиёсов, А.А.Ҳасанов, А.Самеев. - Хучанд: Нури маърифат, 2007. -Қ.2.-783с.
- [205]. Футӯҳӣ М. Балоғати тасвир. –Душанбе: ДДОТ, 2018. – 335 с.
- [206]. Феҳристи дастнависҳои тоҷикӣ-форсии китобхонаи давлатии РСС Тоҷикистон ба номи Абулқосим Ғирдавсӣ / Мурадтиб А. Юнусов. Қ.1.-Душанбе: Маориф, 1971.
- [207]. Қомӣ, Абдурраҳмон. «Нафаҳоту-л-унс мин ҳазароти-л-қудс». (Таҳиягари матн, муаллифи муқаддима ва феҳристҳо Оқилова Муътабар ва Мирсаидов Баҳром). (Ба истиқболи ҷашни 600-солагии Мавлоно Абдурраҳмони Қомӣ) Пажӯҳишгоҳи фарҳанги форсӣ-тоҷикии Сафорати ҚИЭ дар Тоҷикистон.-Душанбе: Пайванд. 2013. 673 с.
- [208]. Қомӣ, Абдурраҳмон. Осор. Иборат аз ҳашт ҷилд. Қ. 3. / таҳияи К. Айнӣ, А. Зухуриддинов. -Душанбе: Адиб, 1987. - 288 с.
- [209]. Қомӣ, Абдурраҳмон. Куллиёти осор / Ба тасҳеҳу муқаддимаи Аълоҳон Афсаҳзод. Қ.1. - Душанбе: Ирфон, 1985. - 558 с.
- [210]. Шерозӣ, Саъдӣ. Куллиёт. Қ.1.Қасоид, марсия. -Душанбе: Адиб, 1988.-432 с.
- [211]. Шерозӣ, Ҳофиз. Девон. Таҳияи матн аз Шарифмурод Исрофилниё / Ҳофиз Шерозӣ. -Душанбе: Адиб, 2015.- 480 с.

г) На русском языке

- [212]. Каталог Восточных рукописей Академии Наук Таджикской ССР, под ред. А.М. Мирзоева и А.Е. Бертельса. - Душанбе.: Дониш, 1974. - Т. 5. - 448 с.
- [213]. Каталог Восточных рукописей АН Таджикской ССР, под ред. А.Мирзоева и М.И. Занда. - Душанбе.: Дониш, 1968. - Т.3. - 238 с.
- [214]. Кашталева К.С. «Подражания Корану» Пушкина и их первоисточник. -ЗКВ. Записки Коллегии востоковедов при Азиатском музее Академии Наук СССР. -Л., 1930, 5, 243-270.
- [215]. Классическая литература Востока. М.: Наука, 1972. -235с.

II. НАУЧНАЯ ЛИТЕРАТУРА

а) На персидском языке

- [216]. Али, Раззок. Фахриддин Гургони. -Тегеран: Тиргон 1392.-130 с.
- [217]. Амируддинмехр, Мавляна. Нахустин тарчумаи Кур`ан дар Шибхи Кора // Байинот.- Кум, 1373.
- [218]. Атобаки, Парвиз. Фарханги джомеи корбурдии фарзон (арабский-персидский). -Тегеран: Фарзон, 1380.
- [219]. Ахмад Махдавии Дамгани. Савобномаи аглооти чоппии муджалладоти дахгонаи тафсири шарифи «Кашфу-л-асрор ва уддату-л-аброр» // Оинаи мерос. -Тегеран: Нашри мероси мактуб, 1386.-124 с.
- [220]. Бахор, Маликушшуаро. Сабкшиноси. Т.2. -Тегеран: Заввор, 1372.- 468 с.
- [221]. Бахор, Мухаммадтаки. Тарджумаи Та`рихи Табари/ Ёдномаи Табари. - Тегеран, 1369. - 543 с.
- [222]. Байюми, Мухаммад. Баррасии та`рихии кисаси Кур`ан.-Тегеран: Интишороти илми ва фарханги, 1383.
- [223]. Беруни, Абурайхан. Осору-л-бокия. - Душанбе: Ирфон, 1990. - 432с.

- [224]. Букои. Таврот, Инджил, Кур`он ва илм / Пере. Мухандис Забехуллохи Дабир.- Тегеран: Дафтари нашри фарханги исломи, 1365. - 338 с.
- [225]. Бустони, Махмуд. Пажухише дар джилвахои хунарии дostonҳои Кур`он / Перевод Мусо Дониш. -Машхад: Интишороти Остони Кудси Разави, 1372.
- [226]. Деххудо, Алиакбар. Лугатнома. -Тегеран: Муассисаи интишорот ва чопи Донишгохи Тегеран, 1345.
- [227]. Доирату-л-маорифи бузури исломи. -Тегеран: Маркази Доирату-л-маорифи исломи, 1387.
- [228]. Домоди, Сайид Мухаммад. Мазомини муштарак дар адаби форси ва араби. Тегеран: Донишгохи Техрон, 1379. - 716 с.
- [229]. Донишномаи Кур`он ва кур`онпажуhi / Под ред. Б. Хуррамшохи. - Тегеран: Дустон-Нохид, 1377.
- [230]. Донишномаи джахони ислом / Под.ред. Гуломали Хаддоди Одил. Т.7. -Тегеран: Бунёди Доирату-л-маорифи исломи, 1382.- 171с.
- [231]. Ёхаки, Джа`фар. Фархангномаи Кур`он. Машхад: Бунёди пажухишҳои исломи, 1377.
- [232]. Зарринкуб, Абдулхусайн. Аз дафтари айём. /Абдулхусайни Зарринкуб.- Тегеран: Илм, 1374.-391 с.
- [233]. Зарринкуб, Абдулхусайн. Аз чизҳои дигар. / Абдулхусайни Зарринкуб. -Тегеран: Асотир, 1371.- 370 с.
- [234]. Зарринкуб, Абдулхусайн. Бо корвони андеша. (Сборник литературных и философских статей) /Абдулхусайни Зарринкуб.- Тегеран: Амири Кабир, 1369.- 426 с.
- [235]. Зарринкуб, Абдулхусайн. Дунболаи джустуджу дар тасаввуфи Эрон /Абдулхусайни Зарринкуб.- Тегеран: Амири Кабир, 1376.- 412 с.
- [236]. Зарринкуб, Абдулхусайн. Сайре дар ше`ри форси/ Абдулхусайни Зарринкуб.- Тегеран: Интишороти илми, 1371.- 600 с.
- [237]. Зарринкуб, Абдулхусайн. Джустуджу дар тасаввуфи Эрон (13-ое издание).-Тегеран: Амири Кабир, 1393.- 446 с.

- [238]. Зарринкуб, Абдулхусайн. Ше`ри бедуруг, ше`ри беникоб (11-ое изд.). -Тегеран: Сухан, 1392.- 351с.
- [239]. Зинджони. Мабони ва равишҳои тафсири Кур`он. -Тегеран: Интишороти Вазорати фарханг ва иршоди исломи, 1373.
- [240]. Кур`он ва адаби форси дар сабки хуросони ва байнобайн (то авохири карни VI х.к.). Краткое изложение статей первой конференции Университета Арак. -Арак, 2003.
- [241]. Лохури, Мухаммад Икбол. Хакикат ва хайрат / Мухаммад Икболи Лохури.-Тегеран: Парниёни хаёл, 1395.-120 с.
- [242]. Мазиди, Ахмад Фарид. ал-Имом ал-Джунайд саййид-ут-тоифатайн.- Тегеран: Кукнус, 2006.
- [243]. Малоти, Али Навиди. Насиму-р-раби`//Номаи Бахористон. - Тегеран, 1389, с.16.
- [244]. Маони, Ахмад Гулчин. Фарханги аш`ори Соиб. Т.1-2./ Ахмад Гулчини Маони. -Тегеран: Муассисаи мутолеот ва тахкикоти фарханги, 1364.- 818 с.
- [245]. Мухаммад Аднон Солим. ал-Му`джем-ул-муфахрас ликалимоти-л-кур`они-л-карим. -Тегеран: Ороя, 1384.
- [246]. Муаззани, Али Мухаммад. Дар каламрави офтоб. Тегеран: ал-Гадир, 1375. - 336 с.
- [247]. Мунзави, Ахмад. Фехристи нусхаҳои хаттии Китобхонаи «Ганджбахш». Т.1.- Исломобод: Маркази тадқиқоти форсии Эрон ва Покистон, 1982.-442 с.
- [248]. Мухассил, Мухаммадризо Рошид. Партавхое аз Кур`ону хадис дар адаби форси. Машхад: Остони Кудси Разави, 1380. - 454 с.
- [249]. Нафиси, Саид. Та`рихи назм ва наср дар Эрон ва забони форси. Т.2. -Тегеран: Фуруги, 1344. -1172 с.
- [250]. Носири Хусрав. Сафарнома. Ред. Мухаммад Ганизода. -Тегеран: Асотир, 1393. - 268 с.

- [251]. Нурбахш, Джавод. Фарханги нурбахш истилохоти тасаввуф. -Тегеран: Тандис, 1372.
- [252]. Ну`мони, Шибли. Ше`ру-л-аджам ё та`рихи шуаро ва адабиёти Эрон. Тарджумаи Сайид Мухаммадтакии Гелони/ Шиблии Ну`мони. Т. 1-2. -Тегеран, 1368.- 564 с.
- [253]. Озарнуш, Озартош. Та`рихи тарджума аз араби ба форси. Т.1. -Тегеран: Суруш, 1387.
- [254]. Омули, Сайид Абутуроб. Киссаҳои Кур`он. -Тегеран: Амири, 1370.
- [255]. Парвини, Халил. Тахдили аносири адаби ва хунарии дostonҳои Кур`он.- Тегеран: Фарханггустар,1348, 248. - 324
- [256]. Пурхолики, Махдухти. Фарханги киссаҳои паёмбарон.-Машхад: Остони Кудси Разави, 1374.-460 с.
- [257]. Равсанджони, Акбар Хошим (ва джам`е аз мухаккикон). Тафсири рахнамо. Равиши нав дар ироаи мафохими мавзуоти Кур`он. Т.2. - Кум, 1371.
- [258]. Размджу Хусайн. Анвои адаби ва осори он дар забони форси. -Машхад: Муассисаи чопи интишороти Остони Кудси Разави, 1374. - 350 с.
- [259]. Рукни, Мухаммад Махди. Латоифе аз Кур`они карим / Изб. из «Кашфу-л-асрар». -Машхад: Остони Кудси Разави, 1379.
- [260]. Сайид, Махмуд Анвар. Табари: муфассир, мухаддис ва муаррихи номии порсии исломи // Номаи Оли Сомон. -Тегеран, 1378. -957 с.
- [261]. Самарканди, Давлатшоҳ. Тазкирату-ш-шуаро/ Под ред.Мухаммад Рамазони. - Тегеран: Падидаи Ховар, 1382. – 1368 с.
- [262]. Сафо, Забехулла. Та`рихи адабиёт дар Эрон. Т.1. -Тегеран: Фирдавс 1371.
- [263]. Сафо, Забехулла. Та`рихи адабиёт дар Эрон. Т.5/1.- Тегеран: Фирдавс, 1386.-635 с.
- [264]. Сафо, Забехулла. Та`рихи адабиёт дар Эрон. Т.5/2. - Тегеран: Фирдавс, 1386. -1420 с.

- [265]. Сафо, Забехулла. Та`рихи адабиёт дар Эрон. Т.5/3.- Тегеран: Фирдавс, 1386. 1421-2012 с.
- [266]. Сируси Шамисо. Анвои адаби. -Тегеран: Фирдавс, 1383. -376 с.
- [267]. Сируси Шамисо. Сабкшиносии наср.- Тегеран: Митро, 1387. -328 с.
- [268]. Суди, Мухаммад. Шархи Суди бар Хофиз./ Пер. Исмат Сатторзода. - Тегеран: Нигористони китоб, 1390. - 820 с.
- [269]. Сулаймонов, Саидрахмон. Абуали ибни Сино -Тафсири Кур`он.- Душанбе: Ирфон, 1994. -236 с.
- [270]. Таботабои, Саййид Мухаммад Хусайн. Кур`он дар ислом. Тегеран: Дору-л-кутуби-л-исломийа, 1350.
- [271]. Тарджумаи Тафсири Табари. Киссахо. /Ред. текста Джа`фар Мударриси Содиқи. -Тегеран: Нашри марказ, 1372.- 440 с.
- [272]. Тафтазони, Са`дуддин. ал-Мутаввал. Т.4. -Кум: Мактабату-д-Довари, 1416.
- [273]. Тафтозони, Мас`уд ибни Умар. Мухтасароту-л-маони.-Кум: Маншуроти Шариф Ризо и маншуроти Зоҳиди. 1380, - 345 с.
- [274]. Ташкопризаде Ахмад ибн Мустафа. Мавзуата-л-улум. - Стамбул, 1895. - 333 с.
- [275]. Фонии Комрон, Бахоуддин Хуррамшоҳи. Фарханги мавзуии Кур`они маҷид. -Тегеран: ал-Худо 1369.
- [276]. Фурузонфар, Бадеуззамон. Маҷмуаи мақолот ва аш`ор. /Под ред. Иноятуллоҳи Маҷиди. -Тегеран: Деххудо, 1351.-506 с.
- [277]. Фурузонфар, Бадеуззамон. Рисола дар таҳқиқи аҳвол ва зиндагонии Мавляна Джалалуддин Мухаммади Балхи.-Тегеран: Донишгоҳ, 1394.- 241 с.
- [278]. Фурузонфар, Бадеуззамон. Сухан ва суханварон. - Тегеран: Заввор, 1392.- 718 с.
- [279]. Харакони Абулхасан. Нуру-л-улум: китобе якто аз орифи беҳамто Шайх Абулхасани Харакони ҳамроҳ бо шарҳи аҳвол ва осору афкори у. - Тегеран: Беҳджат, 1394. – 408 с.

- [280]. Хатиби Хусайн. Та`рихи татавури насри фанни. -Тегеран, 1336. -122с.
- [281]. Хатиби, Хусайн. Фанни наср дар адаби форси. -Тегеран, 1375. -842с.
- [282]. Хуррамшохи, Бахоуддин. Кур`онпажухи (Хафтод бахсу тахкики кур`они). -Тегеран: Маркази нашри фархангии Машрик, 1372. -826 с.
- [283]. Хуррамшохи, Бахоуддин. Кур`оншинохт. Тегеран: Нохид, 1386. -290 с.
- [284]. Хуррамшохи, Бахоуддин. Достони паёмбарон. // Баййинот, шумораи 4. Тегеран, 1373.
- [285]. Хуррамшохи, Бахоуддин. Зехну забони Хофиз. -Тегеран: Нохид, 1324. -708 с.
- [286]. Халаби, Алиасгар. Та`сири Кур`он ва хадис дар адабиёти форси. - Тегеран: Асотир, 1371.- 312 с.
- [287]. Халаби, Алиасгар. Мабонии ирфон ва ахволи орифон. -Тегеран, 1374.
- [288]. Халаби, Алиасгар. Ошнои бо улуми кур`они бо мукаддимоти лозим барои фахми Кур`они маджид. -Тегеран, 1372. -278 с.
- [289]. Хамави, Якут. Шихобуддин Абу Абдуллах Ёкут ибни Абдуллах. Му`джам-ул удабо. /Тахкики Эхсон Аббос. Т.1. -Тегеран: Интишороти Дору-л-гарб ал-Исломи, 1993.
- [290]. Хамид, Абдуллохиён. Джанбахои адаби дар Та`рихи Байхаки. - Тегеран: Хирмис, 1381. - 200 с.
- [291]. Хукуки, Аскар. Тахкик дар тафсири Абулфутуҳи Рози. Т. 1. -Тегеран: Дошингоҳи Тегеран, 1346. - 252 с.
- [292]. Хумои, Джалолуддин. Фунуни балогат ва санооти адаби. -Тегеран: Хумо, 1374.
- [293]. Джалолиён, Хабибуллох. Та`рихи тафсири Кур`они карим. -Тегеран: Усва,1384. -236 с.
- [294]. Джеффери, Артур. Вожаҳои дахил дар Кур`они маджид. -Тегеран: Тус, 1386.
- [295]. Джалили, Саййид Хидоят. Рашишноси тафсири мавзуии Кур`он. -Тегеран: Ирфон, чопи аввал, 1372. -258с.

- [296]. Дамониси, Ахмад ибни Ахмад. Муджмалу-л-аквол фи-л-хикам ва-л-амсол. Пер. и пред слов. Фотима Таваккалии Рустами. –Тегеран: Китоб-хонаи музей ва маркази асноди маджлиси Шурои исломи, 1393. -864 с.
- [297]. Джахонбахш, Джуё. Рахнамои тасхеҳи мутун. Тегеран: Мероси мактуб, 1378.
- [298]. Джувайни, Атомалик. Та`рихи Джахонгушой. -Тегеран: Муассисаи интишороти Нигоҳ, 1388. -1018 с.
- [299]. Шамисо, Сирус. Куллиёти сабкшиноси. -Тегеран: Интишороти Фирдавси, 1374. -328 с.
- [300]. Шамисо, Сирус. Сабкшиносии наср. -Тегеран: Митро, 1377. -319 с.
- [301]. Шамисо, Сирус. Сайри газал дар ше`ри форси.-Тегеран: Фирдавс, 1369.- 312 с.
- [302]. Шамисо, Сирус. Фарханги талмехот. -Тегеран: Интишороти Фирдавси, 1373. -651 с.
- [303]. Шамисо, Сирус. Анвои адаби.- Шамисо, Сирус -Тегеран: Ромин, 1376. -323 с.
- [304]. Шамсуддин, Сайид Маҳди. Достонҳои тафсири «Кашфу-л-асрор». -Тегеран: Амири Кабир, 1386.
- [305]. Шариат, Мухаммадҷавод. Феҳристи «Кашфу-л-асрор». -Тегеран: Амири Кабир, 1363.
- [306]. Шерози, Хофиз. Куллиёти Хофизии Шерози. Нашри Замон, Тегеран, 1379. - 356 с.
- [307]. Шоқир Мухаммади Козим. Равишҳои та`вили Кур`он. Ма`ношиноси ва равишшиносии та`вил дар се хавзаи ривоии ботини ва усули. -Кум, 1372. - 319 с.

б) На таджикском языке

- [308]. Абдуллоев, А. Адабиёти форсу тоҷик дар нимаи дувуми асри XI ва аввали асри XII / А. Абдуллоев.-Душанбе: Дониш, 1986.-262с.

- [309]. Абдуллоев А. Захири Форёбӣ / А. Абдуллоев. - Душанбе: Дониш, 1976. - 225с.
- [310]. Абдуллоев, Саъдулло. Амирони Сомонӣ. - М. :Воениздат, 1998. - 425 с.
- [311]. Абдуллоев, Саъдулло. Фарҳанги Сомониён. -Москва: Воениздат, 2001. -599 с.
- [312]. Абдусаттор, Абдушукур. Арабият ва адабиёти аҳди Ғазнавиён. - Душанбе, 2001. - 220 с.
- [313]. Абдусаттор, Абдушукур. Руъяти Қуръон дар шеър.-Душанбе, 1997. -74 с.
- [314]. Абдусаттор, Абдушукур. Фарҳанги арабӣ ва адабиёти аҳди Ғазнавиён. -Душанбе: Бухоро, 2015. - 430с.
- [315]. Авесто. Кухантарин сурудаҳо ва матнҳои эронӣ. Гузориш ва пажӯҳиши Халили Дӯстхоҳ. Таҳиягар М.Диловар. -Душанбе: Қонуният, 2001.- 792 с.
- [316]. Аксентев А.В., Мавлютов Р.Р. Рочаъ ба Қуръон. -Душанбе: Ирфон, 1991.-111с.
- [317]. Ғафуров, Бобочон. Тоҷикон. (Охирҳои асри миёна ва давраи нав). - Китоби 2. - Душанбе: Ирфон, 1985. - 416с.
- [318]. Ғафуров, Бобочон. Тоҷикон. (Таърихи қадимтарин, қадим ва асри миёна). - Китоби 1. - Душанбе: Ирфон, 1983. - 704с.
- [319]. Ғаффорова, Замира. Ташаккул ва инкишофи адабиёти форсизабони Кашмир дар асрҳои XVI-XVII. -Худжанд: Нури маърифат, 2001. -547с.
- [320]. Ғаффорова, Замира. Масъалаҳои ҳиндшиносӣ ва равобитаи адабӣ. -Хучанд: Нашриёти давлатии ба номи Раҳим Ҷалил, 2011.-516 с.
- [321]. Ғаффорова, Умеда. Қиссаҳои Қуръон дар «Тарҷумаи «Тафсири Табарӣ». - Хучанд: Нури маърифат, 2004. - 396 с.

- [322]. Фафорова, Умеда. Робитаҳои адабии арабу ачам. -Хучанд: Ношир, 2015. - 368 с.
- [323]. Зеҳнӣ, Тӯракул. Санъати сухан. Душанбе: Адиб, 2007. - 400 с.
- [324]. Зеҳнӣ, Тӯракул. Чанд сухани судманд. Душанбе: Ирфон, 1984.- 160 с.
- [325]. Зиёзода, Идибеки Ғозӣ. Қуръоншиносӣ. -Душанбе: Эр-граф, 2012. - 455 с.
- [326]. Зиёзода, Идибеки Ғозӣ. Таърихи Қуръон. - Душанбе: Андалеб, 2015. - 430 с.
- [327]. Зоҳидов Н. Адабиёти арабизабони форсу тоҷик аз истилои араб то аҳди Сомониён. -Хучанд: Раҳим Ҷалил, 1999. -142с.
- [328]. Зоҳидов, Н. Насри арабизабони адабиёти форсу тоҷик дар асрҳои VIII-IX. - Хучанд: Нури маърифат, 2004. - 402с.
- [329]. Мардонӣ, Т.Н. Равобити адабии арабу тоҷик / Т. Н. Мардонӣ.- Душанбе: Ирфон, 2006. -400с.
- [330]. Мардонӣ, Тоҷуддин. Саҳифаҳои аз равобити адабии Арабу Аҷам (гузашта ва имрӯз). - Душанбе: Ирфон, 2010. - 236 с.
- [331]. Мирзозода, Холик. Таърихи адабиёти тоҷик: иборат аз ду китоб. Китоби 1 (2). -Душанбе: Маориф, 1989. -486 с.
- [332]. Мунтахаби «Тарҷумон-ул-балоға» ва «Ҳадоиқ-ус-сеҳр». Таҳияи матн, муқаддима ва тавзеҳоти Худой Шарифов . -Душанбе: Дониш. 1987. - 144 с.
- [333]. Муродӣ, Тоҷибоев Ҳочимурод. Аз таърихи дини ислом. (Дастури мухтасар аз таърихи дин).- Хучанд, 1998. -163 с.
- [334]. Муродӣ, Низомиддин. Адабиёти форсу тоҷик дар Кошғар (асрҳои XV1-X1X) / Н. Муродӣ. -Хучанд: Ношир, 2015.-415 с.
- [335]. Муслмониён, Р. Назарияи адабиёт. Китоби дарсӣ барои солҳои охири факултаҳои филологияи мактабҳои олий.- Душанбе: Маориф, 1990. - 334 с.
- [336]. Муслмонкулов, Р. Асрори сухан. Душанбе: Ирфон, 1980. -152 с.

- [337]. Мусулмонқулов, Р. Саҷъ ва сайри таърихи он дар насри тоҷик. - Душанбе, 1970. - 217 с.
- [338]. Муҳаммад Иқбол. Эҳёи фикри динӣ дар ислом. Душанбе, 1997.- 182с.
- [339]. Назриев, Ҷ. Қиссаи Сулаймон ва маликаи Сабо дар назми форсу тоҷик. - Душанбе: Пайванд, 1996. - 243 с.
- [340]. Нарзиқул, Мисбоҳиддин. Адабиётшиносии форсӣ-тоҷикӣ дар асрҳои XIII- XIV -Душанбе: Адиб, с.122.
- [341]. Насриддин, Абдулманнон, Насриддинов Фаҳриддин. Рудакӣ-устоди суҳанварони Аҷам. Хучанд: Ношир, 2008. - 208 с.
- [342]. Насриддин, Абдулманнон. Матншиносии осори адабӣ / А. Насриддин. -Хучанд: Ношир, 2009.-450 с.
- [343]. Насриддин, Абдулманнон. Маърифат ва шарҳи адабиёт.- Душанбе: Ирфон,1991.- 192 с.
- [344]. Насриддин, Абдулманнон. Ошноӣ бо тарҷумаҳои форсии Қуръони карим дар Эрон ва Тоҷикистон. - Техрон: Митро, 1385. - 152с.
- [345]. Насриддин, Абдулманнон. Шарҳнависӣ дар таърихи адаби форс-тоҷик. Ҷ.1.-Хучанд: Раҳим Ҷалил, 2000. -254 с.
- [346]. Насриддинов, Фаҳриддин. Тафсири «Кашфу-л-асрор»-и Абулфазли Майбудӣ ва аҳамияти адабии он. -Хучанд: Ношир, 2009.- 184 с.
- [347]. Насриддинов, Фаҳриддин. Арзишҳои адабӣ дар тарҷума ва тафсири кӯҳани форсӣ-тоҷикӣ.-Хучанд: Ношир, 2012. -576 с.
- [348]. Насриддинов, Фаҳриддин. Шукуфаҳои қуръонӣ. -Хучанд: Ношир, 2011.- 336с.
- [349]. Олимов, Кароматулло. Баррасиҳо дар тасаввуф.– Душанбе: Шарқи озод, 1999.–140 с.
- [350]. Оқилова, Муътабар. «Тазкирату-л-авлиё»-и ШайхАттор ва арзиши адабиву ирфонии он. -Хучанд: Андеша, 2012. -184 с.

- [351]. Оқилов, Маҳмудҷон. «Атвоқу-з-заҳаб»-и Маҳмуди Замахшарӣ, (таҳқиқи адабӣ, тарҷума ва шарҳи он).-Хучанд: Нури маърифат, 2012. -228 с.
- [352]. Очилова М. «Табакоту-с-сӯфия»-и Хоҷа Абдуллоҳи Ансорӣ ва аҳамияти адабии он. -Хучанд: Меъроҷ, 2015.- 195 с.
- [353]. Раҳмонӣ Р. Афсона ва жанрҳои дигари насри шиғоҳӣ (Дастури таълимӣ). - Душанбе, 1999. - 91с.
- [354]. Раҳмон, Эмомалӣ. Чехраҳои мондагор.-Душанбе: ЭР-граф, 2016.- 364 с.
- [355]. Салимов, Носирҷон. Марҳилаҳои услубӣ ва таҳаввули анвои наср дар адабиёти форсу тоҷик (асрҳои IX-XIII). - Хучанд: Нури маърифат, 2002. -396 с.
- [356]. Салимов, Фаррух. «Кашфу-л-маҳҷуб» - аввалин рисолаи ирфонӣ ба забони форсӣ (тадқиқи баррасии Кашфу-л-маҳҷуб»-и Алӣ ибни Усмони Ҳучвирӣ). - Хучанд: Нури маърифат, 2008. С. -138.
- [357]. Салимов, Ю. Насри ривоятии форсу тоҷик. - Душанбе: Дониш, 1971. - 156с.
- [358]. Сатторзода, А. Такмилаи бадеӣи форсии тоҷикӣ (дар заминаи навиштаҳои пешинӣ ва имрӯзӣ) - Душанбе: Адиб, 2011.-380 с.
- [359]. Сатторзода, А. Таърихчаи назариёти адаби форсии тоҷикӣ. - Душанбе, 2001.-141 с.
- [360]. Саъдиев С. Поэтикаи шоирони Мовароуннаҳри асри XII. - Душанбе: Дониш, 1980. 138 с.
- [361]. Холов А. Арзишҳои адабии «Тафсири Яъқуби Чархӣ». -Душанбе: 2015, 145 с.
- [362]. Хоҷаева, М. Масъалаҳои сабқшиносӣ. -Хучанд: Раҳим Ҷалил, 1994.-224с.
- [363]. Ҳазратӣ М., Саидиён И. Ислом, равия, мазҳаб ва фирқаҳои он. - Душанбе: Ориёно, 1993. -224 с.

- [364]. Ҳамробоев Н. А. Марҳалаҳои ташаккул ва таҳаввули ҳаракати тарҷума дар асрҳои VIII – XIV.- Хучанд: Нури маърифат, 2019. - 464 с.
- [365]. Ҳодизода, Расул. Ҳафт гуфтор дар бораи Қуръон. Душанбе, 2000. -42 с.
- [366]. Шарифов Х. Каломи бадеъ. -Душанбе: Маориф, 1991. -160с.
- [367]. Шарифов Х. Ташаккули афкори адабии тоҷик дар асрҳои XXI / Рис. номз. илми филол. -Душанбе, 1970. -204 с.
- [368]. Шарифов Х. Услуб ва камолоти суҳан. -Душанбе: Ирфон, 1985.- 174 с.
- [369]. Шарифов Х. Шоир ва шеър. -Душанбе, 1998. -216 с.
- [370]. Шукуров М. Ҳар суҳан ҷоеву ҳар нуқта мақоме дорад. -Душанбе: Ирфон, 1985. - 388 с.
- [371]. Шукуров, М. Хуросон аст ин ҷо: маънавият, забон ва эҳёи миллии тоҷикон: -Душанбе: Оли Сомон, 1997. -290с.
- [372]. Элбоев, Вафо. Қиссаи «Юсуф ва Зулайхо» дар адабиёти форсии тоҷикии асрҳои X-XV. -Душанбе: Дониш, 2015.

в) На русском языке

- [373]. Абдуллаев, И. Поэзия на арабском языке в Средней Азии и Хорасане X-начала XI вв. - Ташкент: Фан, 1984. -294с.
- [374]. Аль-Джахиз. Книга о скупых. Перевод с арабского Предисловие и примечания Х. К. Баранова. -М.: Наука, 1985. -288 с.
- [375]. Аль-Фараби. Риторика. -Алма-Ата: Наука, 1975. -527 с.
- [376]. Античные риторика: Собрание текстов, статьи, комментарии и общая редакция проф. А.А. Тахо-Годи. -М.: Изд-во Моск. ун-та, 1978. -256 с.
- [377]. Арабская средневековая культура и литература. Сборник статей зарубежных ученых. Сост. И автор предисловия И.М. Фильштинский. -М.: Наука, 1978. -216с.
- [378]. Аристотель и античная литература. -М.: Наука, 1978. -230 с.

- [379]. Баевский С.И. Описание таджикских и персидских рукописей Института народов Азии. В.4. –М.: Наука, 1962. -78 с.
- [380]. Бартольд В. В. Персидская культура и ее влияние на другие страны. Соч.: Т. VI. – М.: Наука, 1966. -188 с.
- [381]. Бартольд В. В. Этнографический состав мусульманского мира. Значение арабской литературы. Т.VI. - М.: Наука, 1966. -253с.
- [382]. Бартольд В.В. Теократическая идея и светская власть в мусульманском государстве. Т. VI. -М.: Наука, Глав. ред. вост. лит-ры. 1966. -784с.
- [383]. Бартольд В.В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. Т.I. -М.: Наука, 1963. -763с.
- [384]. Бартольд В.В. Христианский Восток и его значение для ислама. Т. VI. -М.: Наука, 1966. -773с.
- [385]. Бартольд, В.В. Начало халифата и арабской культуры. Т. VI. - М.: Наука, 1966. - 784 стр.
- [386]. Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. – М.: Художественная литература, 1975. - 543 с.
- [387]. Беляев Е.А. Арабы, ислам и арабский Халифат в раннее средневековье. Изд-е. 2-е. -М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1966. - 279 с.
- [388]. Беляев Е.А. Мусульманское сектантство. -М.: Изд. вост. лит. 1957. - 100 с.
- [389]. Бертельс Е. Э. Сила традиции: Наука и религия. №4. -М.: 1975, - 43 с.
- [390]. Бертельс Е. Э. Художественный образ в искусстве Ирана IX-XV в.в. – М., 1997. 422 с.
- [391]. Бертельс Е. Э. История литературы и культуры Ирана//Избранные труды/.-Т. 5. Е.Э. Бертельс. -М.: Наука, 1988.-588 с.
- [392]. Бертельс Е.Э. История персидско-таджикской литературы // Избранные произведения: в 5-ти томах. -Т. 3. / Е. Э. Бертельс.-М.: ИВЛ, 1960.-554 с.

- [393]. Бертельс Е. Э. Избранные труды. Суфизм и суфийская литература / Евгений Эдуардович Бертельс. -М.: Наука, 1965.- 524 с.
- [394]. Бертельс Е. Э. Избранные труды. История литературы и культуры Ирана .-Т. 1./ Евгений Эдуардович Бертельс.-М.: Наука, 1988.- 536 с.
- [395]. Брагинский Е.Г. История персидско-таджикской литературы. -М.: Восточная литература, 1960.-554 с.
- [396]. Брагинский И. С. Из истории таджикской и персидской литературы. М.: Гл. ред.восточ.лит., 1972. - 524 с.
- [397]. Брагинский И.С., Комиссаров Д. Персидская литература. М.: ИВЛ, 1963. - 212 с.
- [398]. Брагинский И.С. Древнеиранская литература / История всемирной литературы. Том. 2. - М.: Наука, 1984. -243 с.
- [399]. Брагинский И.С. Литература Ирана и Средней Азии III-XII вв. / История всемирной литературы. Том. 2 - М.: Наука, 1984. -260 с.
- [400]. Брагинский И.С. Очерки из истории таджикской литературы. –М., 1956. -452 с.
- [401]. Брагинский, И.С. Древнеиранская литература / История всемирной литературы. Т.I. - М.: Наука, 1983. - 252 с.
- [402]. Буало, Никола. Поэтическое искусство. (Пер. Э.Л. Липецкой. Вступ.статьи и коммент. Н.А.Сигало.) - М.: Гослитиздат, 1957. -231 с.
- [403]. Буниятов, З.М. Государство Хорезмшахов-Ануштегинидов (1097-1231). -М.: Наука, 1986. -251 с.
- [404]. Веселовский А.Н. Историческая поэтика. - Ленинград: Гослитиздат., 1940. - 648 с.
- [405]. Взаимосвязь и взаимовлияние жанров в развитии античной литературы. - М.: Наука, 1989. -280 с.
- [406]. Виноградов В.В. Стилистика. Теория поэтической речи. Поэтика. -М.: Издво АН СССР,1963. - 255 с.
- [407]. Виноградов В.В. Стилистика. Теория поэтической речи. Поэтика. -М.: Наука, 1963. -256 с.

- [408]. Восточная поэтика: Специфика художественного образа. –М.: Наука, 1983. -259 с.
- [409]. Габриэли Ф. Отражение духа ислама в мусульманской литературе / Основные черты арабо-мусульманской культуры. -М.: Наука, 1988. - 215 с.
- [410]. Габриэли Ф. Классический ислам. Очерк истории. Главная редакция восточной литературы. -М.: Наука. 1988. -215 с.
- [411]. Габриэли Ф. Основные черты арабо-мусульманской культуры. -М.: Наука, 1981. -225с.
- [412]. Габриэли Ф. Основные тенденции развития в литературах ислама. (Арабская средневековая культура и литература). -М.: Наука, 1978. 143 с.
- [413]. Гафарова, У. Сказание Корана в персидском переводе «Тафсира Табари» (историко-сравнительное исследование): Дисс...доктора филол. наук. - Душанбе, 2004. -345 с.
- [414]. Гафуров Б.Г. Исторические связи Средней Азии со странами Арабского Востока. Избр. труды. -М.: Наука, 1985, -451 с.
- [415]. Гафуров Б.Г. О причинах возвышения и падения Саманидов. -Избр. труды. -М.: Наука, 1985, -445 с.
- [416]. Гафуров, Б.Г. Таджики. Древнейшая, древняя и средневековая история. - М.: Наука, 1972. -664 с.
- [417]. Гибб Х.А.Р. Арабская литература. Перевод А.Б. Халидова. -М.: Изд-во восточной литературы, 1960. -187 с.
- [418]. Гоибов Г. Ранние походы арабов в Среднюю Азию. -Душанбе: Дониш, 1989. -144 с.
- [419]. Гольдциер И. Лекции об исламе. Пер. с нем. А.Н.Черновой. Т.1. - Спб.: Брокгауз- Ефрон, 1912, -302 с.
- [420]. Гольдциер. Ислам. Пер. И.Крачковского. под ред. и с предисл. А.Э.Шмидта. -Спб. 1911. 51 с.

- [421]. Грюнебаум, Г.Э. фон. Основные черты арабо-мусульманской культуры. - М.: Наука, 1981. -227с.
- [422]. Грязневич П.А. Развитие исторического сознания арабов (VI-VIII вв.). - (Очерки истории арабской культуры V-XV вв.). -М.: Наука, 1983,- 436 с.
- [423]. Дехоти Ф.А. Роль переводов с пехлеви и греческого в становлении литературы раннеаббасидского периода // Проблемы арабской классической и современной литературы. - Душанбе, 1989, -116 с.
- [424]. Джабборов, Иса. Древний Хорезм - страна высокой культуры и уникальной духовности (Этно-исторические очерки). -М.: ИЭА РАН, 2014. -304 с.
- [425]. Джалилов А. Согд накануне арабского нашествия и борьба согдийцев против арабских завоевателей в первой половине VIII в. -Сталинабад: Изд-во АН Тадж. ССР, 1961. -166 с.
- [426]. Домашнев А.И., Шишкина И.П., Гончарова Е.А. Интерпретация художественного текста. -М.: Наука, 1977. -216 с.
- [427]. Захидов Н. Арабоязычный период персидско-таджикской литературы VIII-IX вв. -Душанбе: Дониш, 1993. -184 с.
- [428]. Зохиди, Н. Вопросы арабо-иранского литературного синтеза в первые века ислама. -Худжанд: Ношир, 2017. -312 с.
- [429]. Ибрагимов Н. Арабский народный роман. -М.: Наука, 1984. -256 с.
- [430]. Иванов В.В. Темы и стили Востока в поэзии Запада. -Восточные мотивы. -М., 1985. -434 с.
- [431]. Климович Л.И. Книга о Коране, его происхождении и мифологии. -М.: Политиздат, 1986. -270 с.
- [432]. Крачковский И.Ю. Фрагмент индийской риторики в арабской передаче. Т.2. -М.: Изд-во Акад.наук СССР. 1956, -702 с.
- [433]. Крачковский И.Ю. Арабская поэтика в IX вв. - Избранные сочинения. Т.2.-М.: Изд-во Акад. Наук СССР. 1956.-702 с.

- [434]. Крачковский И.Ю. «Риторика» Кудамы ибн Джафара. -Избранные сочинения. Т.2. -М.: Изд-во Акад.наук СССР.1956. -702 с.
- [435]. Кривелев И.А. Библия: историко-критический анализ. -М.: Политиздат, 1982. -255 с.
- [436]. Кривелев И.А. История религий. -М.: Мысль, 1975, 419 с.
- [437]. Крымский А. История Персии, ее литературы и дервишской теософии. Т.3. -М.: 1917, - 504 с.
- [438]. Крымский А.Е. История арабов, их халифат, их дальнейшие судьбы и краткий очерк арабской литературы.-М.: Наука, 1903. -294 с.
- [439]. Крымский А.Е. История мусульманства. Самостоятельные очерки, обработки и дополнительные переводы из Дози и Гольдциэра. 2 изд., знач.изм. и доп. (Труды по востоковедению, издаваемые лазаревским институтом восточных языков. Вып.ХII). Т. I-II. -М.: В.Татцук, 1903-1904. -128 с.
- [440]. Куделин А.Б. Ранняя арабская поэзия: опыт историко - функционального анализа. Классические памятники литератур Востока. -М.: 1985. -239 с.
- [441]. Куделин А.Б. Средневековая арабская поэтика. Вторая половина VIII-XI век. -М.: Наука, 1983. -260 с.
- [442]. Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы.-3-е изд. -М.:Наука, 1979. -360 с.
- [443]. Лихачев Д.С. «Слово о полку Игореве» и культура его времени. -Ленинград: Художественная литература. 1978. -357 с.
- [444]. Лихачев Д.С. Текстология. - Ленинград, 1962. - 605 с.
- [445]. Лосев А.Ф. «Риторика» и ее эстетический смысл. - Античные риторики. -М.: Изд - во МТУ., 1978. -352 с.
- [446]. Лосев, А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство / А.Ф. Лосев.-М.: Искусство, 1976.- 368 с.
- [447]. Лотман Ю.М. В школе поэтического слова. -М.: Просвещение, 1988. - 349 с.

- [448]. Махдиев С. Истоки и развитие малых жанров прозы персидско – таджикской литературы X - XIV вв. -Душанбе.: Ирфон, 1986. -140 с.
- [449]. Мардони, Таджиддин. Арабско-таджикские литературные связи. История и современность (сборник статей). -Душанбе: Ирфон, 2006. - 400с.
- [450]. Мардони, Таджиддин. Поэзия Ибн Сина на арабском языке. - Душанбе: Ирфон, 2006. - 125 с.
- [451]. Мардонов, Т.Н. Возникновение и развитие традиции двуязычия в персидско-таджикской поэзии IX-X вв.: Автореф. дис.... канд. филол. наук. - Душанбе.1986.-22 с.
- [452]. Мардонов Т.Н. Арабско - таджикское двуязычие в поэзии IX - X вв. -Душанбе.: Маориф , 1993. -165 с.
- [453]. Массэ А. Ислам. Очерк истории Перевод с франц.3-е изд. -М.: Наука. Глав. Ред. Вост.лит- ры, 1982. - 255 с.
- [454]. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. - М.: Наука, 1976 - 405 с.
- [455]. Никитина В.Б., Левковская Р.Г. Литература Ирана // Литература Востока в средние века. - М.: МГУ, 1970. -211 с.
- [456]. Никитина В.Б., Познеева Л. Д., Гердер Д.Г. Литература древнего Востока. -М.: Наука, 1962. -464 с.
- [457]. Никитина В.Б.Левковская Р.Т. Литература Востока в средние века.- М.: МГУ, 1970.-с.5-211.
- [458]. Общая риторика. -М.: Прогресс, 1986. -391 с.
- [459]. Окилов, Махмуджон. «Атваку-з-захаб» Замахшари, (научное исследование, перевод на узбекский язык и его толкование). Дисс... канд. филол. наук. - М.: 1981. -157 с.
- [460]. Османов М. Достоинства русского перевода Коран, выполненного И.Ю.Крачковским. - Памятники истории и литературы Востока- М.: 1986
- [461]. Персидские и таджикские рукописи Института народов Азии Академии наук СССР, под ред. Н.Д. Миклухо-Маклая. Т.1. -М.: Наука, 1964. - 632 с.

- [462]. Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII-XV веках (курс лекций.) - Л.: ЛГУ, 1966. – 399 с.
- [463]. Пигулевская Н.В. Арабы у границ Византии и Ирана в IV-VI вв. -М.: Наука, 1964. -336 с.
- [464]. Пиотровский М.Б. Коранические сказания. -М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. - 220с.
- [465]. Пиотровский М.Б. Светское и духовное в теории и практике средневекового ислама.- Ислам. Религия, Общество и государство. -М.: Наука. 1984. -232с.
- [466]. Поляков М. Вопросы поэтики и художественной семантики. -М.: Советский писатель, 1978.- 449 с.
- [467]. Пригарина Н.И. Хафиз и влияние суфизма на формирование языка персидской поэзии // Суфизм в контексте мусульманской культуры. - М.: Наука, 1989. – 120 с.
- [468]. Проблемы исторической поэтики литератур Востока. -М.: Наука,1988.- 311с.
- [469]. Прозоров С. М. Арабская историческая литература в Ираке, Иране и Средней Азии. -М.: Наука, 1980. - 246 с.
- [470]. Прозоров С.М. Из истории религиозно- политической идеологии в раннем халифате. -М.: Наука, 1970.- 244 с.
- [471]. Пропп В.Я. Исторические Корни волшебной сказки.-Л.: Издательство Ленинградского университета, 1986.-364 с.
- [472]. Рижский М.И. Библейские пророки и библейские пророки и библейские пророчества. -М.: Издательство политической литературы, 1987.- 364 с.
- [473]. Рипка Ян. История персидской и таджикской литературы [Перевод Н.А. Кондрашова и П. А. Клейнер]. -М.: Прогресс, 1970.- 440 с.
- [474]. Робакидзе, Нуну Ивановна. Фонетическая концепция аз-Замахшари (XII). дис... канд.филол.наук. -Тбилиси, 1984.- 124 с.

- [475]. Сатторов А. Из истории персидско-таджикской литературно-эстетической мысли (X-XV вв.): Автореферат дисс... канд. филолог. наук - Душанбе , 1972.- 28 с.
- [476]. Священная Книга. Смысловой перевод избранного из Таурата и Инжила. - Бишкек: Аль Салам, 2000. -170 с.
- [477]. Сироджиддинзода, М. М. Проблемы рационализма в философских и религиозных воззрениях аз-Замахшари. Дисс... канд. филос. наук. -Душанбе, 2016. -144 с.
- [478]. Словарь литературоведческих терминов. Ред. сост.: Л. И. Тимофеев и С. В. Тураев.-М.: Просвещение, 1974.-509 с.
- [479]. Сом, Н.О. Абулькасим Ібн Умар Аз-Замахшарі : життєвий шлях та наукова діяльність. (стр.20-27) /Язык и культура (Научный журнал). Выпуск 13. Том III (139). Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко.-Киев: Издательский дом Дмитрия Бурого, 2010. - 352 с.
- [480]. Стори, Чарлз Амброуз. Персидская литература. Библиографический обзор (в трёх частях). т.1. Перевод с английского, переработан и дополнил Ю.Э.Брегель. - М.: Восточной литературы, 1972, -694 с.
- [481]. Толстов С. П. Древний Хорезм: Опыт историко-археологического исследования. - М.: Издание МГУ, 1948. - 352 с.
- [482]. Фильштинский И.М. Арабская литература в средние века: арабская литература VIII-IX вв. -М.: Наука, 1978. - 256 с.
- [483]. Фильштинский, И.М. Арабская литература в средние века. Словесное искусство арабов в древности и раннем средневековье. - М.: Наука, 1977. - 292 с.
- [484]. Фомичев С.А. «Подражания Корану»: Гемезис, архитектоника и композиция цикла. -Л., 1981.- 52 с.
- [485]. Френденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра. -М. 1997.

- [486]. Халидов А.Б. Арабский язык// Очерки истории арабской культуры V-XV вв. -М.: Наука, 1982. - 436 с.
- [487]. Халидов, А.Б. аз-Замахшари. // Ислам: энцикл. Словарь / отв. ред. С. М. Прозоров. - М.: Наука, 1991. - 75 с.
- [488]. Халидов, Б.З. Биография аз-Замахшари. - М.: Наука, 1973. - 544 с.
- [489]. Хакиджанов, Масъудали Юнусович. Лексикографическая характеристика арабско-тюркских глосс «Мукаддамату-л-адаб» Махмуда Замахшари. Диссер.канд.-Ташкент, 1994.- 178 с.
- [490]. Ханна, аль-Фахури. История арабской литературы. Т.1-2. -М.: Изд-во иностр. лит-ры, 1959. - 367с.
- [491]. Хорезм и Мухаммад ал-Хорезми и мировой культуре.- Душанбе: Дониш, 1983. - 220 с.
- [492]. Чалисова Н.Ю. Рашид ад-дин Ватват и его трактат «Сады волшебства в тонкостях поэзии» («Хадаик ас-сихр фи дакаиш аш-шир»).- М.: Наука, 1985. - 282 с.
- [493]. Челышев Е.П. Теоретические и методологические проблемы изучения истории литератур народов Востока// Советское востоковедение (проблемы и перспективы). -М.: Наука, 1988. - 393с.
- [494]. Чернышевский Н.Г. Эстетика и литературная критика. М.: Гослитиздат, 1951. - 544 с.
- [495]. Шарипов, Худои. Теоретические вопросы прозы в таджикско-персидских памятниках классического периода: Автореф. дис... док. филол. наук. -Душанбе, 1987. - 53 с.
- [496]. Шарипова, Мутабар Захибуллоевна. Художественные и стилистические особенности «Муноджотнаме» Хаджа Абдуллаха Ансори. Дисс... канд. филол. наук. - Худжанд, 2007. - 172 с.

г) На английском языке

- [497]. Broch J.P.. Al-Mufasssal Fi, L-nahwed, Christiania 1859, rev.ed.1879, 87с.

- [498]. Ethe H. Catalogue of Persian, Turkish, Hindustani in the badlian Library. - Oxford, 1889. - Part I.
- [499]. De man, Paul.(1993).Blindness and Insight:Essay in the Rhetoric of Contemporary Criticism. nd-Ed. Rutledge. -Derrida, Jacques. (2007). Basic Writings. Ed by Barry Stocker. London & New York: Routledge.II.
- [500]. Naushahi, Arif. Catalogue of the Persian Manuscripts in the National Museum of Pakistan at Karachi. - Islamabad, 1983.
- [501]. Pertsch W. Verzeichnisse der persischen Handschriften der Koniglichen Bibliothek zu Berlin,Bd. II, Berlin,1888. - 1283 p.
- [502]. Razvi M.H. and Qaisar M.H. Catalogue of Manuscripts in the Maulana Azad Library Aligarh Muslim University / Habibganj Collection. - Aligarh, 1981. - Vol.I, part I. - 328 p.
- [503]. Razvi M.H. and Qaisar M.H. Catalogue of Manuscripts in the Maulana Azad Library Aligarh Muslim University / Habibganj Collection. - Aligarh, 1985. - Vol.I, part II. - 386 p.
- [504]. Rizvi A.A., Ahmad M.D. Catalogue of the Persian Manuscripts in the Maulana Azad Library. Aligarh Muslim University. - Aligarh, 1969. - Vol.I. - 226 p.
- [505]. Sprenger A.A catalogue of the Arabic, Persian and Hindustany MSS of the Libraries of the King of Oudh. - Calcutta, 1854. - Vol. I. - 647 p.
- [506]. Storey C.A. Persian Literature. A bio - bibliographical survey. - London, 1953. - Vol.I, P.2. - 314 p.

д) На узбекском языке

- [507]. Асқаралиева, Н. С. Маҳмуд Замахшарий «Асосу-л-балоға» асарининг манбашунослик тадқиқи (Автореф. дис.канд. филол. наук /Н.С. Асқаралиева). - Тошкент, 2007. - 26 с.
- [508]. Жураев, Олимжон. Маҳмуд Замахшарий. -Ўзбекистон: Тафаккур, 2015. - 32 с.

- [509]. Исломов З., Саиджалолов С. Маҳмуд Замахшарий ва фикҳ илми. - Тошкент: Мовароуннаҳр, 2011. - 88 с.
- [510]. Маҳмудов, З.И. Маҳмуд Замахшарийнинг «Муқаддамату-л-адаб» асарининг қулёзма манбалари ва арабча-туркий феъллар сузлигининг йиғма илмий-танқидий матни. ЎзР. ФА қулёзмалар инти. - Тошкент, 1999. - 280 с.
- [511]. Хоразм фарзанди. 930 йиллиги муносабати билан Замахшарий. -Тошкент: Нашриёти китобхонаи миллии Ўзбекистон, 2005. - 38 с.
- [512]. Ҳасанов, Х. Ўртаосиёлик географ ва сайёҳлар. - Тошкент, 1964. - 250 с.
- [513]. Уватов, Убайдулла. «Нозик иборалар» Абулқосим Маҳмуд ибни Аҳмад аз-Замахшарий. - Тошкент: Камалак, 1992. - 79 с.
- [514]. Уватов, Убайдулло. Хоразмлик буюк аллома. - Тошкент: Янги аср авлоди, 2006. - 99 с.
- [515]. Шермухамедов, Пирмат. Яхшилар баҳори ёхуд Маҳмуд Замахшарий даҳоси. -Тошкент: Ношир, 2010. - 282 с.

III. СТАТЬИ В СБОРНИКАХ И ЖУРНАЛАХ

а) На персидском языке

- [516]. Ғаффорова Умеда. Таҷаллии қасаси қуръонӣ дар адабиёти форсӣ.- Қуръон ва адаби форсӣ. -Арок: Донишгоҳи Арок, 2003. С. 110-112.
- [517]. Ғаффорова Умеда. Таносуби устураи офариниш дар Эрони бостон ва қисаси исломӣ // Рӯдакӣ. Нашрияти адабӣ ва фарҳангӣ. Шумораи 3, тирамоҳи 2002, -С.33-38.
- [518]. Маҳдавӣ, Яҳё. Қасаси Қуръони маҷид баргирифта аз тафсири Абӯбақр Атиқи Нишопурӣ машҳур ба Сурободӣ. - Техрон: Донишгоҳи Техрон, 1347.- С. 5-31.
- [519]. Маҳёр, Муҳаммад. Тафсири Абулфутуҳи Розӣ. Гулистони Қуръон. - Техрон, шумораи 143. - С. 18-21.

- [520]. Маҳмудӣ Акрам Замонӣ/ Замахшарӣ ва Кашшоф//Маҷмӯаи мақолаҳои «Конфронси байналмилалии Қоруллоҳ Замахшарӣ», №2. Техрон, 1982. - С. 252-264.
- [521]. Насриддинов, Абдулманнон. Тарҷума ва тафсириҳои варорудӣ дар феҳристи Чарлз Стори // Рудақӣ (Фаслномаи адабӣ ва фарҳангии Ройзании фарҳангии ҚИЭ дар Тоҷикистон). Душанбе, 2011. -№29 - С. 69-87.
- [522]. Насриддинов, Фаҳриддин. Оёт ва мафҳими қуръонӣ дар як шеърӣ Ато ибни Яъқуби Лоҳурӣ.- Қуръон ва адаби форсӣ. -Арок: Донишгоҳи Арок, 2003. С. 154-156.
- [523]. Насриддинов, Фаҳриддин. Тафсири «Басоири Яминӣ» ва вижагҳои он // Рудақӣ (Фаслномаи адабӣ ва фарҳангии Ройзании фарҳангии ҚИЭ дар Тоҷикистон) №29. -Душанбе, 2011. -323. С. 99-134.
- [524]. Насриддинов, Фаҳриддин. Тарҷумаи нодири мансуб ба Ҳазрати Муллоҷи нақшбандӣ // Рудақӣ (Фаслномаи адабӣ ва фарҳангии Ройзании фарҳангии ҚИЭ дар Тоҷикистон) № 29. -Душанбе, 2011. С. 42-68.
- [525]. Равоқӣ, Алӣ. Нақде дар «Тарҷумаи Тафсири Табарӣ». №1. -Техрон: Симурғ, 1351. - С.24 -41.
- [526]. Тақӣ, Муҳаммад Ҳасан. Боистаҳои тарҷумаи Қуръони карим ва мутуни муқаддас. // Қуръон дар оинаи пажӯҳиш. -Техрон, 1379, 333. - С.257 -268.
- [527]. Фикрат, Муҳаммад Осаф. Феҳристи нусахи хаттии Қуръонҳои мутарҷамаи «Китобхонаи марказии Остони Қудси Разавӣ». -Машҳад: Остони Қудси Разавӣ, бидуни соли нашр.- С. 16-69.
- [528]. Ҳасанов Абдучамол. Баъзе вижагҳои адабӣ ва забонии «Тарҷумаи «Тафсири Табарӣ» // Рудақӣ (Фаслномаи адабӣ ва фарҳангии Ройзании фарҳангии ҚИЭ дар Тоҷикистон) №29. -Душанбе, 2011. С. 10-41.

- [529]. Шарифов Х. Ислом ва адабиёти форсии тоҷикӣ // Паёми андеша (Фаслномаи адабӣ ва фарҳангии Ройзании фарҳангии ҚИЭ дар Тоҷикистон). Шумораи 3, феввали 1998. - С. 46-60.
- [530]. Шарифов Х. Рисолаи қадимтарини роҷеъ ба илми шеър. Садои Шарк №6. -Душанбе, 1971. - С. 125-134.
- [531]. Шоҳрухбегӣ, Муҳаммад. Тарҷумаи Қуръон ва баррасии орои муҳолифон. № 4. -Қум: Баййинот, 1373, -С. 81-92.

б) На таджикском языке

- [532]. Абдусатторов, Абдушукур. Арабият ва насри ирфонии асри XI // Паёми Донишгоҳи миллӣ. Бахши суҳаншиносӣ. №1. 2002. - С.92-97.
- [533]. Бобоев Ф. Оятҳои Қуръон дар «Таърих»- и Абеалии Балъамб// Сомониён ва эҷи тамаддуни форсии тоҷикӣ (махмеаи мағола[ои тағир]). - Душанбе, 1998. - С. 123-136
- [534]. Ғаффорова У.А. Санъати нотигӣ (хутба) дар давраи забтқори[ои араб. №5. // Илм ва [аёт, 1999. - С.17-21.
- [535]. Ғаффорова У.А. Пайдоиш ва татаввурӣ илми балоғат. //Аҳбори Академияи илмҳои Ҷумҳурии Тоҷикистон. Силсилаи шарқшиносӣ, таърих, филология. №2. - Душанбе, 1992. - С. 21-26.
- [536]. Ғаффорова У.А. Табарӣ ва мақоми ӯ дар тафсириғориҳои форсӣ-тоҷикӣ // Номаи донишгоҳ. Илмҳои ҷомеашиносӣ. №3. -Хучанд, 2001, 278. 44-55 С.
- [537]. Ғаффорова У.А. Сомониён аз диди нахуст таърихнависони форсу тоҷик (асрҳои IX-XIII). Сомониён ва эҷи тамаддуни форсии тоҷикӣ (маҷмӯаи мақолаҳои таҳқиқӣ). - Душанбе: Пайванд, 1998. - С. 110-122.
- [538]. Ғаффорова, Умеда. Ҷойгоҳи Тафсири Табарӣ дар насри илмӣ-адабии давраи Сомониён/ Номаи Оли Сомон. //Маҷмӯаи мақолоти маҷмааи илмии тамаддун, таърих ва фарҳанги Сомониён. - С.924-930.

- [539]. Ғиёсов Нурулло. Перомуни чанд масоили забони аҳди Сомониён /Тамаддуни бостон ва фарҳанги замони Сомониён. //Маҷмӯаи мақолот ба забони форсӣ-тоҷикӣ. - Душанбе, 1999. - С. 186-195.
- [540]. Додоҳон М. Назаре ба тафсири Қуръон // Илм ва ҳаёт. №7. 1991, - С. 18-19.
- [541]. Зоҳидов, Н., Ҳамробоев, Н. Наҳзати тарҷума дар аҳди Сомониён// Донишномаи Сомониён.Қ.2. -Хучанд: Нури маърифат, 2009. - С.66-73.
- [542]. Мирзо Муллоаҳмад. Масъалаҳои башардӯстӣ дар адабиёти аҳди Сомонӣ.// Сомониён ва эҳёи тамаддуни форсии тоҷикӣ (маҷмӯаи мақолоти таҳқиқӣ).- Душанбе, 1998, 598. -С. 527-537.
- [543]. Насриддинов Ф. «Рабеъу-л-аброр»-и Замахшарӣ //Қамоли Хучандӣ (Ғаслномаи илмӣ-адабӣ).- № 3 (3):-Хучанд: 2015, - С. 133-136.
- [544]. Насриддинов Ф. Ашъори форсӣ дар тафсири куҳан ва мақоми он бар тақмили тазкираву давовини шуаро// Номаи Донишгоҳи давлатии Хучанд ба номи академик Б.Ғафуров. Бахши илмҳои ҷомеашиносӣ. №2 (39). -Хучанд: 2014. - С.18-33.
- [545]. Насриддинов Ф. Тафсиринависиҳои форсӣ дар асрҳои XI-XII // Эҳёи Аҷам. № 1. 2004. - С.18-23.
- [546]. Насриддинов, Фаҳриддин. Ошноӣ бо яке аз тафсириҳои қадимаи тоҷикӣ.- Армуғонӣ (маҷмӯаи мақолоти илмӣ-адабӣ). -Хучанд: Ношир, 2010. -С.60-67.
- [547]. Очилова М. Услуби Замахшарӣ дар баёни киноёти қуръонӣ дар тафсири «ал-Кашшоф» // Номаи Ховаршиносон № 13. (маҷмӯаи мақолаҳои устодони факултети забонҳои шарқ). -Хучанд: Ношир, 2018, 225. -С.180-182.
- [548]. Раҳмонов, Абдучаббор. Мавқеи устура дар адабиёти аҳди Сомониён // Сомониён ва эҳёи тамаддуни форсии тоҷикӣ (маҷмӯаи мақолоти таҳқиқӣ). - Душанбе, 1998, 598. -С. 538-557.
- [549]. Ҳамробоев, Н. Таъсири фарҳанги аҷамӣ ба тамаддуни исломӣ. Номаи ховаршиносон. №3. -Хучанд: Нури маърифат, 2010. -С. 27-37.

в) На русском языке

- [550]. Гафорова У.А. Комментарии Табари и его художественные особенности // Сходный мир. - Киев, 2002. - С. 51-55.
- [551]. Дусматов, С.Т. Махмуд Замахари и его макамы// Молодой ученый. №52 (290) Казань: Издательство «Молодой ученый»- 2019. 230. - С. 297-299.
- [552]. Очилова М. Исследование языка и художественных особенностей «Атваку-з-захаб» Джалуллах Замахшари. //Материалы международной научной конференции: Актуальные вопросы филологии: теория и практика. - Волгоград, 2018. 74. - С.48-61.
- [553]. Очилова М. Изучение языка и стилистические особенности «Атваку-з-захаб» Джаруллах Замахшари // Материалы Международной научной конференции «Роль молодых ученых в развитии науки, инноваций и технологий» в рамках 32-го заседания Совета Международной ассоциации академий наук. Совет молодых ученых Академии наук Республики Таджикистан. -Душанбе: Дониш, 2019. 250. -С.123-133.
- [554]. Очилова М. Эпоха и жизни толкователя Корана Джаруллаха Махмуда Замахшари. // Гуманитарное сотрудничество между Таджикистаном и Россией: текущее состояние и перспективы его развития (Материалы научно-практической конференции молодых ученых, посвященной 27-летию независимости Республики Таджикистан. -Худжанд: Дабир, 2019, 149. - С.116- 120.
- [555]. Очилова М. Творчество Замахшари в трудах востоковедов. // Международный научно-практический материал «Экономическое, социальное и культурное сотрудничество между Таджикистаном и Узбекистаном: история и современность». - Худжанд: Нури Марифат, 2019, 828. - С.496-502.
- [556]. Очилова М. Структура и содержание книги «ал-Кашшаф» Джаруллаха Замахшари. Вклад российской науки в изучение уникального историко-культурного и природного богатства Таджикистана.

- //Сборник материалов Международной научной конференции, посвящённой 200-летию российского востоковедения - Оренбург: ООО ИПК «Университет», 2019, 362. - С.301-304.
- [557]. Очилова М. Джарулла Замахшари в тафсире Фахреддина Разы «Мифтах-ул-гайб» // 7-я Международная научно - практическая конференция «Мир науки и инноваций». -Лондон: Издательство Когнум. 2021, 1055.- С.768-794.
- [558]. Очилова М. Книга Махмуда Замахшари «Золотые ожерелья о наставлениях и проповедях» - философско-дидактическое произведение // 1-я Международная научно -практическая конференция «Результаты современных научных исследований и разработок». -Мадрид: Издательство Академии Барка, 2021. 531. - С. 442-452.
- [559]. Очилова М. Стороны поэтической деятель толкователя Махмуда Замахшари // 9-я Международная научно-практическая конференция «Актуальные тенденции современных научных исследований» - Мюнхен, 2021, 623. - С.502-513.
- [560]. Очилова М. Взаимосвязь «Атваку-з-захаб» Махмуда Замахшари и «Махбубу-л-кулуб» Алишера Наваи //9-я Международная научно-практическая конференция «Фундаментальные и прикладные исследования в современном мире» - Бостон, Сайнс. 2021, 756. -С.498-505.
- [561]. Очилова М. Тематика и проблематика произведения «Атваку-з-захаб» Джаруллаха Замахшари //Материалы научно-практической международной конференции, посвященной 5500 летию древнего Саразма). - Пенджикент: ТПИП. 2109, 442. -С.216-221.
- [562]. Халидов Б.З., Халидов А.Б. Биография аз-Замахшари, составленная его современником ал-Андарасбани //Письменные памятники Востока /Историко-филологические исследования. Ежегодник 1973. - М.: Наука, 1979. - С. 203-212.

- [563]. Фролов Д.В. Введение Замахшари к его комментарию к Корану «ал-Кашшаф» //Minbar. Islamic Studies.
- [564]. Прозоров, Станислав Михайлович. Гордость «Хваризма» Махмуд аз-Замахшари и его титулованные ученики. -Ашхабад, 2007. -С. 420-423.

г) На узбекском языке

- [565]. Ақилов М. Замахшарий асарларининг қўлёзма ва босма нусхалари. //Адабий мерос. Тошкент, 1982. -С. 17-28.
- [566]. Ирисов А., Носиров А., Низомиддинов И. Змахшарий. Ўрта осиелик қирқ олим // Ўзбекистонда республикаси фанлар академияси «Фан» нашриёти. -Тошкент, 1961, 95 -С. 64-67.
- [567]. Рустамов А. Машхур кишилар ҳаёти «Махмуд Замахшарий».- Тошкент, РСС Ўзбекистон: нашриёти «Фан», 1971, 106 -С. 32-40.
- [568]. Сулаймонова Нигора. Махмуд аз-Замахшарийнинг «ал-Муфассал» асари хусусида// Маҷаллаи «Халқ таълими» №3. - Ўзбекистон, 2002. - С.93-98.
- [569]. Хайруллоев М.М., Алиқулов Х. Абулқосим аз-Замахшарий ва унинг мероси //Ўзбекистонда ижтимоий-фалсафий фикрлар тарихдан лавҳалар. -Тошкент, 1995, 240. -С. 87-91.
- [570]. Ҳомидов, Ҳамиджон. Хоразм Фахри. Қирқ беш аллома ҳикояти (илмий-бадий лавҳалар) //Ўзбекистонда республикаси фанлар академияси «Фан» нашриёти. -Тошкент, 1995, 277. -С. 79-81.
- [571]. Комилжон Ҳошимов, Сафо Очил. Аз-Замахшарий. //Ўзбек педагогикаси антологияси (1 чилд). –Тошкент: Ўқитувчи. 1995, 460 - С. 170-180.

д) На английском языке

- [572]. Chisholm, Hugh, ed.«Zamakhsharī». Encyclopedia Britannica. 28 (11th ed.). Cambridge University Press. (1911). p. 951.

- [573]. Hodgson, Marshall G.S (1977). *The Venture of Islam Volume 2: The Expansion of Islam in the Middle Periods*. USA: The University of Chicago Press. p. 308.
- [574]. Jane Dammen MacAuliffe, *Quranic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis*, Cambridge University Press, 1991, 51 p.
- [575]. Kifayat Ullah, *Al-Kashshaf: Al-Zamakhshari's (d. 538/1144) Mutazilite Exegesis of the Qur'an*. Ph. D. dissertation.-Washington: Georgetown University, 2013.
- [576]. Lane, Andrew J. *A Traditional Mu'tazilite Qur'an Commentary: The Kashshāf of Jār Allāh al-Zamakhsharī*. Vol. 2. «it is mentioned that al- Zamakhshari was a Mu'tazilite(he belonged to the Hanafi school of Fiqh».) Brill, 2006.
- [577]. Ochilova M. Stylistic features and artistic values of interpretation in «al-Kashshaf» of Jarullah Zamakhshari / Collection of articles based on the materials of the XV international scientific-practical conference, «Culturology, art history and philology: modern views and scientific research» No. 9 (13) .- Moscow: Iz. «Internauka», 2018, 104. - p.87-92.
- [578]. Ochilova M. The creativity of the Qur'an Jarullah Zamakhshari // The 5-th International conference «Science and society - Methods and problems of practical application» - Canada: Vancouver, 2018,72. -p.36-41.
- [579]. Ochilova M. Artistic values of interpretation in «Al -Kashshaf» Jarallulh Zamahshari // Materials of the International Scientific and Theoretical Conference, «The Silk Road and Eurasian Intercultural Relations» Tajik State Medical University named after Abuali ibn Sino, dedicated to the «Year of Tourism and Folk Crafts Development» - Dushanbe: Printing houses of TSMU im. Abuali ibn Sino, 2018, 341. - p.154 - 156
- [580]. Ochilova M. Mahmud Zamakhshari and Alisher Nawai // The 5th International scientific and practical conference «Science and education: problems, prospects and innovations». –Kyoto: Publishing Group, 2021, 1073. - p. 162-169.

- [581]. Ochilova M. Orientalists about Zamakhshari // The 3rd International scientific and practical conference —Achievements and prospects of modern scientific research. - Buenos Aires: Editorial EDULCP. 2021, 356.- P.249-256.
- [582]. Tyan E. 'Isma. The Encyclopaedia of Islam. New edition. Vol. IV. Leiden: E.J. Brill; 1997. rr. 182-184.
- [583]. ZamakhsharMaḥmūd ibn 'Umar. Lees, William Nassau (ed.). Al-Qur'an ma'a tafsir al-kashshaf 'an haqa'iq al-tanzil (in Arabic and English). Kolkata: Matb' al-Lisi. 1856.

IV.САЙТЫ

- [584]. Аббос Химоми, Хусайн Раджабзода. Мабони ва равишҳои тафсири муътазила. <http://www.maarefquran.org/index.php/page,viewArticle/LinkID,14028>
- [585]. Али Алии Мухаммади, Сагирии Содик. Руйкарди эътизоли Замахшари ва тафсири «ал-Кашшоф». <http://www.maarefquran.org/files/pdf/20413.pdf>
- [586]. Али Ганджиниёни Ханори. Накде бар тарҷумаи тафсири «ал-Кашшоф». <http://www.maarefquran.org/files/pdf/20412.pdf>
- [587]. Ахмад Косими. Муқоисаи ду тафсири адаби «ал-Кашшоф» ва «ал-Тафсирул баёни лил Куръон». <http://www.farsnews.com/newstext.php?nn=13921020000686>
- [588]. Гуломаббос Ризои Хафтодар. Баррасии киноя дар тафсири «ал-Кашшоф»-и Замахшари. https://jalit.ut.ac.ir/article_58100_7585.html
- [589]. Зайнаб Ризои. Баррасии татбикии корбурди улуми адаби дар тафсири «ал-Мизон» ва тафсири «ал-Кашшоф». <http://journals.miu.ac.ir/backend/uploads/51c27cb4b2a4eb7820cb3364b741bbe3c190ffcb.pdf>
- [590]. Марзия Сулаймони. Таъсири мактаби эътизол бар Замахшари ва тафсири «ал-Кашшоф». <http://www.maarefquran.org/files/pdf/20414.pdf>

- [591]. Мас`уд Разави. Асари муджмал ва муфид (нуктаҳое дар бораи китоби «Замахшари ва тафсири «ал-Кашшоф»-и Али Ризо Бокир). <http://maarefquran.org/index.php/page,viewArticle/LinkID,13799>
- [592]. Махмуд Обдонони Махдизода, Содик Сайёҳи. Особшиноси ороии нахвии Замахшари дар «ал-Кашшоф» бо таъя бар дидгоҳҳои мушоҳири нахв. <http://www.maarefquran.org/files/pdf/22192.pdf>
- [593]. Мухаммад Бохир. Вақти мадрасаву баҳси кашфу Кашшоф! (нақде бар тардҷумаи тафсири «ал-Кашшоф»). <http://www.mirasmaktoob.ir/sites/default/files/archive/pdf/ZG3-Kashf-Baher.pdf>
- [594]. Мухаммад Фозили. Нуктасандҷихои Замахшари дар тафсири «ал-Кашшоф». <http://www.maarefquran.org/files/pdf/20412.pdf>
- [595]. Мухаммад Шахбози, Наргиси Шерози. Муқоисаи чанд маъноӣ дар тафсири «ал-Кашшоф» ва «Мадҷма`у-л-баён». <http://www.maarefquran.org/index.php/page,viewArticle/LinkID,14953>
- [596]. Мухмадхусайни Ғозури. «Джовоме`у-л-джоме`» ва «ал-Кашшоф» дар нигоҳи татбиқи. <http://www.maarefquran.org/index.php/page,viewArticle/LinkID,70>.
- [597]. Мухаммадхусайни Раббони. Бо Замахшари дар «ал-Кашшоф». <http://www.ensani.ir/storage/Files/20101113171747-63.pdf>
- [598]. Оятулло Мутаххари. «ал-Кашшоф» тафсири хирадгаро. <http://www.pajooh.net/25513/index.php?Page=definition&UID=40843>
- [599]. Ризо Амони, Хадичаи Фарёдрас. Арзёбии қорбасти аходиси набавӣ дар таъйини муфрадоти Куръон дар тафсири «ал-Кашшоф» ва бозтоби он дар тардҷумаҳои форсии муосири Куръони қарим. <http://portal.anhar.ir/node/25941#gsc.tab=0>
- [600]. Ризо Амони, Ясро Шодмон. Таҳлили гуфтумони маъноӣ дар тафсири «ал-Кашшоф». <https://library.tebyan.net/film/Viewer/Pdf/2850923/1>
- [601]. Симин Валави. Ақлгароии Замахшари дар ташбеҳу киноя дар Куръони қарим. http://pdmag.info/browse.php?a_id=295&sid=1&slc_lang=fa.

- [602]. Ходии Худжджат, Омина Фаххориён. Тафсири «ал-Кашшоф» ва равишшиносии Замахшари дар тахлили вожагон.
http://www.hadithvaandisheh.ir/article_10143_1288.html

ПРИЛОЖЕНИЕ
СТАТИСТИКА ЦИТИРОВАНИЯ ПОЭЗИИ В КОММЕНТАРИИ
«АЛ-КАШШАФ» ЗАМАХШАРИ

№	ИМЯ СУРА	АЯТ	БЕЙТ	АВТОР ПОЭМЫ
1.	Аль Фатиха	1	1	Поэт сказал
		4	1	Из дивана «Хамаса»
		5	1	Туфейл Ганави
		5	3	Имрулькайс
2.	Аль Бакара	1	1	Шарех ибн Ауфи Абаси
		1	1	Также поэт
		1	1	Зуррума
		1	1	Другой поэт
		2	1	Забяни
		3	1	Поэт в этом смысле воспел
		4	1	Как сказано в стихотворении
		4	1	И это еще одно стихотворение, в котором говорится
		4	1	Абуяхья Нумайри
		5	1	Хатам
		5	1	Хузейли
		7	2	Поэт в этом смысле воспел
		16	2	Как воспел поэт
		16	1	Другой поэт
		16	2	Поэт говорит в этом стихе
		18	7 строфа	Поэт говорит в том же смысле
		18	2	Зухейр
		18	1	Абу Таммам
		18	1	Воспел и другой поэт
		18	1	Обращаясь к Хаджаджу было

			сказано
	19	1	Джахиз
	19	1	Зуррума
	19	1	Имрулькайс
	19	1	Лабид
	19	1	Бахтари
	19	1	Хассан
	20	1	Хабиб ибн Аус
	21	1	Поэт сказал
	22	1	Джарир
	22	1	Зейд ибн Амр ибн Нафил
	23	1	Нобига
	25	1	Хутай`я
	25	1	Из дивана «Хамаса»
	25	2	Имрулькайс
	26	1	Абу Таммам
	26	1	Как воспел поэт
	26	1	Поэт воспел
	26	3	Сочинил я для одного из них
	26	1	Поэт сказал
	49	1	Тафар Джан Фулан
	49	1	Амр ибн Кульсум
	67	1	Хаффаф ибн Нудба
	68	1	Абу Убейда
	69	1	А`ша
	71	1	Как воспел поэт
	132	1	Следующий стих рассказывает историю
	135	1	Поэт воспел
	143	1	Таи

		171	1	Ахтал
		187	1	Ибн Аббас
		187	1	Джади
		187	1	Абу Дауд
		187	1	Поэзия кочевников
		191	1	Поэт воспел
		191	1	Поэт сказал
		196	1	Поэт воспел
		196	1	Ибн Мияда
		203	1	Как в следующем бейте
		209	1	Поэт воспел
		215	1	Поэт воспел
		219	2	Как сказано в его описании:
		231	1	Поэт такую песню воспел
		231	1	Ибни Хуррима
		233	1	Мамун ибни Рашид
		235	1	А`ша
		249	1	Фараздак
		255	1	Ибн Рикаи Амули
		255	1	Это все равно, что
		260	1	Они также сказали
		262	1	Поэт об этом поет
		269	1	Тиримах
		278	1	Джарир
		283	1	Руьбат
		283	1	Поэт воспел
		284	1	В следующем бейте
3.	Аль Имран	18	1	Хузейли
		28	1	Как говорит поэт

		31	2	Как воспел поэт
		36	1	Ибни Руми
		37	1	Катан
		39	1	Ахтал
		41	1	Как этот стих поэта, который говорит
		52	1	Поэт воспел
		72	1	Поэт воспел
		96	1	Поэт тоже воспел
		96	1	Джарир
		117	1	Как воспел поэт
		177	1	Лейла Ахялия
		119	1	Харс ибни Золими Маръи
		121	1	Амр ибн Атноба
		140	1	Он также упоминается в «аль-Китаб» Сибавайха
		140	1	Поэт воспел
		143	3	Абдулла ибн Раваха
		163	1	Как воспел поэт
		198	1	Абушшуа Заби
4.	Ан-ниса	2	1	Зуррума
		6	1	Как сказано в следующем стихе
		9	2	Как воспел поэт
		21	1	Поэт воспел
		24	1	Фараздак
		25	1	Поэт воспел
		34	1	Бала ибн Кайс
		37	1	Как воспел поэт
		43	1	Как сказано в стихотворении

		46	1	Как воспел поэт
		74	1	Ибн Муфарраг
		78	1	Как в бейте
		83	1	Поэт воспел
		83	1	Как в следующем бейте
		85	1	Зубайр ибн Абдулмутталиб
		85	1	Самуал
		100	1	Джади
		129	1	Поэт сказал
		141	1	Хутай`я
		172	1	Как в бейте
5.	Аль Маида	1	1	Хутай`я
		3	1	А`ша
		3	1	Поэт воспел в этом смысле
		13	1	Поэт воспел
		31	1	Поэт воспел
		35	1	Лабид
		54	1	Абу аль-Маари
		60	1	Поэт воспел
		64	1	Поэт воспел
		64	1	Аштар
		69	1	Сибавейх
		89	1	Фараздак
		100	1	Поэт такую песню воспел
		100	1	И другой поэт воспел

		111	1	Поэт воспел
6.	Аль Ана`ам	26	5	Абу Талиб
		33	1	Зухейр ибн Аби Салма
		54	1	Поэт воспел в этом смысле
		65	1	Как воспел поэт
		70	1	Как воспел поэт
		75		В стихотворении идет одно из последних
		92	1	Это все равно, что
		96	1	Хасан Басри
		96	1	Как воспел поэт
		96	1	Тои
		109	1	Имрулкайс
		7.	Аль А`раф	59
71	2			Му`авия
94	1			Хутай`я
127	1			Хутай`я
132	1			Как в следующем бейте
143	1			Воспел поэт
155	1 строфа			Как говорит поэт
156	1			Как воспел поэт
182	1			А`ша
189	1			Как воспел поэт
199	1			Как воспел поэт
8.	Аль Анфаль	11	1	Как в следующем бейте
		12	1 строфа	Как воспел поэт

		12	1	И в другом стихе
		24	1	Воспел поэт
		25	1	Воспел поэт
		35	1	Как говорит поэт
		46	2	Поэт воспел
		61	1	Поэт воспел
		62	1	Джарир
		68	1	Как говорит поэт
9.	Ат-тауба	4	3	Амр ибн Салим аль-Хузаи
		7	1	Как воспел поэт
		8	1	Хасан ибн Сабит
		25	1	Поэт в этом смысле сказал
		35	1	Поэт в этом смысле сказал
		42	1	Как воспел поэт
		53	1	Поэт в этом смысле поет
		80	1	Али ибн Аби Талиб
		81	2	Поэт в этом смысле воспел
		101	1	Поэт так же говорит
		117	5 строфа	Воспел поэт
10.	Йунус	1	1	А`ша
		2	1	Поэт воспел в том же стиле
		23	2	Ма`мун
		78	1	Ибн Рукаят
		92	1	Умар ибн Мадикариб
		109	1	Абдурахман ибн Хасан
11.	Худ	1	1	Джарир

		12	1	Самхари Аль-Акили
		23	1	Поэт в этом смысле поет
		36	1	Как воспел поэт
		59	1	Поэт воспел в том же стиле
		61	1	Му`авия ибн Аби Суфьян
		69	1	Поэт говорит
		60	1	А`ша
		71	1	Некоторые чтецы говорят
		107	1	Шаммох
12.	Йусуф	10	1	Муннахал
		24	1	Поэт говорит
		30	1	Нобига
		31	1	Джамил
		31	1	Как восвоспел поэт
		31	1	Мулхим
		31	1	Поэт говорит
		43	1	Арабский поэт рассказал
		45	1	Адди
		51	1	Поэт говорит
		85	1	Аус
13.	Ар-ра`д	12	1	Абу Таййиб
		13	1	А`ша
		22	1	Поэт воспел в этом смысле
		31	1	Сахим ибни Васил Рияхи
14.	Ибрахим	10	1	Поэт воспел в этом смысле
		15	1	Поэт воспел в этом смысле
		22	1	Неизвестный байт
		39	1	Поэт воспел в этом смысле

		48	1	Поэт воспел
		49	1	Саламат ибн Джандал
15.	Аль Хиджр	7	1	Ибн Макбул
		64	1	Иклид
		64	1	Как говорит поэт
16.	Ан-нахль	46	1	Зухейр
		53	1	А`ша
		66	1	В следующем байте
		67	1	Поэт говорит в том же смысле
		72	1	Поэт воспел
		112	1	Касир
		113	2	Как говорит поэт
		120	1	Поэт говорит в том же смысле
17.	Аль Исра`	24	2	Ибн 'Умар
		29	3	Аббас ибн Марда
		33	1	Мухалхил
		36	1	Поэт также сказал
		36	1	Кумият
		76	1	Поэт говорит
		90	1	Воспел поэт
18.	Аль Кахф	9	1	Уммия ибн Аби Сальт
		17	1	Зуррума
		18	1	Поэт воспел в этом смысле
		28	1	Абу Зуейб
		29	1	В следующем байте
		38	1	То же самое произошло в следующем стихе
		77	1	Рой

		77	1	Рой
		77	1	Хассон
		77	1 строфа	Поэт воспел в этом смысле
		77	1	В арабской поэзии приводится
		77	1	В арабской поэзии приводится
		88	1	Другой человек был там, и читал эти стихи
19.	Марьям	7	1	Как поет поэт во славу народа
		13	1	Сибевейх
		24	1	Лабид
		57	1	Набига Джа`ди
		59	1	Мураккаш
		62	1	Похоже на бейт приведенный ниже
		64	1	Как говорит поэт
		66	1	Фараздак
		74	1	Хасан ибн Али Туси
		76	1 строфа	И поэт говорит
		76	1	Поэт воспел
		86	1	Поэт говорит
		89	1	В следующем стихе
		20.	Та-ха	1
15	1			Имрулькайс
81	1			Поэт воспел в этом смысле
97	1			А`ша
113	1			То же самое произошло в следующем стихе
21.	Аль Анбийя`	18	1	Некоторые чтецы говорят
		34	1	Поэт воспел в этом смысле

		47	1	Набига
22.	Аль Хадж	3	2	В нижеприведенных бейтах
		17	1	Джарир
		52	1	Поэт воспел в этом смысле
23.	Аль Му`минун	4	1	Уммия ибн Аби Сальт
		20	1	Зухайр
24.	Ан-нур	23	1	Как говорит поэт
		32	1	Как говорит поэт в том же смысле
		40	1	Зуррума
		59	1	Фараздак
		64	1	Как в следующем бейте
		64	1	Зухейр
25.	Аль Фуркан	5	1	Как в следующем стихе
		10	1	Поэт воспел в том же стиле
		19	1	Как в следующем стихе
		21	1	Поэт воспел в том же стиле
		22	1	Это так, и это сказано в Кор`ане
		63	1	Поэт воспел в этом смысле
		65	1	Поэт в этом смысле говорит
		65	1	Он также сказал
		68	1	Как говорит поэт
		68	1	Поэт говорит
26.	Аш-шуара	15	1	Как воспел поэт
		15	1	Как говорит поэт
		20	1	Поэт тоже воспел
		39	1	Та`бат

		56	1	Поэт воспел в этом смысле
		62	1	Следующий бейт в девоне имеет то же значение
		64	1	Поэт воспел в этом смысле
		77	1	Поэт воспел в этом смысле
		105	1	Бейт из дивана «Хамаса»
		128	1	Мусайяб ибни Алас
		197	1	Лабид
		215	1	Как воспел поэт
		224	1	Фараздак
27.	Ан-намль	10	1	Поэт восвоспел
		12	1	Так воспел поэт
		22	1	Как воспел поэт
		22	1	Также поет
		40	1	Как воспел поэт
		54	1	Абу Нувас
		65	1	Как сказано в следующем стихе
		71	1	Как воспел поэт
		88	1	Набига
28.	Аль К`асас	4	1	А`ша
		11	1	Хассан ибни Сабит
		14	1	Лакит
		26	1	Как воспел поэт
		28	1	Ибн Мас`уд
		29	1	Касир
		29	1	Также поет
		33	1	Саламат ибн Джандал

		35	1	Тарфа
		58	1	Ибн Аббас
		76	1	Поэт хорошо сказал
		82	1	Поэт говорит
		86	1	Поэт говорит
29.	Аль Анкабут	8	1	Упоминается в книге «Ислах-уль-мантик»
		20	1	Хассан
30.	Аррум	24	1	А также следующий бейт, который говорит
		25	1	Поэт сказал в том же смысле
		26	1	Как воспел поэт
31.	Лукман	1	1	Авс
		32	1	Поэт воспел
32.	Ассажда	22	1	Бейт из дивана «Хамаса»
33.	Аль Азхаб	71	1	Поэт воспел
34.	Саба	7	1	Зейд ибн Али
		13	1	Поэт говорит
		19	1	Касир
		24	1	Хассан ибн Собит
		49	1	Убейд
35.	Фотыр	8	1	Абу Нувас
		8	1	Джарир
		8	1	Джарир
		8	1	Сабит ибн Джабир Фахими
36.	Йа-син	29	1	Лабид
		34	1	Рубат
		41	1	Поэт хорошо упомянул этом смысле

		60	1	Касир
		69	1	В следующих стихах
		71	1	Поэт говорит в том же смысле
		71	2	Как говорит поэт
37.	Ас-сафат	3	1	Вот что произошло в следующем стихе
		18	1	Следующий стих имеет то же значение
		46	1	Поэт сказал
		47	1	Поэт говорит
		49	1	Как сказал в этом смысле поэт
		89	1	Лабид
		161	1	Как говорит этот бейт
38.	Сад	3	1	Аби Зубейд Таи
		3	1	Харис ибн Бадр
		12	1	Поэт говорит
		23	1	Поэт сказал в этом смысле
		31	1	В следующем стихе
39.	Аз-зумар	5	1	Зуррума
		8	1	Абу Наджм
		28	1	Поэт в этом смысле говорит
		54	1	А`ша
		54	1	Сабик Барбари
		56	1	Как он говорит
40.	Гафер	28	1	Лабид
		71	1	Как сказал так поэт
41.	Фуссилат	25	1	Как поэт воспел в этом стиле
		51	1	Следующий бейт похож на этот

42.	Аш-шюра	27	1	Один из арабских поэтов также сказал
		29	1	Как говорит поэт
		51	1	Убайда ибн Абраса
43.	Аз-зухруф	5	1	Поэт также говорит
		12	1	Ибн Хуррима
		17	5 строфа	Жена одного из арабов сказала
		34	1 строфа	Хутай`я
		34	1	Хатам
		46	1	Диван «Хамаса»
44.	Ад-духан	22	1	А`ша
		28	1 строфа	Джарир
		28	1	Лейли бинт Тариф
45.	Аль Джасия	8	1	Абу Атахия
		9	1	Как сказал поэт
46.	Аль Ахкаф	15	1	Как в бейте
		26	1	Абу Тайиб
		26	1	Ахфаш
47.	Мухаммад	4	1	А`ша
		15	1	Как тот бейт, в котором сказано
		15	1	Йезид ибн Му`авия
		18	1	Как сказал поэт
		30	1	Как сказал поэт
48.	Аль Фатх	25	1	Как сказал поэт
49.	Аль Худжурат	2	1	Набига
		2	1	Аллам Хузейли
		3	1	Так как они сказали
		8	1	Поэт сказал

		12	1	Как говорит поэт
50.	Каф	17	1	Как дом поэта
		36	1	Харис ибн Хиллиза
		37	1	Имам Абдул Кахир
51.	Аль Зариат	7	1	Зухеир
		17	1	Как говорит поэт
		59	1	Как сказал поэт
		59	1	Амр ибн Шас
52.	Ат-тур	18	1	В следующем бейте
53.	Ан-нажм	1	1	Как говорит поэт
		1	1 строфа	Как сказал другой поэт
		8	1	Хассон
		12	1	И обратитесь к следующему стиху
		19	1	Холид
54.	Аль Камар	8	1	Как говорит поэт
		12	1	Как тот стих поэта, который говорит
		14	1	Как говорит поэт
		24	1	Поэт сказал
		47	1	Зуррума
55.	Ар-рахман	24	1	В следующем бейте
		33	1	Так как они сказали
		37	1	Поэт сказал
		37	1	Поэт сказал то же самое
		46	1	Поэт также сказал
		46	1	Как сказал поэт
56.	Аль Укаиа	2	1	Зухейр

		12	1	Как сказал поэт
		22	1	Как тот стих из книги, в котором говорится
		52	1	Зуррума
		55	1	Абушшуара Заби
		70	1	Аус
		70	1	Абул`ала
57.	Аль Хадид	14	1	Лабид
58.	Аль Муджадила			
59.	Аль Хашр	3	1	Зуррума
		9	1	Как говорит поэт
60.	Мумтахына			
61.	Ассаф	10	1	Поэт сказал в этом стиле
62.	Аль Джума			
63.	Аль Мунафикун	4	1	Ахтал
64.	Ат-тагабун			
65.	Ат-таляк			
66.	Ат-тахрим			
67.	Аль Мульк			
68.	Аль Калям	10	1	Как сказал один из арабов
		13	1	Хассан
		25	1	Поэт также сказал
		42	1	Хатам
		42	1	Ибн Ракабат
		51	1	Как говорит об этом поэт
69.	Аль Хака	7	1	Абдулазиз ибн Зарара Килаби
		25	1	Фанахсара по прозвищу «Азуд»
		34	1	И то, как хорошо он сказал

70.	Аль Ма`риж	36	1	Кумият
71.	Нух			
72.	Аль Джин	8	1	Как говорит поэт
		9	1	Бишр ибн Аби Хазим
		9	1	Авс ибн Хаджр
		9	1	Ауф ибн Хари
73.	Аль Муззамиль	1	1	Зуррума
		1	1	Следующий бейт похож на
		1	1	В арабской поговорке также сказано
		6	1	Как сказал поэт
		17	1	Абу Тайиб
74.	Аль Мудассир	26	1	Как говорит в этом смысле поэт
		38	1	Диван «Хамаса»
75.	Аль Кийама	1	1	Имрулькайс
		1	1	Гавсат ибн Сулами
		23	1	То же самое и в со следующем стихе
		24	1	Хатам (Тай)
76.	Аль Инсан	2	1	Шаммах
		10	1	Асад ибн Наиса
		11	1	Саалаб
		16	1	А`ша
		16	1	Мусайяб ибн Алас
		18	1	Как говорит поэт
		17	1	Абу Нувас
77.	Аль Мурсаят	32	1	Имран ибн Хитани Харидж

		32	1	Абу аль-Ала
		46	1	Это то, что сказал поэт
78.	Аннаба	1	1	Хассан
		12	1	Как сказал поэт
		14	1	Хасан ибн Али Тус
		23	1	Поэт сказал
		26	1	Поэт сказал
79.	Анназиат	6	1	Как сказал поэт
		13	1	Ашъас ибн Кайс
80.	Абасса	30	1	Умар ибн Маадикариб
		30	1	Поэт говорит
81.	Аттакуир	5	1	Фараздак
		17	1	Аджадж
82.	Аль Инфитар			
83.	Аль Мутафифин	3	1	Как сказал поэт
		11	1	Как сказал поэт
		36	1	Аус
84.	Аль Иншикак			
85.	Аль Бурудж	5	1 строфа	Как в той арабской строфе
		5	1	Ибн Рукайят
86.	Аттарик	8	1	Со слов Хасана аль-Басри передается, что мужчина читал
		11	1	Поэт говорит
87.	Аль А`ля			
88.	Аль Гашия	4	1	Абу Зуайб
		4	1	Другой поэт сказал
89.	Фаджр	7	1	Ибн Рукайят
		18	1	Хутай`я
90.	Аль Баляд	3	1	Лабид

91.	Аш-шамс			
92.	Аль Лайль	20	1	Бишр ибн Аби Хазим
		20	1	И другой поэт говорит
93.	Атдуха	3	1	Как сказал поэт
94.	Ашшарх			
95.	Ат-тын			
96.	Аль Аляк	3	2	Поэт сказал в честь пера
		11	1	Умар ибни Маадикариб
97.	Аль Кадр			
98.	Аль Байина			
99.	Аз-зильзяла	7	1	Он сказал, что оба аята ты читал друг за другом
100.	Аль Адийат	1	1	Антара
		4	1	Тарфа
101.	Аль Кариа	1	1	Джарир
		5	1	Как сказал поэт
102.	Ат-такосур	1	1	Как сказал поэт
		1	1	Другой поэт сказал
103.	Аль Аср			
104.	Аль Хумоза	5	1	Как сказал поэт
105.	Аль Филь	1	4	Абдулмуталиб
106.	Курейш	1	1	Абу Джафар
		2	1	Ибн Аббас
107.	Аль Ма`ун	1	1	Как следующий бейт
		5	1	Раи
108.	Аль Каусар			
109.	Аль Кафирун			
110.	Ан-наsr			

111.	Аль Масад	1	1	Поэт говорит
		3	1	Как сказал поэт
		4	2	Фадл ибн Аббас ибн Утба ибн Абилахаб
112.	Аль Ихлос			
113.	Аль Фаляк			
114.	Ан-нас			
		В целом: 522 бейта		