

**ДОНИШГОҶИ ДАВЛАТИИ ОМУЌЗОРИИ ТОҶИКИСТОН
БА НОМИ САДРИДДИН АЙНИ**

Бо ҳуқуқи дастнависӣ

**ТДУ 1
ТКБ 87
Қ – 84**

ҚОСИМОВ ҚУРБОНАЛИ АБДУСАМАДОВИЧ

**МУЪТАЗИЛА ВА ФАЛСАФАИ АҚЛГАРОИИ ОН
(таҳлили таърихӣ-фалсафӣ)**

А В Т О Р Е Ф Е Р А Т

барои дарёфти дараҷаи илмии
номзади илмҳои фалсафа аз рӯи ихтисоси
09.00.03 – Таърихи фалсафа

Душанбе 2023

Диссертатсия дар кафедраи фалсафа ва фарҳангшиносии Донишгоҳи давлатии омӯзгории Тоҷикистон ба номи Садриддин Айни иҷро шудааст.

Роҳбари илмӣ:

Назариев Рамазон Зибучинович – доктори илмҳои фалсафа, профессори кафедраи фалсафа ва фарҳангшиносии Донишгоҳи давлатии омӯзгории Тоҷикистон ба номи Садриддин Айни

Муқарризони расмӣ:

Раҳимов Мухсин Ҳусайнович - д.и.ф., профессори кафедраи фанҳои ҷомеашиносӣ, Донишгоҳи техникии Тоҷикистон ба номи академик М.Осимӣ.
Мачидов Диловар Ҳафизович, номзади илмҳои фалсафа, мудирӣ кафедраи фалсафа ва сиёсатшиносии Донишгоҳи байналмилалӣ забонҳои хориҷии Тоҷикистон ба номи С. Улуғзода.

Муассисаи тақриздиханда:

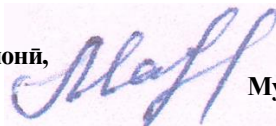
Донишгоҳи аграрии Тоҷикистон ба номи Шириношо Шотемур

Ҳимояи диссертатсия «23» ноябри соли 2023 соати « 14⁰⁰» дар ҷаласаи Шӯрои диссертатсионии БД.КOA-029 дар назди Донишгоҳи миллии Тоҷикистон (734025, ш. Душанбе, хиёбони Рӯдакӣ, 17) баргузор мегардад.

Бо диссертатсия ва автореферати он дар китобхонаи марказии Донишгоҳи миллии Тоҷикистон (734025, г.Душанбе, хиёбони Рӯдакӣ, 17) ва тавассути сомонаи www.tnu.tj шинос шудан мумкин аст.

Автореферат « _____ » _____ соли 2023 фиристода шуд.

**Котиби илмӣ Шӯрои диссертатсионӣ,
доктори илмҳои фалсафа**



Муминов А.

МУҚАДДИМА

Муҳимияти мавзун таҳқиқот. Аҳамияти ин таҳқиқоти диссертатсионӣ пеш аз ҳама дар он ифода меёбад, ки дар муносибатҳои муосири байналхалқӣ ва геополитикаи умумичаҳонӣ ислом ва таълимоти динию фалсафии он ба шакли хеле мутақобил ва гуногунранг муаррифӣ гардидааст. Ҳодисаҳои даҳсолаҳои охир, ки бо ҷараёни сиёсикунони ҷомеаҳои кишварҳои минтақаи исломӣ алоқаманданд ва нақши идеологии исломи сиёсӣ, ноустувории рафтору муносибатҳои қолабие, ки дар он муқаррар шудаанд, баръало нишон доданд, ки онҳо дар замони мо он қадар тағйир наёфтаанд. Чунин вазъият, бешакк, таҳқиқи бештар дақиқкоронаи идеологияи исломӣ ва фаҳмиши интиқодии дастовардҳои илмӣ мутафаккирони мусулмонро на танҳо дар соҳаи маънавий, балки сирф илмӣ тақозо мекунад. Чунин муносибат барои дарки мушкilotи замони муосир, ки ба ин ё он васила бо таълимоти ислом иртибот дорад, мусоидат хоҳад кард.

Дар ин замина таҷдиди назар намудани мероси фалсафии мактабҳои ақлгароии ислом, ки муътазила аз ҷумлаи аввалини онҳост ва пайравони онҳо барои ҳаллу фасли масъалаҳои баҳсбарангези вобаста ба олам ва инсон барои муайян намудани роҳҳои таҳаввулоти зеҳнӣ дар мисоли ақлгарой саҳми қалон гузошта буданд, хеле муҳим аст. Таҷрибаи ақлгароии муътазилиён басо ибратбахш аст. Ба шарофати онҳо барои рушди фарҳанги маънавии ҷомеа, муносибатҳои одамон дар шаклҳои гуногуни ҳамзистӣ ва муборизаи фикрӣ-ақлонии мазҳабҳои муҳолифи дохилӣ, ки ба шуури иҷтимоӣ таъсири бузург гузошта буд, асоси бунёди гузошта шуд. Фаъолияти муътазилиён ба ташаккули фалсафа мусоидат карда, барои пайдоиши мактабҳои нави ақлгарой дар ислом замина гузошт. Таҳқиқи ин таҷриба барои таърихи фалсафаи муосир ва рушд ёфтани он бешубҳа, муҳим аст.

Мафҳумҳо, ақидаҳои сершумори беназир ва асли, ки аз сарчашмаҳои қадимаи фалсафӣ, баҳсҳо ва мубоҳисаҳои фалсафӣ бармеоянд, “рангхоеанд”, ки мо дар манзараи он давраи пуртуғёнро мушоҳида мекунем. Ин даврае буд, ки дар он муътазила худро бо тамоми қувваи ақлгароинаш, ки пояҳои он ба асри VII рост меоянд, зоҳир намудааст. Дар робита бо ин, қайд кардан зарур аст, ки ҳаракатҳои мухталифи муосири исломӣ ба роҳҳои воқеии ҳаллу фасли ин мушкilotи доғи ҷомеаи мусулмонӣ ниёз доранд. Дар солҳои охир ба таври назаррас ривҷ ёфтани ақоиди идеологияи исломӣ, ки асосан ба усулҳои бунёдгарой асос ёфтаанд ва барои ноил шудан ба «қудрати Аллоҳ дар рӯи замин» ва бо ҳар роҳу восита, аз ҷумла бо роҳи зӯрӣ барпо намудани ҷомеаи ба истилоҳ «ормони»-и исломиро тарҳрезӣ мекунанд, ба мушоҳида мерасад. Дар иртибот бо ин масъала, дар замони мо ручӯ овардан ба таълимоти пайравони муътазила, ки аввалин мактаби ақлгароиро дар шароити асримиёнагии ислом ба вуҷуд оварда буданд, дар ҳаллу фасли мушкilotе, ки ҷамоатҳои гуногуни муосирро ба ташвиш овардааст, аҳамияти хосса дорад.

Дар ахлоқи муътазилиён ҳадафи инсон ҳамчун касби саодат муайян мегардад, ки барои он хайру нақӯкориро дар зиндагӣ ташвиқ мекунанд. Худуди саодат бо ақл муайян карда мешавад ва бо ёрии он инсон нақӯкорӣ намуда, аз шарру бадӣ парҳез мекунад. Ҳифзи қатъӣ ва пайдарпайи ақидаҳои тавҳидии умумиисломӣ ва дар

баробари он – тасдиқи афзалияти ақл бар имон аҳамияти худро гум накардааст. Маҳз муътазилиён пешбари ғояе буданд, ки бар зидди догматизм ва авторитаризм барои ба эътидол овардани ҷаҳони ислом нигаронида шуда буданд. Имрӯзо теологияи мутакаллимон бо хусусиятҳо ва хосиятҳои хосси тафаккури асри минагӣ (рӯ овардан ба гузашта, парастии ақл ба хотири дифоъ аз илоҳиётшиносӣ) барои интихоби мавқеи ҳаётии инсонӣ муътақид-мусулмон таъсири бузург мегузорад. Дар муборизаи пайравони дин ва ҳаёти дунявӣ муътазила қодир аст барои баррасӣ ва таҳлили масъалаҳои ормонии динӣ ва дунявӣ хидмат намуда, ҳамчун як навъ қолаби классикӣ мавриди истифода қарор гирад.

Муътазила ҳамчун ҳомили ақидаи ақлонӣ ва руҳияи интиқодӣ, мудофеи фарҳанги мусулмонӣ пас аз як аср ба аввалин мазҳабе таъдил ёфт, ки таҳти таъқиб ва фишор қарор гирифт, зеро ки дар ҷустуҷӯи ақидавии онҳо мутафаккирони суннатгарои исломӣ муҳолифат бо эътиқодоти умумиисломиро медиданд. Дар натиҷаи он фарҳанги мусулмонӣ пас аз “асри тиллоӣ”-и худ, ки дар он муътазила ҳамчун нуқтаи олии руҳияи интиқодии ақлонӣ зоҳир шуда буд, ба бӯҳрони амиқ рӯ ба рӯ омад. Таъсири ғояҳои муътазила ба паси сар қардааст, дидан мумкин аст. Ҳамзамон то ба имрӯз муътазила ба ҳамаи ҳаракатҳои мазҳабӣ ва сиёсии он замон, намоёндогони мактабҳои ҳам фалсафӣ ва ҳам динӣ, бешак, бузург буд. Аз ин рӯ, таҳлили ин таъсирот, таҳқиқи робитаҳо ва муҳолифати муътазилиён ва мактабҳои дигари фикрии исломӣ аҳамияти хосса дорад. Таҷрибаи муколама ва мувоҳидаҳои муътазила бо ин мактабҳо қобили таваҷҷуҳ аст, ки дар асоси он ихтилофҳои мураккаби ҷаҳонбинӣ, ки ба тамоюлоти арзишмандии инсон дахл доштанд, ҳаллу фасл меёфтанд. Барои фарҳанги умумиҷаҳонӣ он дорои аҳамияти калони илмӣ мебошад. Бо дар назардошти ин, таҳлили таълимоти муътазила ҳамчун яке аз мактабҳои фалсафӣ-ақлгарой то ба имрӯзо ба иллати дар сатҳи ниҳоят паст ва порчаӣ омӯхта шудани он мубрамият дорад.

Муносибати ақлонӣ ва интиқодии муътазила ба олам, ҷомеа ва инсон дар таърихи тамаддуни исломӣ самараи зиёде оварда, дар даҳсолаҳои охир талошҳои мутафаккирони исломиро барои эҳёи ин равия ривож додааст. “Навмуътазила” равияест, ки имрӯз аз ҳисоби як қатор муҳаққиқон ва олимони ақлгаро ташаккул ёфтааст, ки он асосан аз арзишҳои маънавӣ-дунявӣ дифоъ мекунад. Аз ин ҷо бармеояд, ки аҳамияти таҳқиқи таълимоти муътазила ҳамчун муассиртарин равияи ақлгарой дар муҳити ислом қобили шакку тардид нест.

Сатҳи омӯзиши мавзӯ. Аз таърихи муътазила маълум аст, ки пайравони он доимо таҳти таъқибу шикастҳои руҳонӣ мутаассиб ва муҳолифони дигари ин мактаби фикрӣ қарор доштанд. Аз ин рӯ, қисмати зиёди осори онҳо нобуд шуда буданд ва то замони мо теъдоди камтарини онҳо расидааст. Барои ҳамин ҳам таҳқиқоти осори муътазила муддати тӯлонӣ дар ҳадди паст қарор дошт ва танҳо дар нимаи дуоми асри XX вазъият каме беҳбуд ёфт. Дар айни замон бояд қайд кард, ки маълумоти аввалие, ки дар бораи муътазила дар баъзе таҳқиқот оварда шудаанд, Ҳарчанд то ин дам ҳам таҳқиқоти алоҳида, ки дар онҳо маълумоти аввалин дар бораи муътазила дода шуда буданд, хусусияти таърихӣ-энциклопедӣ доштанд. Масалан, Х. Штайнер ҳанӯз дар охири асри XIX ба омӯзиши муътазила ҳусни

таваҷҷуҳ зоҳир намуда, дар асараш ин равияро “озодфикрӣ дар ислом” номидааст. Ба ин гурӯҳ асари Ҳ. Галландро, ки дар ибтидои асри XX навишта шуда, барои аврупоён маълумоти аввалинро дар бораи таърих ва ақоиди муътазила медиҳад, низ ҳамроҳ кардан мумкин аст.¹ Умуман, адабиёти илмӣ-таҳқиқотиеро, ки ба омӯзиши мавзуи рисолаи диссертатсионӣ бахшида шудааст, ба се гурӯҳ ҷудо кардан мумкин аст. Ба гурӯҳи аввал, таҳқиқоти давраҳои асримиёнагии муҳаққикону мутафаккирони ислом ва худи муътазила, ки дар бораи таърихи пайдоиши муътазила, фирқаҳо ва мутафаккирони маъруфи он, ақоиди динӣ ва фалсафии ин мактаби фикрӣ, ки масоили динӣ-фалсафии ин мактабро таршрез намудаанд, тааллуқ доранд. Ба қатори онҳо асарҳои Абу Ал-Ҳасан Ал-Ашъарӣ, Абд ул-Қодир Ал-Бағдодӣ, Абу Бақр Ал-Боқилонӣ, Ибни Ҳаликон, Ибни Халдун, Ибни Маттавейх, Ибни Мискавейх, Ибни Надим, Амру Ал-Ҷоҳиз, аш-Шариф Ал-Ҷурҷонӣ, Абу Ал-Муъалло Ал-Ҷувайнӣ, Муҳаммад Абд ул-Карим аш-Шахристонӣ, Қозӣ Абд ул-Ҷаббор² ва дигарон дохил мешаванд.

Ба гурӯҳи дуюм таҳқиқоте ворид шудаанд, ки онҳо ба фалсафаи калом ва илоҳиётшиносии ислом, муътазила ва фалсафаи он ҳамчун як ҷузъи таркибии онҳо бахшида шудаанд ва бештар хусусияти тавсифӣ-энциклопедӣ доранд. Ба қатори онҳо таҳқиқоти муҳаққикон А. Корбен, Е.А. Фролова, Т.К. Иброҳим, М. Аркун, М. Бернард, В. Маделунг, В. М. Уотт, Р.М. Франк, Й. ван Эсс, М. Кук, А.В. Сагадеев, М.Н. Вольф, И.С. Кирабаев, М. Т. Степанянц, А.И. Игнатенко, Е.Н. Фролова, Н.В. Ефремова, А. Дананӣ ва дигарон³ дохил мешаванд. Гурӯҳи сеюмро таҳқиқоте

¹ Steiner H. Die Mu'taziliten oder die Freidenker im Islam: ein Beitrag zur Allgemeiner Kulturgeschichte. NABU PR, 2010; Galland H. Essai sur les Mo'tazélites: Les rationalists de l'Islam. Paris, 1906.

² Ал-Ашъарӣ Абу ал-Ҳасан. Мақолол ал-исломиин ва ихтилоф ал-мусалиин. – Висбаден, 1980; Ал-Бағдодӣ Абдулқодир. Ал-фарқ байн ал-фирак. - Ал-Қоҳира, 1328 х.; Абубақр ибн Боқилонӣ. Китоб ут-тамҳид. – Бейрут, 1957; Ибн Халикон. Вафийёт ул-аъён. Ҷ. 6. – Бейрут, 1972; Ибн Халдун. – Бейрут, 1982; Ибн Маттавейх. Ат-тазкира фи аҳком ал-ҷавоҳир ва ал-аъроз. - Ал-Қоҳира, 1975; Ибн Мискавейх. Таҷоруб ал-уммам. – Техрон, 1376 х.к.; Ибн Надим. Ал-Фихрист. Бейрут, 2009; Ал-Ҷоҳиз Амру. Ал-Ҳайвон. Ҷ. 7. – Бейрут, 1414 х.; Ал-Ҷурҷонӣ ал-Шариф. Шарҳ ало ал-мавокиф ли-л Изд ал-Иҷй. Ҷ. 2. б/т.; Ал-Ҷувайнӣ Абу ал-Маъалло. Аш-Шомил фи усул ад-дин. – Ал-Искандария, 1969; Аш-Шахристонӣ Муҳаммад. Ал-Милал ва ан-нихал. Ал-Қоҳира, 1416 х.; Қозӣ Абу ал-Ҳасан Абдулҷаббор. Ал-Муътазила ва ҳамс усулҳим. – ал-Рийоз, 1996.

³ Корбен А. История исламской философии. Пер. с франц. А.А. Кузнецова. – М.: Прогресс-Традиция, 2010; Фролова Е.А. Арабская философия. Прошлое и настоящее. – М.: Языки славянских культур, 2010; Ибрагим Т.К. Религиозная философия ислама: калам. - Казань: Казанский ун.-т, 2013; Arkoun M. Pour une critique de la raison islamique. Paris, 1984; Madelung W.F. Religious schools and sects in medieval Islam. London: Variorum repr., 1985; Watt W.M. Islamic philosophy and theology. Edinburgh, 1962; idem: The formative period of Islamic thought. Edinburgh, 1973; Van Ess J. Anfänge muslimischer Theologies: zwei antiqadaritische Traktate aus dem ersten Jahrhundert der Hīgra. Beirut, 1977; Cook M. Early Muslim dogma. A source-critical study. Cambridge etc.: Cambridge univ. press, 1981; Сагадеев А.В. Калам (Обзор) // Классический ислам: традиционные науки и философия. Сборник обзоров. - М., 1988. С. 47–85; Вольф М.Н. Средневековая арабская философия: мутазилитский калам. Учебное пособие. - Новосибирск, 2005; Кирабаев И.С. Социальная философия мусульманского Востока. - М., 1987; Степанянц М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике. - М., 1982; Фролова Е.Н. Проблема знания в арабской философии. - М., 1983; Игнатенко А.И. Халифы без халифата. - М., 1988;

ташкил мекунад, ки дар онҳо бевосита ақидаҳои динию фалсафии муътазила ва ё осори фалсафӣ-динии мутафаккирони он мавриди баррасӣ қарор мегиранд. Мухимтарини онҳо қорҳои илмӣ-таҳқиқотии Р.М. Франк, Ф. О. Нофал, Ҷ.Ф. Хуррайн, А.Н. Нодир, М. Мусаев ва дигарон мебошанд.¹

Ба гурӯҳи чорум таҳқиқоти муҳаққиқону олимони тоҷик дохил мешаванд. Дар омӯзиши калом ва намоёндоғони он таҳқиқоти З. Вазиров, А.А. Шамолов, З.М. Диноршоева, С. Ахмедов ва дигарон назаррас аст.² Агар З. Вазиров дар асараш доир ба пайдоиши калом, робитаи он бо фикҳ, шариат ва баъзе масъалаҳои динӣ-фалсафӣ ва фалсафӣ-иҷтимоӣ тавачҷух қарда бошад, А.А. Шамолов масъалаҳои вобаста ба заминаҳои иҷтимоӣ-фарҳангии ташаккул ёфтани ҷаҳонбинии Муҳаммад Ғазолӣ, таълимоти динию фалсафӣ, ақидаи тасаввуфӣ ва иҷтимоӣ-сиёсӣ ва ахлоқии ин фақеҳ ва мутафаккиро мавриди таҳлил қарор додааст. З.М. Диноршоева низ заминаҳои иҷтимоӣ-фарҳангии ташаккул ёфтани ҷаҳонбинии Муҳаммад Ғазолӣ ва инчунин масъалаҳои таҳаввулотӣ фикрӣ, муносибати ӯ ба фалсафа ва масъалаҳои дигарро таҳлил намудааст. С. Ахмедов бошад, дар монографияи хеш шароит ва омилҳои иҷтимоӣ-ғоявии ташаккул ёфтани тамаюлотӣ модернгарой ва таҷдидсозии каломро дар шароити муосир бо баррасии масъалаҳои фалсафаи ислоҳотчиёни фалсафаи исломӣ ва инчунин онтология ва ғносеологияи каломро ба таври мукамал таҳқиқ намудааст. Ин монография яке аз таҳқиқоти бунёдии фалсафаи калом дар доираи илмӣ пасошӯравӣ ба шумор меравад. Муаллифи диссертатсия, сарчашмаҳои таҳқиқотӣ-илмӣ барояш дастрасро муфассал омӯхта, ба хулосае расид, ки масъалаи ақлгароии муътазила ба таври амиқ ва пурра таҳқиқ нашуда, бештар хусусияти тавсифӣ ва иттилоотӣ доранд.

ТАВСИФИ УМУМИИ КОРИ ТАҲҚИҚОТӢ

Робитаи қор бо барномаҳо (лоихаҳо) ва мавзӯҳои илмӣ. Рисолаи диссертатсионӣ дар доираи фаъолияти илмӣ-таҳқиқотии кафедраи фалсафаи Донишгоҳи давлатии омӯзгории Тоҷикистон (ДДОТ) ба номи Садриддин Айни иҷро қарда шудааст.

Объекти таҳқиқот фалсафаи калом ва таърихи рушди он.

Предмети таҳқиқот - фалсафаи муътазила ва моҳияти ақлгароии он.

Ефремова Н.В. Ислам: философия, религия, культура: учебное пособие; - М.: Ин-т философии РАН, 2015; Dhanani, A. Kalam and Hellenistic Cosmology: Minimal Parts in Basrian Mu'tazila Atomism. Ph.D. diss., Harvard University, 1991.

¹ Frank R.M. Beings and their attributes: The teaching of the Basrian school of the Mu'tazila in the classical period. Albany, 1978; Нофал Ф.О. Ибрахим ибн Саййар ан-Наззам. М.: Языки Славянской культуры и ОО "Садра", 2015; Hourani G.F. Islamic Rationalism: the Ethics of 'Abd al-Jabbar. - Oxford: Clarendon Press, 1971; Nader A.N. Le système philosophique de mu'tazila (premiers penseurs de l'Islam). Beyrouth, 1956; Мусаев М. Мутазилиги. - М., 1997.

² Вазиров З. Социальная философия калама. - Душанбе, 2000; Худи хамин муаллиф: Очерки социальной философии калама и футуввата. - Душанбе: Дониш, 1991; Шамолов А.А. Философско-теологические воззрения Газали. Автореф. на соискание уч. ст. доктора филос. наук, - Душанбе, 2003; Диноршоева З.М. Муҳаммад ал-Ғазали и его отношение к философии. - Душанбе, 2002; Ахмедов С. Философия калама в современном исламе. - Душанбе, 2004.

Ҳадаф ва вазифаҳои таҳқиқот: таҳлили ҷанбаҳои ақлгарой ҳамчун ҷузъи таркибии сохтори фалсафии муътазила мебошад. Барои расидан ба ин ҳадаф иҷрои **вазифаҳои зерин** тақозо карда мешавад:

- муайян кардани концептҳои фалсафии ақл дар таълимоти муътазила ва асосҳои назариявӣ-методологӣ омӯзиши он;
- баррасии раванди ташаккули тамоюлотӣ ақлгарой дар ақоиди мутафаккирони муътазила;
- таҳлили усулҳо (принсипҳо)-и муҳимтарини таълимоти муътазила дар доираи робитаи тарафайни бо дин ва фалсафаи он;
- омӯзиши хусусиятҳои ақлонии фалсафаи муътазила дар асоси таҳлили назарияҳои метафизикӣ ва табиатшиносӣ он;
- таҳқиқи масъала дар бораи он ки чӣ тавр дар фалсафаи ақлгароии муътазила мушкилоте, ки бо ақл ва иродаи инсон ҳамчун пояи асосии фалсафаи ақлгароии муътазила робита дорад, ҳаллу фасл ёфтаанд.

Методология ва усулҳои таҳқиқи мавзӯ. Заминаи методологӣ таҳқиқотро маҷмуи принципҳо, муносибатҳо, усулҳои таҳқиқотӣ фалсафӣ ва мантиқӣ ташкил медиҳанд. Ба ғайр аз ин, аз ҷониби муаллиф барои кушоиши бештари мазмуни мавзӯ усулҳои таҳқиқотӣ таърихӣ, фалсафӣ-муқоисавӣ, мантиқӣ-таҳлилий, герменевтикӣ, муназзамӣ-сохторӣ ва ғайри онҳо ба кор бурда шудаанд. Дар навбати хеш, муносибати байнифанӣ ба диссертант имконият дод, ки таърихи фалсафаи муътазиларо ба таври васеътар баррасӣ ва таҳлил намояд. Баъзе усулҳо ва равишҳои таҳқиқотӣ илмҳои ҷомеашиносӣ, равоҷшиносӣ, забоншиносӣ ва ғайра мавриди истифода қарор гирифтааст.

Асоси назариявӣ таҳқиқотро асарҳои мутафаккирони муътазила ва мактабҳои дигари фикрии ислом, муаррихону ҷомеашиносон, фарҳангшиносон, шарқшиносону бидъатшиносони Ғарб, муҳаққиқону олимони кишварҳои гуногун ва дигарон ташкил медиҳад.

Навгониҳои таҳқиқоти мазкур дар нуқоти зерин ифода меёбанд:

- дар ҳудуди пасошӯравӣ масъалаи ақлгароии муътазила ба таври муназзам ва мушаххас бори нахуст мавриди таҳлил қарор гирифт;
- ба исбот расидааст, ки синтези ғояҳо, назарияҳо ва таълимоти динҳо ва мактабҳои фалсафии динии гуногун барои муътазила майдони муқоламаҳо ва мувоҳидаҳо ба вуҷуд оварда, дар онҳо усулҳо ва шаклҳои таҳқиқоти масъалаҳо мавриди озмоиш қарор гирифта, барои пайдоиши фалсафаи исломӣ замина муҳайё кардаанд;
- исбот гардид, ки дар таълимоти мутафаккирони муътазила тамоюлотӣ ақлонии фалсафаи он хусусияти муайянқунандагӣ дорад;
- муқаррар ва тасдиқ гардид, ки барои концепти ақлгароии муътазила панҷ усул (*ал-усул ул-хамса*)-и муътазила ҳамчун асоси назариявӣ таҳқиқи мувоҳидавӣ ақл ва имон мақоми калидӣ дорад;
- нақши ақл ва маърифати ақлонии муътазила ҳангоми дарки масоили метафизикӣ ва табиатшиносӣ аз ҷониби пайравони он ба исбот расида, муқаррар

гардид, ки дар онҳо мақоми ақл бар эътиқод болотар гузошта шудааст. Ба ин васила барои рушди донишҳои ақлонии инсон асос гузошта мешавад.

Муқаррароти зерин барои дифоъ пешниҳод карда мешаванд: 1) Тибқи назарияи даврият таърихи муътазил дар иртибот бо мафҳуми *миҳна* (*ар. озмоиш*, яъне озмоиши ақлонии матни муқаддас) – истилоҳе, ки ҳамчун марзи ҷудошавии давраи таъкибу фишорҳои халифаҳои аббосӣ, ки дар натиҷаи он мутафаккирону олимони озодфикр зиндонӣ ва ё ба қатл расида буданд, ба қор меравад. Дар он вақт аксари олимони аз рӯи эътиқод ё манфиати шахсиашон бо андешаҳои халифа розӣ буданд; баъзеи дигарашон аз тарс онҳоро қабул намуда, танҳо чанд нафарашон ба он муқобилат мекарданд. Дар чунин фазои баҳсҳои илоҳиётшиносӣ, фалсафӣ ва муноқишаҳои сиёсӣ муътазила ҳамчун мактаби озодандеши ислом, ки давомдиханда ва тақвиятдиҳандаи ғояҳои қадария буд, ба вучуд омад, ки он сиёсатро бо дин омезиш меод;

2) Барои ташаккул ёфтани таълимоти муътазилиён омилҳо ва сарчашмаҳои гуногун мусоидат намуданд. Қабл аз ҳама, саволхое, ки мусулмонон дар ҳаёти рӯзмаррашон ба онҳо бархӯрд менамуданд ва дар Қуръон ба ҳамаи онҳо посух гирифта наметавонистанд, посухҳо тақозо мекарданд. Ин ба баҳс дар бораи ҳуди китоби муқаддас, дар бораи офарида шудани он, масъала дар бораи он ки оё Қуръон қадим аст ва ё махлуқ, оварда расонданд. Аз муҳимтарин омилҳои дохилии ташаккул ёфтани таълимоти муътазила, хусусан, назарияи ҷабр ва ихтиёр мактаби қадария ва таълимоти он буд. Қадария дар масоили динӣ, монанди имон ва қуфр, қазо ва қадар, сифоти Худо, махлуқ будани Қуръон ва ғайра ба баҳс ворид мегарданд. Ҳамчунин шабоҳати зиёде, ки байни бисёре аз эътиқодоти муътазила бо афкори зардуштӣ вучуд дорад, дар масъалаҳои монанди сифоти Худо, озодии ирода, истиғоят пеш аз афъол, лузум ва вучуби имони ақлӣ, хусну қубҳи зотӣ, хайри маҳз аз зоти Худо ва ғайра мушоҳида мешавад;

3) Муътазилиҳо дар асоси таҳлили масъалаҳо дар бораи табиати ваҳдат, Худо, инсон ва чунин падидаҳои динӣ ба монанди ваҳйи илоҳӣ ва китоби муқаддас, мустақилияти ақлро дар робита бо ваҳй ва бартарияти эътиқоди ақлониро бар зидди эътиқоди анъанавӣ (нақлӣ) тасдиқ намудаанд. Онҳо озодии иродаи инсонро ҷонибдорӣ мекарданд. Ақлгарой (ратсионализм) ва масъалаи масъулияти инфиродии шахс, ки дар таълимоти онҳо мавқеи хосса дорад, танҳо гуногунрангии андешаҳои дар байни муаллифони муътазила тақвият меод. Намояндагони мактаби муътазила аз тақлид ва пайравии сатҳӣ ба нуфузи суннатҳо, айнан ва бетағйир пазируфтани ин ё он тафсириҳои матни муқаддас ва ғайри он даст кашида, онҳоро бо усули таҳлили интиқодӣ ва усули диалектикий баёни фикр иваз мекунанд;

4) Дар адабиёти фалсафии шарқӣ мафҳуми “панҷ усули муътазила” (*ал-усул ул-хамса*) роиҷ аст. *Усули аввали муътазила тавҳид* ё ягонагии раднашавандаи Худо аст. Онҳо мавҷудияти сифатҳои ғайр аз зоти илоҳиро инкор мекунанд. *Усули дуҷум, адли илоҳӣ аст*, ки тибқи он барои муътазила Ҳудои одил нисбат ба Худое, ки дорои иродаи мутлақ аст, бештар афзалият дорад. “Ал-адл” – Худо аст, ки ба инсон ҳуқуқ медиҳад, то ки ӯ амалеро анҷом диҳад ва ба туфайли ин озодӣ, ӯ ҳақ дорад муқофот ё чазо гирад. Дар доираи *усули сеюми ал-вағд ва ал-вағид* муътазилиён боварӣ доранд,

ки Худо барои иҷрои адолати худ, ҳамаи аъмоли нек ва бади инсонро дар ин олам “сабт” мекунад. Муътазилиён “ал-ваъд”-ро ба маънои навиди подош ва “ал-ваъид”-ро ба маънои таҳдид бо азоб мефаҳманд. *Усули ал-манзила байна-л-манзилатайн* ба истилоҳ мавқеи миёнаравӣ байни муъмин ва кофир ат. Он аввалин принсипест, ки дар доираи он мафҳумҳои “муъмин”, “кофир”, “мунофиқ” ва “фосиқ”-ро бо сабабҳои ихтилофи мусалмонон бо ҳуқуқ ва таълимоти ислом пешниҳод кардаанд. Усули панҷуми муътазила *амр би-л-маъруф ва наҳй ʻан-ил-мункар* аст, ки он амр барои ҳақ ва манъ кардан аз ботил ебошад. Ин принсип амр бар хайру ростӣ ва манъ аз шарру бадиरो талқин мекунад. Инсон набояд ба чораҳои душвор ва ноговор даст занад;

5) Таълимоти муътазила дар бораи табиат ва сифатҳои ашъ ба муқаррароти зерин истинод меварзад: а) дар бораи он ки ашъ ё ҷисмҳо аз маҷмуи аразҳо таркиб меёбанд; б) дар бораи он ки ашъ аз маҷмуи ҷисмҳои ба ҳам пайваस्तшаванда иборатанд; в) таълимот дар бораи он ки ҷисмҳо аз ҷузъҳо (атомҳо) ва аразҳои ба онҳо хос иборатанд. Муътазилиён дар қорқарди масоили вобаста ба шинохти табиат дастгоҳи мафҳумҳои зиёдро ба қор бурдаанд: истилоҳи “офаридашуда” (“муҳдас”) маънои объекти донишро дорад, ки он чун як навъ лаҳзаи муайяни ибтидоӣ шарҳ дода мешавад. Он чиро, ки офарида шудааст, метавон минбаъд ба ҷизе тақсим кард, ки он ҳангоми вучуд буданаш фазоро ишғол мекунад ё намекунад. Аввали онҳо атом (ҷузъ, ҷавҳар) ва дуҷамшон - араз аст. Нобудшавии атомҳо ва аразҳои муҳолифи онҳо принсипест, ки назарияи тағйироти муътазилиён бар он асос ёфтааст;

б) Аз назари муътазилиён, ҳатто исботи вучуди Худо ва нубувват танҳо аз тариқи тафаккури ақлӣ муяссар шуда метавонад ва тақлид дар ин боб ҷои нест. Ақлро ба манзалати як абзори мустақил барои касби маърифат ва дониш, аз як тараф ва имкони фаъолияти озоди инсон, аз ҷониби дигар, қабул мекарданд. Ба маънои дигар, аз нигоҳи маърифатшиносӣ муътазилиён тавоноии ақлро дар касби дониш пазируфта, ҷанбаи шаръии онро низ ба далелҳои ақлӣ қўшиш намуданд ба исбот расонанд, ки ин раванд ба ирода, хоҳишҳо ва завқи ҳуди инсон вобаста аст. Аз ин ҷо бармеояд, ки инсон ҳамеша фармонбардор ва ё мунтазири амру фармони илоҳӣ буда наметавонад: хусусияти биологӣ ва психологӣ ӯ чунин таркиб ёфтааст, ки дар вучуди ӯ иродаи қавии “Ман” ташаккул ёфтааст.

Аҳамияти назариявӣ ва амалии таҳқиқот дар он ифода меёбад, ки дар он ба таври муваҷҷула матлабҳои зерин ба исбот мерасанд: таълимоти муътазила бо ғояҳои ақлгароии он ҳамеша арзишҳои аслии фарҳанги исломӣ ва на он ҷизеро, ки пешвоёни гурӯҳҳои гуногуни ифротгаро бо тамоюли таҳрибкоронашон таълиқ менамоянд, дифоъ мекунад.

Аз ин нуқтаи назар маводи диссертатсия аҳамияти калони илмӣ дошта, ҳангоми таълими курсҳои таърихи фалсафа, фалсафаи иҷтимоӣ, диншиносӣ, фарҳангшиносӣ, сиёсатшиносӣ, низозшиносӣ ва муносибатҳои миллӣ ба қор рафта метавонанд. Муқаррароти дар диссертатсия пешниҳодшуда барои сохторҳои давлатӣ ва шахсӣ, ки фаъолияти онҳо бо рушди муносибатҳои фарҳангӣ бо кишварҳои, ки дар он ҷо намуътазила ривҷ меёбад, муфид буда метавонанд.

Саҳми шахси унвонҷӯи дарачаи илмӣ дар таҳқиқи хусусиятҳои хоссаи ақлгароии муътазила дар иртибот бо масъалаҳои метафизикӣ, онтологӣ, ғносеологӣ,

антропологӣ ва табиатшиносии он муайян мегардад. Назари муаллиф дар бораи фаҳмиши динӣ ва фалсафии ақлгароии муътазила аз таҳлили муқоисавии ақоиди ақлонии муътазила бо мактабҳои фикрии ислом, динҳои дигар ва таълимоти файласуфони Юнони қадим бармеояд. Саҳми шахсии муаллифи рисола инчунин аз асоснок кардани равишҳои фалсафӣ ва методологӣ, муайян кардани ҳадаф, сатҳи омӯзиши таҳқиқот, вазифаҳо ва принсипҳои он, дар таҳияи навгониҳо ва муқаррароти барои дифоъ пешниҳодшуда, омода кардани нашрияҳои илмӣ, ки ҷараён ва натиҷаҳои таҳқиқотро инъикос мекунанд, иборат аст.

Тасвиби (апробатсия) натиҷаҳои таҳқиқот. Муҳтавои муҳимтарин ва натиҷаҳои кори таҳқиқотӣ дар шакли маърузаҳо ва гузоришҳои муаллиф дар машваратҳои методологӣ, конференсҳои илмӣ-амалии Донишгоҳи давлатии омӯзгории Тоҷикистон ба номи Садриддин Айни (2019-2021) пешниҳод гардида, дар маҷмуаҳои илмӣ ба ҷоп расидаанд. Аз ҷониби муаллиф 4 мақола дар маҷаллаҳои аз ҷониби ҚОА назди Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон тасдиқшуда ва 3 мақолаи дигар дар маҷаллаҳои дигари илмӣ ба нашр расидаанд.

Сохтор ва ҳаҷми диссертатсия. Рисолаи диссертатсионӣ аз муқаддима, ду боб (ҳар қадам иборат аз се фасл), хулоса ва рӯихати адабиёти истифодашуда иборат мебошад. Ҳаҷми умумии диссертатсия аз 162 саҳифа иборат аст.

МУҲТАВОИ АСОСИИ ТАҲҚИҚОТ

Дар муқаддима мубрамияти мавзуи таҳқиқот асоснок гардида, дараҷаи коркарди илмии масъала, ҳадафҳо ва вазифаҳои таҳқиқот мушаххас шуда, навгониҳои илмӣ, арзишҳои назариявӣ ва амалии тадқиқот арзёбӣ ва дар бораи сохтору методологияи тадқиқот маълумот дода шудааст.

Дар боби якуми диссертатсия «**Заминаҳои таърихӣ-иҷтимоӣ ва ғоявӣ-назариявии пайдоиши муътазила ва фалсафаи он**» масъалаи назариявӣ ва методологияи омӯзиши мавзуи матраҳшуда мавриди таҳлилу баррасӣ қарор гирифтааст.

Дар фасли аввал - «**Шароити таърихӣ ва иҷтимоии пайдоиши муътазила**» таъкид гардидааст, ки таърихи рушди муътазиларо дар маҷмӯъ дар доираи чунин назарияе, ки дар таърих ҳамчун назарияи даврии инкишоф маълум аст, фаҳмидан ва тавсиф додан мумкин аст. Мувофиқи ин назария таърихи муътазиларо дар иртибот бо мафҳуми *миҳна* (ар. *озмоиш*, яъне озмоиши ақлонии матни муқаддас) – истилоҳе, ки ҳамчун марзи ҷудошавии давраи таъқибу фишорҳои халифаҳои аббосӣ, ки дар натиҷаи он мутафаккирону олимони озодфикр зиндонӣ ва ё ба қатл расида буданд, ба қор меравад. Манзур аз *миҳна* дар ин ҷо дастгоҳи тафтиши ақоидӣ аст, ки дар ҳамкориҳои муътазила бо халифаи аббосиён Маъмун (786-833) ташаққул ёфта буд. Дар охири ҳукмронии ӯ ақоиди муҳолифони расмии ҳукумат таҳти озмоиш ё санҷиш қарор гирифта, то ба сари қудрат омадани халифаи дигари Аббосиён Мутавакқил (821-861) идома ёфта буд. Дар оғози соли 217 ҳиҷрӣ Абу Муҳхир Ад-Димишқӣ (757-833), ки яке аз фақеҳони маъруфи суриягӣ буд, андешаи расмии ҳукуматро пазируфт ва махлуқ будани Куръонро эътироф кард. Соли 218 ҳиҷрӣ, Маъмун аз Раққа номае бо дастурнома барои таъсиси маҳкамае барои ташхис ба ҳокими Бағдод навишт, ки

номи *михнаро* гирифтааст. Дар ин мактуб гуфта мешуд, ки назари расмии ҳукуматро ҳамаи пешвоён ва олимони бузурги фикҳ ва тафсир бояд дар маҷлисашон ташхис намоянд. Қобили тазаккур аст, ки қисмати зиёди онҳо бо андешаи халифа ё ба иллати эътиқодашон, ё барои манфиати хеш ва ё аз тарсу ҳарос онро қабул намуда, танҳо чанд нафар аз миёни мутафаккирону илоҳиётшиносон ба он ошкоро муқобилат карданд.

Аммо то пайдоиши муътазила заминаҳои дигари сиёсӣю иҷтимоӣ дар ҳилофат ҷой доштанд. Дар давраи Уммавиён зиддиятҳои зиёди сиёсӣю динӣ амиқ реша давонда, ҳар як ғуруҳи мутафаккирон бо далелҳои хосси худаш барои қонунӣ сохтани даъвоҳоиашон ҳамеша сиёсатро бо дин мепайвастанд. Дар давраи ҳокимиятдории ин сулолаи аввали халифаҳои ислом суннатҳо муттаҳид карда шуданд, ки он равишҳои илоҳиётшиносӣ ва сиёсии *мурҷияро* ҳамчун як мактаби фикрӣ, ки аҳамияти ҷамоати мусулмониро муқаррар мекард, ба эътидол овард. Тибқи ақидаи пайравони ин мактаб роҳбарият бояд дар байни ҷамоат зиндагӣ мекард.¹

Дар ин ихтилофҳо ва баҳсҳои шадид, ки боиси низоъ ва шӯришҳо гардиданд, дар ин ҷода боз ду мактаби муҳим - *қадария* ва *ҷабария* низ нақши бузург доштанд. Қадарияро мактаби иродаи озод меноманд, ки он низ нақши муҳими сиёсӣ дошт. Пайдоиши қадария як навъ “воқуниш” ба мактаби дигари дар он замон маъруф - *ҷабария* буд. Пайравони ҷабария дар бораи маъниҳои зоҳирии баъзе оятҳои Қуръон андеша ронда, ба ақидае расиданд, ки “қазои лозим” ва “қадари ҳатмӣ” ба ҳар як инсон, ҳар кас мутааллиқ аст. Онҳо дар асл ҷомеаи исломро омодаи таҳаммули зулм бо номи “ризо ба қазо ва қадари илоҳӣ” сохта, ба мусалмонон талқин мекарданд, ки Худо тамоми қорҳои олам, аз ҷумла аъмолу афъол ва сарнавишти инсонро аз некиву бадӣ пешакӣ таъин кардааст. Онҳоро тағйир додан ё табдил додан ғайримқон аст ва ғайр аз итоат ва ризоият дигар ҷорас нест. Ҳар гуна изҳори бадбинӣ ва шикоят нишонҳои норозигӣ аз қазою қадари илоҳӣ ва амре норавост.

Дар байни зиёиёни муътазилии Басра ғояҳои мутафаккирони атиқои юнонӣ ва усулҳои ақлонии таҳлили таҳқиқоти онҳо, хусусан дар таълимоти Дирор ибни Амр (728-815) - мутафаккири дигари муътазила, ки шуҳрат пайдо карда буд, қувват гирифтанд. Дирорро аксаран муътазилӣ ва ҳам “устоди калом” меномиданд, гарчанде ки ба ақидаи У. Монтгомери, муътазила ба таври қавитар, тавре ки баъдтар муқаррар гардид, бо фаъолияти вориси ӯ Муҳаммад ибни Ҳузайл Ал-Аллоф (ваф. тақр. 841-849) иртибот дорад.² Мактаби муътазилаи Басра дар Бағдод низ пайравони худро дошт ва гарчанде ки принсипҳои асосии таълимоташон яқсон буданд, аммо дар тафсир ва таҳлили баъзе мавзӯҳои онҳо фарқиятҳо ба мушоҳида мерасанд. Аз ин ҷо, метавонем дар бораи ду шохаи муътазила – басрӣ ва бағдодӣ ҳарф зада метавонем.

¹ Montgomery W. The Formative Period of Islamic Thought, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1973, pp. 119-128.

² Ҳамон ҷо. С. 219.

Ба таври умум бошад, муътазила дар чомеаи онрӯза нуфуз пайдо намуда буд ва ҳатто пешвоёни сиёсии ислом, аз қабилӣ халифа Маъмун, пайрави ин мактаби динӣ буд. Маъмун ҳарчанд хилофатро дар зери дасташ нигоҳ медошт, аммо, чунонки дар боло зикр намудем, ҳамаи мансабдорони давлатиро мачбур кард, ки ба усулҳои ақидавии муътазила пайравӣ кунанд. *Миҳна* бошад, дар ин давра хусусияти як навъ инквизитсияи исломиро касб намуда, ба абзори таъқиби онҳое, ки ба муътазила муқобилият мекарданд, табиӣ ёфта буд. Дар асоси ин ҳулосаҳо, метавон гуфт, ки муътазила бо ширкат дар равандҳои сиёсӣ бо афкори озодихоҳиаш маъруф гашта буд, аммо “ранг”-и дигар гирифта буд. Бояд қайд кард, хангоме ки сухан дар сатҳи муҳокимаи назарияҳои “муқаддас” мерасид, мактабҳои мухталифи фикрии ислом ҳам далелҳои ақлонӣ ва ҳам шаръиро ба қор мебарданд. Баъзеи онҳо исбот мекарданд, ки фалсафаи ақли инсонро ба сӯи қуфр ва беҳудой мерасонад, аз ин рӯ, баъзан баҳсҳо ба тоқатнопазирӣ, хусусан, дар атрофи таълимоти пайравони муътазила мепечиданд. Ин баҳсҳо дар ҳоле сурат мегирифтанд, ки дар минтақаи таълимоти динии расмӣ ҳукмрон буд.

Аммо муҳимтарин муҳолифат бо муътазила аз дохили ҳуди ин мактаби фикрӣ пайдо шуд: Ал-Ашъарӣ (873-985), ки ҷонибдори ин мактаб буд, аз принсипҳои он даст кашада, бар зидди он як қатор далелҳои илоҳиётшиносиро таҳия кард. Дар мачмуъ, “тафовути ашъария ва муътазила асосан аз эҳтиёткорӣи онҳо дар ҳаллу фасли як қатор масъалаҳои ҳоси калом иборат буд: онҳо абадияти баъзе сифатҳои илоҳӣ (“сифатҳои моҳият”, ба мисли дониш, ирода ва ғ.)-ро эътироф карданд; “офарида” шудани Қуръонро дар робита бо “маъно” инкор карда, дар ин ҳолат гуфтори “ҳисси” ё “лафзӣ” (*калам ҳиссӣ*, *калам лафзӣ*) ва гуфтори “ботинӣ”, “дар зоти ҳеш” (*калам нафсӣ*) фарқ мекунад; онҳо саъй карданд, ки нуқтаҳои назари пайравони қадария ва ҷабарияро бо ҳам мутобиқ созанд, ба консепсияи *касб* тавачҷуҳ доштанд...”¹

Ҳамин тариқ, аз як ҷониб, муътазила нахустин мактаби фикрии каломӣ буд, ки ба фалсафаи исломӣ асос гузоштааст. Аз тарафи дигар, муътазила боварӣ дошт, ки таълимоти асосии динии он эътиқоди ҳақиқии исломист, ки ҳар як муъмин бояд онро қабул кунад. Албатта, дастрасӣ ба ҳамаи ин мувоҳидаҳои фалсафӣ ва илоҳиётшиносӣ барои одамони одӣ душвор буд ва дар ҳолатҳои зиёд онҳо дар ҷаҳолат боқӣ мемонданд. Муътазилиҳо озодандешон ва каломҳои ақлгаро буданд: онҳо боварӣ доштанд, ки бо ёрии ақл онҳо эътиқоди ҳақиқӣ ва ҳақиқатро мефаҳманд. Барои ҳамин онҳо саъй мекарданд, ки таълимоти диниро низ тавассути ақлгароӣ ва мантиқ бо истифода аз ақл масъалаи адолати Худо, офарида шудани Қуръон ва озодии иродаи инсонро тафсир намоянд.

Фасли дуюми боби аввал «**Сарчашмаҳои ғоявии фалсафаи ақлгароии муътазила ва мутафаккирони он**» номида шудааст. Дар он муаллиф қайд мекунад, ки ҷаҳонбинии нави фалсафие, ки бо интишор ёфтани ислом тақвият ёфта буд, аз биниш ва фаҳмиши суннатии арабҳои кӯчӣ билкулл фарқ мекард. Ин ҷаҳонбинии нав асосан ба ақл ва мантиқ асос ёфта, барои боз ҳам амиқтар дарк намудани

¹ Ислам: Энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1991. С. 32.

падидаҳо ва ҳодисаҳои олами муҳит, беруна ва ҳар он чизе ки дар ботин инсон руҳ медиҳад, мусоидат менамояд. Дар чаҳорҷубаи ин чаҳонбинӣ олам аз ҷониби мутафаккирони мусалмон ҳамчун як системаи ягона дарк мегардид. Дар ташаккули ин чаҳонбинӣ, бешакку шубҳа, саҳми муътазилиён назаррас буд.

Табиист, ки таълимоти муътазилиён дар ҷои ҳолӣ ба миён наомада буд ва барои ташаккул ёфтани он омилҳо ва сарчашмаҳои гуногуни ҳам идеологӣ ва ҳам илоҳиётшиносӣ мусоидат карда буданд. Дар ин раванд сарчашмаҳои ғоявӣ муътазила, ки аз нигоҳи гуногунрангӣ ва аҳамияташ доираи васеъ дорад, нақши бориз доранд. Қабл аз ҳама, масъалаҳое, ки мусулмонон дар ҳаёти рӯзмарашон ба онҳо бархӯрд намуда, аз Куръон ба ҳамаи онҳо посух гирифта наметавонистанд, ба баҳс дар бораи ҳуди китоби муқаддас, дар бораи офарида шудани он ва барои пайдоиши мактабҳои ақлонии ислом, ки муътазила яке аз аввалинҳояшон буд, оварда расонданд. Дар доираи таълимоти муътазила масъала дар бораи он ки оё Куръон қадим аст ва ё махлук, баҳси асосӣ сурат мегирад. Тасдиқи қадим будани Куръон маънои онро дорад, ки ду ё ҳатто бештар аз он қадимҳо (қасрати қадимҳо - *та'аддуд ал-қудами*) - ро ташаккул медиҳад. Дар ҳоле ки аз нигоҳи илоҳиётшиносии исломӣ эътирофи мавҷудияти қадим ба ғайр аз Худо ба ширк мерасонад.

Бояд тазаққур дод, ки муътазила, бешубҳа, бо илоҳиётшиносӣ ё калом алоқаи зич дорад. Дар айни ҳол, дар мактаби калом монанди мактабҳо ва мазҳабҳои ақлонии исломӣ дар масъалаи каломии илоҳӣ, ин мувоҳиҷаҳо шиддати бештар пайдо карданд. Ин масъала баъдтар дар зери таъсири афкори файласуфони атиҷаи ҷонӣ дар илми мантиқ инъикос меёбад. Дар давраи Аббосиён, аниқтараш дар давраи пеш аз фаъолияти муътазилии Восил ибни Ато (поғузори муътазила), намоёндогони ин мактаб на танҳо таҳти нуфузи фалсафаи атиҷаи ҷонӣ, балки каломии масеҳӣ ва яҳудӣ низ қарор гирифта буданд. Мутафаккирони давраи ибтидоии муътазила истилоҳоти зиёди фалсафии ин сарчашмаҳои динӣ ва фалсафӣ, аз қабилӣ ҷавҳар ва араз, ҳудус ва қадим, ҷузъи ло-йатаҷаззо ва амсоли онҳоро ба таври фаровон истифода мебарданд. Дар натиҷа дар таълимоти онҳо дастгоҳи маҳумҳо ташаккул ёфт, ки ба таври ғайримустақим ба ташаккул ёфтани фалсафаи нав таъсир гузоштааст.

Аз муҳимтарин омилҳои дохилии ташаккул ёфтани таълимоти муътазила, хусусан, назарияи ҷабр ва ихтиёр мактаби қадария ва таълимоти он буд. Қадария дар дохили мурчиъа рушд ёфта, баъдтар аз он ҷудо мешавад ва дар масоили динӣ, монанди имон ва куфр, қазо ва қадар, сифоти Худо, махлук будани Куръон ва ғайра ба баҳс ворид мегарданд. Аз муҳимтарин пешвоёни қадария Ғайлон уд-Димашқӣ (ваф. тақр. соли 742) буд, ки дар навоҳии Шом тарафдорони зиёд дошт, ки онҳо баъдтар мазҳаби ғайлонияро ташаккул доданд. Ӯ ба инқори сифот ва офарида будани китоби муқаддас боварӣ дошта, ба қазою қадар муътақид буд ва хайру шарро аз феълур кирдори инсон медонист. Баррасии ақидаи Ғайлон нишон медиҳад, ки ӯ пеш аз муътазила ба баҳс дар бораи усули панҷгонаи муътазила пардохтааст, ки дар

натича бар пояи ин ақоид дар таълимоти онҳо ворид гашт.¹ Қадарихо тарафдорони ақида дар бораи озодии мутлақи инсон буданд. Ба андешаи онҳо, Худо дар бораи ин ё он феъл ё амали инсон танҳо баъд аз сурат гирифтани он огоҳ мешавад. Тибқи таълимоти онҳо, инсон холиқи аъмолу афъоли худаш мебошад. Баъдтар ақоиди қадария ба таълимоти муътазила дар бораи *адли илоҳӣ* ворид гаштанд.

Дар бораи пайдоиши қадария ва ташаккул ёфтани таълимоти он, дар бораи решаҳои зардуштии онҳо на фақат муҳаққикони алоҳида, балки маъхазҳои динии исломӣ низ ҳарф задаанд. Масалан, дар ҳадисе, ки аз ҷониби Аҳмад ва Абу Довуд аз суҳанҳои Ибни Умар нақл кардаанд, оварда шудааст: “Пайғомбари Ислом фармудааст: “Қадарихо – мачусҳо (яъне зардуштиҳо – К.К.)-и ин умматанд, агар ба беморӣ дучор шаванд, онҳоро аёдат накунад ва агар эшон бимиранд, дар ҷанозашон ширкат наварзад”.² Робитаи миёни қадария ва зардуштия дар ҳадиси мазкур ошкоро тасдиқ мешавад, аммо ин масъала таҳқиқи амиқтареро тақозо мекунад. Мутаассифона, дар ин ҳолат, зиддияти мазҳабӣ бар ҷустуҷӯи илмӣ бартарӣ дорад: аз як тараф ашъариён ва детерминистҳо тасдиқ кардаанд, ки ҳамон тавре ки мачусҳо ба ду манбаъ - некиву бадӣ имон овардаанд, муътазилиён низ ба ду маншаъ барои афъол эътиқод дошта буданд - яке Худо ва дигаре инсон аст. Ҳамин тавр, тавассути муқоисаи таълимоти қадария ва мачусҳо ашъариён ба ҳулоса дар бораи санавият дар таълимоти қадария расидаанд.

Дар таҳқиқоти ду муҳаққики иронӣ – Носир Гузашта ва Алӣ Рамазон Дамовандӣ, ки ба “таборшиносии ангораҳои эътизолӣ дар матнҳои зардуштӣ” бахшида шудааст, низ дар бораи он суҳан меравад, ки андешаҳо ва эътиқодоти муътазилиҳо дар ғояҳои зардуштия ва Эрони бостон решаи амиқ дорад. Ба андешаи онҳо, фирқаҳои муътазила ва қадария “бар асари нуфузи каломии зардуштӣ дар ислом пайдо шуданд; ба ҳамин далел мухалифони ин фирқаҳо қадария ё муътазиларо мачусон ва ё зардуштиёни уммати ислом мехонданд ва мегуфтанд, ки зардуштиён ба ду асл – хайр ва шарр муътақид буданд ва инсонро дар баргузидани яке аз он ду мухтор медонистанд ва муътазила низ инсонро дар баргузидани роҳи хайр ва шарр озод мепиндоштанд”.³

Ҳамон тавре ки ба далелҳои таърихӣ ва динӣ дар манотиқи мухталифи форсзабонон гароиш ба фирқаи ҷабарӣ ё мурчиӣ ва ҳатто таълимоти онҳо бо мусолиҳатомезона муносибат менамуданд. Он хусусан ба аҳолии манотиқи мухталифи сиёхпӯстон ва кӯхистон хос буд. Дар шарқи Ирон бошад, он ба фирқаҳои интишор ёфта буд, ки ба ислом мутаваҷҷеҳ шуда буданд ва таълимоти онҳо бештар бар аҷлгарой ва ихтиёр асос гирифтааст. Ин ғояро мдар ақидаҳои хориҷиён ва муътазилиёну мотуридиёни минтақаи Мовароуннаҳр низ мушоҳида кардан мумкин

¹ Аत्वон Ҳусайн. Фирқаҳои исломӣ дар сарзамини Шом дар асри Уммавӣ. Перев. Хаида Ризо Шайхи. – Машҳад, 1371. С. 31-33.

² Аль-Ашкар У.С. Судьба и предопределение (ал-Када ва-л-кадар) / Пер. с арабско- го, вступ. слово и прим. Э.Р. Кулиева. Серия «Вероучение в свете Корана и сунны». Выпуск 8. - М.: Фонд, 2007. С. 61.

³ Носир Гузашта ва Алӣ Рамазони Дамовандӣ. Торшиносии ангораҳои эътизолӣ дар мутуни Зардуштӣ // Журн. “Илоҳиёти татбиқӣ (илмӣ-пажухишӣ)”. № 17. 1396 ҳ.қ. С. 64.

аст. Бешакку шубҳа, яке аз муҳимтарин омилҳои пешрафти ин ақоид собикаи таърихӣ ва фарҳангии мардуми таҳҷоии он мебошад. Дар навбати ҳеш, Шом, ки дар он ҷамоатҳои масеҳӣ ҷой доштанд, барои қабули ақоид бо дастгоҳи мафҳумҳои масеҳи маҷбур гардид. Масъалаҳои ҷунуҳои азали, итоат ба қазою қадари илоҳӣ ва масоили дигари он, ки дар илоҳиёти масеҳият нақши калидӣ доранд, бешакк барои зуҳур, рушд ва густариши илоҳиёти ҷабарӣ, қадарӣ ва муътазилӣ заминаи муносиб ва қумақрасонро муҳайё сохт. Дар маҷмӯ, дини расмӣ сарзаминҳои, ки пеш аз футуҳоти арабҳо ҳамчун ҷузъи ҳокимияти Сосониён буданд, дини зардуштӣ буд.

Шаҳри Басра, ки ба фазли мавқеи мувофиқаш барои тижорат ба майдони омезиши таълимот ва назарияҳои эллинии юнонӣ, масеҳӣ, буддой, монавӣ, яҳудӣ ва дигарон табдил ёфта буд, барои соҳибназарони он давра ғизои маънавии ганӣ муҳайё намуда буд. Дар натиҷа, фазои илмӣ ва таҳқиқотиро барои ақлгарои исломӣ тавсия дод. Басра ба маркази илмӣ табдил ёфт, ки дар он ҷо андешаҳои каломии муътазила оғоз гардид. Восил ибни Ато, Амр ибни Убайд ва Абу-л-Хузайли Аллоф аз бунёдкорони ин мактаб ба ҳисоб мераванд. Албатта, намояндагони дигари муътазила ва таълимоти онҳо низ дар рушди фалсафаи ақлгарои исломӣ саҳми зиёд гузошта буданд, аммо муаллифи диссертатсия омӯзиши танҳо таълимоти се нафари фавқузқирро ҳамчун намояндагони барҷастаи мактаби муътазила зарур мешуморад.

Фасли сеюми боби аввал «**Тамоюлотҳои ақлгарои (ратсионализм)-и муътазила**» низ хусусияти назариявӣ-методологӣ дошта, дар он ақлгароӣ (бо тавачҷуҳ ба истифода аз тафаккури мантиқӣ ва риторикаи диалектикӣ) дар давраи асримиёнагии ислом ҳамчун унсурҳои афкори фалсафӣ ва илоҳиётшиносӣ он баҳогузори қарда мешавад. Муътазилиҳо, ки авлавияти ақли инсонӣ ва озодии иродаи инсонро пайғирӣ менамуданд (бар хилофи қазою қадар), тавонистанд, ки дар таълимоти ақлгарояшон гносеология, онтология ва психологияро ҳамчун низомии нави илмӣ мурағаб созанд. Ин ҳама, бо тақозои замон, албатта, танҳо дар асоси баррасии ақидаи онҳо дар бораи табиати ваҳдат, Худо, инсон ва ҷунин падидаҳои динӣ, ба монанди ваҳйи илоҳӣ ва китоби муқаддас сурағ гирифта метавонист. Онҳо ба мустақилияти ақл дар робита бо ваҳй ва бартарияти эътиқоди ақлониро бар зидди эътиқоди анъанавӣ (нақлӣ) тасдиқ мекарданд.

Ҳарчанд озодандешони муътазилӣ бо руҳияи интиқодӣ ва шаккоконашон фарқ мекарданд, онҳо низомии тафаккури навро ба вучуд наовардаанд. Аммо, афкори муътазила ҳамчун сармади аввалини низомии комил ва томи фалсафӣ дар ислом баҳогузори мегардад: ин низом аз илоҳиётшиносӣ фалсафӣ (дар давраи Уммавиён) ба фалсафаи илоҳиётшиносӣ (дар ақоиди муътазилиҳои давраи Аббосиёнӣ аввал) ва сипас ба ҳуди фалсафаи интиқол меёбад, гарчанде ки агар он дар доираи андешаҳои, ки бояд теологӣ бошанд (дар замони муътазилиҳои машҳури нимаи аввали асри IX), рушд ёфтааст. Пайравони ин мактаби фикрӣ муъҷизаҳои, ки дар ҳадисҳо зикр шудаанд, машқук дониста, дар ҳолатҳои дигар онҳоро рад мекарданд. Руҳияи мусабғарои онҳо фарзияро дар бораи он ки қонунҳои табиат ҳам дар олами заминӣ ва ҳам берун аз он вайрон қарда мешаванд, онҳоро ҳамчун назарияшиносони детерминизми табиӣ муаррифӣ мекунад.

Ахлоқи муътазилиён низ монанди табиатшиносӣ ва кайҳоншиносии онҳост: он қотеъан бар ақлгарой бунёд гирифта, дар айни ҳол бо ваҳйи илоҳӣ низ мувофиқат дорад. Дар сатҳи қатъии фалсафӣ, ду принципи ахлоқ - ақл ва иродаи озод ҳамчун масъалаҳои асосии он ба шумор мераванд. Муътазилиҳо баъзан кӯшиш мекунанд, ки ваҳйро бо детерминизми табиат ва қудрати эҳтимолии Худо “ошғӣ” диҳанд, аммо дар масъалаи бунёдии фалсафашон, ки тибқи он инсон озод ва барои ҳаёту фаъолиятш масъул аст, ба созиш намерасанд. Ин ақида ҳамчунин мебоист ба фалсафаи сиёсӣ, ки аз теократияи дар таълимоти теологияи ибтидоӣ ҳукмфармо дур буд, оварда мерасонд. Чунонки бармеояд, муътазилиён теократияи муътадилро ҷонибдорӣ мекарданд: қудрати сиёсӣ бояд ба вориси қонунии пайғамбар тааллуқ дошта бошад, аммо ин роҳбар дар сурате воқеан, қонунӣ хоҳад буд, ки агар ӯ сиёсати одилонаеро, ки манфиати умумро ҷонибдорӣ мекунад, амалӣ намояд. Аммо, дар ақоиди баъзе муътазилиён масъалаи эътирофи қудрати меросӣ ё қудрате вучуд надошт, ки он ҳамчун дорои манбаи илоҳӣ муаррифӣ мегардид.

Дар мавриди усули нави қиёси мантиқӣ, ки онро муътазилиён бо таъқ бар фалсафаи юнониёни қадим қорқард намуда буданд, ба қавли Х. Волфсон, он зоҳиран ба усули қиёси пешина монанд буд, аммо аз ду ҷиҳат фарқ мекард: аввалан, дар истифодаи маълумоти фалсафӣ ба ҷои маълумоти матнҳои динӣ, ва сониян, дар истифодаи маълумоти васеъ ва гуногун. Ба ибораи дигар, шакли пешинаи қиёс маълумоти диниро дар шакли тамсил истифода мебард, дар қиёси нав бошад, ба андозаи зиёд хулосаҳои фалсафӣ ба қор меафтанд.¹ Ҳамин тавр, дар илова ба қиёс онҳо тамсилро ба қор мебарданд, ки дар он баробарии ҳар ду тарафи тамсил ва инчунин тамсили шабоҳат, ки дар он монандии ду тараф дар назар дошта мешуд, ба қор мебарданд. Онҳо дар тамсилҳо ва маҷозҳои ақидаҳои зиёди фалсафиё истифода бурда, ақлгароии фалсафиё эҷод менамуданд ва онро дар баррасии масъалаҳои ба монанди офариниши олам, мавқеи инсон дар он, озодии ирода, Худо ва сифатҳои ӯ, дин ва соҳаҳои он, рӯзи растохез, олами пас аз марг ва ғайра ворид менамуданд.

Муътазилиён бо баррасии ин масъалаҳо ҳарчи бештар ба ихтилофоти байни ақоиди динӣ ва ақлӣ-мантиқӣ ва фалсафӣ рӯ ба рӯ меомаданд. Аз ин рӯ, дар баробари таъбири ақлонӣ ба таъвил даст мезананд ва дар ниҳоят, ақл ва фалсафаро бар дин афзалият медиҳанд, дар ҳоле, ки ақоиди мактаби фикрии ашъария баръакси он буд. Истифода аз *таъвил* – шарҳу тафсир ва дарёфти маъниҳои ботинии матни муқаддас фарқияти дигар ва асоситарини муътазила ва ашъария ба ҳисоб меравад.

Ҷолиби диққат аст, ки дар сарчашмаҳои ересииграфӣ (“бидъатшиносӣ”), дар байни ақидаҳои Восил ибни Ато дар нисбати мақоми муртақибони гуноҳ метавон далели фосилавиеро пайдо кард, ки он тасдиқи анъанавиро дар бораи ҳақиқати сифатҳои муайяни Худо ва мақоми мавҷудияти онҳо инқор мекунад. Тибқи ақидаи ӯ, феълҳои Худо - мешунавад, сухан мегуяд, зиндагӣ мекунад, хоҳиш дорад, гӯш мекунад ва ғайра ба оқибатҳои антропоморфии хеле ҷиддӣ мерасонад. Маънои мантиқии гуфтори Восил аз он иборат аст, ки қасе агар вучудияти як сифати

¹ Wolfson H. A. Philosophy of Kalam, p. 21.

инсониро дар зоти Худо эътироф мекунад, дар он зоти илоҳӣ касратро меофарад. Дар ин чо маълум аст, ки андешаронӣ дар бораи мавзӯ ба шиносии Восил бо осори файласуфони қадима алоқаманд аст. Аммо, мавзуи бартаридоштае, ки дар тамоми доираи далелҳои Восил нақши хосса дорад, аҳамият ва бартарии ақли инсон аст: он ҳамчун довари донишҳои ҳақиқӣ маънӣ мегирад, ки онро метавон дар кашфи ҳақиқатҳои динӣ низ истифода бурда, дар масоили ахлоқӣ одамон имкон пайдо кунанд, ки сифатҳои хуб ва бади ба онҳо хосбударо аз ҳам ҷудо карда тавонанд.¹

Як шахсияти дигари ин давраи муътазилӣ, ки ақидаҳои ӯ ҳамчун намунаи омезиши ангезаҳои сиёсӣ ва теологиро дар давраҳои аввали ин мактаби фикрӣ нишон медиҳад, Чаҳм ибни Сафвон мебошад. Ӯ аввал ҳамчун пайрави мурчиҳо, ки ҳимоятгарони таълимоти *ирҷоъ* ва ақида дар бораи он ки эътиқод сифати тақсимнашаванда буда, на аз амал ва на рафтору кирдор вобаста аст, маъруф будааст. Абу-л-Ҳузайл Ал-Аллоф, ки гӯё яке аз шогирдони Восил ибни Ато буд ва он - дар замони авҷи ин мактаб сураат гирифтааст. Ӯ ҳамчунин яке аз аввалин муътазилиёне буд, ки ҳақиқатро аз тариқи ақл баррасӣ менамуд. Ҳавасмандӣ ба фалсафа ӯро водор сохт, ки ақли инсониро мадҳу ситоиш намояд, ба эътимоднокии он бовар намуда, қобилияти пурраи онро дар дарки ашё ва таъйиши онҳо қабул кунад.

Тамоюлотии ақлгароии муътазилиён ҳамчунин бо назари интиқодии худӣ пайравони ин мактаби фикрӣ нисбат ба таълимоти муътазилиёни дигар, ба хусус чехраҳои намоёни он муайян карда мешавад. Нахустин интиқоди возеҳ аз илоҳиётшиносии ислоҳотҳои Абу-л-Ҳусайн Ал-Басрӣ аз ҷониби ҳамасраш факеҳ (караим)-и яҳудитабор Абу Яъқуб Юсуф Ал-Басир сураат гирифтааст. Дар як рисолаи қисман ҳифзшуда, ки унвонаш номаълум аст, Ал-Басир далели исботи мавҷудияти Худоро дар таъбири Ал-Басрӣ инкор намуда, аз ҷумла тасдиқ кардааст, ки раддияи ӯ дар бораи аразҳо бар пояи муайянкунандагони маъноҳои асли ташаккул ёфтааст, ки исботи пайдоиши муваққатии қисмҳои имконнопазир гардонд.²

Боби дуҷуми қори таҳқиқотӣ – «**Фалсафаи ақлгароии муътазила**» низ аз се фасл иборат аст.

Фасли аввали он ба таҳқиқи «**Усулҳои бунёдии таълимоти ақлгароии муътазила**» бахшида шудааст. Дар он оварда шудааст, ки масъала дар бораи он ки оё мавқеи шахс пас аз содир кардани гуноҳи қабира ҷӣ гуна хоҳад буд ва вай мусулмон боқӣ мемонад ё не ва он ки асосгузори ин мактаби фикрӣ Восил ибни Ато бар он ақида буд, ки ҷунин шахс дар мақоми мобайнӣ (на мусалмон ва на ғайримусулмон) қарор мегирад (минбаъд ин ақида бо номи “ал-манзил байна-л-манзилатайн” маъруф гашт). Он як ғоя ва консепсияи нава дар таълимоти умумиисломӣ бу. Минбаъд пайравони муътазила талош варзиданд, ки андешаҳои худро бар асоси мантиқ беҳтар ва пурратар тақвият дода, ин консепсияро таблиғ мекарданд ва дар ниҳояти қор, панҷ усули бунёдии таълимоташонро мураттаб ва ба тарғиби он шуруъ намуданд.

¹ Montgomery W. Islamic philosophy and theology: an extended survey. 2nd edition. Edinburgh, 1985, p.52-54.

² Ниг.: Madelung W. & Schmidtke S. Rational Theology in Interfaith Communication; Abu l-Husayn al-Badri's Mu'tazil Theology among the Karaites in the Fatiimid Age, Leiden 2006.

“Панҷ усул” (“ал-усул ал-хамса”) ҳамчун як қадами ҳалқунанда дар эҷоди як ҷаҳорҷӯбаи таълимот, зохиран дер ва танҳо дар осори Абу Ал-Ҳузай Ал-Алоф мураттаб шудааст. Ӯ дар китобаш бо номи “Китоб ул-хучҷат” ин усулҳоро чунин номбар кардааст: *тавҳид, адл, ваъд ва ваъид, манзила байн-ал-манзилатайн, амр бил-ма’руф ва наҳй ’ан-ил-мункар*. Ин усулҳо хувияти матлуби муътазилиро дар муқаррар намудани сохтори асарҳои илоҳиётшиносии онҳо барои асрҳои зиёди минбаъда таъмин намуданд. *Усули аввали муътазила тавҳид* Ӯ ягонагии раднашавандаи Худо аст, ки ба он боварии қатъӣ ва қавӣ доранд. Дар ин масъала онҳо ва аксари мусулмонон яканд. Аммо, мактабҳои гуногуни илоҳиётшиносӣ дар бораи масъалаи ваҳдати илоҳӣ, ки бо аҳкоми ҳам Китоби муқаддас ва ҳам ақл мувофиқат мекунад, ихтилоф доштанд ва ин вазифаи душвори аз нигоҳи онтологӣ гуногун ва аз нигоҳи мақулавӣ комилан фарқкунандаи ба Худо таҳмил намудани сифатҳои моддаҳо, одамон ва табиат мавзуи мувоҳиҷаҳои шадиди онҳо буд. *Усули тавҳид* ба қавли донишманди машҳури муътазилӣ, қозӣ Абд ул-Ҷаббор ибни Аҳмад, дарки он аст, ки Аллоҳ шабеҳе надошта, дорои сифатҳои мебошад, ки хоси маҳлуки дигаре нест. Ин дарк қардани ҳақиқатест, ки олам Офаридгор (Сонъ) дорад, ки онро офаридааст; Ӯ абадӣ ва тавоно (*қодир*) буда, нотавонӣ (*ал-ичз*) аз Ӯ истисно аст. Ӯ дар бораи гузашта, ҳозира ва оянда огоҳ аст ва нодонӣ (ҷаҳл) барояш ғайриимкон аст. Ӯ аз он чизе, ки буд, ҳаст ва хоҳад буд, - комилан огоҳ аст. Ӯ абадиятест, ки дар гузашта буд ва дар оянда низ хоҳад буд (*хай*); ҳамаи мушқилот ва ташвишҳо барои Ӯ пешбинӣ нашудаанд. Ӯ дар оянда ва дар гузашта худкифо аст, бадани ҷисмонӣ ва чунин сифатҳо, ба монанди оромӣ, ранг, ҳаракат, тағйирёбӣ, фуруд Ӯ суъуд рафтани шакли таркиб доштан Ӯ дар таркиби чизе будан, гизо хӯрдан Ӯ бӯй кашидан ва ғайраро надорад. Муътазилиён Худоро ба воситаи сифатҳои Ӯ, ки бо “*тавсиф*” (“*васф*”) Ӯ “*исм*” ҳаммаъно ҳастанд, ки онҳоро фақат ҳамчун сухан мефаҳмиданд (*ал-асмā* ’*ва ас-сифат ҳия ақвāl*), тавсиф мебуданд. Сифатҳои зот Ӯ нафси Худо *илм, қудра* (қувват) ва *хайй* (зиндагӣ) мебошанд. Ин сифатҳо мисли Худо абадӣ ва тағйирнопазир буда, аз зоти Ӯ чундо нестанд, балки бо Ӯ шабеҳанд. Сифат ул-фе’л бо ирода ва қувваи Худо вучуд дошта, ин ирода (*маши’а*), ки тавассути самъ, басар, назар ва ғайри онҳо амалӣ мегардад.

Усули дуҷум, адли илоҳӣ аст, ки умуман дар илоҳиётшиносии исломӣ дар баробари масъалаи сифатҳои Худо яке аз масъалаҳои асосӣ ва бисёр баҳснок ба шумор меравад. Муътазилиён нисбат ба иродаи муғлаки Худо назарияи адолати илоҳиро бештар пайравӣ менамуданд, ба маънои дигар барои онҳо Худои одил нисбат ба Худое, ки дорои иродаи муғлак буд, бештар афзалият дошт. Онҳо ин назарияро аз нуқтаи назари манфиатҳои ҳаётии инсон баррасӣ менамуданд. Чунонки Абд ул-Ҷаббор шарҳ медиҳад, адолат бо ҳуқуқ робитаи устувор дорад. Ӯ адолатро ҳамчун “ба одамон ато намудани ҳуқуқ” маънидод мекард. Мафҳуми “Худо одил аст” маънои онро дорад, ки ҳамаи аъмол ва муносибатҳои Худо хубанд, Ӯ наметавонад ба чизе муносибати бад кунад ва “ухдадорихо”-и худро дар назди одамон ноидда нагирад. Аз ин рӯ, Худо наметавонад бо ҷазо додани инсон золимонро

муносибат кунад.¹ Мувофиқи ақидаи муътазила *ал-адл* – Худо аст, ки ба инсон ҳуқуқ медиҳад, то ки ӯ амалеро анҷом диҳад. Аз ин рӯ, мафҳуми *ал-адл* бо мафҳуми *халқ-ул-аф’ал* (офариниши феълҳо) иртибот дорад. Маънии ин мафҳум дар он ифода меёбад, ки инсон дар иҷрои амалҳои худ озод буда, барои онҳо маъсул аст. Ба тӯфайли ин озодӣ, ӯ ҳақ дорад мукофот ё ҷазо гирад. Муътазилиҳо бар он ақидаанд, ки бадию шарр дар ботини инсон, дар иродаи инсон вучуд дорад ва рафтори ӯ аз шарри дарунӣ бармеояд. Худо бо бадӣ коре надорад ва аз одамон бадӣ намехоҳад. Муътазилиён бо истифода аз принципи *тақлиф* мегӯянд, ки Худо бар одамон вазниниро, ки онҳо тоқати бардошти онро надоранд, таҳмил намекунад ва ин хилофи ихтиёри инсон ва озодии ирода хоҳад буд. Одамон бояд имон дошта бошанд ва нисбат ба Худо эътиқод дошта бошанд; корҳои некро иҷро кунанд; имони онҳо бояд дар амалҳо, интиқоби ахлоқ ва муносибат бо Худо, одамони дигар ва махлуқоти ғайр зоҳир шавад.

Усули сеюми ал-ва’ид ва ал-ва’ид ва *усули чоруми ал-манзила байна-л-манзилатайнро* муттаҳид кардан мумкин аст, зеро байни онҳо робитаи мустаҳками мантиқӣ ҷой дорад. Ин ду усул бар концептҳои муътазилиён дар бораи имон ва адли илоҳӣ асос ёфтаанд. Муътазилиён боварӣ доранд, ки Худо барои иҷрои адолати худ, ҳамаи аъмоли нек ва бадӣ инсонро дар ин олам “сабт” мекунад ва ин нукта аз ояти Қуръон бармеояд. Умуман, имон ба некӣ ва зиштӣ ба василаи ақл ва эътирофи намунаҳои неку бад дар рафтори одамон барои муътазилиён асоси посух додан ба ин саволро ташкил медиҳад. Ҳамин тавр, муътазилиён “ал-ваъд”-ро ба маънои навиди подош ва “ал-ваъид”-ро ба маънои таҳдид ба азоб мефаҳманд, ки чунин фаҳмиш пурра ба таълимоти умуминисломӣ мувофиқат мекунад. Муътазилиён барои ин усулашон ҷаҳор исботро овардаанд: аввалан, онҳо муътақиданд, ки хилоф варзидани Худо аз амали намудани таҳдидҳо (ваъидҳо) хилофи ваъда маҳсуб меёбад ва ин аз набудани илм ва ҳикмати Худо дар бораи корҳои дунё дарак медиҳад, ки ғайриимкон аст. Сониян, муътазилиён муътақиданд, ки хилоф варзидан ё таҳаллуфи Худо ба ваъда ва ҷазо зишт аст, зеро таҳаллуф мучиби дурӯғ баромадани Сухани Худо хоҳад буд, ки он қабех аст. Дар ҳоле ки тибқи принципҳои муътазилӣ Худо амалҳои зишт надорад. Сеюм, ақидаи онҳо дар бораи адли илоҳӣ онҳоро аз бовар кардан ба он, ки Худо метавонад ба ваъдаҳои таҳаллуф дошта бошад, бозмедорад. Муътазилиён нақзи иҷроӣ ваъда ва ҷазоро намунаи зулм медонистанд, дар ҳоле ки онҳо қаламрави илоҳиро аз робита бо нақзи ваъда дур медонистанд. Ҷаҳорум, агар ваъдаи илоҳӣ иҷро нашавад, одамон ба гуноҳ барангехта мешаванд.

Ба ҳамин тарз, муътазилиён *усули ал-манзила байна-л-манзилатайнро* мавриди баррасӣ қарор додаанд. Он ба истилоҳ мавқеи миёнаравӣ байни муъмин ва кофир буда, аслан маънои “манзалат байни ду манзалат”-ро дорад. Дар асл, ин аввалин принципест, ки Восил ибни Ато мафҳумҳои “муъмин”, “кофир”, “мунофиқ” ва “фосиқ”-ро бо сабабҳои ихтилофи мусалмонон бо ҳуқуқ ва таълимоти мухталифи ислом пешниҳод кардааст. Ин усул, дар муқоиса бо усулҳои дигар шояд, аз ҳама аввал таҳия шуда буд, аммо мактаби фикрии муътазила бар асари мувоҳидаҳои

¹ Аҳмад ибни Заҳр. Ал-Ислом. Ҷ. 3. – ал-Қоҳира, 1946. С.44.

теологӣ дар бораи аввалин ихтилофоти дохили ҷомеа, ки бо ба сари қудрат омадани Муовиён оғоз ёфта буданд, ба вучуд омадааст. Ҳамин тавр, ин усул дар таълимоти муътазила эътибор дошт, аммо аҳамияти воқеии хешро танҳо дар баҳсхое, ки пеш аз Восил роиҷ буданд, касб намуд. Он як навъи созише буд, ки байни ду ҷараёни ин давра - хоричиён ва мурҷиёиён аҳамият пайдо кард. Восил ибни Ато мехост, ки мусалмонне, ки дар гуноҳи кабира гунаҳкор аст, бо ҳамаи ҳуқуқхое, ки дар назар дошта шудааст (ҳуқуқ ба амнияти шахс ва моликият, ҳуқуқи мерос ва ғ.) дар ҷомеа бимонад ва дар як вақт исрор менамуд, ки ин гунаҳкор ба ҳар ҳол мисли кофирон бояд ба ҷаҳаннам равад, ба шарте ки агар тавба карданро рад кунад. Ин муносибат нисбат ба мусалмонне, ки гуноҳи кабира содир кардааст, баробар ба илова намудани мақоми сеюм ба мақомҳои муъмин ва кофир буд, ки *ал-манзила байн ал-манзила* ин ном гирифт.

Ҳамин тариқ, панҷ усули муътазилиҳо дар доираи услуби ақлгароии онҳо қарор дошт ва онҳоро дар доираи ин услуб ба таври худ, ки ба таълимоти ортодоксии ислом баъзан ихтилоф дошт, маънидод мекардаанд. Ҳарчанд ҳанӯз дар ин таълимоти муътазилиён афкори илоҳиёпшиносӣ бартарӣ дошт, аммо таъвилҳои ақлонии онҳо барои пайдоиши фалсафаи онҳо ва минбаъд барои фалсафаи мактабҳои фикрии ақлгарои исломӣ заминаҳои устувор эҷод намуд.

Ҳасли дуҷум ба таҳқиқи «**Ҳусусиятҳои ақлгароии таълимоти муътазила бар пояи назарияҳои метафизикӣ ва табиатшиносии он**» бахшида шудааст. Қайд карда мешавад, ки намоёндагони табиатшиносии муътазилӣ, ба истилоҳ, дар сояи таъсири чандинасраи мактабҳои фикрии гуногуни ҳам дохилии ислом ва ҳам берун аз он, хусусан эллинизм дар сарзаминҳои марказии Шарқи Наздик ғайбулият мебурданд. Ин таъсир ба ҳаёти зехнӣ ва динии ин минтақа амиқан ворид шуда буд. Ҳамин тариқ, дар ибтидои рушди каломии муътазилӣ се назарияи табиат ва сифатҳои ашёро ёфтани мумкин аст, ки ҳамаи онҳо аз фалсафаи қадимаи эллини сарчашма мегиранд. Ба қатори онҳо дохил мешаванд: а) таълимот дар бораи он ки ашёр ё ҷисмҳо аз маҷмуи аразҳо таркиб меёбанд; б) таълимот дар бораи он ки ашёр ё ҷисмҳои ақлонӣ аз маҷмуи ҷисмҳои ба ҳам воридшаванда иборатанд; в) таълимот дар бораи он ки ҷисмҳо аз ҷузъҳо (атомҳо) ва аразҳои ба онҳо хос иборатанд. Тибқи ақидаи пайравони таълимоти аввал (*асҳаб ул-‘араз*) олами офаридашуда танҳо аз аразҳо иборат аст ва аз ин рӯ объектҳои ҷаҳон аз маҷмуи аразҳое иборатанд, ки сифатҳо ва хусусиятҳои онҳоро муайян мекунанд. Пайравони таълимоти дуҷум боварӣ доштанд, ки олами офаридашуда танҳо аз ҷисмҳо иборат аст ва аз ин рӯ, ашёр он аз маҷмуи ҷисмҳои ба ҳам воридшаванда ташаккул ёфтаанд, ки хусусиятҳо ва сифатҳои онҳоро муайян мекунанд. Ниҳоят, пайравони таълимоти сеюм, ки дар байни мутакаллимони давраи баъдӣ васеъ паҳн шуда буданд, боварӣ доштанд, ки олами офаридашуда аз атомҳои ҷисмонӣ ва аразҳои ғайриҷисмонии хосси онҳо ва инчунин аз таркиби ин атомҳои мутааллиқ ба аразҳо барои ташаккул ёфтани воҳидҳои нисбатан бузургтар, ки ҷисми инсон ном дорад, ташкил меёбанд. Таълимоти сеюм дар бораи табиат ва сифатҳои ашёр, яъне атомизм, дар қайҳоншиносии муътазилиён мақоми маҳсус дорад.

Ин масъалаҳо дар асари табиатшиносии Ал-Ҳасан ибни Аҳмад ибни Маттавайҳи муътазилӣ (415/1025) “Ал-Тазкира фи аҳкām ал-ҷавāхир ва ал-а‘рād” бо таснифи намудҳои гуногуни донишҳо ворид шудаанд. Дар ин рисолаи Маттавайҳ, ки ӯ дар қорқарди масоили вобаста ба шинохти табиат дастгоҳи истилоҳоти зиёдро ба қор бурдааст: истилоҳи “офаридашуда” (“муҳдас”) маънои объекти донишро дорад, ки он як навъ лаҳзаӣ муайяни ибтидоӣ шарҳ дода мешавад. Он чиро, ки офарида шудааст, метавон минбаъд ба он чизе тақсим қард, ки ҳангоми вучуд буданаш фазоро ишғол мекунад ва инчунин ҳар он чизе, ки ҳангоми вучудияташ фазоро ишғол намекунад. Аввали онҳо атом (ҷавҳар) ва дуом араз аст. Танҳо як ҷинси атом вучуд дорад, аз ин рӯ зарурати зикр намудани тақсимои он монанди араз, ки аз анвоъ ва ҷинсҳои гуногун таркиб меёбад, вучуд надорад. Маҷмуи ашъҳо, ки дар натиҷаи исбот ҳамчун араз эътироф шудаанд, - рангҳо, маззаҳо, бӯйҳо, гармӣ ва хунукӣ, намӣ ва хушкӣ, маконҳо, таълиф, эътимод, алам, савт, ҳаёт, қудрат, шахват, ирода, нафрату қароҳат, эътиқод, гумон (занн), ақл ва қатъшавии вучуд (фано) ва ғайра ба шумор мераванд. Хулоса, ин тасниф, ки бар асоси тақсимои се меъёр, яъне меъёрҳои вучудият, пайдоиши муваққатӣ ва мавқеи фазой, тасдиқ мекунад, ки дониши мо аз дониш дар бораи ашъ, ки вучуд надоранд ва дониш дар бораи объектҳои мавҷудбуда иборат аст.

Дар бораи ин таснифот ду шарҳи пешакиро гуфта мумкин аст: аввалан, ин онтология, ки дар он объектҳои олам аз Худо, атомҳо ва аразҳо иборат аст, дар ин сатҳи бунёдӣ онтологияи пароканда аст. Дар ҷунин низом ин се воҳиди онтологӣ бояд бори тавзеҳот ва шарҳу эзоҳи ҳамаи падидаҳои ҷаҳон, хоҳ ҷисмонӣ ва хоҳ руҳонӣ, инчунин бори муносибатҳои байни онҳо, масалан, муносибати сабаб (иллат) ва натиҷа (маълул) ва ҳатто бори фаъолияти илоҳӣ бар дӯш дошта бошанд. Муътазилӣҳо ба монанди ҳамаи мутақаллимон эпистемологҳои воқеъбин (реалист) буданд. Онҳо итминон доштанд, ки ҷузъҳои таркибии ниҳони олам зотҳои воқеӣ ва мушаххас (на идеалӣ ва назариявӣ) мебошанд. Онҳо инчунин тасдиқ мекарданд, ки инсон дар бораи ин ҷузъҳои таркибӣ ва ҳосиятҳои онҳо дониши ҳақиқӣ дошта метавонад. Ҷунин эпистемологияи воқеӣ мустақиман муътазиларо ба ҳукми шаккоқонае, ки тибқи он маърифати ашъ, ҷунонки онҳо зотан вучуд доранд, имкон надорад, муҳолиф мекунад.

Нобудшавии атомҳо ва аразҳои муҳолифи онҳо принсипест, ки назарияи тағйироти муътазилӣ ба сарӣ бар он асос ёфтааст. Онҳо бовар намекунанд, ки Худо фаъолияти атомҳо ё ҷисмҳои фармонаш таваққуф намояд. Бар ивази ин, онҳо муътақиданд, ки Худо онҳоро бо офаридани чизи муқобил (зидд)-и онҳо, аниқтараш арази қатъӣ вучуд (*фанā*) нобуд мекунад ва дар натиҷа онҳо аз байн мераванд. Бояд гуфт, ки ин арази қатъшавии вучудият танҳо як лаҳза идома ёфта метавонад ва ягон навъи субстрато ишғол намекунад. Пайравони Абу Ҳошим низ бар ин назаранд, ки ҳангоми ташаккул ёфтани атом, вай бояд аз рӯи табиати худ фазоро ишғол намуда, макони ҷойгиршавие дошта бошад, ки ба андешаи онҳо, араз аст. Дар ин лаҳзаи ташаккул ёфтани атом дар он набояд аразҳои дигар ҷой дошта бошанд.¹

¹ Ан-Нисобурӣ Абу ал-Рашид. Зиёдат ал-шарх. - Ал-Қоҳира, 1969. С. 62.

Дар асри X муътазилиён атомро ҳамчун чизе, ки “фазоро ишғол мекунад (*мутаҳаййиз*)”, таъриф кардаанд. Ин таъриф вобастагии мутақобилаи назарияи моддаи муътазилӣ ва назарияи фазои онро таъкид мекунад, зеро ба гуфтаи ин муътазилиён, агар атомро ҳамчун чизе, ки фазоро ишғол мекунад, тасаввур накунам, набояд баҳо дод. Бо ин масъала саволи зерин дар бораи вучудияти ҷойҳои холи дар фазо пайдо мешавад: фазои фосилавии байни ду атом холи буда метавонад ё на. Ҳамин тариқ, ин чор мафҳум – ҷавҳар, атом, фазо ва хало - асоси назарияи физикии муътазилиён ба ҳисоб мераванд. Гуфтори муътазилиён нишон медиҳанд, ки ду намуди фазо тавассути истилоҳҳои *макân* (инчунин *ҷиҳа* ва *муҳаза* ифода мешаванд) ва *ҳаййиз* фарқ мекунам. Макон фазои холии ишғолнашударо ифода мекунад, аммо ҳаййиз - як қисми муайяни фазои қаблан холиро, ки ҳоло онро объекти имтидоднок ишғол мекунад ва аз ин рӯ, аз фазои холи ҷудошуда ва ё ба ҳамин шакл чен карда мешавад. Аз ин рӯ, ба маънои қатъӣ, ҳайиз – фазоеро, ки акнун чизи имтидоддор ишғол мекунад, ифода менамояд.

Дар фасли сеюми боби дуюм масъалаи «**инсон, ақл ва иродаи ӯ дар таълимоти муътазила**» мавриди таҳлил ва баррасӣ қарор мегирад. Дар он оварда шудааст, ки омӯзиши масъалаҳои илоҳиётшиносӣ дар ақоиди мутакаллимҳои муътазилӣ бар ҳилофи таълимоти Ионнаи Димишқӣ бештар дар доираи дастгоҳи мақулаҳои фалсафӣ-мантиқӣ ва аз мавҷеи ақлгарой (ратсионализм) ва шаккокия (скептисизм) дар якҷоягӣ бо низоми муназзами ғносеологӣ ва эпистемологӣ сурат мегирад. Ҳамаи он дар ниҳояти қор ба дифоъ аз ақл равона шудааст.

Ҳамин тавр дар бораи ақли солим ё ақли би-л-малака (мартабаи тааққули тасаввурот ва тасдиқҳои бадеҳӣ) навиштаанд. Ба андешаи муаллиф, муроди муътазилиён аз ақл ҳамон ақли назарии файласуфони иононӣ мебошад. Ал-Ҷоҳиз, яке аз муътазилиёни маъруф муътақид буд, ки инсон бо ақл зода мешавад. Масалан, кӯдаки гирёне, ки аз тарсу гуруснагӣ ба модар паноҳ мебарад, дар ҳоли истифода аз ақл аст. Ниёзҳои табиӣ ва ҳаётии инсон таркибдихандаи ақли инсон ва ниёзҳои ҷадид ниёзманди абзорҳои нав аст ва ин шинохти нав инсонро бар ҷаҳон мусаххар месозад.¹ Ин масири шинохт ҳастиро ба шинохти ақлӣ наздик мекунад. Аз назари муътазилиён, ҳатто исботи вучуди Худо ва нубувват танҳо аз тариқи тафакқури ақлӣ муяссар шуда метавонад ва тақлид дар ин боб ҷои нест. Пешфарзи ин равиш дар он ифода меёбад, ки муътазилиён ақро ба манзалати як абзори мустақил барои касби маърифат ва дониш, аз як тараф, ва имкони фаъолияти озоди инсон, аз ҷониби дигар, қабул доштанд. Ба маънои дигар, аз нигоҳи ғносеологӣ онҳо тавоноии ақро дар касби дониш пазируфта, ҷанбаи шаръии онро низ бо далелҳои ақлӣ ва вобаста ба ирода, хоҳишҳо ва завқи худ инсон таъбир менамуданд. Ин як навъ диалектикаест, ки майл ба сӯи бовар қунондан ва ғолибият дар ҳама гуна мувоҳишаҳо дошт. Бо фирор аз фарзияҳои догматикии каломи ибтидоӣ онҳо тавонистанд ба таҳияи афкори фалсафӣ шуруъ кунанд: барои онҳо ақл акнун танҳо қуввае ба ҳисоб намерафт, ки барои таъмини усулҳои тафсири ваҳйи илоҳӣ хидмат кунад, балки он як худкифое буд барои ба даст овардани ҳақиқат. Ин нуқтаи назарро давом дода, А.В. Смирнов

¹ Ал-Ҷоҳиз Амру. Ал-Ҳайвон. Ҷ. 7. – Бейрут, 1414 х. С. 56.

қайд мекунад, ки ба ин васила хусусиятҳои сифатҳои илоҳӣ ба майдони баҳс кашида шуда, инчунин масъала дар бораи он ки то кадом ҳадд инсон ҳамчун фобӣ ба маънои ҳақиқӣ ва ё маҷозии он буда метавонад, матраҳ мегардид.¹

Ба таври мухтасар, далелҳои муътазилиёнро барои исботи вучудияти иродаи илоҳӣ ва иродаи инсон метавон ба таври зерин ҷамъбаст кард: далели аввал ба консепсияи адолати илоҳӣ дахл дорад, ки онро низ ба ду қисм тақсим кардан мумкин аст: а) Худо наққор ва одил аст ва бадӣ ва беадолатӣ ба ӯ набояд нисбат дода шавад. Агар Худо шарру бадӣ офарад, пас ӯ бояд бадкор бошад ва агар адолат офарад, пас ӯ одил хоҳад буд; б) адолати илоҳӣ озодии инсонро тасдиқ мекунад, зеро агар инсон созандаи ҳаёти худ набошад, пас ӯ набояд барои амалҳои худ ҷавобгӯ бошад. Худо ваъда медиҳад, ки гунаҳкоронро ҷазо медиҳад, ин бошад, маънои онро дорад, ки инсон озод аст. Дар акси ҳол, агар Худо инсонро барои гуноҳхое, ки накардааст, ё онҳоро мачбуран иҷро карда бошад, мукофот ё ҷазо надиҳад, ин беадолатӣ хоҳад буд.

Объекти аввали ормонӣ (идеалӣ) барои муътазила олами ақл аст. Дар он қонунҳои тафаккур ва инчунин қонунҳои ахлоқ мавриди қорбурд қарор доранд, ки дар яқҷоягӣ як олами идеалии худидорақунандаро ташкил медиҳанд, ки аз инсон ва ҳам олами табиӣ мустақил аст. Дар мавриди объекти дуҷум, яъне олами хоҳишҳо ва ҳавасҳо манфиатҳо ва намунаҳои фурунишонии онҳо масъалаи ранги дигар мегардад: онҳо аслан аз инсон ва иродаи ӯ вобастаанд.² Ба осонӣ мушоҳида кардан мумкин аст, ки муътазилиҳо мақоми алоҳидаи метафизикиро барои қонунҳои ахлоқӣ, ки танҳо нафс аз тариқи ақл метавонад аз “ҷисм” ва “ҳаёт” маърифат наояд, пешкаш намудаанд. Пас, ақл тавассути нафс як ҷузъи “Ман” буда, нақши он дар шинохти сифатҳои илоҳӣ, ки барои инсон ирода ё амри илоҳӣ аст, муайян мегардад. Чунин шинохт маҳз ҳамон маърифатест, ки онро муътазилиён “дониши ақлонӣ” номидаанд. Бо назардошти чунин афзалияти амалии қобилият, муътазилиҳо эътироф мекарданд, ки дониш ба хоҳири амал аст ва барои ҳамин, ба фаъолияти ақли амали аҳамияти қалон меоданд.

Ин ҷаҳорҷӯбаи назариявӣ-ахлоқии маърифати ақлонии муътазила аст. Онҳо дар мачмуъ баҳсашонро бо рад кардани таълимоти Афлотун дар бораи дониш ҳамчун анамнезис ё тазаккур оғоз кардаанд ва он ҳам ба хоҳири ҳадафҳои ахлоқӣ буд. Муътазилиён муътақиданд, ки барои он ки инсон дар касби дониш шоиста бошад, бояд озод бошад. Фаъолияти маърифати ҳештан пурра аз омӯзгор вобастагӣ надорад. Пас чӣ гуна ӯ метавонад барои донишҳои ба дастовардаи худ масъул бошад? Аммо масъулият надостан барои дониши худ маънои онро надорад, ки ӯ барои аъмоле, ки аз он донишҳо бармеоянд ва ба онҳо вобастаанд, масъул набошад. Аз ин рӯ, ҳулоса мекунад муътазилиён, ки анамнез (тибқи Афлотун) ба озодии ахлоқии инсон муҳолиф аст ва он бар дӯши инсон масъулияти комилро барои амалҳои ӯ, барои

¹ История арабо-мусульманской философии: Учебник / Под ред. А.В. Смирнова. – М.: Академический Проект, 2013. С. 84.

² Ниг.: Perry R.B. General Theory of Value. Cambridge: Harvard U. Press, 1954, p. 115

рӯйдодҳо дар фазо, инчунин барои ҳама чизҳое, ки онҳо пешбинӣ мекунанд, ба истиснои ҳолати дониши ӯ вогузор менамояд.

Барои муътазила, низ ин як ҳолати созишкорӣ барои озодии маърифат аст, он, қисман бошад ҳам, озодии ахлоқии таълимоти муътазиларо ташаққул медиҳад. Зеро ҳузури би-л-қувва ё потенциалии дониш дар нафси инсон аллакай муайян мекунанд, ки ҳангоми руҳ додани анамнезис ӯ бояд чиро донанд. Аммо агар шинохти ақлонӣ фаъолияти озод набошад, балки аввал аз ҷониби объект он, ки дар дохили нафс ҷой дорад ва сипас тавассути зикри қисмҳои ин объект ва на аз ҷониби ҳуди маърифаткунанда муайян гардад, арзиши ахлоқии маърифати ақлонӣ беаҳамият хоҳад буд. Аммо маърифати ақлонӣ, ба ақидаи муътазила, шинохти Худо, ҳақиқат ва хайру некӣ буда, он вазифаи асосии ахлоқии одамони одӣ ва яке аз ду вазифаи асосии нафс аст.

Офариниши амалҳо ё феълан ба вучуд овардани таъсирҳои воқеӣ дар фазо барои инсон имконнопазир аст, аммо таҳти иродаи хеш қарор додани чунин таъсирҳо дар фазою замон, ки аз сабабҳои муайян ба вучуд пайдо мешаванд, дар ихтиёри инсон аст ва ин ҳама қудрати ӯст. Бо вучуди ин, таъсирҳо бо сабабҳои хосси худашон ва тибқи қоидаҳои умумикайҳонӣ ба вучуд меоянд ва итоати онҳо ба ҳукмронии сабабҳои аввал тартиботи офариниш аст. Дар ин соҳа одам қомилан нотавон аст ва мисли ҳамаи махлуқоти дигар дар қайҳон муайян карда мешавад. Аз ин рӯ, тасдиқ кардани озодии инсон маънои онро надорад, ки иқтидори ӯро барои ба як дафъа эҷод кардан ё тавлид кардани чизе ифода кардан мумкин бошад. Чунин маънии озодӣ барои инсон қомилан ғайриимкон маҳсуб меёбад. Ҳамин тариқ, ба андешаи мутафаккирони муътазилӣ иродаи шахс дар ҷанбаи метафизикии он тобеи ирода ва хости Худо буда, дар ҷанбаи дунявии он ба ҳеч вачҳ як ҳодисаи пешақӣ муайяншудае нест, ки дар ниҳоят ба фаъолияти ихтиёрӣ ё ғайриихтиёрӣ инсон оварда мерасонад, балки он дар як шабакаи мураккаби хоҳишҳо, эътиқодҳо ва ирода, дар яқоягӣ бо таъсири қувваҳои берунӣ ташаққул меёбад. Ҳамин тавр, ба ҳадди пайдошавии маҳдудиятҳои дохилӣ ва берунӣ, ки ин фойлро таҳти тасарруф қарор медиҳанд, майдони ирода ва озодии шахсро низ бештар маҳдуд месозад.

ХУЛОСА

Натиҷаҳои асосии илмии рисола

Дар **хулоса** натиҷаҳои таҳқиқот ҷамъбаст гардида, тавсияҳо ва пешниҳодҳои амалӣ дода шудаанд, ки дар ҳолатҳои зиёд барои таҳияи таҳқиқот дар воҷаба ба таърихи фалсафа умуман ва муътазила ба таври хосса мусоидат хоҳанд кард. Хулосаи умумии диссертатсияро чунин ҷамъбаст кардан мумкин аст:

1. Муътазилиён яке аз аввалин ақдгароёни исломӣ буданд ва ғояҳо ва консепсияҳои онҳо дар ҷаҳорҷубаи анъанаҳои фалсафии исломӣ таҳия мегардиданд. Пеш аз ҳама, онҳо авлавияти ақл ва иродаи инсон ва имконияти таъвилӣ масъалаҳоро барои дарки маъниҳои ботинии онҳо асоснок менамуданд. Тасаввуроти ақлонии онҳо дар бораи Худо ва садоқати онҳо ба озодии ирода ва масъулияти инсон дар бораи озодандешии онҳо, аммо дар доираи суннати исломӣ, шаҳодат медиҳанд.

Новобаста аз пайвастагии хеш ба ақлгарой, муътазилиён баъзан дар таҳаммулнопазирии ақидавиашонро зоҳир менамуданд, хусусан, ҳангоме ки онҳоро дастгоҳҳои қудратии хилофати Аббосиён барои манфиати сиёсашон дастгирӣ менамуданд. Мувофиқи принципи панҷум (ал-усул ал-хамса)-и худ, ки амалан маҷбуркунӣ ва зӯрвариро барои дифоъ аз эътиқод асоснок мекард, онҳо душманони зехнии худ (хусусан онҳое, ки дар масъалаи махлук будани Куръон бо онҳо ихтилоф доштанд) бо ҷидду ҷаҳд таъқиб мекарданд ва онҳоро ба хомӯшӣ водор намуда, зиндонӣ ва дар баъзе ҳолатҳо ба қатл мерасониданд. Бо вучуди ин, сарфи назар аз мақоми на он қадар қавии муътазилиён дар ҷомеа, албатта, аҳамият ва нуфузи таъриҳӣ ва ғоявӣ-назариявӣ онҳоро, хусусан дар боби озодандешӣ ва ақлгароияшон нодида гирифтани мумкин нест.

2. Мутафаккирони озодандешӣ муътазилиён бо тафакқури интиқодӣ ва шаккоқия фарқ мекунад, онҳо пояҳои нахустинро барои муқовимат ба доғмаҳои исломӣ гузоштанд. Ба фазли ғояҳои муътазилиё аввалин низомҳои фалсафии нисбатан мукамал дар ислом ташаққул ёфтанд. Маҳз тавассути ақоиди онҳо гузариш аз теологияи фалсафӣ (дар замони Уммавиён) ба фалсафаи теологӣ (дар давраи Аббосиён) ва тадричан ба фалсафаи мувофиқ ба замони мо ба вуқӯъ пайваст. Хусусияти асосии таълимоти пайравони муътазила дар гуногунандешии онҳо ифода меёфт ва онҳо имкон доштанд, ки дар бораи ҳамон як масъала афкори мухталиф дошта бошанд.

3. Ҳамаи мутафаккирони муътазила ақдро дар мақоми аввали тамоми усулҳои таҳқиқотӣ мегузоштанд. Онҳо тақлидро рад намуда, қудрати ақдро дар тафсири ва баҳогузори анъана, қабули ошқори ин ё он тафсири матнҳо муҳим мешумориданд. Дар муқоиса бо тафсириҳои суннатии ханбалиҳо ва шарҳҳои зоҳирии онҳо аз Китоби муқаддас муътазилиён усули таҳлили интиқодӣ ва диалектиқиро ба қор мебаранд. Ба қудрати ақл бовар карда, муътазила хурӯфот ва илмҳои бардурӯғро маҳқум мекунад. Аммо ин маънои онро надорад, ки муътазила аз таълимоти ислом даст кашада бошад. Масалан, усули қорқарди ахлоқи муътазила ҳарчанд ба табиатшиносӣ ва кайҳоншиносии онҳо шабех бошад ҳам ва ба ақлгароии қатъӣ асос ёфтааст, аммо дар ниҳояти қор бо аҳком ва ваҳйи илоҳӣ мувофиқат мекунад.

4. Ахлоқ, ақл, иродаи озоди инсон ва табиатшиносӣ масъалаҳои асосии таълимоти он мебошанд. Муътазила барои “ошғӣ додани” ваҳйи илоҳӣ бо детерминизми табиат ва қудрати эҳтимолии Худо мубориза мебарад, аммо онҳо дар нуқтаи бунёдии зерин ба созиш нарасидаанд: инсон озод ва барои худ масъул аст. Чунин муносибат ба фаҳмиши ин масъала дар ниҳояти қор мебоист ба фалсафаи сиёсӣ наздик оварда, аз теократизм, ки дар таълимоти илоҳиётшиносии исломи ибтидоӣ ҳукмфармо буд, дур мебард. Муътазилиён барои теократияи муътадил ҷаҳду ҷадал мекарданд: ҳокимияти сиёсӣ бояд ба давомдихандаи қонунии пайғамбар – имом вогузошта шавад ва имом танҳо дар сурате қонунӣ буда метавонад, ки агар сиёсати одилонаро, ки барои манфиатҳои ҳамагон мусоид аст, пеш барад.

5. Бо истифода аз ақл ва усули ақлгарой муътазилиён ба фалсафаи рӯ оварда, ҳамаи масъалаҳоро дар ҷаҳорҷӯбаи фалсафаи динӣ таъбир мекарданд. Мисоли он *ал-усул ул-хамса* буда метавонад. Дар усули аввали он – тавҳиди Худо ва сифатҳои Ӯ

муътазилиён кӯшиш кардаанд, ки мавҷудияти сифатҳои ғайр аз зоти илоҳиро инкор кунанд. Усули дуҷум – адли илоҳӣ аст. Дар тафсири он муътазилиён нисбат ба иродаи мутлақи Худо назарияи адолати илоҳиро бештар пайравӣ менамуданд ва Худои одилро нисбат ба Худое, ки дорои иродаи мутлақ аст, бартар медонистанд. Усули сеюми ал-ва‘д ва ал-ва‘ид, ки ба маънои подош ва ҷазои оқибат, таҳдид ба азоб таъбир мешавад, бештар хусусияти динӣ дорад ва муътазилиён барои он исботҳои теологияи худашонро овардаанд ва нақзи иҷроӣ ваъда ва ҷазоро намунаи зулм медонистанд. Усули чорум - ал-манзила байна-л-манзилатайни муътазила низ хусусияти шариятӣ дорад ва он ба истилоҳ мавқеи миёнаравӣ байни муъмин ва кофир мебошад. Усули панҷум - амр би-л-ма‘руф ва наҳй ‘ан-ил-мункар аст, ки хусусияти динӣ-ахлоқӣ дошта, ба ҳақ будани рафтору кирдори инсон ва манъ кардан аз ботили онҳо, амр бар хайру ростӣ ва манъ кардан аз шарру бадӣ аст, мувофиқ меояд.

6. Ақлгароии муътазила, ба таври возеҳ дар илмҳои табиатшиносӣ ва қайҳоншиносӣ бештар муайян мегардад. Дар ибтидои рушди каломии муътазилий дар он се назарияи табиат ва сифатҳои ашё ҷой доштанд, ки ҳамаи онҳо аз фалсафаи қадимаи эллини сарчашма мегиранд. Онҳоро дар асарҳои нахустини муътазила ва инчунин таълимоти санаиён (дуалистҳо) ва ба ном “файласуфони табиатшинос” мушоҳида кардан мумкин аст. Ин се назария чунинанд: ашё ё ҷисмҳо аз маҷмуи аразҳо таркиб меёбанд; ашё ё мавҷуди ақлонӣ аз маҷмуи ҷисмҳои ба ҳам воридшаванда иборатанд; ҷисмҳо аз ҷузъҳо (атомҳо) ва аразҳои ба онҳо хос иборатанд. Таълимот дар бораи табиат ва сифатҳои ашё, яъне атомизм, дар қайҳоншиносии муътазилиён мақоми махсус дорад. Атомҳо ва аразҳои муҳолифи онҳо нобуд шуда метавонанд ва он принсипест, ки назарияи тағйироти муътазилиёни басрӣ бар он асос ёфтааст.

7. Тибқи ақидаи муътазила, зоти шахс дорои қобилиятест, ки нақши дугоникӣ дорад. Ин қобилият – ақл ва ду нақши он – ҳукм маънидод мешавад, ки мавзӯи он дониш аст ва мувоқиқа (назорат), ки ҳадафи он ҳидоят аст. Вазифаи ақл дар маърифати хайру некӣ, ҳангоме ки онҳо имконнопазир буда, амалӣ шуданашон беҳуда ба назар мерасад. Идора кардани маҷроӣ ҳаёт ба хоҳири хайру некии ҳанӯз номаълум, ки ғайримқон ба назар мерасад, дар ҷаҳорҷӯбаи назариявӣ-ахлоқии маърифати ақлонии муътазила баррасӣ мегардад. Аммо агар шинохти ақлонӣ фаъолияти озод набошад, балки аввал аз ҷониби объекти он, ки дар дохили нафс ҷой дорад ва сипас тавассути зикри қисмҳои ин объект ва на аз ҷониби ҳуди маърифаткунанда муайян гардад, арзиши ахлоқии маърифати ақлонӣ аз аҳамият ҳолӣ хоҳад буд.

Тавсияҳо оид ба истифодаи амалии натиҷаҳо

1. Хулосаҳо ва маводи илман асоснокшудаи диссертатсияро дар фаъолияти амалӣ-сиёсии Кумитаи дин, танзими анъана ва ҷашну маросимҳои назди Ҳукумати Ҷумҳурии Тоҷикистон; дар раванди тарбия ва таълими ҷавонони муосир; дар фаъолияти сиёсии Кумитаи кор бо ҷавонон ва варзиши назди Ҳукумати Ҷумҳурии Тоҷикистон, Раёсати кор бо ҷавонон, инчунин дар таъсис ва татбиқи барномаҳо ва

лоиҳаҳои давлатӣ дар соҳаи сиёсати ҷавонон ва ҳалли мушкилоти ин соҳа метавон истифода бурд.

2. Натиҷаҳои диссертатсия ва сарчашмаҳои таҳқиқотии аз ҷониби муаллиф истифодашударо дар ҷараёни корҳои илмӣ-таҳқиқӣ оид ба таърихи фалсафа, диншиносӣ, фарҳангшиносӣ ва ҷомеашиносӣ истифода бурдан мумкин аст;

3. Дар таҳқиқоти диссертатсионӣ муқаррароти муҳимтарини муътазила ҳамчун мактаби фикрии ақлонии исломӣ кушода мешаванд, ки арзиши амалӣ доранд. Онҳоро дар равандҳои тарбиявӣ ва таълимӣ барои фош намудани моҳияти шиорҳо ва таълимоти ифротгарой ба кор бурдан мумкин аст;

4. Матни диссертатсияро дар кафедраҳои фалсафа метавон ба сифати маводи дарсӣ истифода кард; он барои таҳияи кори таълимии вобаста ба ин мавзӯ низ ҳамчун асос ва замина хизмат расонда метавонад. Илова бар ин, тасмимҳои вобаста ба баъзе масъалаҳои дар диссертатсия матраҳ шудаанд, метавонанд ҳангоми таҳия ва мурағаб сохтани васоити таълимӣ дар муассисаҳо ва мактабҳои миёна, омода намудани матни лексияҳо оид ба таърихи фалсафа, диншиносӣ, фарҳангшиносӣ ва ҷомеашиносӣ ҳангоми гузаронидани курсу семинарҳои ихтисосӣ оид ба ин мавзӯ дар мактабҳои олии истифода гарданд.

РҶИХАТИ МАҚОЛАҲОИ ДОВТАЛАБИ УНВONI ИЛМӢ

I. Мақолаҳое, ки дар маҷаллаҳои аз ҷониби КОА назди Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон тавсияшуда ба таъб расидаанд:

[1-М] Қосимов Қ.А. Сарчашмаҳои ғоявии фалсафаи ақлгароии муътазила [Матн] / Қ.А. Қосимов // Ахбори Институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи ба номи А. Баҳоваддинови Академияи миллии илмҳо Тоҷикистон. – Душанбе. - 2021. - №4. - С. 175-181. ISSN 0235-005X;

[2-М] Қосимов Қ.А. Масъалаи инсон, ақл ва иродаи ӯ дар таълимоти муътазила [Матн] / Қ.А. Қосимов // Ахбори Институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи ба номи А. Баҳоваддинови Академияи миллии илмҳои Тоҷикистон. – Душанбе. - 2022. - №4. – С. 150-154. ISSN 0235-005X;

[3-М] Қосимов Қ.А. Усулҳои бунёдии ақлгароии муътазила [Матн] / Қ.А. Қосимов // Паёми филиали Донишгоҳи давлатии Москва ба номи М.В. Ломоносов дар шаҳри Душанбе. – Душанбе. - 2022. Т. 2. - № 1(21). - С. 132-142. ISSN 2709-6246;

[4-М] Қосимов Қ.А. Таҳқиқи масъалаи ақл ва иродаи инсон дар таълимоти муътазила [Матн] / Р.З. Назариев., Қ.А. Қосимов // Ахбори Институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқ ба номи А. Баҳоваддинов, Академияи миллии илмҳои Тоҷикистон. – Душанбе. - 2023. - № 3. - С. 38-43. ISSN 0235-005X;

II. Мақолаҳое, ки дар маҷаллаҳои дигари илмӣ ба таъб расидаанд:

[5-М] Қосимов Қ.А. Сарчашмаҳои ғоявии фалсафаи ақлгароии муътазила [Матн] / Қ.А. Қосимов // Ахбори Институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи ба номи А. Баҳоваддинови Академияи миллии илмҳо Тоҷикистон. – Душанбе. -2021. - №4. - С. 175-181. ISSN 0235-005X;

[6-М] Қосимов Қ.А. Шароити таърихӣ ва иҷтимоии пайдоиши муътазила [Матн] / Қ.А. Қосимов // Паёми Донишгоҳи омӯзгорӣ. – Душанбе. - 2021. - №2 (2). – С. 47-53. ISSN2710-4672;

[7-М] Қосимов Қ.А. Тамоюли метафизикӣ ва табиатшиносии муътазила ва маърифати ақлонии онҳо [Матн] / Қ.А. Қосимов // Паёми Донишгоҳи омӯзгорӣ/ – Душанбе. - 2021. - №3-4 (3-4). – С. 49-55. ISSN2710-4672.

**ТАДЖИКСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМ. САДРИДДИНА АЙНИ**

На правах рукописи

**УДК 1
ББК 87
К – 84**

КОСИМОВ КУРБОНАЛИ АБДУСАМАДОВИЧ

**МУ‘ТАЗИЛИЗМ
И ЕГО РАЦИОНАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ
(историко-философский анализ)**

А В Т О Р Е Ф Е Р А Т

диссертации на соискание учёной степени
кандидата философских наук по специальности
09.00.03 – История философии

Душанбе - 2023

Диссертация выполнена на кафедре философии и культурологии Таджикского государственного педагогического университета им. Садриддина Айни

Научный руководитель:

Назариев Рамазон Зибуджинович – доктор философских наук, профессор кафедры философии и культурологии Таджикского государственного педагогического университета имени С. Айни

Официальные оппоненты:

Рахимов Мухсин Хусайнович - д.ф.н., профессор кафедры социологии Таджикского технического университета имени академика М.Осими.

Маджидов Диловар Хафизович, кандидат философских наук, заведующий кафедрой философии и политологии Международного университета иностранных языков Таджикистана имени С. Улугзода

Ведущая организация:

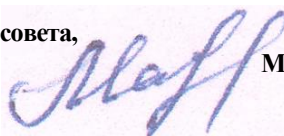
Таджикский аграрный университет имени Шириншо Шотемура

Защита диссертации состоится «23» ноября 2023 в 14⁰⁰ часов на заседании Диссертационного совета 6D.KOA-029 при Таджикском национальном университете (734025, г. Душанбе, проспект Рудаки, 17).

С диссертацией можно ознакомиться в центральной библиотеке Таджикского национального университета (734025, город Душанбе, проспект Рудаки, 17) и на сайте www.tnu.tj.

Автореферат разослан « ____ » _____ 2023г .

**Учёный секретарь диссертационного совета,
доктор философских наук**



Муминов А.

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. Актуальность диссертационного исследования определяется тем, что в современных международных отношениях и мировой геополитике ислам и его религиозно-философское учение представлены весьма противоречиво. События последних десятилетий, которые связаны с процессом политизации общества в странах исламского региона, и идеологическая значимость ислама, неустойчивость стандартных поведений и отношений, которые были заложены в нем, наглядно показали, что они не совсем изменились в наше время.

Такая ситуация, безусловно, требует более глубокого изучения исламской идеологии и критического осмысления достижений мусульманских мыслителей, причем, не только в духовной сфере, но и сугубо научной. Такой подход будет способствовать и пониманию многих современных проблем, так или иначе связанных с учениями ислама.

В этом контексте важное значение имеет пересмотр философского наследия исламских рациональных школ, особенно му'тазилитов, представители которого внесли большой вклад в решение многих спорных вопросов, относительно мира и человека; на определение путей интеллектуальной эволюции на примере рационализма. Опыт рационализма му'тазилитов весьма поучителен. Благодаря им была заложена основа для развития духовной культуры общества, человеческих отношений в различных формах сосуществования, идейно-интеллектуальной борьбе внутренних сект, которые очень сильно повлияли на общественное сознание. Деятельность му'тазилитов способствовала формированию философии, положила начало возникновению новых направлений мысли в исламе. Исследование этого опыта, несомненно, важно для истории современной философии и ее развития.

Понятия, разработанные му'тазилитами: их уникальные, оригинальные идеи, базирующиеся на древнейших философских источниках, споры и философские диспуты, в которых они участвовали, - вот те «краски», которые мы наблюдаем в ландшафте того бурного периода. Это было время, когда му'тазилитизм проявил себя во всей своей интеллектуальной мощи, истоки которой восходят к VII в. В связи с этим важно отметить, что различные современные исламские течения нуждаются в поиске реальных путей решения этих насущных проблем мусульманского сообщества. В последние годы наблюдается значительное развитие исламских идеологических принципов, которые, в основном, базируются на фундаменталистских методах и призваны добиться «власти Аллаха на земле» и созданию т.н. «идеального» общества любыми средствами, в том числе силовым путем. В связи с этим вопросом, обращение к учению последователей му'тазилитов, создавших первую рациональную школу в условиях средневекового ислама, имеет особое значение при решении проблем, касающихся различных сообществ современного мира.

В этике му'тазилитов цель человека определяется как достижение счастья, а для этого в жизни нужно творить добро. Предел же счастья определяется разумом, и с

его помощью человек, совершая добрые дела, избегает зла. По сей день не утратили своей актуальности строгая и последовательная защита му'тазилитами идей общенсламского монотеизма, а также их утверждение приоритета разума над верой. Именно му'тазилиты очень активно продвигали идею, которая была направлена против догматизма и авторитаризма с целью стабилизации положения исламского мира.

В настоящее время теология каламитов с чертами и характеристиками средневекового мышления (обращение к прошлому, поклонение разуму в целях защиты богословия) достаточно ощутимо влияет на выбор жизненной позиции верующим человеком-мусульманином. В борьбе между последователями религии и мирского образа жизни му'тазилитизм может служить своего рода классическим шаблоном для обсуждения и анализа отношений между религией и светскими идеалами.

Му'тазилитизм будучи носителем рациональных идей и критического духа, защитником мусульманской культуры, через столетие стал первой сектой, подвергнутой гонениям и давлению, потому что в их идейных поисках ортодоксальные исламские мыслители увидели противостояние общенсламским убеждениям. В результате мусульманская культура после «золотого века», в котором му'тазилитизм, проявил себя как вершина критического рационального духа, оказалась в глубоком кризисе. Влияние идеи му'тазилитов на все религиозные и политические движения того времени, представителей как философских, так и религиозных школ было, бесспорно, огромным. Поэтому анализ этого влияния, изучение связи или противостояния му'тазилитов и других исламских школ мысли имеют важное значение. Особого внимания заслуживает и опыт диалога и диспутов му'тазилитизма с этими школами, в ходе которых разрешались сложные мировоззренческие конфликты, касающиеся ценностных ориентиров человека. Для общей культуры человечества этот опыт имеет большое научное значение. С учетом этого, анализ учения му'тазилитов как одной из философско-рациональных школ, актуально и в наши дни, тем более, что идеи му'тазилитизма изучены очень поверхностно, фрагментарно.

Рациональный и критический подходы представителей му'тазилитизма к миру, обществу и человеку были и остаются весьма результативными в истории исламской цивилизации в последние десятилетия. Исламские мыслители в последние десятилетия способствовали усилиям мусульманских мыслителей к возрождению этого направления. «Неому'тазилитизм» – это направление, сформировавшееся сегодня из числа ряда интеллектуалов-исследователей и ученых, отстаивающих в основном духовно-светские ценности. Из этого следует, что актуальность исследования учения му'тазилитов, как наиболее эффективного направления рационализма в исламской среде, не подлежит сомнению.

Степень изученности темы. Из истории му'тазилитизма известно, что представители этой идейной школы рьяно преследовались фанатичными священнослужителями и другими противниками этой идейной школы. Соответственно большая часть их трудов была уничтожена, и до нас дошло лишь

малое их количество. Поэтому изучение идей му‘тазилитов долгое время находилось на очень низком уровне, но во второй половине XX в. ситуация несколько улучшилась. При этом следует отметить, что первые сведения о му‘тазилитизме, которые приводились в некоторых исследованиях, носили историко-энциклопедический характер. Например, Х. Штайнер еще в конце XIX в. проявил интерес к идеям му‘тазилитизма, и в своей работе назвал это течение «свободомыслием в исламе». Здесь можно назвать и работу Х. Галланда, которая написана в начале XX в и предоставляет европейцам первую информацию об истории и идеях му‘тазилитов.¹

В целом научно-исследовательскую литературу, посвященную теме диссертации, можно разделить на три группы. К первой группе относятся исследования исламских мыслителей и самого му‘тазилитизма средневекового периода, в которых кратко описывается история возникновения му‘тазилитизма, его сект, деятельность известных мыслителей, разрабатывавших религиозно-философские проблемы этой школы. Среди них можно указать на труды Абу аль-Хасана аль-Аш‘ари, Абд аль-Кадира аль-Багдади, Абу Бакра аль-Бакилани, Ибн Халикона, Ибн Халдуна, Ибн Маттавейха, Ибн Мискавейха, Ибн Надима, Амру аль-Джахиза, аш-Шарифа аль-Джурджани, Абу аль-Му‘ала аль-Джувайни, Мухаммада Абд аль-Карима аш-Шахристиани, Кази Абд аль-Джаббара и др.²

Во вторую группу включены исследования, посвящённые философии калама и богословию ислама, му‘тазилитизму и его философии как их части, носящие более описательно-энциклопедический характер. К ним относятся работы А. Корбена, Э.А. Фроловой, Т.К. Ибрагим, М. Аркуна, М. Бернарда, В. Маделунга, В. М. Уотта, Р.М. Франка, Й. Ван Эсса, М. Кука, А.В. Сагадеева, М.Н. Вольфа, И.С. Кирабаева, М. Т. Степанянц, А.И. Игнатенко, Е.Н. Фроловой, Н.В. Ефремовой, А. Данания и др.³

¹ Steiner H. Die Mu'taziliten oder die Freidenker im Islam: ein Beitrag zur Allgemeiner Kulturgeschichte. NABU PR, 2010; Galland H. Essai sur les Mo'tazélites: Les rationalists de l'Islam. Paris, 1906.

² Ал-Аш‘ари Абу ал-Хасан. Макалат ал-исламيين ва ихтилаф ал-мусалиин. – Висбаден, 1980; Ал-Багдади Абдулкадир. Ал-фарк байн ал-фирак. - Ал-Кахира, 1328 х.; Абубакр ибн Бакилани. Китаб ут-тамхид. – Бейрут, 1957; Ибн Халикан. Вафийа ул-а‘йан. Ч. 6. – Бейрут, 1972; Ибн Халдун. – Бейрут, 1982; Ибн Маттавейх. Ат-тазкира фи ахкам ал-джавахир ва ал-а‘раз. - Ал-Кахира, 1975; Ибн Мискавейх. Таджаруб ал-уммам. – Тегран, 1376 х.к.; Ибн Надим. Ал-Фихрист. - Бейрут, 2009; Ал-Джахиз Амру. Ал-Хайван. Ч. 7. – Бейрут, 1414 х.; Ал-Джурджани ал-Шариф. Шарх ‘ала ал-мавакиф ли-л ‘Изд ал-Иджи. Т. 2. б/д; Ал-Джувайни Абу ал-Ма‘алла. Аш-Шамил фи усул ад-дин. – Ал-Искандария, 1969; Аш-Шахристиани Мухаммад. Ал-Милал ва ан-нихал. Ал-Кахира, 1416 х.; Кази Абу ал-Хасан Абдулджаббар. Ал-Му‘тазила ва хамс усулихим. – ал-Рийаз, 1996.

³ Корбен А. История исламской философии. Пер. с франц. А.А. Кузнецова. – М.: Прогресс-Традиция, 2010; Фролова Е.А. Арабская философия. Прошлое и настоящее. – М.: Языки славянских культур, 2010; Ибрагим Т.К. Религиозная философия ислама: калам. - Казань: Казанский ун.-т, 2013; Arkoun M. Pour une critique de la raison islamique. Paris, 1984; Madelung W.F. Religious schools and sects in medieval Islam. London: Variorum repr., 1985; Watt W.M. Islamic philosophy and theology. Edinburgh, 1962; Idem: The formative period of Islamic thought. Edinburgh, 1973; Van Ess J. Anfänge muslimischer Theologies: zwei antiqadaritische Traktate aus dem ersten Jahrhundert der Hīgra. Beirut, 1977; Cook M. Early Muslim dogma. A source-critical study. Cambridge

Третью группу составили исследования, в которых непосредственно рассматриваются религиозно-философские идеи му‘тазиллизма или анализируются философско-религиозные произведения его представителей. Особенно важными являются научно-исследовательские работы Р.М. Франка, Ф. О. Нофала, Дж.Ф. Хуррани, А.Н. Надира, М. Мусаева и др.¹

В четвертую группу вошли труды таджикских учёных. В изучении калама и его представителей видное место занимают работы З. Вазирова, А.А. Шамолова, З.М. Диноршоевой, С. Ахмедова и др.² Так, З. Вазиров в своей работе обратил внимание на происхождение калама, его связь с фикхом, шариатом и некоторыми религиозно-философскими и философско-социальными учениями. А.А. Шамолов в свою очередь проанализировал вопросы, связанные с социокультурными предпосылками формирования мировоззрения Мухаммада Газали, религиозно-философских учений, суфийских, социально-политических и нравственных воззрений этого правоведа и мыслителя. З.М. Диноршоева также проанализировала социокультурные основы формирования мировоззрения Мухаммада Газали, а также процесс его интеллектуальной эволюции, его отношения к философии и многие другие вопросы, С. Ахмедов же в своей монографии всесторонне исследовал условия и социально-мировоззренческие факторы становления и тенденции модернизации калама в современных условиях, рассмотрев философские проблемы реформаторов исламской философии, а также онтологию и гносеологию калама. Эта монография считается одним из фундаментальных исследований философии калама в постсоветских научных кругах.

Автор диссертации, подробно изучив доступные ему научные источники, пришел к выводу, что проблема рационализма му‘тазиллизма исследована недостаточно глубоко и полно и носит больше описательный и информативный характер.

etc.: Cambridge univ. press, 1981; Сагадеев А.В. Калам (Обзор) // Классический ислам: традиционные науки и философия. Сборник обзоров. М., 1988. С. 47–85; Вольф М.Н. Средневековая арабская философия: мутазилитский калам. Учебное пособие. Новосибирск, 2005; Кирабаев И.С. Социальная философия мусульманского Востока. - М., 1987; Степаняц М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике. - М., 1982; Фролова Е.Н. Проблема знания в арабской философии. - М., 1983; Игнатенко А.И. Халифы без халифата. - М., 1988; Ефремова Н.В. Ислам: философия, религия, культура: учебное пособие; - М.: Ин-т философии РАН, 2015; Dhanani, A. Kalam and Hellenistic Cosmology: Minimal Parts in Basrian Mu'tazili Atomism. Ph.D. diss., Harvard University, 1991.

¹ Frank R.M. Beings and their attributes: The teaching of the Basrian school of the Mu'tazila in the classical period. Albany, 1978; Нофал Ф.О. Ибрахим ибн Саййар ан-Наззам. - М.: Языки Славянской культуры и ОО "Садра", 2015; Hourani G.F. Islamic Rationalism: the Ethics of 'Abd al-Jabbar. - Oxford: Clarendon Press, 1971; Nader A.N. Le système philosophique de mu'tazila (premiers penseurs de l'Islam). Beyrouth, 1956; Мусаев М. Мутазилиты. - М., 1997.

² Вазиров З. Социальная философия калама. - Душанбе, 2000; Худи хамин муаллиф: Очерки социальной философии калама и футуввата. - Душанбе: Дониш, 1991; Шамолов А.А. Философско-теологические воззрения Газали. Автореф. на соискание уч. ст. доктора филос. наук, - Душанбе, 2003; Диноршоева З.М. Мухаммад ал-Газали и его отношение к философии. - Душанбе, 2002; Ахмедов С. Философия калама в современном исламе. - Душанбе, 2004.

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ИССЛЕДОВАНИЯ

Связь работы с научными проектами и темами. Диссертационная работа была выполнена в рамках основных проблем перспективного плана кафедры философии Таджикского государственного педагогического университета им. Садриддина Айни (ТГПУ).

Объектом исследования является философия калама и история ее развития.

Предмет исследования: философия му‘тазилитов и ее рациональная сущность.

Цель и задачи исследования: анализ рациональных аспектов учений му‘тазилитов, как составной части их философии. Для достижения этой цели необходимо решить следующие задачи:

- выявить философские концепты разума в учении му‘тазилитов и теоретико-методологические основы его изучения;
- рассмотреть процесс формирования рационалистических тенденций в воззрениях мыслителей му‘тазилитов;
- проанализировать важнейшие методы (принципы) учения му‘тазилитов в рамках его взаимосвязи с религией и философией;
- исследовать рациональные характеристики философии му‘тазилитов на основе анализа ее метафизических и натуралистических теорий;
- изучить, как в философии рационализма философия рационализма му‘тазилитов решались проблемы, связанные с человеческим разумом и волей, лежащие в основе его учения.

Методология и методы исследования темы. Методологическую основу исследования составляет совокупность принципов, подходов и философско-логических методов исследования. Кроме них, автором были использованы для наиболее полного раскрытия темы исторический, философско-сравнительный, логико-аналитический, герменевтический, системно-структурный и другие методы анализа. В свою очередь междисциплинарный подход помог диссертанту гораздо шире рассмотреть историю философии му‘тазилитов. Были использованы некоторые методы социологии, психологии, лингвистики и других наук.

Теоретической основой исследования послужили труды мыслителей му‘тазилитов и других исламских школ, историков и социологов, культурологов, востоковедов и ересиологов Запада, ученых разных стран и др.

Новизна данного исследования выражается в следующих положениях:

- проблема рационализма му‘тазилитов на постсоветском пространстве впервые подверглась системному и конкретному анализу;
- доказано, что синтез идей, теорий и учений религий и разных философско-религиозных школ создал для му‘тазилитов поле для диалогов и диспутов, в которых проверялись методы и формы исследования проблем, и закладывалась основа для возникновения исламской философии;
- доказано, что в учениях мыслителей-му‘тазилитов рациональные тенденции были определяющими;

- определено и установлено, что для рационального концепта пять принципов (*ал-усул ул-хамса*) му'тазилитов в качестве теоретической основы имеет ключевое значение;

- доказана роль разума и интеллектуального познания в му'тазилитизме при осмыслении его приверженцами метафизических и натуралистических вопросов, установлено, что в них разуму придавалось гораздо больше значения, чем вере. Этим закладывалась основа для развития интеллектуальных знаний человека.

Основные положения, выносимые на защиту:

1. Согласно теории периодичности, история му'тазилитов воспринимается с понятием *михна* (ар. «экзамен, испытание», т.е. интеллектуальное испытание священного текста), термин, который обозначал рубеж периода гонений и давления аббасидских халифов, в результате которых свободомыслящие философы и ученые были заключены в тюрьмы или казнены. В те времена большинство ученых во всём соглашалось с халифом, поддерживая его убеждения, либо соглашались с ним из-за личных интересов; некоторые же принимали его указы из страха, и лишь немногие выступали против него, руководствуясь своими мировоззренческими установками. В такой среде богословских, философских диспутов и политических конфликтов му'тазилитизм возникла как свободомыслящая школа ислама, продолжающая и укрепляющая идеи кадаритов, как школа, попытавшаяся объединить политику с религией.

2. Формированию учения му'тазилитов способствовали различные факторы и источники. Прежде всего, ответа требовали вопросы, с которыми сталкивались мусульмане в своей повседневной жизни, и на которые не удалось найти ответ в Коране. Это привело к спорам о самой священной книге, о ее извечности или сотворённости. Одним из наиболее важных внутренних источников формирования учения му'тазилитов, особенно теории принужденности и свободы выбора, была идейная школа кадаритов и их учение. Кадариты были активными участниками дебатов по религиозным вопросам, таких как: вера и неверие, судьба и предопределение, атрибуты Бога, сотворённость Корана и т. д. Кроме того, наблюдается много общего между многими верованиями му'тазилитов и зороастрийцев, особенно по таким вопросам, как атрибуты Бога, свобода воли, послушание перед действиями, необходимость рациональной веры, врожденность прекрасного и безобразного, абсолютной доброты от Бога и так далее.

3. Му'тазилиты, анализируя вопросы о природе единства, Бога, человека и таких религиозных явлений, как: божественное откровению и священная книга, утверждали независимость разума по отношению к откровению и предпочтительность рациональной вере над традиционными (нарративными) верованиями. Они поддерживали свободу воли человека. Рационализм и вопрос об индивидуальной ответственности человека, которым в их учении отведено особое место, лишь усилили разнообразие мнений среди самих му'тазилитов. Представители школы му'тазилитизма отказываются от подражания и поверхностного следования влиянию традиций, буквального и неизменного принятия того или иного

толкования священного текста. Во главу угла они ставят метод критического анализа и диалектический метод выражения мнения.

4. В восточных философских трудах широко распространено такое понятие, как: «пять принципов му'тазилитов» (*ал-усуль уль-хамса*). Первый принцип му'тазилитов - это *таухид*, или неопровержимое единство Бога. Они отрицают существование атрибутов, отличных от божественной сущности. Второй принцип - *божественная справедливость*, согласно которой му'тазилитизм предпочитает справедливого Бога - Богу с абсолютной волей. «Аль-Адл» - это действие Бога, дающий человеку право что-то делать, и благодаря этой свободе он имеет право быть вознагражденным или наказанным. Согласно третьему принципу *аль-ва'д* и *аль-ва'ид*, му'тазилиты верят, что Бог «записывает» все хорошие и плохие поступки человека в этом мире, чтобы свершить свое правосудие. Му'тазилиты понимают "аль-ва'д" в значении обещания награды и "аль-ва'ид" в значении угрозы наказания. Принцип *аль-манзила байна-ль-манзилатайн* представляет собой так называемое промежуточное положение между верующим и неверующим. Это первый принцип, согласно которому понятия «верующий», «неверный», «лицемер» (*мунафик*) и «непокорный» (*фасик*) определяются в рамках конфликта между мусульманами в вопросах мусульманского закона и учением ислама. Пятый принцип му'тазилитов - это *побуждение к одобряемому и запрещение порицаемого*, который считается повелением для истины и запретом для недозволенного. Этот принцип декларирует призыв к доброте и истине, запрещает зло. Соответственно, человек не должен прибегать к и нехорошим действиям.

5. Учение му'тазилитов о природе и свойствах вещей сводится к следующим основным положениям:

- а) вещи или тела состоят из совокупности акциденций;
- б) вещи состоят из совокупности связанных друг с другом тел;
- в) тела состоят из составных частей (атомов) и характерных для них акциденций.

Му'тазилиты использовали богатый понятийный аппарат при разработке вопросов, связанных с познанием природы: термин «сотворенный» (*«мухдас»*) означает объект познания, который интерпретируется как тип определенного исходного момента. То, что сотворено, может быть далее разделено на то, что занимает или не занимает пространство, пока оно существует. Первый из них - атом (часть, субстанция), а второй - *арад* (акциденция). Разрушение атомов и противодействующих им акциденций - это принцип, на котором основана теория изменений му'тазилитов.

6. С точки зрения му'тазилитов, даже доказательство существования Бога и пророчества может быть достигнуто только посредством рационального мышления, и подражание в этом отношении недопустимо. Разум, с одной стороны, принимался как самостоятельное орудие получения знаний, а с другой, как возможность свободной человеческой деятельности. В ином смысле, с точки зрения гносеологии, му'тазилиты, признавая силу разума в приобретении знаний, также его шариатский аспект, рациональными аргументами пытались доказать, что этот процесс в многом зависти от воли и желания самого человека. Отсюда следует, что человек не может постоянно подчиняться или ждать божественных приказов: его биологические и

психологические особенности устроены таким образом, что в его существо формируется сильная воля «Я».

Теоретическая и практическая значимость исследования выражается в том, что в нем аргументированно доказывается следующее: учение му‘тазилитов с его рационалистическими идеями всегда отстаивало истинные ценности исламской культуры, а не то, что пропагандируют экстремистки настроены лидеры различных организаций подрывной направленности.

С этой точки зрения материалы диссертации имеют важное научное значение. Они могут быть использованы при преподавании курсов истории философии, философии, социальной философии, религиоведения, культурологии, политологии, конфликтологии и национальных отношений. Представленные в диссертации положения могут быть полезны для общественных и частных организаций, деятельность которых связана с развитием культурных связей со странами, в которых развивается неому‘тазилитизм.

Личный вклад соискателя ученой степени заключается в исследовании особенностей рационализма му‘тазилитов в связи с его метафизической, онтологической, гносеологической, антропологической и натуралистической проблематикой. Мнение автора о религиозно-философском понимании рационализма му‘тазилитов исходит из сравнительного анализа рациональных идей му‘тазилитов с философскими школами ислама, другими религиями и с учениями древнегреческих философов. Личный вклад автора диссертации состоит также в обосновании философско-методологических подходов, определении цели, степени изученности исследования, его задач и принципов; в разработке новизны и выносимых на защиту положений, в подготовке научных публикаций, отражающих процесс и результаты исследования.

Апробация работы. Наиболее важное содержание и результаты научно-исследовательской работы были представлены в виде докладов и выступлений автора на методических консультациях, научно-практических конференциях Таджикского государственного педагогического университета им. Садрриддина Айни (2019-2021 гг.) и опубликованы в научных сборниках. Автором опубликованы 4 статьи в журналах, утвержденных ВАК при Президенте Республики Таджикистан и 3 статьи в других научных журналах.

Структура и объем диссертации. Диссертация состоит из введения, двух глав (каждая состоит из двух параграфов), заключения и списка использованной литературы. Общий объем диссертации составляет 162 страницы.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ ДИССЕРТАЦИИ

Во введении обоснована актуальность темы исследования, рассмотрена степень научной разработанности проблемы, конкретизированы цели, задачи диссертационной работы, изложены и научная новизна, теоретическая и практическая значимость, приводятся сведения об исследовании, структура и методология исследования.

В первой главе диссертации «**Историко-социальные и идейно-теоретические предпосылки возникновения му‘тазиллизма и его философии**» анализируются теоретико-методологические основы исследования.

В первом параграфе - «**Исторические и социальные условия возникновения му‘тазиллизма**» - подчеркивается, что история развития му‘тазиллизма в целом может быть понята и описана в рамках такой известной в истории теории, как теория периодичности развития. Согласно этой теории, история му‘тазилитов связана с понятием «*михна*» (ар. испытание, т.е. рациональная проверка священного текста) - термин, обозначающий границу периода гонений и давления аббасидских халифов, в результате которых свободомыслящие философы и ученые были заключены в тюрьмы или казнены. Под «михной» здесь понимается аппарат проверки вероучений, который был создан в результате сотрудничества му‘тазилитов с аббасидским халифом Мамуном (786-833). В конце его правления, проверке или изучению подвергались воззрения официальных противников правительства и продолжалась она до прихода к власти другого аббасидского халифа - Мутаваккиля (821-861). В начале 217 хиджры Абу Мусхир ад-Димишки (757-833), который был одним из известных сирийских правоведов, принял официальную позицию правительства и признал сотворённость Корана. В 218 г. х. Мамун из Ракки написал письмо правителю Багдада с указанием учредить суд для экспертизы, который был назван «*михна*». В этом письме говорилось, что официальная позиция правительства должна быть проанализирована всеми лидерами и великими учеными в области юриспруденции на их общем собрании. Примечательно, что большая часть согласилась с мнением халифа, либо в силу своих убеждений, либо из-за личных интересов, а остальные поддерживали это мнение его из-за страха, и лишь немногие философы и богословы открыто выступали против него.

Но до появления му‘тазилитов в халифате имели место и другие политические и социальные идеи. В период Омейядов продолжали усугубляться многие политические и религиозные противоречия, причем, каждая группа мыслителей вязывала политику с религией, с помощью своих аргументов для легитимации опять те своих притязаний. Во времена правления этой первой династии исламских халифов были объединены традиции, нормализовавшие богословские и политические подходы *мурджии* как идейная школа, установившей важность мусульманской общины. Согласно последователями этой школы, в самой руководство должно было жить в общине.¹

Огромная роль в этих разногласиях и ожесточенных спорах, приведших к конфликтам и восстаниям, сыграли и еще две важные школы - *кадария* и *джабария*. Кадарию называют школой свободы воли, и ее влияние на политику государства было неоспоримым и очень значительным. Школа кадария возникла, как своего рода «противовес» другой известной в то время школе-джабария. Размышляя о явных значениях некоторых стихов Корана, джабариты пришли к убеждению, что

¹ Montgomery W. The Formative Period of Islamic Thought, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1973, pp. 119-128.

«необходимое предопределение» и «обязательное воздаяние» касаются всех людей, каждого человека. На самом же деле они призывали исламское общество терпеть угнетение, «смириться с божественной судьбой и предопределением», внушая мусульманам, что Бог предопределил все в этом мире, включая добрые и злые дела, действия и судьбу человека. Их всё это нельзя изменить или преобразовать, и нет другого выхода, кроме послушания и согласия. Любое выражение ненависти и недовольства является признаком недовольства Божьим судом и неправомерным действием.

Среди интеллектуалов-му'тазилитов Басры большое распространение имели идеи древнегреческих мыслителей, их интеллектуальные методы проблем бытия и человека. Особенно хорошо влияние греков прослеживается в учении Дирара ибн Амра (728-815) - еще одного мыслителя-му'тазилита, получившего известность. Дирара часто называли му'тазилитом и «мастером калама», хотя, по мнению У. Монтгомери, му'тазилитизм более тесно связан, как позже было установлено, с деятельностью его преемника Мухаммада ибн Хузайла аль-Аллафа (ум. ок. 841-849).¹ У школы му'тазилитов Басры также были свои последователи в Багдаде, и хотя основные принципы их учений были одинаковыми, тем не менее между ними прослеживаются определенные различия в интерпретации и анализе определенных тем. Отсюда можно говорить о двух ветвях му'тазилитов-басрийской и багдадской.

В целом му'тазилиты приобрели влияние в обществе того времени, и даже политические деятели ислама, такие как: халиф Мамун, были последователями этой религиозной школы. Мамун владел халифатом, и, как мы упомянули выше, смог заставить всех правительственных чиновников следовать идеологии му'тазилитов. *Михна* же в этот период приобрел черты своего рода исламской инквизиции и служил орудием преследования тех, кто выступал против му'тазилитизма. На основании этого, можно говорить о том, что хотя му'тазилитизм, участвуя в политических процессах, славился своим свободомыслием, тем не менее приобрёл несколько другой «оттеночек». Следует отметить, что разные школы ислама, когда дело дошло до обсуждения «священных» теории, использовали как рациональные аргументы, так и вероучительные. Некоторые из них доказывали, что философия ведет человеческий разум к неверию и атеизму, поэтому иногда споры переходили в нетерпимость, особенно вокруг учения последователей му'тазилитизма. Эти дебаты происходили в то время, когда в регионе преобладали официальные религиозные учения.

Но самое серьезное противодействие му'тазилитизму исходило изнутри самой этой идейной школы: аль-Ашари (873–985), который был ее сторонником, отрекся от ее принципов и разработал против нее ряд богословских аргументов. В целом «отличие между ашаритами и му'тазилитами заключалось главным образом в более осторожном решении ими ряда вопросов, специфических для калама: они признавали извечность некоторых божественных атрибутов («атрибутов сущности», таких, как знание, воля и т.п.); отрицали «сотворенность» Корана в отношении

¹ Montgomery W. The Formative Period of Islamic Thought. С. 219.

«смысла», различая в этой связи «чувственную», «словесно выраженную» речь (*калам хисси, калам лафзи*) и речь «внутреннюю», «про себя» (*калам нафси*); стремились согласовать точки зрения кадаритов и джабаритов, придерживались концепции *касб...*»¹

Таким образом, с одной стороны, му'тазилиты были первой школой богословской мысли, заложившей основу исламской философии. С другой стороны, му'тазилиты считали свою основную религиозную доктрину истинным исламским вероубеждением, которое должен принять каждый верующий. Конечно простым людям было очень трудно разобраться во всех этих философских и богословских спорах, и в большинстве своем они оставались в неведении.

Му'тазилиты были вольнодумцами и рациональными каламитами: они верили, что с помощью разума смогут понять истинную веру и истину. Вот почему они пытались интерпретировать религиозные учения через рационализм и логику, с опорой на разум в решении богословских вопросов, о Божией справедливости, о сотворенности Корана и о свободе воли человека.

Второй параграф называется «**Идейные истоки рационалистической философии му'тазилитов и его мыслителей**». В нем автор отмечает, что новое философское мировоззрение, которое начало активно формироваться кардинально отличалось от традиционного видения и понимания мировосприятия арабов-кочевников. Это новое мировоззрение базировалось в основном на логике и разуме, с помощью которых только и можно было гораздо глубже понять явления, события окружающего, внешнего мира и то, что происходит внутри человека. В рамках этого мировоззрения мир воспринимался мусульманскими мыслителями как единая система. Несомненно, вклад му'тазилитов в формирование этого мировоззрения был весьма значительным.

Конечно, учение му'тазилитов возникло не на пустом месте, и для его формирования способствовали различные факторы и источники как идеологического, так и богословского характера. Прежде всего, необходимо было решить проблемы, с которыми сталкивались мусульмане в своей повседневной жизни, и на которые они не могли найти ответа в Коране. Такая ситуация породила дискуссии о самой священной книге, о ее сотворенности или известности, об атрибутах Бога и др. Всё это в совокупности и обусловило появление рациональных школ в исламе, среди которых одной из первых был му'тазилитизм. В рамках доктрины му'тазилитов основной спор шёл об извечности или сотворенности Корана. Утверждение извечности Корана приводило к выводу о наличии двух или даже более (множество извечных - *тааддуд ал-кудама*). С точки зрения же исламского богословия, признание существования еще какого-то извечного, кроме Бога, ведет к ширку (многобожию).

Следует отметить, что му'тазилитизм, несомненно, тесно связан с теологией, или каламом. В то же время в школах калама, как и в рациональных исламских школах и мазхабах, обострились споры по вопросу о божественном слове. Впоследствии под

¹ Ислам: Энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1991. С. 32.

влиянием древнегреческих философов эта проблема нашла отражение в логике. В аббасидский период, точнее - в период до му'тазилльской деятельности Василя ибн Аты (основателя му'тазиллизма), представители этой школы находились под влиянием не только древнегреческой философии, но и христианского и иудейского богословия. Мыслители му'тазиллиты раннего периода широко использовали многие философские термины этих религиозно-философских источников, такие как: субстанция и акциденция, сотворённое и извечное (худус и кадим), неразделимая частица (джузи ло-ятаджазза) и др. В итоге у них сформировался свой понятийный аппарат, косвенно влияющий на развитие новой философии.

Одним из наиболее важных внутренних факторов формирования учения му'тазиллитов, особенно теории принуждения (джабр) и свободы выбора (ихтияр), было учение школы кадаритов. Кадария развивалась внутри школы мурджиа, а затем отделилась от нее. Кадариты вступали в споры по таким религиозным вопросам, как: вера и неверие, предопределение (*каза и кадар*), атрибуты Бога, сотворенность Корана и т. д. Гайлон уд-Димашки (742 г.) был одним из важнейших лидеров кадарии, имевшим много сторонников в районах Шама, которые позже образовали секту гайланитов. Димашки отрицал атрибуты Бога и верил в сотворенность Священной книги, в предопределение и считал добро и зло результатами человеческих поступков. Анализ взглядов Гайлона свидетельствует о том, что он раньше самих му'тазиллитов обратил внимание на дебаты о пяти принципах му'тазиллизма, которые в итоге были сформулированы ими на основе этих взглядов.¹ Кадариты были сторонниками идеи абсолютной свободы человека. По их мнению, Бог узнает о поведении или действиях человека только после того, как они совершились. Согласно учению кадаритов, человек является творцом собственных действий и поступков. Позже идеи кадаритов были введены в учение му'тазиллитов *о божественной справедливости*.

О происхождении школы кадарии и формировании ее учения, зороастрийских корнях этой школы говорят не только отдельные исследователи, но и исламские религиозные источники. Например, в хадисе, переданном Ахмадом и Абу Даудом со слов Ибн Умара, есть такие строки: «Пророк ислама сказал: «Кадариты – это маджусы (т.е. зороастрийцы – К.К.) этой Уммы, если они заболели, не навещайте их, и если они умрут, не ходите на их похороны».² Связь между кадария и зороастризмом в этом хадисе подтверждается явно, но этот вопрос требует более глубоко изучения. К сожалению, в данном случае религиозный конфликт преобладал над научными изысканиями: с одной стороны, ашариты и детерминисты утверждали, что подобно тому, как маджусы верили в два источника - добро и зло, так и му'тазиллиты верили в два источника действий – одним был Бог другим –

¹ Атван Хусайн. Фиркаҳои исломи дар сарзамини Шом дар асри Уммави. Перев. Хамида Ризо Шайхи. – Машхад, 1371. С. 31-33 (на перс. яз.).

² Аль-Ашкар У.С. Судьба и предопределение (ал-Када ва-л-кадар) / Пер. с арабско-го, вступ. слово и прим. Э.Р. Кулиева. Серия «Вероучение в свете Корана и сунны». Выпуск 8. - М.: Фонд, 2007. С. 61.

человек. Таким образом, путём сравнения учений школы кадария и маджусов аш'ариты пришли к выводу о наличии двоебожия во взглядах кадаритов.

В работе двух иранских исследователей - Насира Гузашта и Али Рамадана Дамованди, посвященной «генеалогии му'тазилитских символов в зороастрийских текстах», тоже говорится о том, что воззрения и верования му'тазилитов имеют глубокие корни в идеях зороастризма и древнего Ирана. По их мнению, секты - му'тазилитизм и кадария - «появились в результате влияния зороастрийского богословия в исламе; по этой причине противники этих сект называют кадарию или му'тазилу маджусами или зороастрийцами исламской общины и говорят, что зороастрийцы верили в два начала - добро и зло и считали человека свободным в выборе одного из них, и му'тазилиты также считали, что человек свободен выбирать или путь добра, или путь зла.¹

Согласно историческим и религиозным фактам, в различных регионах проживания персоязычных народов многие очень благосклонно относились к секте джабария или мурджи и даже к их учениям. Особенно свойственно это было населению тех регионов, где проживали темнокожие и горцы. На востоке же Ирана распространились на секты ислама, чьи учения в большей степени были основаны на справедливости и свободе выбора. Эти идеи можно найти и в учениях хариджитов, му'тазилитов и матуридитов, представители которых проживали в Маварауннахре. Несомненно, одним из важнейших факторов развития подобных воззрений является историческое и культурное прошлое проживающих здесь народов. В свою очередь, Сирия, в которой имели место христианские общины, была вынуждена принять воззрения, схожие с христианским мировоззрением, причем, сирийские мыслители использовали даже теологический аппарат христианства. Такие проблемы как грехопадение (вечный грех), повиновение божественному суду, и к другим вопросам, занимающие центральное место в христианском богословии, их решение, безусловно, обеспечили подходящую основу для возникновения, развития и расширения богословия джабарии, кадарии и му'тазилитизма. В целом, на территориях, находившихся под контролем Сасанидов до арабского завоевания, официальной религией был зороастризм.

Город Басра, который, благодаря своему удобному для торговли положению, стал районом слияния эллинских, греческих, христианских, буддийских, манихейских, иудейских и других учений и теорий, давал богатую духовную пищу интеллектуалам того периода. В итоге научно-исследовательское пространство для исламского рационализма значительно расширилось. Басра стал тем научным центром, где зародились теологические идеи му'тазилитов. Основателями этой школы считаются Василь ибн Ата, Амр ибн Убайд и Абу-л-Хузейл Аллаф. Конечно, большой вклад в развитие исламской рациональной философии внесли и другие представители му'тазилитов, но автор диссертации посчитал необходимым

¹ Насир Гузашта, Али Рамазани Дамованди. Торшиносии ангорахои этизоли дар мутуни Зардушти // Журн. "Илохйети татбики (илми-пажухиши)". № 17. 1396 х.к. С. 64 (на перс. яз).

исследовать учения именно трех названных мыслителей, как особенно ярких представителей му'тазилитской школы.

Третий параграф - «**Рационалистические тенденции му'тазилитизма**» - носит большой теоретико-методологический характер. В нем - рационализм (с учетом использования логического мышления и диалектической риторики) в средневековый период ислама оценивается как характерный элемент философской и богословской мысли. Му'тазилиты, отстаивавшие превосходство человеческого разума и свободу воли человека (в отличие от предопределения), смогли упорядочить гносеологию, онтологию и психологию как новую научную систему в своих рациональных учениях. Все это, с учетом требований времени, конечно, могло быть сделано только на основе рассмотрения их взглядов на природу единства, Бога, человека и таких религиозных явлений как божественное откровение и священная книга. Они утверждали независимость разума по отношению к откровению и превосходству рациональной веры над традиционной (нарративной) верой.

Хотя свободомыслящие му'тазилиты и отличались критическим и скептическим духом, тем не менее они не создали новую систему мышления. Однако воззрения му'тазилитов считаются основой формирования первой целостной и завершенной философской системы в исламе: эта система переносится из философской теологии (в период Омейядов) в теологическую философию (в доктринах му'тазилитов раннего периода Аббасидов), а затем и в саму философию, хотя последняя развивалась в рамках идей, которые должны быть богословскими (во времена знаменитых му'тазилитов первой половины IX в.). Последователи этой идейной школы считали упомянутые в хадисах чудеса сомнительными и, в иных случаях, отвергали их. Их позитивистский дух, согласно гипотезе о том, что законы природы нарушаются как в земном царстве, так и за его пределами, характеризует их как теоретиков естественного детерминизма.

Мораль му'тазилитов строго основана на рационализме и, в то же время, находится в гармонии с божественным откровением. На философском уровне, в качестве основных вопросов этой морали рассматриваются два ее принципа - разум и свобода воли. Му'тазилиты иногда пытаются «примирить» откровение с детерминизмом природы и возможной силой Бога, но они не могли смириться в основном вопросе своей философии, согласно которому человек свободен и ответственен за свою жизнь и деятельность. Эта идея также должна была привести к политической философии, далекой от теократии, господствовавшей в ранних богословских учениях. Как выясняется, му'тазилиты выступали за умеренную теократию: политическая власть должна принадлежать законному преемнику пророка, но этот лидер будет легитимным только в том случае, если он проводит справедливую политику, направленную на общее благо. Однако во взглядах некоторых му'тазилитов не могло быть и речи о признании наследственной власти или власти, которая представлялась как имеющая божественный источник.

Относительно нового метода логической аналогии, разработанного му'тазилитами на основе философии древних греков, по свидетельству Х. Вольфсона, он, по-видимому, «был похож на более ранний метод аналогии, но

отличался по двум аспектам: во-первых, использованием философских сведений вместо сведений из религиозных текстов, и, во-вторых, использованием более широких и разнообразных данных. Другими словами, в старой форме аналогии (кийас) использовалась религиозная информация в виде метафор, а в новой кийас больше использовались философские выводы».¹ Таким образом, помимо аналогии, они употребляли аллегории, в которых обе части аллегории были равны, а также подразумевалось сходство двух сторон аллегории. Они использовали многие философские идеи в своих аллегориях и метафорах, создавали философский рационализм и применяли их при рассмотрении таких вопросов, как сотворение мира, положение человека в нем, свобода воли, Бог и его атрибуты, религия и ее сферы, День Воскресения, мира после смерти и т.д.

Рассматривая эти вопросы, му'тазилиты все чаще сталкивались с противоречиями между религиозными и рационально-логическими и философскими воззрениями. Поэтому наряду с рациональным истолкованием они занимались метафорическим истолкованием (*тавилъ*) и в итоге отдали приоритет разуму и философии - над религией, в то время как идеи ашаритской идейной школы были противоположными. Использование тавиля – комментарии, интерпретация и нахождение внутренних смыслов священного текста - еще одно и наиболее важное различие между му'тазилиатами и ашаритами.

Примечательно, что в ересиографических источниках среди идей Василя ибн Аты о статусе грешников, можно найти промежуточное свидетельство, отрицающее традиционное подтверждение истинности определенных атрибутов Бога и их статуса существования. Согласно этому мыслителю, действия Бога - слышит, говорит, живет, желает, слушает и т. д. - приводят к очень серьезным антропоморфным последствиям. Логический смысл речи Василя состоит в том, что если кто-то признает наличие человеческого качества в сущности Божьем, то он создает множество в этой сущности Божьего. Из сказанного следует, что Василь был знаком с трудами античных философов. Однако доминирующей темой, играющей особую роль во всех рассуждениях Василя, является важность и превосходство человеческого разума: он понимается как судья истинного знания, который можно использовать и в открытии религиозных истин, и в нравственных вопросах; люди имеют возможность различать хорошие и плохие качества, свойственные им.²

Другой фигурой этой эпохи му'тазилитов, чьи взгляды иллюстрируются сочетанием политических и теологических мотивов в ранние периоды му'тазилитских мыслей, является Джахм ибн Сафван. В начале, он был известен как последователь мурджи, отстаивавший доктрину ирджа и идею о том, что вера является неделимым качеством и не зависит от действия или поведения. Абу-л-Хузейл аль-Алафа, который предположительно был одним из учеников Василя ибн Аты, также называли главой школы му'тазилитов - в период ее расцвета. Он также

¹ Wolfson H. A. *Philosophy of Kalam*, p. 21.

² Montgomery W. *Islamic philosophy and theology: an extended survey*. 2nd edition. Edinburgh, 1985, p.52-54.

был одним из первых му'тазилитов, который считал, что истину можно постичь только посредством разума. Увлеченность философией привела аль-Алафа к восхвалению человеческого разума, к вере в его надежность и признанию его полной способности воспринимать вещи и различать их.

Рациональная направленность му'тазилитов определяется также критическим взглядом последователей этой идейной школы на учения других му'тазилитов, особенно ее выдающихся деятелей. Первая четкая критика реформистского богословия Абу-л-Хусейна аль-Басри прозвучала со стороны его современников, факихамом (караимам) еврейского происхождения Абу Якубам Юсуфам аль-Басирам. В частично сохранившемся трактате, название которого неизвестно, аль-Басир опровергает свидетельство существования Бога в интерпретации аль-Басри, утверждая, в частности, что его опровержение слова «араз» основано на детерминантах буквальных значений, которое сделало невозможным доказательство временного происхождение тел.¹

Вторая глава диссертации – «**Рациональная философия му'тазилизма**» также состоит из трех параграфов.

Первый параграф называется «**Фундаментальные принципы рационального учения му'тазилизма**». В нем говорится о положении человека после совершения большого греха и о том, останется ли он мусульманином или нет, и о том, что, согласно основателю этой идейной школы, Василь ибн Ата, такой человек будет находиться в промежуточном статусе (ни мусульманин, ни немусульманин) (позже эта идея стала известна как «аль-манзил байн-ал-манзилатайн»). Это было новая идея и новая концепция в общесламском учении. Позднее последователи му'тазилитов попытались лучше и полнее обосновать свои идеи, основанные на логике, пропагандировали эту концепцию и в итоге сформулировали пять ключевых принципов своего учения и стали её продвигать.

«Пять принципов» («ал-усуль аль-хамса»), как решающий шаг в определении границ учения, по-видимому, были составлены поздно и лишь в трудах Абу аль-Хузайла аль-Алафа. В своей книге «Китаб уль-худжат» он перечислил эти принципы следующим образом: таухид (единобожие), адл (справедливость), ваьд и ваьид (обещание и угроза), манзила байн-аль-манзилатайн (промежуточное состояние между верой и неверием), амр би-л-маруф и нахий ан-иль-мункар (повеление одобряемого и запрещение порицаемого). Эти принципы обеспечили желаемую му'тазилитали идентичность в установлении структуры их богословских трудов на многие столетия вперед. *Первый принцип му'тазилитов – это таухид*, или единство Бога, которое нельзя отрицать, и в которое они твердо и сильно верят. В этом вопросе они и большинство мусульман едины.

Однако различные богословские школы расходились в вопросе о божественном единстве, согласующемся с предписаниями и Священного Писания, и разума, и эта трудная, онтологически разная и концептуально совершенно разная задача

¹ Ниг.: Madelung W. & Schmidtke S. Rational Theology in Interfaith Communication; Abu l-Husayn al-Badri's Mu'tazil Theology among the Karaites in the Fatiimid Age, Leiden 2006.

приписывания Богу атрибутов материи, людей и природы стала предметом их острой дискуссии. Принцип единобожия, по мнению известного ученого-му'тазилита Кази Абд уль-Джаббара ибн Ахмада, заключается в понимании того, что Аллах не имеет подобия и обладает атрибутами, не свойственными ни одному другому существу. Это осознание той истины, что у мира есть Творец (Сане'), который его создал; Он вечен и могущественен (*кадир*), а слабость (*аль-иджз*) — исключена для Него. Он знает о прошлом, настоящем и будущем, и неведение (*джахл*) для него невозможно. Он полностью осознает, что было, есть и будет. Он вечность, которая была в прошлом и будет в будущем (*хай*); Все проблемы и заботы предназначены не для Него. Он самодостаточен в будущем и в прошлом, у него нет физического тела и таких качеств, как покой, цвет, движение, изменение, подъем или падение, наличие формы и состава или бытие в чем-либо, поедание пищи или обоняние, и т.п. Му'тазилиты описывали Бога через Его атрибуты, которые являются синонимами «описания» («*васф*») или «исма», которые они понимали только как слова (*ал-асма' ва ас-сифат хия аквал*). Атрибутами природы или души Бога являются знание (*'илм*), сила (*кудра*) и жизнь (*хайй*). Эти атрибуты, как и Бог, вечны, неизменны и не отделены от Его сущности, но тождественны Ему. Атрибуты действия (*сифат уль-фе'л*) существует по воле и силе Бога, и эта воля (*маши'а*) реализуется через *сам'* (слух), *басар* (зрение), *назар* (видение) и другие.

Второй принцип - божественная справедливость, которая вообще считается одним из основных и спорных вопросов в исламском богословии наряду с вопросом об атрибутах Бога. Му'тазилиты больше следовали теории божественной справедливости, чем абсолютной воле Бога, иными словами, для них справедливый Бог был важнее, чем Бог, обладающий абсолютной волей. Они рассматривали эту теорию с точки зрения жизненных интересов человека. Как объясняет Абд уль-Джаббар, справедливость тесно связана с законом. Он определил справедливость как «предоставление прав людям». Понятие «Бог справедлив» означает, что все действия и отношения Бога хороши, Он не может ни к чему плохо относиться и игнорировать Свои «обязательства» перед людьми. Следовательно, Бог не может быть жестоким, наказывая человека.¹ Согласно мнению му'тазилитов, *аль-адль* — это Бог, дающий человеку право что-то делать. Таким образом, понятие *аль-адль* связано с понятием *халк-ул-аф'ал* (творение деяний). Смысл этого понятия выражается в том, что человек свободен в совершении своих действий и несет за них ответственность. Посредством этой свободы он имеет право быть вознагражденным или наказанным. Му'тазилиты придерживаются мнения, что зло существует внутри человека, в его воле, и его поведение происходит от внутреннего зла. Бог не имеет ничего общего со злом и не хочет зла от людей. Му'тазилиты, пользуясь принципом *таклиф* (возложение), говорят, что Бог не возлагает на людей бремена, которое они не могут нести, это противоречило бы выбору и свободной воле человека. Люди должны иметь веру и верить в Бога; делать добрые дела; их вера должна отражаться в их действиях, моральном выборе и отношениях с Богом, другими людьми и другими существами.

¹ Ахмад ибни Захр. Ал-Ислам. Т. 3. — ал-Кахира, 1946. С.44. (на араб. яз.)

Третий принцип аль-вад и аль-ваид можно объединить с *четвертым принципом аль-манзила айн-ль-манзилатайн*, потому что между ними существует сильная логическая связь. Эти два принципа основаны на концептах му'тазилитов о вере и божественной справедливости. Му'тазилиты верят, что Бог «записывает» все хорошие и плохие поступки человека в этом мире, чтобы осуществить свою справедливость, и этот момент взят из стиха Корана. В целом, вера в добро и зло посредством разума и признание хороших и плохих примеров в человеческом поведении являются для му'тазилитов основанием для ответа на этот вопрос. Таким образом, му'тазилиты понимают «аль-ваъд» в смысле перспективы награды и «аль-ваид» в смысле угрозы наказания, что полностью соответствует общеисламскому учению, Му'тазилиты представили четыре доказательства этого принципа: во-первых, они считали, что отказ Бога выполнить угрозы (ваид) нарушает Его обещание, и это указывает на отсутствие у Бога знания и мудрости о делах мирских, что невозможно. Во-вторых, му'тазилиты называют отвратительным отказ Бога или нарушение Им данных обещаний и наказаний, потому что нарушение будет фальсификацией Слова Божьего, и это непристойно. В то время как, согласно принципам му'тазилитов, у Бога нет отвратительных действий. В-третьих, их представление о божественной справедливости мешает им верить в то, что Бог может нарушить Свои обещания. Му'тазилиты же рассматривали нарушение обещания и наказание как пример угнетения. В то же время они утверждали, что божественное царство вовсе не связано с нарушением обещания. В-четвертых, если божественное обетование не будет исполнять, то люди будут склонны к греху.

Точно так же му'тазилиты обсуждали *принцип аль-манзила айн-ль-манзилатайн*. Это промежуточное положение между верующим и неверующим, и оно буквально означает «положение между двумя положениями». По сути, это первый принцип, который Василь ибн Ата выразил в понятиях «верующий», «неверный», «лицемер» и «фасик» - из-за разногласий мусульман в отношении разных законов и учений ислама. Этот принцип, по сравнению с другими принципами, был, возможно, разработан первым, но му'тазилитизм возник в результате теологических дебатов о первых конфликтов внутри общества, которые начались с возвышением Муавии. Таким образом, этот принцип имел место в учении му'тазилитизма, но приобрел свое реальное значение только в спорах, которые были распространены до Василия. Это было своего рода важным соглашением, между двумя направлениями этого периода - хариджитами и мурджиитами. Василь ибн Ата хотел, чтобы мусульманин, виновный в большом грехе, оставался в обществе со всеми вытекающими из этого правами (право на личную и имущественную безопасность, право на наследство и т. д.) и в то же время настаивал на том, что этот грешник все равно должен отправиться в ад, как и неверующие, если он отказывался покаяться. Такое отношение к мусульманину, совершившему большой грех, было равносильно добавлению к статусу верующего и неверного третьего статуса, который назывался *аль-манзила байн аль-манзилатайн*.

Таким образом, пять принципов му'тазилитизма находились в пределах их рационального стиля, и они интерпретировали их в рамках этого стиля по-своему,

что иногда противоречило ортодоксальным учениям ислама. Хотя богословская мысль по-прежнему доминировала в учениях му‘тазилитов, их рациональные интерпретации создали прочную основу для возникновения их философии, а затем и философии рациональных школ ислама.

Второй параграф посвящен изучению **«Рациональные свойства учения му‘тазилитов на основе его метафизических и натуралистических теорий»**. Отмечается, что представители му‘тазилитов-естествоиспытателей работали, так сказать, в тени многовекового влияния различных школ мысли как внутри, так и вне ислама, особенно эллинизма - в центральных частях Ближнего Востока. Это влияние глубоко укоренилось в интеллектуальной и религиозной жизни этого региона. Таким образом, в начале развития калама му‘тазилитов можно найти три теории учения о природе и свойствах вещей, которые исходят из древней эллинистической философии. К ним относятся учения о том, что: а) объекты или тела состоят из группы акциденций; б) рациональные объекты или тела состоят из совокупности взаимопроникающих тел; в) тела состоят из составных частей (атомов) и характерных для них акциденций. По мнению последователей первого учения (*асхāб ул-арад*), сотворенный мир состоит только из акциденций, и поэтому предметы мира состоят из совокупности акциденций, определяющих их качества и свойства. Последователи второго учения считали, что мир состоит только из тел, а потому его объекты образуются из совокупности взаимопроникающих тел, определяющих их свойства и качества. Наконец, сторонники третьего учения, получившего широкое распространение среди богословов более позднего периода, считали, что сотворенный мир состоит из физических атомов и характерных для них нефизических акциденций, а также из состава этих атомов, принадлежащих акциденциям формируются более крупные единицы, которыми является человеческое тело. Третье учение о природе и свойствах вещей, т. е. атомизм, имеет особый статус в космологии му‘тазилитов.

Эти проблемы включены в естественнонаучный труд му‘тазилита Аль-Хасана ибн Ахмада ибн Маттавайха (415/1025) «Ал-Тазкира фи ахкām ал-чавāхир ва ал-арād» с классификацией различных видов знания. В этом трактате Маттавайха использовал много терминов при обработке вопросов, связанных с познанием природы: термин «мухдас» («сотворенный») означает объект познания, который объясняется как некий начальный момент. То, что сотворено, можно далее разделить на то, что занимает место, пока существует, и на то, что не занимает места, пока есть суть. Первая из них – это атом (субстанция), а вторая – арад (акциденция). Существует только один вид атома, поэтому нет нужды упоминать о его делении наподобие арада, состоящего из разных типов и родов. Совокупность вещей, которые доводом признаются арадами, — это цвета, вкусы, запахи, тепло и холод, влажность и сухость, мечь, состав, уверенность, боль, звук, жизнь, сила, вожеление, воля, отвращение, убеждение, подозрение, разум и прекращение существования (фана’) и т.д. В общем, эта классификация, основанная на распределении трех критериев, т.е. критериев существования, временного

происхождения и пространственного положения, подтверждает, что наше знание состоит из знания о несуществующих вещах и знания о существующих объектах.

По поводу этой классификации можно сделать два предварительных замечания: во-первых, эта онтология, в которой объекты мира состоят из Бога, атомов и акциденций, на этом фундаментальном уровне является фрагментарной онтологией. В такой системе эти три онтологические единицы должны нести бремя объяснения и разъяснения всех явлений мира, будь то физических или духовных, а также отношений между ними, например, отношения причины (иллат) и последствия (инвалидность) и даже божественной деятельности. Му'тазилиты, как и все каламиты (богословы), были эпистемологами-реалистами. Они были убеждены, что конечными составляющими Вселенной являются реальные и конкретные (а не идеальные и теоретические) сущности. Они также утверждали, что человек может иметь истинное знание об этих составляющих и их свойствах. Такая реальная эпистемология прямо противопоставляет му'тазилитскому скептическому суждению, согласно которому познание вещей, как они существуют по природе, невозможно.

Разрушение атомов и противостоящих им акциденций - это принцип, на котором основана теория изменений му'тазилитов Басры. Они верили, что Бог останавливает активность атомов или тел по Своей команде, верили, что Бог уничтожит их, создав их противоположность (зидд), а именно прекратит их существование (*фана'*), и в результате они исчезнут. Следует сказать, что акциденция прекращения существования может длиться всего мгновение и не занимать никакого субстрата. Последователи Абу Хашима также придерживались мнения, что, когда образуется атом, он должен по своей природе занимать пространство и иметь положение, которое, по их мнению, является акциденцией. В момент образования атома в нем не должно быть других акциденций.¹

В X в. му'тазилиты определили атом как нечто, что «занимает пространство (*мутахаййиз*)». Это определение подчеркивает взаимозависимость му'тазилитской теории материи и их пространственной теории, потому что согласно му'тазилитам, если атом не мыслится как нечто, занимающее пространство, то его не следует оценивать. С этим вопросом связан и вопрос о существовании пустых мест в пространстве: может ли пространство между двумя атомами быть пустым или нет? Таким образом, эти четыре понятия – субстанция, атом, пространство и вакуум – считаются основой физической теории му'тазилитов. Изречения му'тазилитов показывают, что два типа пространства различаются терминами *макан* (а также *джиха* и *мухаза*) и «хаййиз». «Макан» представляет собой не занятое пустое пространство, но «хаййиз» – это определенная часть ранее пустого пространства, которое теперь занято протяжённым объектом и, следовательно, отделено от пустого пространства или измеряется так же, как и пустое пространство. Поэтому в строгом смысле «хаййиз» представляет собой пространство, которое сейчас занято чем-то протяжённым.

¹ Ан-Нисабури Абу ал-Рашид. Зийадат ал-шарх. - Ал-Кахира, 1969. С. 62 (на араб. яз.)

В третьем параграфе второй главы анализируется вопрос о «человеке, его разуме и воле в учении му‘тазилитов». Утверждается, что изучение богословских вопросов у му‘тазилитов-каламитов в отличие от учения Иоанна Дамаского, в основном осуществлялось в рамках философско-логического аппарата, с позиций рационализма и скептицизма, в сочетании с систематической гносеологией и эпистемологией. Всё это в конечном счете было направлено на защиту разума.

Так, му‘тазилиты писали о здравом уме, или акл-би-л-малака (уровень размышления воображения и очевидных утверждений). По мнению автора, му‘тазилиты подразумевали под разумом теоретический разум греческих философов. Аль-Джахиз, один из известных му‘тазилитов, считал, что человек уже рождается с разумом. Например, плачущий ребенок, ищущий защиты у матери из-за страха и голода, использует свой разум. Естественные и жизненные потребности человека являются составляющими человеческого разума, а новые потребности требуют новых орудий, и это новое знание сделает человека властелином мира.¹ Этот путь познания приближает бытие к рациональному познанию. С точки зрения му‘тазилитов, даже доказательства существования Бога и пророчества могут быть достигнуты только посредством рационального мышления, и подражание в этом отношении недопустимо. Предварительная гипотеза такого подхода заключается в том, что му‘тазилиты объясняли разум как самостоятельное орудие приобретения знаний, с одной стороны, и как возможность свободной человеческой деятельности, с другой. В другом смысле, с точки зрения гносеологии, они принимали силу разума в приобретении знаний, и толковали его юридический (шариатский) аспект также рациональными аргументами и в связи с волей, желанием и вкусом самого человека. Это своего рода диалектика, которая ведет к убеждению и победе в любом споре. Избавившись от догматических предпосылок раннего калама, му‘тазилиты смогли обосновать такую философскую мысль: разум был для них уже не просто силой, служащей для обеспечения методов истолкования божественного откровения, но самостоятельной силой для достижения истины. Продолжая эту мысль, А.В. Смирнов отмечает, что таким образом в поле обсуждения были вынесены характеристики божественных атрибутов и поставлен вопрос о том, насколько человек может быть действующим (фаъил) в его истинном или переносном смысле.²

Вкратце аргументы му‘тазилитов, доказывающие наличие воли Бога и волю человека, можно резюмировать следующим образом: первый аргумент относится к понятию «божественной справедливости», и его также можно разделить на две части: а) Бог есть добро и справедливость, а зло и несправедливость не должны приписываться Ему. Если Бог творит зло, то Он и должен быть злым, а если творит справедливость, то Он будет справедлив; б) божественная справедливость утверждает человеческую свободу, ибо если человек не является автором своей жизни, то он не должен отвечать за свои действия. Бог обещает наказать грешников,

¹ Ал-Джахиз Амру. Ал-Хайван. Т. 7. – Бейрут, 1414 х. С. 56. (на араб. яз.)

² История арабо-мусульманской философии: Учебник / Под ред. А.В. Смирнова. – М.: Академический Проект, 2013. С. 84.

а значит, человек свободен. В противном случае, если бы Бог наказывал человека за грехи, которых он не совершал, или заставлял их совершать, то это было бы несправедливостью.

Первым образцовым (идеальным) объектом для му'тазилитов является мир разума. Он применяет законы мысли, а также законы морали, которые вместе образуют идеальный самоуправляющимся мир, независимый от человека и мира природы. Что же касается второго объекта, т.е. мира желаний, страстей, интересов и закономерностей их угасания, то дело приобретает иную окраску: они в основном зависят от человека и его воли.¹ Здесь ясно видно, что му'тазилиты придали отдельный метафизический статус моральным законам, которые только душа через разум может знать о «теле» и «жизни». Следовательно, разум есть часть «Я» через душу, и его роль определяется в познании божественных качеств, являющихся волей или повелением Бога для человека. Такое познание и есть то знание, которое му'тазилиты называли «рациональным знанием». Учитывая это практическое преимущество способности, му'тазилиты признавали, что знание нужно для действия, и поэтому придавали большое значение деятельности практического разума.

Это есть теоретико-этическая основа рационального познания му'тазилитов. Обычно они начинали свой спор с того, что отвергали платоновское учение о знании как об анамнезе или воспоминании, и это тоже из этических соображений. Му'тазилиты считали, что для того, чтобы человек мог приобрести достойные знания, он должен быть свободным. Самопознание не полностью зависит от учителя. Как же человек может нести ответственность за свои приобретенные знания? Но не быть ответственным за свои знания не означает, что он не отвечает за действия, вытекающие из этих знаний и связанные с ними. Поэтому му'тазилиты делают вывод, что анамнез (по Платону) противоречит нравственной свободе человека и возлагает на него полную ответственность за свои поступки, за события в пространстве, вообще за все, кроме состояния его знаний.

Для му'тазилитов это также условие компромисса свободы познания, оно формирует, хотя бы частично, нравственную свободу учения му'тазилизма. Так как потенциальное наличие знания в человеческой душе уже будет определять, что он должен знать при анамнезии. Однако если рациональное познание не является свободной деятельностью, а определяется сначала своим объектом, находящимся внутри души, а затем указанием частей этого объекта, а не самим познающим, то нравственная ценность рационального познания практически утрачивается. Но рациональное познание, по му'тазилитам, есть познание Бога, истины и добра, и это главный нравственный долг обычных людей и одна из двух главных функций души.

Люди не могут творить действия или создавать реальные эффекты в пространстве, но в силах человека управлять такими явлениями в пространстве и времени, которые вызываются определенными причинами, и в этом вся его власть. Влияния, однако, возникают из своих собственных причин и в соответствии с

¹ См.: Perry R.B. General Theory of Value. Cambridge: Harvard U. Press, 1954, p. 115

универсальными законами, и их подчинение правилу первопричин есть порядок творения. В этой области человек совершенно бессилен, как и все другие существа во Вселенной. Поэтому утверждение свободы человека не означает возможности выражения его способности создавать или производить что-то сразу. Такое значение свободы считается совершенно невозможным для человека.

Таким образом, по мнению мыслителей-му'тазилитов, воля человека в своем метафизическом аспекте подчинена воле и желанию Бога, а в своем светском аспекте не является predetermined событием, которое в конечном счете приводит к его произвольной или непроизвольной деятельности человека, а скорее, свобода формируется в сложной сети желаний, убеждений и воли, в сочетании с влиянием внешних сил. Таким образом, по мере возникновения внутренних и внешних ограничений, которые этого действующего начинают подчинять себе, поле воли и свободы человека становится все более ограниченным.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Основные научные результаты диссертационного исследования

В **заключении** подводятся итоги исследования, даются рекомендации и излагаются практические предложения, которые могут во многом способствовать новым исследованиям по вопросам истории философии, в целом и му'тазилитизма особенно. Общие выводы по диссертации следующие:

1. Му'тазилиты были одними из первых исламских рационалистов, и их идеи к концепции разрабатывались в рамках исламской философской традиции. В первую очередь, они обосновывали преимущества человеческого разума и воли, возможность аллегорического истолкования вопросов для понимания внутренних смыслов. Их рациональные представления о Боге и их преданность свободе воли и человеческой ответственности свидетельствовали об их свободомыслии, но в рамках исламской традиции. Несмотря на свою приверженность рационализму, му'тазилиты иногда проявляли идеологическую нетерпимость, особенно когда их поддерживал силовой аппарат Аббасидского халифата, причем в своих политических интересах. Согласно их пятому принципу (ал-усуль аль-хамса), практически оправдывавшему принуждение и насилие в защиту веры, они выступали против своих идейных противников (особенно тех, кто не соглашался с ними в вопросе о сотворенности Корана), преследовали их и заставляли замолчать, заключали в тюрьмы, и в некоторых случаях, казнили. Однако, несмотря на не совсем мощное влияние статус му'тазилитов в обществе, конечно, нельзя игнорировать их историческое и идейно-теоретическое значение и влияние, особенно в плане их свободомыслия и рационализма.

2. Свободомыслящие учёные - му'тазилиты отличались критическим мышлением и скептицизмом, они заложили первые основы сопротивления исламским догмам. Благодаря му'тазилитским идеям в исламе были сформированы первые относительно полные философские системы. Именно через их воззрения произошел переход от философской теологии (в период Омейядов) к теологической

философии (в период Аббасидов) и постепенно к философии, соответствующей нашему времени. Главная особенность учений последователей му'тазилитов выражалась в их разнообразии и возможности иметь разные мнения по одному и тому же вопросу.

3. Все мыслители-му'тазилиты во главу всех методов исследования, ставили разум. Они отвергали подражание и считали особенно важной силу разума, которая должна была быть проявлена при интерпретации и оценке традиций, открытом принятии того или иного толкования текстов. В отличие от традиционной интерпретации Священной книги ханбалитами и их внешних объяснений, му'тазилиты использовали метод критического анализа и диалектический метод. Веря в силу разума, му'тазилитизм осуждал суеверие и ложные науки. Однако это не означает, что му'тазилиты отказались от учения ислама. Например, метод разработки этики му'тазилитов, хотя и схож с их естествознанием и космологией и основан на строгой рациональности, но в конце концов, это согласуется с божественными заповедями и откровением.

4. Этика разум, свободная воля человека и естествознание являются основными вопросами школы му'тазилитов. Му'тазилитизм пытался «примирить» божественное откровение с детерминизмом природы и потенциальной силой Бога, но они расходятся во мнениях по этому фундаментальному вопросу: человек свободен и сам несет ответственность за свои поступки. Такой подход к пониманию этого вопроса должен был в конечном итоге привести к политической философии и отдалить их от теократии, господствовавшей в богословских учениях раннего ислама. Му'тазилиты были сторонниками умеренной теократии: политическая власть должна быть возложена на законного преемника Пророка – имама, а имам может быть легитимным только в том случае, если он проводит справедливую политику, благоприятную для всех.

5. Используя разум и методы рационализма, му'тазилиты обращались к философии и интерпретировали все проблемы, в рамках религиозной философии. Примером этого может быть принцип *аль-усуль уль-хамса*. В их первом принципе - единство Бога и Его атрибуты му'тазилиты отрицали существование атрибутов, отличных от божественной природы. Второй принцип касался божественной справедливости. Согласно му'тазилитам, божественная справедливость превалирует над абсолютной волей Божией, и предпочтение они отдавали справедливому Богу, а не Богу, имеющему абсолютную волю. Третий принцип *аль-ваъд* и *аль-ваъид*, означающий вознаграждение и последующее наказание, угрозу наказанием, имеет более религиозное значение, и му'тазилиты привели для него свои собственные богословские доказательства и рассмотрели нарушение обещания и наказания как пример угнетения. Четвертый принцип му'тазилитов - *аль-манзила байна-ль-манзилатайн* также носит шариатский характер и является так называемым промежуточным положением между верующим и неверующим, Пятый принцип – *амр би-л-маруф ва нахй ан-ил-мункар*, имеет религиозно-нравственную природу, соответствует правильности поведения и поступков человека и запрещает им ложь, повелевает делать добро и познавать истину и запрещает зло и плохие деяния.

6. Рационализм му‘тазилитов более явно выражен в естественных науках и космологии. В начале развития му‘тазилитского калама можно найти три теории о природе и качествах вещей, которые восходят к древней эллинской философии. Их можно наблюдать в первых произведениях му‘тазилитов, а также в учениях дуалистов и так называемых «натурфилософов». Эти три теории таковы: объекты или тела состоят из набора акциденций; рациональный объект или существо состоит из совокупности взаимопроникающих тел; что тела состоят из компонентов (атомов) и их определенных акциденций. Учение о природе и свойствах материи, т. е. атомизм, имеет особый статус в космологии му‘тазилитов. Атомы и противодействующие им акциденции могут быть разрушены – вот принцип, на котором основана теория изменений му‘тазилитов Басры.

7. Согласно му‘тазилитам, природа человека имеет способность к двойственной роли. Эта способность интерпретируется как разум и две его роли - суждение, предметом которого является знание, и наблюдение (муракиба), целью которого является предводительство. Задача разума заключается в познании добра и благодати, когда они невозможны и их осуществление кажется напрасным. Управление течением жизни ради неизвестного пока добра, которое кажется невозможным, рассматривается в рамках теоретико-этического рационального познания му‘тазилитов. Однако, если рациональное познание не является свободной деятельностью, а определяется сначала своим объектом, находящимся внутри души, а затем указанием частей этого объекта, а не самим познающим, то нравственная ценность рационального познания теряет смысл.

Рекомендации по практическому использованию результатов

1. Научно-обоснованные выводы и материалы диссертации можно использовать на практике и в политической деятельности Комитета по делам религии, упорядочению традиций, торжеств и обрядов при Правительстве Республики Таджикистан; в процессе воспитания и обучения современной молодежи, в политической деятельности Комитета по делам молодежи и спорта при Правительстве Республики Таджикистан, Управления по делам молодежи; а также, при создании и реализации государственных программ и проектов в области молодежной политики и при решении задач в этой сфере.

2. Результаты диссертации и использованные автором источники могут способствовать написанию научно-исследовательских работ по истории философии, религиоведению, культурологии и социологии.

3. В диссертационном исследовании раскрываются важнейшие положения му‘тазилитов как исламской рациональной школы, которые имеют практическую ценность. Их много использовать в воспитательном и образовательном процессах с целью развенчания экстремистских лозунгов и учений.

4. Текст диссертации может быть использован в качестве учебного материала на кафедрах философии; он также может служить и почвой для составления учебного пособия, связанного с этой темой. Кроме того, решения по некоторым проблемам, предлагаемые в диссертации, могут быть использованы при разработке

соответствующих учебных материалов в учреждениях и общеобразовательных школах, составлении текстов лекций по истории философии, религиоведению, культурологии и социологии, при проведении специализированных курсов и семинаров по этой теме в вузах.

СПИСОК ПУБЛИКАЦИЙ СОИСКАТЕЛЯ УЧЁНОЙ СТЕПЕНИ

I. Статьи, изданные в журналах, рекомендуемых ВАК при Президенте Республики Таджикистан:

[1-М] Қосимов Қ.А. Сарчашмаҳои ғоявии фалсафаи ақлгароии муътазила [Матн] / Қ.А. Қосимов // Ахбори Институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи ба номи А. Баҳоваддинови Академияи миллии илмҳои Тоҷикистон. – Душанбе. - 2021. - №4. - С. 175-181. ISSN 0235-005X;

[2-М] Қосимов Қ.А. Масъалаи инсон, ақл ва иродаи ӯ дар таълимоти муътазила [Матн] / Қ.А. Қосимов // Ахбори Институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи ба номи А. Баҳоваддинови Академияи миллии илмҳои Тоҷикистон. – Душанбе. - 2022. - №4. – С. 150-154. ISSN 0235-005X;

[3-М] Қосимов Қ.А. Усулҳои бунёди ақлгароии муътазила [Матн] / Қ.А. Қосимов // Паёми филиали Донишгоҳи давлатии Москва ба номи М.В. Ломоносов дар шаҳри Душанбе. – Душанбе. - 2022. Т. 2. - № 1(21). - С. 132-142. ISSN 2709-6246;

[4-М] Қосимов Қ.А. Таҳқиқи масъалаи ақл ва иродаи инсон дар таълимоти муътазила [Матн] / Р.З. Назариев., Қ.А. Қосимов // Ахбори Институти фалсафа., сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқ ба номи А. Баҳоваддинов, Академияи миллии илмҳои Тоҷикистон. – Душанбею - 2023. - № 3. - С. 38- 43. ISSN 0235-005X;

II. Статьи, изданные в других научно-исследовательских журналах,:

[5-М] Қосимов Қ.А. Сарчашмаҳои ғоявии фалсафаи ақлгароии муътазила [Матн] / Қ.А. Қосимов // Ахбори Институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи ба номи А. Баҳоваддинови Академияи миллии илмҳои Тоҷикистон. – Душанбе. - 2021. - №4. - С. 175-181. ISSN 0235-005X;

[6-М] Қосимов Қ.А. Шароити таърихӣ ва иҷтимоии пайдоиши муътазила [Матн] / Қ.А. Қосимов // Паёми Донишгоҳи омӯзгорӣ. – Душанбе. - 2021. - №2 (2). – С. 47-53. ISSN2710-4672;

[7-М] Қосимов Қ.А. Тамоюли метафизикӣ ва табиатшиносии муътазила ва маърифати ақлонии онҳо [Матн] / Қ.А. Қосимов // Паёми Донишгоҳи омӯзгорӣ – Душанбе.- 2021. -№3-4 (3-4) – С. 49-55. ISSN2710-4672.

АННОТАТСИЯ

ба диссертатсияи Қосимов Қурбоналӣ Абдусаматович дар мавзӯи: «Муътазила ва фалсафаи ақлгароии он(таҳлили таърихӣ-фалсафӣ)» барои дарёфти дараҷаи илмӣ номзади илмҳои фалсафа аз рӯи ихтисоси 09.00.03 – таърихи фалсафа.

***Вожаҳои калидӣ:** муътазила, ақлгароӣ, олам, инсон, ақл, илм, дониш, қудрат, ирода, панҷ усул, ҷабр, ихтиёр, озодӣ, модда, араз, атом (ҷузъ), сифат, адолат, феъл, шаккоқия.*

Диссертатсия ба таҳқиқи шароити таърихӣ ва иҷтимоии пайдоиши муътазила, муайян кардани сарчашмаҳои ғоявии фалсафаи ақлгароӣ ва мутафаккирони он, асоснок намудани хусусиятҳои ақлгароӣ (ратсионализм)-и муътазила, усулҳои бунёди ақлгароӣ, хусусиятҳои маърифати ақлонии муътазила бар пояи назарияҳои метафизикӣ ва табиатшиносии он, инсон, ақл ва озодии иродаи ӯ, ҳақиқат ва ғайра бахшида шудааст. Асоси методологии таҳқиқот муқаррароти назариявии таърихи фалсафа ва мушаххасан фалсафаи муътазила ҳамчун яке аз мактабҳои ақлгароӣ фалсафаи мусулмонии асримиёнагӣ мебошад. Муаллиф инчунин ба усулҳои таҳқиқи илмӣ муосир, ки муҳаққиқони ватаниву хориҷӣ таҳия кардаанд, таъҷибнамоӣ намояд.

Ҳадафи асосии ин таҳқиқот дар он ифода меёбад, ки дар асоси омӯзиши сарчашмаҳои аввалия ғояҳои ақлгароии муътазила ба низоми муайян дароварда шуда, манзараи мукаммали илмӣ-фалсафӣ дар бораи муътазила ва таълимоти он ташаккул дода шавад. Дар диссертатсия заминаҳои мушаххас карда мешаванд, ки ба ташаккулёбии тамоюлоти ақлгароӣ дар ақоиди мутафаккирони муътазила таъсир расондаанд, усулҳои (принсипҳои)-и муҳимтарини таълимоти онҳо дар доираи робитаи тарафайни дин ва фалсафа таҳлил мешаванд, хусусиятҳои ақлгароии фалсафаи муътазила дар асоси таҳлили назарияҳои метафизикӣ ва табиатшиносии он муайян гашта, масъалаи ақл ва иродаи инсон ҳамчун пояи асосии фалсафаи ақлгароии он мавриди таҳқиқи қарор мегиранд.

Маводи таҳқиқот ва хулосаҳои натиҷаҳои он метавонанд дар таҳияи барномаҳои таълимӣ дар соҳаи масъалаҳои бунёди фарҳангӣ ва фалсафӣ истифода шуда, барои коркарди методологӣ, мақулаҳои ва мавзӯии курсҳои нави таълимӣ мусоидат намуда метавонанд. Натиҷаҳои диссертатсияро дар илмҳои умумифалсафӣ, таърихи фалсафа, фарҳангшиносӣ ва диншиносӣ, дар таҳқиқоти бахшида ба гносеология, онтология, методологияи фалсафӣ, фалсафаи илм, ахлоқ ва ғайра низ истифода бурдан мумкин аст.

АННОТАЦИЯ

на диссертацию Косимова Курбонали Абдусаматовича на тему «Му‘тазилizm и его рациональная философия (историк-философский анализ)», представленной на соискание ученой степени кандидата философских наук по специальности 09.00.03 – история философии

Ключевые слова: му‘тазилizm, рационализм, мир, человек, разум, наука, знание, сила, воля, пять принципов, принуждение, выбор, свобода, материя, акциденция, атом (частица), атрибут, справедливость, действие, скептицизм.

Диссертация посвящена исследованию исторических и социальных условий возникновения му‘тазилizm, выявлению идейных истоков философии рационализма, обоснования особенностей рационализма му‘тазилитов, основных принципов рационализма, особенностей рационального познания му‘тазилитов, основанного на его метафизических и натуралистических теориях, человека, разума и свободы воли, истины и др. Методологическую основу исследования составляют теоретические положения истории философии, в частности философии му‘тазилитов как одной из рациональных школ средневековой мусульманской философии. Автор опирается также на методы современных научных исследований, разработанные отечественными и зарубежными исследователями. .

Основная цель данного исследования состоит в том, чтобы, на основе изучения первоисточников, обработать и привести в определенную систему рациональные идеи му‘тазилитов и сформировать целостное научно-философское представление о му‘тазилиме и его учении. В диссертации конкретизируются условия, повлиявшие на формирование рациональных тенденций в воззрениях мыслителей-му‘тазилитов, анализируются важнейшие принципы их учения в рамках взаимоотношений религии и ее философии, определение рациональных характеристики философии му‘тазилитов на основе анализа ее метафизические и натуралистические теорий, исследуется проблема человеческого разума и воли, являющихся столпом их рациональной философии.

Материалы исследования и его выводы и результаты могут быть использованы при разработке образовательных программ в области фундаментальных культурно-философских проблем, они могут способствовать методической, категориальной и тематической разработке новых учебных курсов. Результаты диссертации могут быть использованы также в общефилософских науках, истории философии, культурологии и религиоведении, в исследованиях по гносеологии, онтологии, философской методологии, философии науки, этике и др.

ANNOTATION

for the dissertation of Qosimov Qurbonali Abdusamadovich on the them "Mu'tazilism and its rational philosophy" submitted for the degree of candidate of philosophical sciences, the speciality 09.00.03 - history of philosophy

Keywords: mu'tasilism, rationalism, world, man, reason, science, knowledge, power, will, five principles, compulsion, choice, freedom, matter, accidenta, atom (particle), attribute, justice, action, scepticism.

The dissertation is devoted to the study of the historical and social conditions of Mu'tasilism's origin, identifying the ideological identification of the rational philosophy, justifying the features of Mu'tasilist rationalism, the basic principles of rationalism, the features of the rational knowledge of Mu'tasilism based on its metaphysical and naturalistic theories, man, reason and free-will, truth, etc. The theoretical provisions of the history of philosophy, in particular the Mu'tazilite philosophy as one of the rational schools of medieval Muslim philosophy, form the methodological basis of the study. The author also relies on the methods of modern scientific research, developed by domestic and foreign researchers.

The main aim of this study is, on the basis of the study of primary sources, to process and bring into a certain system the rational ideas of the Mu'tazilians and to form a coherent scientific and philosophical view of Mu'tazilism and its teachings. The thesis specifies the conditions that influenced the formation of rational tendencies in the views of the Mu'tazilite thinkers, analyses the most important principles of their teaching within the framework of the relationship between religion and its philosophy, defines the rational characteristics of Mu'tazilite philosophy based on the analysis of its metaphysical and naturalistic theories, and explores the problem of human reason and the will, which are the pillars of their rational philosophy.

The materials of the research and its conclusions and results can be used in the development of educational programs in the field of fundamental cultural and philosophical problems; they can contribute to the methodological, categorical and thematic development of new educational courses. The results of the thesis can also be used in general philosophical sciences, history of philosophy, culturology and religious studies, in studies on gnoseology, ontology, philosophical methodology, philosophy of science, ethics, etc.