АШ-ШАХРАСТАНИ

КНИГА О РЕЛИГИЯХ И СЕКТАХ

محمد بن عبد الكريم الشهرستاني

كتاب الملل والنحل

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОТДЕЛЕНИЕ ИСТОРИИ
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ



ПАМЯТНИКИ ПИСЬМЕННОСТИ ВОСТОКА

LXXV

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

МУḤАММАД ИБН ʿАБД АЛ-КАРӢМ
АШ-ШАХРАСТĀНӢ

КНИГА О РЕЛИГИЯХ И СЕКТАХ

(КИТĀБ АЛ-МИЛАЛ ВА-Н-НИḤАЛ)

Часть 1
Ислам

Перевод с арабского,
введение и комментарий
С. М. Прозорова

МОСКВА · 1984

ББК 86.38
Ш 32

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ СЕРИИ
«ПАМЯТНИКИ ПИСЬМЕННОСТИ ВОСТОКА»

О. Ф. Акимушкин, А. Н. Болдырев, Г. М. Бонгард-Левин (зам. председателя), *И. С. Брагинский, Г. Ф. Гирс* (зам. председателя), *В. Н. Горегляд, П. А. Грязневич, Д. В. Деопик, И. М. Дьяконов, Г. А. Зограф, Дж. В. Каграманов, У. И. Каримов, А. Н. Кононов* (председатель), *Е. И. Кычанов, Л. Н. Меньшиков, Е. П. Метревели, Э. Н. Темкин* (отв. секретарь), *С. С. Цельникер, К. Н. Юзбашян*

Ответственный редактор
А. Б. Халидов

Сочинение мусульманского теолога XII в. аш-Шахрастани — краткая энциклопедия религий и религиозно-философских учений народов Ближнего Востока и Средиземноморья в период раннего средневековья. Настоящее издание представляет собой впервые выполненный русский перевод сочинения. Перевод сопровождается комментариями. Имеется введение, в котором исследуются проблемы истории и идеологии ислама, а также творчество аш-Шахрастани и значение его труда.

Ш $\frac{4000000000\text{-}156}{013(02)\text{-}84}$ 120-84

© Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1984.

Полный список книг, изданных в сериях «Памятники литературы народов Востока» и «Памятники письменности Востока» в 1959—1976 гг., опубликован в брошюре «Памятники литературы народов Востока. Памятники письменности Востока. Каталог серийных изданий. 1959—1976». М., 1977.

ОЧЕРЕДНЫЕ ИЗДАНИЯ СЕРИЙ, ВЫШЕДШИЕ В СВЕТ В 1977—1984 гг.

СЕРИЯ «ПАМЯТНИКИ ЛИТЕРАТУРЫ НАРОДОВ ВОСТОКА. ПЕРЕВОДЫ»

IV. ʿАбд ар-Раҳмāн ал-Джабартӣ. Египет в канун экспедиции Бонапарта (1776—1798). Перевод, предисловие и примечания Х. И. Кильберг. М., 1978.

VI,2. Эвлия Челеби. Книга путешествия (Извлечения из сочинения турецкого путешественника XVII века). Перевод и комментарии. Вып. 2. Земли Северного Кавказа, Поволжья и Подонья. М., 1978.

VI,3. Эвлия Челеби. Книга путешествия (Извлечения из сочинения турецкого путешественника XVII века). Перевод и комментарии. Вып. 3. Земли Закавказья. М., 1982.

СЕРИЯ «ПАМЯТНИКИ ПИСЬМЕННОСТИ ВОСТОКА»

II,3. Эпиграфические памятники Северного Кавказа на арабском, персидском и турецком языках. Часть 3. Надписи X—XX вв. Новые находки. Издание текстов, переводы, комментарии, статья и приложения Л. И. Лаврова. М., 1980.

VII. Сутра о мудрости и глупости (Дзанлундо). Перевод с тибетского, предисловие и примечания Ю. М. Парфионовича. М., 1978.

XXXII, 3. Сыма Цянь. Исторические записки («Ши цзи»). Том III. Перевод с китайского, вступительная статья и комментарий Р. В. Вяткина. М., 1984.

XXXV. Е Лун-ли. История государства киданей (Цидань го чжи). Перевод с китайского, введение, комментарий и приложения В. С. Таскина. М., 1979.

XXXVIII. Лес категорий. Неизвестная китайская лэйшу в тангутском переводе. Факсимиле ксилографа. Издание текста, перевод с тангутского, предисловие и комментарий К. Б. Кепинг. М., 1983.

XLI. Кацурагава Хосю. Краткие вести о скитаниях в северных водах (Хокуса монряку). Перевод с японского, комментарий и приложение В. М. Константинова. М., 1978.

XLVII. Абӯ Ҳāмид ал-Ғазāлӣ. Воскрешение наук о вере (Иҳйāʾ ʿулӯм ад-дӣн). Избранные главы. Перевод с арабского, исследование и комментарий В. В. Наумкина. М., 1980.

XLIX. Сунь цзы в тангутском переводе. Факсимиле ксилографа. Издание текста, перевод с тангутского, введение, комментарий, грамматический очерк и словарь К. Б. Кепинг. М., 1979.

LII. Бухарский вақф XIII века. Факсимиле. Издание текста, перевод с арабского и персидского, введение и комментарий А. К. Арендса, А. Б. Халидова и О. Д. Чехович. М., 1979.

LIV. Мӣрзā Бадīʿ-дӣвāн. Маджмаʿ ал-арқāм («Предписания фиска») (Приемы документации в Бухаре XVIII в.). Факсимиле рукописи. Издание текста, перевод с персидского, введение и примечания А. Б. Вильдановой. М., 1981.

LV. Юань Мэй. Новые [записи] Ци Се (Синь Цы Се), или О чем не говорил Конфуций (Цзы бу юй). Перевод с китайского, предисловие, комментарий и приложения О. Л. Фишман. М., 1977.

LVI. Баоцзюань о Пу-мине. Факсимиле ксилографа. Издание текста, перевод с китайского, исследование и комментарий Э. С. Стуловой. М., 1979.

LVII, 1. Китайские документы из Дуньхуана. Вып. 1. Факсимиле. Издание текстов, перевод с китайского, исследование и приложения Л. И. Чугуевского. М., 1984.

LVIII. Хунмин чоным («Наставление народу о правильном произношении»). Исследование, перевод с ханмуна, примечания и приложения Л. Р. Концевича. М., 1979.

LIX. Краткая история Вьета (Вьет шы лыок). Перевод с вэньяня, вступительная статья и комментарий А. Б. Полякова. М., 1980.

LX. Мукундорам Чокроборти Кобиконкон. Песнь о благодарении Чанди («Чондимонгол»). Перевод с бенгальского, вступительная статья, комментарий и указатели И. А. Товстых. М., 1980.

LXI. Мелā Маҳмӯд Бāйазӣдӣ. Тавāрӣх-и қадӣм-и Курдистāн («Древняя история Курдистана»). Том 1. Факсимиле рукописи. Издание текста, предисловие и указатели К. К. Курдоева и Ж. С. Мусаэлян. М., 1984.

LXII. Альфонсо. Мēйашшēр ʿāқōб̄ («Выпрямляющий кривое»). Факсимиле рукописи Британского музея. Издание текста, перевод с древнееврейского, введение и глоссарий Г. М. Глускиной. Комментарий Г. М. Глускиной, Б. А. Розенфельда и С. Я. Лурье. М., 1983.

LXIII. Абӯ-л-Қāсим аз-Захрāвӣ. Трактат о хирургии и инструментах. Факсимиле рукописи. Издание текста, перевод с арабского, предисловие и примечания З. М. Буниятова. М., 1983.

LXVII. Хилāл ас-Ṣāбӣ. Установления и обычаи двора халифов (Русӯм дāр ал-хилāфа). Перевод с арабского, предисловие и примечания И. Б. Михайловой. М., 1983.

LXVIII. Хишāм ал-Калбӣ. Книга об идолах (Китāб ал-аснāм). Перевод с арабского, предисловие и примечания Вл. В. Полосина. М., 1984.

LXIX. Ҳусрав ибн Мухаммад Банӣ Ардалāн. Хроника. (История курдского княжеского дома Бани Ардалан.) Факсимиле рукописи. Издание текста, перевод с персидского, введение и примечания Е. И. Васильевой. М., 1984.

LXX. Ямато моногатари (Повесть о Ямато). Перевод с японского, исследование и примечания Л. М. Ермаковой. М., 1982.

LXXI. Цаньян Джамцо. Песни, приятные для слуха. Издание текста, перевод с тибетского, исследование, комментарий и приложение Л. С. Савицкого. М., 1983.

ГОТОВЯТСЯ К ИЗДАНИЮ

СЕРИЯ «ПАМЯТНИКИ ПИСЬМЕННОСТИ ВОСТОКА»

XXXII, 4. Сыма Цянь. Исторические записки («Ши цзи»). Том IV. Перевод с китайского, предисловие и комментарий Р. В. Вяткина.

LXIV. Бяньвэнь по Лотосовой сутре. Факсимиле рукописи. Издание текста, перевод с китайского, исследование и комментарий Л. Н. Меньшикова.

LXV. Заново составленное пинхуа по истории пяти династий (Синь бянь у-дай ши пинхуа). Перевод с китайского, исследование и комментарий Л. К. Павловской.

LXVI. Мухаммад Ризā Барнābāдӣ. Тазкире («Памятные записки»). Факсимиле рукописи. Издание текста, перевод с персидского, введение и примечания Н. Н. Туманович.

LXXII. Курдские народные песни из рукописного собрания ГПБ им. М. Е. Салтыкова-Щедрина. Издание текстов, перевод, предисловие и примечания Ж. С. Мусаэлян.

LXXIII, 1. Памятники индийской письменности из Центральной Азии. Вып. 1. Издание текстов, исследование и комментарий Г. М. Бонгард-Левина и М. И. Воробьевой-Десятовской.

LXXIV. Рашӣд ад-Дӣн Ватвāт. Сады волшебства в тонкостях поэзии (Ҳадāʾиқ ас-сихр фӣ дақāʾиқ аш-шиʿр). Перевод с персидского, исследование и комментарий Н. Ю. Чалисовой.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие 8
С. М. Прозоров. Введение 10
1. «Ортодоксальное» и «еретическое» в раннем исламе 10
2. Мусульманская ересиографическая литература в VIII — середине XII в. 16
3. Аш-Шахрастани и его труд *Китаб ал-милал ва-н-нихал* 18
Книга о религиях и сектах 25
Введение 49
Часть первая. Мусульмане 51
Глава первая. Му'тазилиты 54
Глава вторая. Джабариты 83
Глава третья. Сифатиты 88
Глава четвертая. Хариджиты 108
Глава пятая. Мурджииты 126
Глава шестая. Шииты 131
Глава седьмая. Фуру'иты (*ахл ал-фуру'*) 173
Комментарий 183
Приложения 239
Глоссарий 240
Список сокращений 244
Список источников и литературы 245
Указатель названий религий, религиозных толков, религиозно-философских, теологических и правовых школ, сект 249
Указатель имен 254
Указатель названий сочинений 265
Указатель географических названий 267
Summary 269

ПРЕДИСЛОВИЕ

На протяжении почти всей истории ислама мусульманские авторы посвящали специальные сочинения описанию религий, в том числе ислама. Апологетический характер этих сочинений предопределял неизбежную односторонность и тенденциозность в изложении вероучений как последователей немусульманских религий, так и разного рода «сектантов» внутри ислама. Особое место в истории мусульманской науки, мусульманской историографии, занял трактат шафиʿитского теолога, перса по происхождению, Мухаммада б. ʿАбд ал-Карима аш-Шахрастани (ум. в 548/1153 г.) *Китаб ал-милал ва-н-нихал*. По существу, это краткая энциклопедия религий и религиозно-философских учений народов Ближнего Востока и Средиземноморья в период раннего средневековья. От историографических трудов предшествующих авторов сочинение аш-Шахрастани отличается непредвзятостью и лояльностью в изложении различных вероучений. Первая часть этого трактата, впервые переведенная на русский язык, содержит описание внутренней истории ислама, изложение вероучений мусульманских сект. Во второй части трактата изложены верования и религиозно-философские учения иудеев, христиан, манихеев, зороастрийцев, сабиев, брахманов, взгляды выдающихся греческих и мусульманских (в частности, Абу ʿАли Ибн Сина) философов, а также представления приверженцев разных языческих культов. Комментированный перевод этой части трактата, требующий от переводчика иной профессиональной подготовки, будет выполнен позже.

Предлагаемый перевод выполнен по тексту, изданному М. С. Килани в 1381/1961 г. в Каире и сверенному с изданием У. Кьюретона (Лондон, 1846 г., переиздан в 1923 г. в Лейпциге). Места, в которых выявлены расхождения между изданными текстами, сверены с соответствующими местами одной из самых ранних рукописей (переписана в 631/1233 г.) этого сочинения, хранящейся в рукописном фонде ЛО ИВАН СССР (шифр В 628).

Перевод рассчитан на специалистов-исламоведов, востоковедов, изучающих мусульманский мир, религиоведов, философов, поэтому ряд общеизвестных терминов оставлен без перевода и комментария. Учитывая специфику текста, мы сочли целесообразным уделить главное внимание в комментариях и примечаниях догма-

тической терминологии и сведениям о сектах и религиозно-политических деятелях, с тем чтобы раскрыть и углубить содержание трактата и его значение. В издании употребляется транслитерация, принятая в серии «Памятники письменности Востока». Цитаты из Корана даны в переводе И. Ю. Крачковского, за исключением тех случаев, когда перевод, на наш взгляд, нуждался в уточнении.

Ленинград, октябрь 1982 г. *С. Прозоров*

ВВЕДЕНИЕ

1. «ОРТОДОКСАЛЬНОЕ» И «ЕРЕТИЧЕСКОЕ» В РАННЕМ ИСЛАМЕ

В первые столетия существования мусульманского государства исламское вероучение представляло собой некую сумму религиозно-правовых предписаний и установлений, регулировавших взаимоотношения людей в обществе. Больше всего при этом интересовались вопросами права и внешней обрядностью [1]. Как и в христианстве, теология в исламе сложилась гораздо позднее, чем появилась сама религия. До возникновения догматических споров и образования догматических школ вообще неправомочно говорить об «ортодоксии», или, точнее, о «правоверии», и «ереси». В христианстве, понятия которого мы невольно применяем к исламу, «ересь» определяется как «сознательное и преднамеренное уклонение от ясно выраженного и формулированного догмата веры» [2]. Одновременно христианские богословы признают «непреднамеренные ошибки в догматическом учении», имевшие место в первые три века христианства, когда догматика еще не была сформулирована «в подробных вероизложениях вселенских и поместных соборов» [3].

Поскольку в исламе не было соборов, которые выносили бы обязательные для всех решения по религиозным вопросам, то трудно было определить, какое мнение должно считаться «правоверным», а какое «еретическим». Отсутствие института узаконения положений веры и точно сформулированной системы догматов, признанной государством за «правоверную», усложняло решение этой проблемы.

Известно, что суннитский «ислам не знал ни единоличного непогрешимого главы церкви, ни вселенских соборов» [4]. Разработка и истолкование догматов веры принадлежали не халифу, не государственным или религиозным учреждениям, а частным лицам, богословам, авторитет которых основывался исключительно на

---

[1] Петрушевский. Ислам, 199.
[2] Энциклопедический словарь, 22, 671.
[3] Там же.
[4] Бартольд. Ислам, 6, 112.

их познаниях в области религиозных наук. В этом состояла специфика ислама. В отличие от христианства, провозгласившего, что православие есть п о в и н о в е н и е ц е р к в и, ислам с самого начала рассматривался как п о в и н о в е н и е А л л а х у. Иными словами, ислам не признает посредничество между богом и верующими, посредничество, которое в христианстве осуществляет церковь.

Отсутствие абсолютных и общепризнанных критериев в определении «правоверия» и «ереси» было обусловлено также противоречивостью источников исламского вероучения — Корана и *сунны*, допускавших значительное разнообразие точек зрения.

Содержание Корана порождало разномыслие в умах мусульман, и мусульманские экзегеты вынуждены были заниматься толкованием «неясных» коранических выражений, намеков, противоречий. Было разработано даже особое положение об «отменяющем» и «отмененном» стихах Корана. Сторонники противоположных точек зрения с одинаковым успехом ссылались на Коран, находя в нем подтверждения правильности своих позиций. Так, например, му'тазилиты насчитали в Коране 129 мест в пользу их догмата о свободе воли, сунниты же, в свою очередь, приводили 216 мест из Корана в пользу их учения о предопределении [5].

Политические противники Омейядов и Аббасидов также черпали аргументы из Корана. Шииты и хариджиты отрицали подлинность некоторых *сур*. Шииты утверждали также, что текст Корана в ряде мест преднамеренно искажен, не говоря уже о том, что они интерпретировали многие места в Коране в интересах своего вероисповедания[6].

Еще большее разнообразие позиций порождала *сунна* — другой источник исламского вероучения. Первоначально *сунна* означала «путь, направление, [по которому следует идти]», впоследствии — предания о словах и поступках пророка Мухаммада. Уважение и почтение к слову пророка не мешали хадисотворчеству, в результате чего возникла масса вымышленных и противоречивых сведений о словах и поступках Мухаммада и его сподвижников. Противопоставление «истинной» веры заблуждению содержится в *хадисе* («рассказе»), приписываемом Мухаммаду: «Община моя разделится на семьдесят три секты, одна из которых спасется, остальные погибнут». «А кто спасется?» — спросили у него. «Люди *сунны* и *согласия* (*ахл ас-сунна ва-л-джама'а*)»,— ответил он. Когда же его попросили разъяснить, что есть «*сунна* и *согласие*», он сказал: «То, чего сегодня придерживаюсь я и мои сподвижники». Таким образом, «истинной» верой, «правоверным» исламом, при-

[5] Ж у з е. Му'тазилиты, 226, примеч. 3 с отсылкой на сохранившийся отрывок из *Худжадж ал-Кур'ан* ар-Рази.

[6] Так, Джабир б. Йазид ал-Джу'фи (ум. в 128/745-46 г.) в своем «Комментарии» интерпретировал отдельные места в Коране как намек на 'Али б. Аби Талиба (см.: П р о з о р о в. Историография, 47, примеч. 4).

знавался тот образ действия, которому следовали сам Мухаммад и его сподвижники. Однако это разъяснение основателя ислама оказалось слишком общим и неопределенным, чтобы можно было провести четкую разграничительную линию между «правоверием» и «ересью». К тому же шииты, ссылаясь на мнение ʿАли, признавали *сунну* только самого Мухаммада [7], тогда как сунниты включали в это понятие образ действия «праведных» халифов и ближайших сподвижников пророка.

Таким образом, неопределенность и противоречивость источников исламского вероучения и отсутствие специального учреждения, постановления которого имели бы силу религиозных предписаний, обусловили наличие в раннем исламе значительного разномыслия, разнообразие точек зрения.

В раннесредневековом мусульманском обществе не было единого и обязательного мнения даже по основополагающим принципам ислама, не говоря уже о частных вопросах. Мнение «неформального лидера» и его школы, которое принимал халиф, становилось «официальным» лишь на ограниченный отрезок времени, не будучи общим и обязательным для всего мусульманского мира. Достаточно вспомнить, какие метаморфозы претерпели, переходя из положения «ортодоксальных» в «еретические» и наоборот, такие догматы ислама, как предопределение или свобода воли, сотворенность или несотворенность Корана, антропоморфизм или признание «божественных атрибутов» и т. д.

Так, в раннем исламе преобладало мнение, что человек был сотворен со всеми его потенциями и будущими поступками, т. е. лишен свободы воли в выборе своих действий. Последователей этого мнения назвали *джабаритами* (от араб. *джабр* — «принуждение»), т. е. сторонниками абсолютного предопределения. Джабариты нашли поддержку в лице Омейядов, усмотревших в их учении идеологическое орудие: раз все предопределено Аллахом, в том числе и исторические события, то власть Омейядов в силу предопределения должна считаться законной и не может быть отторгнута руками людей. На этом основании было объявлено «еретическим» возникшее во второй половине I в.х. течение, проповедовавшее свободу человеческой воли в выборе действий. За ограничение предопределения судьбы (*кадар*) последователи этого течения были названы *кадаритами*. Учение кадаритов развили и обосновали муʿтазилиты, утверждавшие, что в силу «божественной справедливости» зло не может быть предписано людям, оно исходит от человека, и, значит, человек сам выбирает то или иное действие и несет за него ответственность. И когда муʿтазилитская система догматов, в том числе и учение о свободе воли, заняла на время (827—851) господствующее положение, то

[7] Nagel. Orthodoxie, 8.

противники ее, среди них и *джабариты*, были объявлены «еретиками» и подверглись преследованиям.

Самостоятельности духовных авторитетов в разработке догматики ислама и формировании общественного мнения время от времени пытались противостоять халифы, провозглашая «правоверным» или «еретическим» учение той или иной школы, запрещая вести догматические споры, преследуя «еретиков». Аббасидский халиф ал-Махди (775—785) первым предпринял энергичную попытку наложить руку на религию. По его требованию был составлен полный список «еретических» сект, против которых «были предприняты суровые меры» [8]. По его же приказу для преследования «еретиков» была учреждена постоянная и официальная должность «надсмотрщика за еретиками» (*сахиб аз-занадика* или *ʿариф аз-занадика*) [9]. Особенно сурово он преследовал кадаритов за их учение о свободе воли, которое было вновь объявлено «еретическим», и шиитов, признавших учение о свободе воли на почве антиомейядской борьбы. Однако во всех этих действиях ал-Махди руководствовался политическими мотивами. «Еретиками» объявлялись прежде всего политические противники халифа, угрожавшие его власти. По существу, к этому времени в халифате еще не сложилась единая система догматов, которая могла быть провозглашена обязательным для всех государственным вероисповеданием и отклонение от которой по определенным пунктам должно было рассматриваться как «ересь», подлежащая осуждению и преследованию. В этих условиях роль халифа сводилась к выбору и защите определенных догматов, разработанных богословами, и провозглашению их «правоверными».

Такую систему первыми создали муʿтазилиты. Как самую разработанную богословскую систему, халиф ал-Маʾмун (813—833) принял учение муʿтазилитов — недавних «еретиков» — в качестве государственного вероисповедания, провозгласив его «самым правоверным» и охраняемым государством. Указом от 212/827 г. он предписывал подвергать испытанию в вере всех судей, богословов, законоведов. Было создано специальное учреждение — *михна*, род инквизиционного судилища, увольнявшее, ссылавшее и наказывавшее чиновников, не признавших муʿтазилитские догматы. Дело дошло до того, что в 231/845 г. при обмене пленниками между халифатом и Византией халифские чиновники принимали только тех пленников-мусульман, которые соглашались признать, что Коран сотворен и что Аллаха в будущей жизни нельзя видеть; остальных оставляли в руках греков [10].

---

[8] Ritter. Häresiographen, 34; см. также: ал-Кашши. Ар-Риджал, 227, где перечислены некоторые из сект — *зурариты*, *ʿаммариты*, *йаʿфуриты*, *джаваликиты* и др.

[9] Omar. Al-Mahdi, 141—142.

[10] Бартольд. Ислам, 6, 124—125; Петрушевский. Ислам, 210.

Однако распоряжениями халифов нельзя было прекратить догматические споры и воспрепятствовать развитию религиозной мысли. Несмотря на принудительные меры, му'тазилитская система догматов не получила широкого распространения. Одной из причин этого было то обстоятельство, что му'тазилитская система была ориентирована на о б р а з о в а н н ы е слои общества, способные понять и воспринять философские методы и абстрактные идеи. При халифе ал-Мутаваккиле (ум. в 861 г.) официальным исповеданием был провозглашен основанный на традиции «правоверный суннизм», а му'тазилитская догматика, в том числе и догмат о сотворенности Корана, объявлена «ересью». Однако халифы фактически уже не могли и не пытались навязывать своим подданным определенную догматическую систему. Их усилия были направлены главным образом на то, чтобы оградить массы верующих от опасных для веры рассуждений [11]. Так, в 892 г. в Багдаде был издан указ, предписывавший брать с книготорговцев клятвенное обещание не продавать книги по догматике, диалектике (имеется в виду наука об искусстве спора) и философии [12].

Му'тазилитская система догматов, навязанная центральной властью, халифом, не могла стать господствующей, не овладев умами широких народных масс. Торжество аш'аритской догматики, защищавшей суннитское «правоверие» не только ссылками на Коран и предания, но и доводами разума, стало возможным именно потому, что она получила широкое распространение и признание в народных массах. Однако разработка и распространение аш'аритской догматики, провозглашенной впоследствии «правоверным» учением и государственным вероисповеданием, произошли без всякого давления или поощрения со стороны властей.

Попытаемся представить начальный этап развития мусульманской догматики в раннем халифате. Как и в христианстве, в исламе с первых столетий его существования возникают споры о боге и его отношении к человеку — о природе и «качествах» Аллаха, о предопределении и свободе человеческой воли, об отношении к греху и т. д. Согласно мусульманской традиции, первая ересь (*бид'а*) в исламе возникла во времена ал-Хасана ал-Басри (ум.в 110/728 г.), точнее, в конце VII в., когда появились кружки и школы, в которых обсуждались вопросы теологии. Это были *ва'идиты* из числа *хариджитов*, *мурджииты* из числа *джабаритов* и *кадариты* [13]. Первыми «еретиками», по мнению мусульманских ересиографов, были Ма'бад ал-Джухани (ум. в 80/699 г.), Йунус ал-Аскари, Гайлан ад-Димашки, признавшие свободу человеческой воли [14], и ал-Джа'д б. Дирхам, первым высказавшийся о сотворенности Корана. Это был «самый ранний догматический рас-

[11] Б а р т о л ь д. Ислам, 6, 125.
[12] Там же.
[13] См. наст. изд., с. 42.
[14] Там же.

кол во мнениях внутри ислама» [15]. В VIII в., в период отпочкования от ислама различных сект, в первую очередь шиитских, устанавливается представление о «правоверии» и «ереси». За пропаганду учения о свободе воли Гайлану ад-Димашки, копту по происхождению, по приказу халифа Хишама (724—743) отрубили руки и ноги. Это был один из первых в халифате случаев наказания не за враждебные правительству действия, а за догматические взгляды [16]. Тот же халиф преследовал и казнил кадаритов, что «ревнители правоверия вменяли ему в заслугу» [17].

Однако в тот период в исламе еще не было единой системы догматов. Как правильно отмечал В. В. Бартольд, «необходимость установить логическую связь между отдельными элементами вероучения возникает только впоследствии, под влиянием споров с иноверцами и еретиками» [18]. В этих условиях неизбежно возникало множество мнений, часто противоположных, что, естественно, служило постоянным поводом для взаимного обвинения в «ереси» и неверии. Проклятие и обвинение в «ереси» были уделом инакомыслящих, причем за этим далеко не всегда стояло господствующее мнение. Резкие оценки и суждения, которыми наполнена мусульманская полемическая литература, свидетельствуют скорее о субъективизме ее авторов, нежели о «ереси» опровергавшихся учений. Это признавали наиболее объективные мусульманские ересиографы. Так, аш-Шахрастани замечает: «Кто крайне усердно, слепо пристрастен к своему учению, тот обвиняет в неверии и заблуждении своего противника» [19].

Приступая к рассмотрению проблемы «ортодоксии» и «ереси» в раннем исламе, мы исходили из того, что в первые три столетия ислам существовал в виде сект и учений разных направлений и что идеология ислама формировалась в процессе борьбы различных течений и сект. Так называемая «еретическая» идеология, как и ее антипод — «ортодоксальная»,— понятия относительные, обусловленные спецификой ислама. По существу же это две стороны единого идеологического процесса, причем каждая из них существовала не самостоятельно, не изолированно от другой, но лишь в противопоставлении и во взаимовлиянии с другой стороной.

Говоря о значении «еретической» идеологии, следует иметь в виду, что «еретические» учения, находя наиболее слабые и уязвимые положения «ортодоксального» ислама, служили своего рода «стимулирующим ферментом» развития идеологической системы ислама. Независимо от того, в каком направлении разрешался спор по тому или иному вопросу, поднятому «еретиками», он не-

---

[15] Goldziher. Vorlesungen, 89.
[16] Бартольд. Ислам, 6, 122.
[17] Там же.
[18] Там же, 121.
[19] См. наст. изд., с. 177.

избежно приводил к формированию господствующего мнения, к подробному раскрытию и более точному формулированию догматов ислама, к их систематизации.

2. МУСУЛЬМАНСКАЯ ЕРЕСИОГРАФИЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА В VIII — СЕРЕДИНЕ XII В.

Сложные коллизии общественно-политической и социальной жизни в раннем халифате, сопровождавшие формирование религиозно-политической идеологии ислама, рост идейной оппозиции официальному, суннитскому исламу породили большое количество различных религиозно-политических партий, философских и теологических школ, толков, сект и т. п. Это, в свою очередь, вызвало бурный рост полемической литературы, объектами критики которой были не столько учения иноверцев, сколько взгляды представителей различных мусульманских догматических школ и сект. Описание учений «сектантов» и их опровержение стало содержанием особого вида литературы, условно называемой нами «ересиографической». Биобиблиографический обзор мусульманской ересиографической литературы сделал в 1929 г. Х. Риттер [20], а в 1964 г. М. Т. Даниш Пажух [21]. Первый включил в обзор в хронологическом порядке сорок одного автора, посвятивших свои сочинения (или отдельные главы из них) описанию мусульманских сект. При этом Х. Риттер учитывал только тех авторов, сочинения которых сохранились полностью или по крайней мере в цитатах.

Иранский ученый М. Т. Даниш Пажух составил аннотированный список опубликованных и неопубликованных арабских и персидских источников по мусульманскому сектантству, включив в него в алфавитном порядке около ста авторов.

Не претендуя на полноту изложения, попытаемся определить основные этапы развития мусульманской ересиографии, выделяя только тех авторов, сочинения которых оказали, по нашему мнению, существенное влияние на сложение мусульманской ересиографической традиции.

Первыми систематизаторами и классификаторами мусульманских сект были, видимо, Васил б. ʿАта' (ум. в 131/748 г., о нем см. коммент. 5 к гл. 1) и Абу Джаʿфар ал-Ахвал (ум. в 160/777 г., о нем см. коммент. 73 к гл. 6). Васил б. ʿАта' впервые определил категории «еретиков», хариджитов, «крайних» шиитов и хашвитов, а Абу Джаʿфар ал-Ахвал, согласно аш-Шахрастани, выделил четыре основные категории мусульман: хариджиты, кадариты, шииты и сунниты (*ал-ʿамма*). Выделение четырех религиозно-полити-

[20] R i t t e r. Häresiographen, 34—54.

[21] М. Т. Д а н и ш П а ж у х. Китабшинаси-йи фирак ва адйан.— Фарханг-и Иран замин. 12, 1343/1964, 98—121.

ческих течений в раннем исламе положило начало мусульманской ересиографической традиции и было закреплено в дальнейшем трудами как шиитских, так и суннитских авторов.

Характерной чертой мусульманской ересиографии раннего периода была узкоконфессиональная замкнутость интересов авторов, описание внутренних разногласий отдельной общины или школы. Большинство сочинений этого периода было посвящено описанию разногласий среди шиитов, хариджитов, муʿтазилитов.

Хишам б. ал-Хакам (ум. в 199/814 г., о нем см. коммент. 71 к гл. 6) был автором одного из самых ранних ересиографических сочинений шиитов, положившим начало письменной традиции «умеренных» шиитов в ересиографии. Дальнейшую разработку эта традиция получила в трудах известных шиитских ересиографов ал-Хасана б. Мусы ан-Наубахти (ум. около 300/912 г.) и Саʿда б. ʿАбдаллаха ал-Кумми (ум. в 301/913 г.) [22].

Наиболее известными представителями хариджитской школы ересиографии были ал-Йаман б. Рибаб [23], автор *Китаб ал-макалат* («Книга об учениях»), и ал-Хусайн б. ʿАли ал-Карабиси [24], написавший книгу под таким же названием.

Мусульманская ересиография раннего периода широко представлена трудами муʿтазилитских авторов, придавших ей полемическую остроту и актуальность. Крупнейшими фигурами этой школы были ал-Джахиз (ум. в 255/869 г.) [25] и ал-Каʿби (ум. в 317/929 или 319/931 г.) [26].

Новый этап в развитии мусульманской ересиографии начался с появлением обобщающих трудов по внутренней истории ислама и был связан, очевидно, с формированием догматической системы ислама. Основоположник ашʿаритской догматики ал-Ашʿари (ум. в 324/935 г.) [27] был автором одного из значительнейших произведений мусульманской ересиографии — *Китаб макалат ал-исламийин ва-хтилаф ал-мусаллин* (см. Библиографию), содержащего подробное изложение учений исламских сект. Не заботясь о большой строгости в классификации сект, ал-Ашʿари выделил десять догматических школ (шииты, хариджиты, мурджииты, муʿ-

---

[22] Подробнее о них см.: П р о з о р о в. Историография, 161—166 (№ 56) и 169—173 (№ 59).

[23] R i t t e r. Häresiographen, 35. Подробнее о нем см. коммент. 26 к гл. 4.

[24] R i t t e r. Häresiographen, 35. Подробнее о нем см. коммент. 30 к гл. 4.

[25] R i t t e r. Häresiographen, 36—37. Подробнее о нем см. коммент. 47 к гл. 1.

[26] R i t t e r. Häresiographen, 39. Подробнее о нем см. коммент. 48 к гл. 1. ГПБ им. М. Е. Салтыкова-Щедрина располагает собранием уникальных и древних муʿтазилитских рукописей, открытых в 1930-х годах А. Я. Борисовым.

[27] R i t t e r. Häresiographen, 39—40. Подробнее о нем см. коммент. 6 к гл. 3.

тазилиты и т. д.) [28], от которых он, следуя традиции, производит 73 секты. В ходе изложения он использовал два метода: описание по школам и описание по проблемам и частным вопросам теологии, в которых сходились или расходились различные секты. При этом он широко пользовался трудами предшествовавших ересиографов.

Фанатичный апологет «правоверного» ислама, аш'аритский теолог 'Абд ал-Кахир б. Тахир ал-Багдади (ум. в 429/1037 г.) посвятил свой труд *ал-Фарк байна-л-фирак* [29] описанию мусульманских сект и опровержению их «еретических» учений. В основу классификации сект ал-Багдади положил три большие категории мусульман: *асхаб ал-ахва'*, которых он рассматривал как «еретиков»-раскольников (среди них рафидиты, хариджиты, му'тазилиты, мурджииты и др.); *асхаб ал-куфр* — «вероотступники», претендующие на принадлежность к исламу; *асхаб ас-сунна ва-л-джама'а*, т. е. сунниты, которых он противопоставлял первым двум категориям как обладающих истинным откровением. Первые две категории он подразделил на традиционные 72 секты, «еретические» и «гнусные» учения которых он яростно опровергал [30].

Андалусский теолог-захирит Ибн Хазм (ум. в 456/1064 г.) в большом ересиографическом труде *Китаб ал-фисал фи-л-милал ва-л-ахва' ва-н-нихал* (см. Библиографию) откровенно апологетически изложил проблемы теологии, по которым существовали разногласия. Выделив четыре большие категории мусульман (му'тазилиты, мурджииты, шииты и хариджиты), подразделявшиеся на секты, и охарактеризовав их взгляды как «еретические», Ибн Хазм опровергал их «гнусности» во имя захиритской доктрины, фанатичным защитником которой он был [31].

Новую страницу в истории мусульманской ересиографии открыл аш-Шахрастани.

3. АШ-ШАХРАСТАНИ И ЕГО ТРУД *КИТАБ АЛ-МИЛАЛ ВА-Н-НИХАЛ*

Абу-л-Фатх Мухаммад б. 'Абд ал-Карим аш-Шахрастани родился на севере Хорасана, в г. Шахрастане, в 467/1075 или 479/1086 г. [32]. Перс по происхождению, Мухаммад получил тра-

[28] А л-А ш'а р и. Макалат, 5; L a o u s t. Hérésiographie, 377—379.

[29] Об изданиях и переводах этого сочинения см.: R i t t e r. Häresiographen, 42—43; GAL, SBd 1, 666—667.

[30] Подробнее о классификации сект ал-Багдади см.: H. L a o u s t. La classification des sectes dans le Farq d'al-Baghdādi.— REI. T. 29, 1961, 19—59; L a o u s t. Hérésiographie, 379—382.

[31] R i t t e r. Häresiographen, 44—45; S o u r d e l. Al-Sahrastani, 241. Подробнее об этом сочинении см.: I. F r i e d l ä n d e r. Zur Komposition von Ibn Hazm's al-Milal wa-n-Nihal.— Orientalische Studien Th. Nöldecke gewidmet. Bd 1. Gieszen, 1906, 267—277.

[32] Биографические сведения об аш-Шахрастани содержатся в монографии иранского ученого М. Джаладжали На'ини *Шарх-и хал ва асар-и худжжат ал-хакк Абу-л-Фатх Мухаммад б. 'Абд ал-Карим б. Ахмад Шахрастане*

диционное мусульманское образование, слушая в Нишапуре и Гургандже лекции знаменитых ученых своего времени. *Хадисы* он изучал под руководством Абу-л-Хасана ʿАли б. Ахмада ал-Мадини (или: ал-Мадаʾини) ан-Найсабури (ум. в 494/1101 г.), а *фикх* и *калам* — под руководством Абу-л-Музаффара ал-Хавафи, Абу Насра ал-Кушайри и Абу-л-Касима ал-Ансари [33]. Аш-Шахрастани много путешествовал, объездил города Хорасана и Хорезма, где прославился успешными диспутами с учеными из разных краев халифата. Вместе со славой он приобрел среди современников и злостных критиков, упрекавших его за приверженность к аргументации философов и батинитов-исмаʿилитов. В 510/1116 г. аш-Шахрастани, возвращаясь из паломничества, остановился в Багдаде и в течение трех лет читал лекции в знаменитом *медресе* ан-Низамийа. Проповеди аш-Шахрастани, слушать которые приходили крупнейшие ученые, принесли ему огромную популярность.

Религиозно-политические взгляды аш-Шахрастани нельзя определить однозначно. С одной стороны, он выступал как ашʿаритский теолог. Обстоятельное знание ашʿаритской догматики он показал в своем трактате *Китаб нихайат ал-икдам фи ʿилм ал-калам* («Предел отваги в теологии») [34]. С другой стороны, он был

(изд. на перс. яз. в Тегеране в 1343/1964 г.). Анализируя творчество аш-Шахрастани, автор приводит доказательства исмаʿилитских воззрений последнего. Труд М. Джалали На'ини оказался нам недоступным, но благодаря исследованию В. Маделунга (M a d e l u n g. Aš-Šahrastani) мы имеем возможность воспользоваться некоторыми фактами и аргументами, которые привел М. Джалали На'ини.

Другой иранский ученый, М. Т. Даниш Пажух, посвятил аш-Шахрастани обстоятельную статью под выразительным названием *Даʿи ад-дуʿат тадж ад-дин Шахрастане* (опубл. на перс. яз. в журнале «Намаи астан-и кудс», 7/2, 1346/1967, 71—80; 7/4, 1347/1968, 61—71), в которой также доказывается приверженность аш-Шахрастани к исмаʿилитам.

[33] Ахмад б. Мухаммад Абу-л-Музаффар ал-Хавафи ан-Найсабури (ум. в Тусе в 500/1106-07 г.) — шафиʿитский *факих*, ученик знаменитого Абу-л-Маʿали ал-Джувайни (ум. в 478/1085 г., о нем см. коммент. 9 к гл. 3), знаток методологии права (см.: а с - С а м ʿ а н и. Ал-Ансаб, 210б).

ʿАбд ар-Рахим б. ʿАбд ал-Карим Абу Наср ал-Кушайри (ум. 28 *джумада* II 514/25 сентября 1120 г.) — шафиʿитский *факих* и экзегет, автор комментария к Корану и трактата по шафиʿитскому праву (см.: К а х х а л а. Муʿджам, 5, 207).

Салман б. Насир Абу-л-Касим ал-Ансари ан-Найсабури по прозвищу Насир ас-Сунна (ум. в *джумада* II 512/сентябре 1118 г.) — шафиʿитский *факих*, теолог, суфий и комментатор Корана, также ученик ал-Джувайни (см.: К а х х а л а. Муʿджам, 4, 240). Исследователи творчества аш-Шахрастани считают, что именно Абу-л-Касим ал-Ансари открыл последнему «скрытые тайны и прочные основы коранических знаний», т. е. учил его исмаʿилитской экзегетике, хотя мусульманские биографы характеризовали Абу-л-Касима как «правоверного» ашʿарита и суфия (см.: M a d e l u n g. Aš-Šahrastani, 250—251).

[34] Сочинение сохранилось, издано и переведено на англ яз. См.: A l - S h a h r a s t a n i. Kitāb nihāyatu-l-iqdām fī ʿilmi-l-kalām. Ed. with a transl. by A. Guillaume. L., 1934.

философом и проповедником исмаʿилитских взглядов. Его упоминают среди людей, с которыми сельджукский султан Санджар (511/1118—552/1157) поддерживал личные отношения. Последний же имел связи с исмаʿилитами-саббахитами. Ученик аш-Шахрастани Абу Саʿд ас-Самʿани упоминал, что его учителя обвиняли в приверженности к «людям горных крепостей» (*ахл ал-килаʿ*), т. е. к исмаʿилитам-низаритам, и что он вербовал для них людей [35]. Некоторые современники аш-Шахрастани, отдавая должное его выдающейся учености в области религиозных наук, отмечали в то же время его склонность к «еретическим» учениям. Его обвиняли также в том, что в своих лекциях-проповедях он никогда не цитировал текст Корана и не ссылался на слова пророка Мухаммада. Его осуждали за попытки философского истолкования стихов Корана [36].

Что такие обвинения были не просто злонамеренной клеветой, реакцией «ревнителей благочестия» на увлечение знаменитого ученого философией, подтверждают упомянутые исследования М. Джалали Наʾини и М. Т. Даниш Пажуха.

«Несомненно исмаʿилитской» признают исследователи назидательную лекцию, которую аш-Шахрастани прочитал по-персидски в собрании ученых Хорезма [37].

В частично сохранившемся комментарии аш-Шахрастани к Корану М. Джалали Наʾини также усматривает исмаʿилитский характер. Комментарий к Корану под названием *Мафатих ал-асрар ва масабих ал-абрар* («Ключи к тайнам и светильники праведных») был составлен около 540/1146 г., т. е. в конце жизни аш-Шахрастани (ум. в Шахрастане в *ша'бане* 548/ноябре 1153 г.), когда он, очевидно, уже открыто выражал свои исмаʿилитские взгляды [38].

Исмаʿилитские воззрения аш-Шахрастани наиболее отчетливо проявились в его полемическом трактате *Китаб ал-мусараʿа* («Борьба»), направленном против Абу ʿАли Ибн Сина (Авиценны). Сочинение было посвящено алидскому *накибу* Термеза Абу-л-Касиму ʿАли б. Джаʿфару ал-Мусави и составлено, вероятно, после 526/1132 г.[39]. Признав Ибн Сина ведущим философом, аш-

[35] M a d e l u n g. Aš-Šahrastani, 250.

[36] Й а к у т. Муʿджам, 3, 343; Б а р т о л ь д. Ислам, 6, 627; М е ц. Ренессанс, 178.

[37] M a d e l u n g. Aš-Šahrastani, 251. Текст этой лекции, согласно В. Маделунгу, опубликовал М. Джалали Наʾини во «Введении» к персидскому переводу *Китаб ал-милал ва-н-нихал* аш-Шахрастани.

[38] M a d e l u n g. Aš-Šahrastani, 250. О толковании аш-Шахрастани *суры* Йусуф из Корана см.: Й а к у т. Муʿджам, 3, 344. См. также: D. M. D o n a l d s o n. Shahrastani's Exposition (tafsīr) of the Qur'ān.— MW. T. 29, 1939, 421.

[39] Этот трактат сохранился, по-видимому, полностью в полемическом сочинении Насир ад-Дина ат-Туси (ум. в 673/1274 г.), написанном в опровержение *Китаб ал-мусараʿа* аш-Шахрастани. О рукописях трактата аш-Шахрастани и его опровержениях Насир ад-Дином ат-Туси и ʿУмаром

Шахрастани решил опровергнуть его, избрав для философской дискуссии семь вопросов метафизики, суждения о которых Ибн Сина высказал в своих трудах. Это — определение и классификация бытия, существование бога и его единство, «божественное знание» и человеческое познание, вечность мира, принципы-начала духовного мира. По каждому вопросу аш-Шахрастани приводил мнение Ибн Сина, опровергал его и давал свое определение. Идеи, которые высказывал аш-Шахрастани, и терминология, которой он пользовался, явно заимствованы из учения исмаʿилитов. Так, согласно космологической доктрине исмаʿилитов, личности земного мира суть «проявления» (*мазахир*) бестелесных сущностей высшего мира — «источников» (*масадир*). Согласно аш-Шахрастани, бестелесные сущности суть проявления (*мазахир*) «совершенных слов» (*ал-калимат ат-тамама*), которые являются «источниками» (*масадир*) [40].

В этом же духе следует расценивать отношение аш-Шахрастани к принципу «благоразумного скрывания веры» (*такийа*), наиболее последовательно применявшемуся «крайними» шиитами, в том числе исмаʿилитами. Он считал «ересью» мнение азракитов о том, что *такийа* «недопустима ни на словах, ни в действиях» [41].

Отмечая жизненность исмаʿилитов и их умение приспосабливаться, аш-Шахрастани констатировал, что у них была пропаганда и новизна идей во все времена и на всех языках [42]. За этим признанием стояла, видимо, не только беспристрастность «умного и наблюдательного перса» [43], но и его симпатии к исмаʿилитам.

Примечательным в этом отношении является суждение хорезмийского «ревнителя благочестия», хорошо знавшего аш-Шахрастани по Хорезму: «Если бы не его барахтанье в вере и склонность к этой ереси (*ал-илхад* — так в Иране называли в то время прежде всего учение исмаʿилитов), то он был бы имамом» [44].

Все вышесказанное служит, на наш взгляд, достаточно убедительным доказательством того, что мировоззрение аш-Шахрастани отражало элементы исмаʿилитской идеологии.

Аш-Шахрастани — автор многих сочинений по теологии и философии. Помимо четырех сохранившихся сочинений, о которых речь шла выше, источники [45] упоминают названия еще свыше десяти его сочинений. Это: *Китаб талхис ал-аксам ли-мазахиб ал-анам* («Краткое изложение разделения людей по толкам»); *Китаб гайат ал-марам фи ʿилм ал-калам* («Предел желания в теологии» — воз-

б. Сахланом ас-Сави см.: GAL, 1, 429, SBd 1, 763; M a d e l u n g. Aš-Šahrastani, 251.

[40] M a d e l u n g. Aš-Šahrastani, 256.

[41] См. наст. изд., с. 113.

[42] Там же, с. 167.

[43] С е м е н о в. Взгляд на Коран, 60.

[44] Й а к у т. Муʿджам, 3, 343.

[45] Й а к у т. Муʿджам, 3, 344; GAL, 1, 429.

можно, это другое название упомянутого сочинения *Китаб нихайат ал-икдам фи ʿилм ал-калам*); *Китаб ал-иршад ила ʿака'ид ал-ʿибад* («Наставление к верованиям людей»); *Китаб ал-манахидж ва-л-баййинат* («Ясные пути и доказательства»); *Китаб ал-актар фи-л-усул* («[Различные] стороны основ [вероучения]»); *Китаб шарх сура Йусуф* («Толкование суры Йусуф»); *Китаб ал-мабда' ва-л-маʿад* («Начало [сотворения] и загробная жизнь»); *Китаб дака'ик* (или: *нихайат*) *ал-аухам* [«Тонкости (или: предел) заблуждений»]; *Та'рих ал-хукама'* (или: *ал-фаласифа*) [«Хроника мудрецов (или: философов)»]; *Китаб шубухат Аристуталис ва Ибн Сина ва накдиха* («Сомнения Аристотеля и Ибн Сина и опровержение их»); *Китаб ал-джуз' аллази ла йатаджазза'у* [«О неделимой частице (=атоме)»].

Однако самое известное сочинение аш-Шахрастани — *Китаб ал-милал ва-н-нихал* («Книга о религиях и сектах»). Сочинение было написано в 521/1127 г. и посвящено *вазиру* при дворе Санджара Абу-л-Касиму Махмуду б. Музаффару ал-Хорезми (521/1127—526/1132) или алидскому *накибу* Термеза, упомянутому выше ʿАли б. Джаʿфару ал-Мусави [46]. О популярности этого сочинения на средневековом мусульманском Востоке говорит тот факт, что оно не раз переводилось на персидский язык. Наиболее ранний из сохранившихся переводов под названием *Танких ал-адилла ва-л-ʿилал фи тарджамат Китаб ал-милал ва-н-нихал* был выполнен в 843/1440 г. Мухаммад-Садром Тарак-и Худжанди ал-Исфахани (ум. в 850/1446-47 г.) для тимуридского правителя Шахруха [47]. О популярности трактата аш-Шахрастани свидетельствует и давняя прочная рукописная традиция этого сочинения.

Как уже отмечалось, первая часть сочинения аш-Шахрастани посвящена описанию внутренней истории ислама. Критикуя предшествующих мусульманских ересиографов за отсутствие у них твердого принципа описания сект, аш-Шахрастани счел необходимым прежде всего выделить главные проблемы теологии, которые служили бы основой для описания различных доктрин. Он выделил четыре основные проблемы, различное решение которых привело к образованию четырех больших школ (кадариты, сифатиты, хариджиты и шииты). От этих четырех основных школ образовались, как считал аш-Шахрастани, следуя мусульманской

[46] Ritter. Häresiographen, 48; Даниш Пажух. Даʿи ад-дуʿат, 7/2, 72.

[47] Даниш Пажух. Даʿи ад-дуʿат, 7/2, 72. Отметим, что в это же время на другом конце мусульманского мира, в Йемене, ʿАли б. Мухаммад ал-Фахри по указанию одного из последних расулидских правителей составил компилятивный труд по истории религий, в том числе ислама, под названием *Китаб талхис ал-байан фи зикр фирак ахл ал-адйан*. Подробнее об этом сочинении см.: С. М. Прозоров. Неизвестное сочинение по истории религий в рукописи из собрания ЛО ИВАН СССР.— ПП и ПИКНВ. 15, ч. 2, 1981, 48—54.

традиции, 73 секты. Под сектой он подразумевал группу лиц, разделявших особое мнение по одному или нескольким принципиальным вопросам. Приводя различия между сектами по частным вопросам теологии (*маса'ил*), аш-Шахрастани в то же время старался не упускать из виду основные проблемы (*кава'ид*).

Отличительная черта сочинения аш-Шахрастани — описательный характер изложения различных точек зрения. В отличие от своих предшественников, в первую очередь ал-Багдади и Ибн Хазма, апологетическими сочинениями которых он пользовался, аш-Шахрастани стремился избегать всякой полемики, заботясь главным образом о логичном и доказательном изложении материала. Беспристрастное и объективное изложение, на которое он не без основания претендовал, не означало, однако, отказа от всякого суждения о значении тех или иных доктрин, от выражения своего отношения к ним и к их проповедникам. Но его суждения о самых различных доктринах, в том числе «еретических» (с его точки зрения), корректны. Лишь однажды он изрек проклятие в адрес 'Абд ар-Рахмана б. Мулджама — убийцы 'Али [48].

В обзоре главных трудов на арабском языке по истории религиозных и философских учений В. В. Бартольд по праву назвал *Китаб ал-милал ва-н-нихал* аш-Шахрастани, отметив, что автором «собран значительный и в общем достоверный материал, изложенный с достаточным беспристрастием» [49]. Источниковедческий анализ *Китаб ал-милал ва-н-нихал* показал, что аш-Шахрастани знал и использовал наиболее значительные труды, составленные предшествующими мусульманскими ересиографами в разных концах халифата. Особую ценность сведениям аш-Шахрастани о мусульманских сектах придает то обстоятельство, что он использовал материалы сочинений, авторы которых принадлежали к самым различным теологическим школам. Среди авторов, на которых он ссылался,— сунниты-аш'ариты, шииты, му'тазилиты, хариджиты, каррамиты и др.

Значение сочинения аш-Шахрастани определяется тем, что оно наиболее объективно характеризует одну из важнейших сторон духовной жизни мусульманского общества раннего средневековья. Заслуга аш-Шахрастани состоит в том, что при описании внутренней истории ислама он сумел преодолеть конфессиональную ограниченность и тенденциозность, столь характерные для мусульманских апологетов.

Китаб ал-милал ва-н-нихал аш-Шахрастани неоднократно издавалась в Европе, Египте, Иране, Турции, Индии. Она перева-

[48] См. наст. изд., с. 113.
[49] Бартольд. Ислам, 6, 263.

дена на персидский, турецкий, немецкий и английский языки [50]. Перевод *Китаб ал-милал ва-н-нихал* на немецкий язык, выполненный Т. Хаарбрюкером более 130 лет тому назад [51], несмотря на отдельные ошибки, в целом адекватен арабскому тексту и сохраняет научную ценность. Английский перевод А. Кази и Дж. Флинна [52] сделан непрофессионально и носит скорее описательный, нежели научный, характер. К тому же перевод содержит много ошибок (непонимание текста, искажение имен и названий сект и т. д.). Как к немецкому, так и к английскому переводам отсутствуют комментарии, что, естественно, затрудняет пользование ими.

[50] Ritter. Häresiographen, 49—50.

[51] Th. Haarbrücker. Abu-l-Fath Muhammad asch-Schahrastani's Religionspartheien und Philosophen-Schulen. Erster Band. Halle, 1850.

[52] A. A. Kazi and J. G. Flynn. Shahrastanis Kitab al-Milal wa-l-Nihal.— Abr-Nahrain. 8. Leiden, 1969, 36—68; 9, 1970, 81—107; 10, 1970, 49—75; 15, 1975, 50—98.

КНИГА О РЕЛИГИЯХ И СЕКТАХ

11 // Во имя Аллаха милостивого, милосердного!

Хвала Аллаху хвалой благодарящих за все его похвальные деяния, за все милости хвалой обильной, прекрасной, благословенной, как он того достоин! Да благословит Аллах Мухаммада— избранника, посланника милосердия, печать пророков, его сродников — прекрасных, непорочных — благословением вечным, до дня воздаяния, так же как да благословит он Авраама и сродников Авраама,— поистине, он — достойный хвалы, славный.

И после того как при содействии Аллаха всевышнего я изучил учения обитателей мира — как последователей вероисповеданий и религий, так и «сторонников собственных мнений» [1] и сектантов,— ознакомился с их источниками и истоками и извлек ценные и редкие сведения из них, я захотел собрать это в компендиум, который содержит все то, что исповедуют верующие и на что притязают исповедующие, в назидание тому, кто старается уразуметь, и в уразумение тому, кто извлекает урок.

Прежде чем приступить к этой цели, я должен предпослать пять предисловий.

Предисловие первое, разъясняющее в самом общем виде разделение населения мира.

Предисловие второе, определяющее правило, на котором основывается перечисление мусульманских сект.

Предисловие третье, разъясняющее первое сомнение, возникшее среди людей, кто был его источником и кто проявил его.

12 // Предисловие четвертое, разъясняющее сомнение, возникшее в мусульманской религии, как оно разветвилось, кто был его источником и кто проявил его.

Предисловие пятое, разъясняющее причину, которая сделала необходимым построить эту книгу по методу исчисления.

Предисловие первое, разъясняющее в самом общем виде разделение населения мира.

Некоторые люди делили население мира по семи климатам и наделяли население каждого климата различными природными и духовными качествами, на которые указывают цвет [кожи] и язык.

Некоторые из них делили население по четырем странам света, которые суть восток, запад, юг, север, и воздавали должное каж-

дой стране относительно отличия в природных качествах и различия в религиозных законах.

Некоторые из них делили население по народам, называя четыре больших народа: арабы, персы, византийцы и индийцы. Затем они объединяли попарно один народ с другим, говоря, что арабы и индийцы близки друг другу по поведению, наиболее склонны к установлению особых свойств вещей, к признанию понятий сущности и истины, к занятию духовными вещами. Византийцы и персы близки друг другу по поведению, наиболее склонны к установлению природных свойств вещей, к признанию понятий качества и количества, к занятию телесными вещами.

Некоторые из них делили население по взглядам и вероучениям, и это — наша цель при составлении сей книги. По основному правильному делению люди подразделяются на последователей вероисповеданий и религий и на «сторонников собственных мнений» и сектантов.

// Последователями вероисповеданий безусловно являются 13
такие, как *маги*, *иудеи*, *христиане*, *мусульмане*.

«Сторонниками собственных мнений и суждений» являются такие, как *философы*, *дахриты* [2], *сабии*, *звездопоклонники*, *идолопоклонники*, *брахманы*.

Каждая из этих групп разделяется на секты. Учения «сторонников собственных мнений» не упорядочиваются в определенное число, учения же последователей вероисповеданий ограничены приговором имеющегося об этом предания. *Маги* разделились на семьдесят сект, *иудеи* — на семьдесят одну секту, *христиане* — на семьдесят две секты, *мусульмане* — на семьдесят три секты. Навеки спасется из этих сект (лишь) одна. Так как из двух противоположных положений истина лежит [только] в одном и так как два противоречивых, противоположных положения не могут по законам противоречия существовать, не разделяя между собой истину и ложь, то истина лежит в одном из них, исключая другое. Нелепо утверждать, что двое спорящих, противостоящих друг другу по основам постижимых разумом вещей, правы. Но если в каждом умозрительном вопросе истина одна, то и во всех вопросах истина должна быть на стороне одной секты. Именно благодаря откровению [3] мы познали это. Божественное откровение сообщает об этом в его — велик он и славен! — словах: «Из тех, кого мы сотворили, есть народ, который ведет истиной и ею творит справедливость» [a]. И Пророк — мир ему! — известил: «Община моя разделится на семьдесят три секты, одна из которых спасется, остальные погибнут». Его спросили: «А кто спасется?» Он ответил: «Люди *сунны* и *согласия*» [4]. Его спросили: «А что есть *сунна* и *согласие*?» Он сказал: «То, чего сегодня придерживаюсь я и мои сподвижники».

[a] Коран VII, 180.

Он — мир ему! — сказал: «Часть моей общины не перестанет до дня воскресения узнавать истину». И [еще] он — мир ему! — сказал: «Моя община не придет к согласию в заблуждении».

14 // Предисловие второе, определяющее правило, на котором основывается перечисление мусульманских сект.

Знай, что в перечислении мусульманских сект авторы сочинений о сектах следуют путями, которые не сообразуются ни с правилом, опирающимся на достоверное предание и ясное указание [5], ни с основоположением, содержащим суждение по существу, вследствие чего не найдешь среди них двух авторов, согласных в едином способе перечисления сект.

Бесспорно известно, что не каждый, кто отличается от другого каким-то мнением по какому-то вопросу, считается основателем учения. В противном случае эти учения едва ли возможно учесть и перечислить, и тот, кто обособился каким-либо вопросом, например в определениях субстанций, будет считаться из числа основателей учений. Следовательно, необходимо установить правило [выявления] коренных и основополагающих проблем, отклонение по которым можно рассматривать как [особое] учение, а его автора считать основателем учения.

Я не нашел ни у одного из авторов сочинений о сектах заботы об установлении такого правила. Но они не стесняясь приводили учения общины как придется и в том виде, как обнаружено, не опираясь на твердое правило и постоянный принцип. Я же стремился, насколько удается судить и насколько суждено достичь, свести учения к четырем основоположениям, которые являются важнейшими основами [вероучения].

Первое основоположение: божественные атрибуты и единобожие. Оно охватывает вопросы вечных качеств, признаваемых одними и отрицаемых другими, разъяснение «качеств сущности» и «качеств действия» [6] и того, что необходимо для Аллаха всевышнего, что возможно в отношении него и что невозможно. По этим вопросам [существовало] разногласие между *аш'аритами*, *каррамитами*, *муджассимитами и му'тазилитами*.

Второе основоположение: предопределение и божественная справедливость. Оно охватывает вопросы непреложного приговора (Аллаха), предопределения, принуждения, *касба* [7], желания добра и зла, предопределенного и известного, признаваемых одними
15 и отрицаемых // другими. По этим вопросам [существовало] разногласие между *кадаритами*, *наджжаритами*, *джабаритами*, *аш'аритами* и *каррамитами*.

Третье основоположение: обещание, угроза, имена, решения. Оно охватывает вопросы веры, покаяния, угрозы, отсрочивания [8], обвинения в неверии и в заблуждении, признаваемых каким-либо образом одними и отрицаемых другими. По этим вопросам [су-

ществовало] разногласие между *мурджиитами*, *ва'идитами*, *му'тазилитами*, *аш'аритами* и *каррамитами*.

Четвертое основоположение: откровение, разум, посланничество, *имамат* [9]. Оно охватывает вопросы добродеяния, злодеяния, добродетели, «наилучшего» [10], божественной благодати, непогрешимости в пророчестве, условий *имамата*: божественное установление [11], по мнению одних, или единодушное решение общины, по мнению других, каким образом он передается, согласно учению тех, кто признавал божественное установление, или каким образом он утверждается, согласно учению тех, кто признавал единодушное решение. По этим вопросам [существовало] разногласие между *шиитами*, *хариджитами*, *му'тазилитами*, *каррамитами* и *аш'аритами*.

И если мы находили, что кто-то из наставников (мусульманской) общины обособился учением по этим основоположениям, то его учение мы считали религиозным толком, а его приверженцев — сектой. Если же мы находили, что кто-то обособился каким-либо [частным] вопросом, то мы не считали его учение религиозным толком, а его приверженцев — сектой и помещали его под одним из тех, с учением которого — кроме этого вопроса — он был согласен. Остальные его учения мы относили к «ветвям» [12], которые не считаются отдельным религиозным толком, с тем чтобы учения не шли до бесконечности. И когда определились вопросы, которые являются основами разногласия, стало ясным разделение мусульманских сект, а после того как одни из них частично совпали с другими, большие из них свелись к четырем.

Четыре большие секты в исламе — *кадариты*, *сифатиты*, *хариджиты*, *шииты*. Затем одни из них соединяются с другими, и от каждой [большой] секты ответвляются ветви, достигая семидесяти трех сект [13].

// У авторов ересиографических трудов [14] два пути расположения [материала]. Один из них: брали за основу проблемы, затем по каждой проблеме приводили учения одной группы единомышленников за другой, одной секты за другой. Второй: брали за основу глав и основателей религиозных толков, затем приводили их учения по проблемам. 16

Построение этого компендиума соответствует последнему пути, поскольку я нашел его более точным для деления [сект] и более подходящим для исчисления.

Я поставил себе условие приводить учение каждой секты таким, каким я нашел его в книгах,— без пристрастия к одним и без порицания других, не разъясняя в нем [отличия] правильного от порочного и не отделяя в нем истинное от ложного. Ибо сверкания истины и запахи лжи обычно не скрыты от умов проницательных в путях умозрительных доказательств. Да поможет Аллах!

Предисловие третье, разъясняющее первое сомнение, возникшее среди людей, кто был его источником в начале и кто проявил его в конце.

Знай, что первое сомнение, возникшее среди людей,— сомнение Иблиса [15] — да проклянет его Аллах! Источник сомнения — противопоставление им собственного мнения божественному указанию, предпочитание им собственного желания божественному повелению, превознесение им вещества, из которого он сотворен, а это — огонь, перед веществом Адама — мир ему! — а это — глина.

Из этого сомнения ответвились семь сомнений. Они распространились среди людей и проникли в умы людей, так что стали еретическими и ошибочными учениями. Те же сомнения записаны в толковании к четырем Евангелиям — Евангелию от Луки, Марка, Иоанна и Матфея — и упомянуты в Торе, рассеянные в виде диспутов между ним и ангелами, после божественного повеления поклоняться [человеку] и [его] отказа от этого.

17 // Он, как передают, сказал: «Я признаю, что Создатель всевышний действительно мой бог и бог всего сотворенного, всезнающ, всемогущ, не спрашивают о его могуществе и его соизволении. Что бы он ни захотел, он скажет тому „будь“, и это будет. Он — премудрый, однако [к нему] обращены вопросы в связи с применением его мудрости». Ангелы спросили: «Каковы вопросы и сколько их?» Он — да проклянет его Аллах! — сказал: «Семь. Первый из них. До того как сотворить меня, он уже знал, что́ из меня выйдет и что́ из меня получится. Так почему же он сотворил меня первым? Какова же мудрость в том, что он сотворил меня?

Второй (вопрос). Раз он сотворил меня по своей воле и желанию, то зачем же он обязал меня признать его и повиноваться ему? Какова же мудрость в этой обязанности, коль скоро он не воспользуется повиновением и не пострадает от непослушания?

Третий (вопрос). Раз он сотворил меня и обязал меня и я следовал вмененной им обязанности признавать [его] и повиноваться [ему], признал [его] и повиновался [ему], то зачем же он обязал меня повиноваться Адаму и поклоняться ему? Какова же мудрость в этой обязанности, особенно учитывая, что это не увеличивает мое признание [его] и мое повиновение ему?

Четвертый (вопрос). Раз он сотворил меня, обязал меня в общем и возложил на меня эту обязанность в частности, то почему же он проклял меня и изгнал из рая, когда я не поклонился Адаму? Какова же мудрость в том, коль скоро я не совершил ничего плохого, кроме того, что сказал: „Я поклоняюсь только тебе“?

Пятый (вопрос). Раз он сотворил меня и обязал меня в общем и в частности, но я не повиновался и он проклял меня и прогнал меня, то зачем же он открыл мне путь к Адаму, так что я вторично

вошел в рай, совратил его своим искушением, и он вкусил после этого от запретного дерева, и (он) изгнал его из рая вместе со мной? Какова же мудрость в том, учитывая, что если бы он запретил мне входить в рай, то Адам отдохнул бы от меня и пребывал бы в нем вечно?

Шестой (вопрос). Раз он сотворил меня, обязал меня в общем и в частности, проклял меня, затем дал дорогу в рай и между мной и Адамом был спор, то зачем же он предоставил мне власть над его потомками, так что я вижу их там, где они не видят меня, мое искушение действует на них, а на меня не действуют их сила и их могущество, их способность и их возможность? Какова же мудрость // в том, учитывая, что если бы он сотворил их сообразно природе, без того, кто отвращает их от нее, с тем чтобы они жили непорочными, послушными, покорными, то было бы лучше для них и более достойно мудрости? 18

Седьмой (вопрос). Я признаю все это: он сотворил меня и обязал меня в общем и в частности; поскольку я не повиновался, он проклял меня и прогнал меня; когда я захотел войти опять в рай, он дал мне такую возможность и открыл мне путь, а так как я сделал свое дело, он изгнал меня; затем он дал мне власть над людьми. Но зачем же он, когда я попросил у него дать мне отсрочку, сказав: „Дай мне отсрочку до дня, когда они будут воскрешены“ [б], сказал: „Поистине, ты — из тех, кому будет отсрочено до дня назначенного времени“ [в]? Какова же мудрость в том, учитывая, что если бы он погубил меня тотчас, то Адам и люди отдохнули бы от меня и в мире не осталось бы никакого зла? Не лучше ли сохранить мир в благоустройстве, чем смешивать его со злом?»

(Иблис) сказал: «Таковы мои доказательства того, что я утверждаю в каждом вопросе».

Толкователь Евангелия говорит: «Аллах всевышний сообщил ангелам — мир им: „Скажите ему:„ В своем первоначальном признании, что я твой бог и бог всего сотворенного, ты [был] не правдив и не искренен, потому что если бы ты считал истинным, что я — бог миров, то ты не обращался бы ко мне со [своим] „почему“. Я — Аллах, нет божества, кроме меня, меня не спрашивают о том, что я делаю, спрашивают людей“». То, что я привел, приведено в Торе и написано в Евангелии так, как я это привел.

Поразмыслив мгновение, я говорю: бесспорно известно, что всякое сомнение, возникшее среди людей, возникло именно из обмана проклятого *шайтана* и его искушений, выросло из его сомнений. И если эти сомнения исчисляются семью, то и большие ереси и заблуждения сводятся к семи. Невозможно, чтобы сомне-

[б] Коран VII, 13.

[в] Коран XV, 37—38.

ния уклонившихся от истины, неверующих, заблуждающихся превосходили эти сомнения, хотя и разнообразны выражения и различны учения, ибо они относятся к разновидностям заблуждений как семена. В совокупности же своей они сводятся к отрицанию божественного повеления после признания Аллаха и к стремлению противопоставить собственное мнение божественному предписанию.

19 // Еще надо сказать, что все, кто оспаривал Ноя, Худа, Салиха, Авраама, Лота, Шу'айба, Моисея, Иисуса [16] и Мухаммада — да благословит их всех Аллах! — подражали первопроклятому в проявлении его сомнений. Суть их сводится к снятию с себя религиозной обязанности, к отрицанию всех основоположников религиозных законов и обязанностей, потому что нет разницы между их словами: «Неужели люди поведут нас верным путем?» [г] — и его словами: «Неужели я поклонюсь тому, кого ты создал из глины?» [д]. Поэтому узлом противоречия и главным пунктом разногласия стало то, что содержится в словах Всевышнего: «Удерживает людей уверовать, когда пришло к ним верное руководство, только то, что они говорят: „Неужели же послал Аллах человека посланником?“» [е]. Ясно, что удерживающий от веры есть этот [выше]указанный, как сказал [Всевышний] [ж] в [самом] начале: «„Что удержало тебя от того, чтобы поклониться, раз я приказал тебе?“ Он сказал: „Я — лучше его: ты создал меня из огня, а его создал из глины“» [з]. И позднейший [17] из его потомства говорил так, как сказал предшествующий: «Не я ли лучше этого, который ничтожен и едва объясняется?..» [и]. Равным образом, если бы мы проследили высказывания предшествующих из них, то мы нашли бы их соответствующими высказываниям позднейших: «...Так говорили и те, которые были до них, подобное их словам: похожи сердца их...» [к]; «...но не оказались те таковыми, чтобы уверовать в то, что считали ложным и раньше» [л].

И так как первопроклятый предоставил разуму судить о том, над чем разум не властен, то из этого следовало, что суждение о Творце переносится на сотворенное или суждение о сотворенном — на Творца. Первое есть преувеличение, второе — умаление.

Из первого сомнения возникли учения *хулулитов* [18], *танасухитов* [19], *мушаббихитов* [20], «*крайних*» из числа *рафидитов*, пре-

---

[г] Коран LXIV, 6.

[д] Коран XVII, 63.

[е] Коран XVII, 96.

[ж] Слово *ал-мутакаддим* («предшествующий») вставлено издателем ошибочно (ср. рук. л. 5а). Из контекста явствует, что имеется в виду Аллах.

[з] Коран VII, 11.

[и] Коран XLIII, 51—52.

[к] Коран II, 112.

[л] Коран X, 75.

увеличивавших в отношении какого-либо человека настолько, что наделяли его божественными качествами.

Из второго сомнения возникли учения *кадаритов*, *джабаритов*, *муджассимитов* [21], умалявших божественный образ настолько, что наделяли его качествами сотворенных.

Му'тазилиты — антропоморфисты в отношении божественных действий, а *мушаббихиты — пантеисты* в отношении божественных качеств, и каждый из них в отдельности — кривой на тот глаз, на какой хочет. Ибо кто говорит, что для него хорошо только то, что хорошо для нас, и плохо для него то, что плохо для нас, тот уже уподобил Творца // сотворенному, а кто говорит, 20
что Создатель всевышний наделен такими же качествами, какими наделено сотворенное, или что сотворенное наделено такими же качествами, какими наделен Создатель всевышний, тот уже удалился[м] от истины. Сущность *кадаритов* — в желании найти причину всякой вещи, а это [пошло] от сущности первопроклятого, так как он искал, во-первых, причину сотворения, во-вторых, мудрость в религиозной обязанности, в-третьих, пользу в обязанности поклоняться Адаму — мир ему! От него пошло учение *хариджитов*, так как нет разницы между их словами: «Решение принадлежит только Аллаху, люди не решают» — и его словами: «Я поклоняюсь только тебе. Неужели я стану поклоняться человеку, которого ты сотворил из гончарной глины, из вонючей грязи?»[н]. Одним словом, «обе крайности устремлений в делах достойны порицания».

В своем утверждении относительно единобожия *му'тазилиты* проявляли чрезмерность до того, что через отрицание божественных атрибутов пришли к отрицанию [Творца] [22]. *Мушаббихиты* умаляли [божественный образ] до того, что наделяли Творца телесными качествами. *Рафидиты* проявляли чрезмерность в отношении пророчества и *имамата* до того, что пришли к воплощению. *Хариджиты* умаляли [божественный образ], не признавая предоставление решения людям.

Если поразмыслишь, то увидишь, что все эти сомнения происходят из сомнений первопроклятого. Те [были] в начале, их источником, а эти — в конце, их проявлением. На него указывает божественное откровение словами Всевышнего: «...и не следуйте по стопам сатаны,— ведь он для вас враг явный!»[о].

Пророк — да благословит его Аллах и да приветствует! — сравнил каждую заблуждающуюся секту этой общины с одной из заблуждавшихся религиозных общин предшествовавших народов.

[м] Автор, видимо, не случайно употребил здесь глагол *и'тазала* («удалился», «покинул»), от которого, согласно мусульманской традиции, произошло название *му'тазилиты* («удалившиеся», «покинувшие»).

[н] Ср.: Коран XV, 33.

[о] Коран II, 163.

Так, он сказал: «*Кадариты* есть *маги* этой общины». И [еще] он сказал: «*Мушаббихиты* есть *иудеи* этой общины, а *рафидиты* — ее *христиане*». В общем он — благословение и мир ему! — сказал: «Подлинно, вы будете следовать путями религиозных общин, предшествовавших вам, подражая каждому шагу, каждому следу [n], до того, что если они входили в нору ящерицы, то и вы войдете в нее».

21 // Предисловие четвертое, разъясняющее первое сомнение, возникшее в мусульманской религии, как оно разветвилось, кто был его источником и кто проявил его.

Как мы установили, сомнения, возникшие в позднее время, суть те же самые сомнения, которые возникли еще в первоначальное время. То же можно установить в эпоху каждого пророка, в период каждого основоположника религии и религиозного закона: сомнения его общины в последний период его жизни вырастают из сомнений противников начального периода его жизни — неверующих и отступников, а бóльшая часть сомнений — от лицемеров. И если в предшествовавших религиозных общинах это скрыто для нас из-за продолжительности времени, то в этой (мусульманской) общине известно, что все ее сомнения выросли из сомнений лицемеров времени Пророка — мир ему! — когда они не удовлетворились его правлением — как он повелевает и запрещает, покушались на то, в чем нет ни места, ни движения для мысли, спрашивали о том, во что вникать и о чем спрашивать им было запрещено, всеми неправдами спорили о том, о чем спорить нельзя.

Прими во внимание рассказ о Зу-л-Хувайсире ат-Тамими [23], когда он сказал: «Будь справедлив, Мухаммад, ибо ты действовал несправедливо», и тот — благословение и мир ему! — сказал: «Если я действовал несправедливо, то кто же справедлив?» Тут вновь пришел проклятый и сказал: «Это есть дележ, посредством которого не сыщешь благоволение Аллаха всевышнего». Это — явное выступление против Пророка — благословение ему и мир! И если тот, кто противодействовал истинному *имаму*, стал раскольником [p], то еще больше заслуживает названия раскольник тот, кто противодействовал посланнику. Или это не является утверждением о том, что разум определяет добро и зло, признанием собственного мнения в противоположность божественному установлению, возвеличиванием умозрительного суждения над божественным повелением? И Пророк — благословение и мир

---

[n] Букв. «соизмеряя одно перо стрелы с другим, одну сандалию с другой».

[p] Автор употребляет здесь термин *хариджит* в более широком значении — «бунтовщик», «раскольник», «еретик». О собственном значении этого термина см. гл. 4 и комментарии к ней.

ему! — сказал: «Из рода этого человека выйдут люди, которые пронзят веру насквозь, как стрела пронзает дичь...» и т. д.

Прими во внимание случай с другой группой лицемеров в день Ухуда [24], когда они сказали: «Разве мы имели что-нибудь в этом деле?» [c], // их слова: «Если бы мы имели что-нибудь в этом деле, 22
то не были бы мы убиты тут» [m] —и их слова: «Если бы они были при нас, то не умерли бы и не были бы убиты» [y]. Разве это не есть ясное высказывание о предопределении? А слова группы *многобожников*: «Если бы Аллах пожелал, мы не поклонялись бы никому, кроме него...» [φ] — и слова (другой) группы: «Разве мы станем кормить того, кого Аллах накормил бы, если пожелал?...» [x] — разве это не есть ясное высказывание о принуждении?

Прими во внимание случай с другой группой, когда они спорили о сущности Аллаха, рассуждая о его величии, толкуя произвольно его действия, пока Всевышний не воспрепятствовал им и не устрашил их словами: «Он посылает молнии и поражает ими тех, кого пожелает, когда они препираются об Аллахе,— ведь он сурово наказывает» [ч]. Это — то, что было при жизни его — благословение и мир ему! — когда он был могуществен, силен и здоров телом. Лицемеры же старались обмануть, внешне выражая покорность и скрывая неверие. Их лицемерие проявляется именно в постоянном противодействии ему в его деятельности и покое. Эти противодействия — как семена, из которых, подобно всходам, появились сомнения.

Что касается разногласий, имевших место среди сподвижников — да будет доволен ими Аллах! — во время его болезни — благословение и мир ему! — и после его кончины, то эти разногласия, как сказано, относятся к вынесению самостоятельного решения. Они намеревались при этом соблюсти предписания религиозного закона и увековечить нормы мусульманской религии.

Первый спор возник во время его болезни — благословение и мир ему! — как рассказывал *имам* Абу ʿАбдаллах Мухаммад б. Исмаʿил ал-Бухари [25] со ссылкой на ʿАбдаллаха б. ʿАббаса [26]— да будет доволен им Аллах! Он сказал: «Когда усилилась болезнь Пророка — да благословит его Аллах и да приветствует! — во время которой он умер, он сказал: „Принесите мне чернильницу и папирус, я напишу вам письмо, чтобы вы не сбились с пути

[c] Коран III, 148.

[m] Там же.

[y] Коран III, 150.

[φ] Коран XVI, 37.

[x] Коран XXXVI, 47.

[ч] Коран XIII, 14. Последняя часть этого стиха в переводе И. Ю. Крачковского звучит так: «...ведь он силен в бое!» Однако из контекста явствует, что этот стих приведен в подтверждение суровости божественного наказания тех, кто рассуждает и спорит об Аллахе.

после меня". Тут ʿУмар — да будет доволен им Аллах! — сказал: „Поистине, посланник Аллаха — да благословит его Аллах и да приветствует! — уже страдает от боли. Нам достаточно книги Аллаха!" Поднялся сильный шум, и [тогда] Пророк — да благословит его Аллах и да приветствует! — сказал: „Отойдите от меня, не следует при мне спорить!" Ибн ʿАббас сказал: „Беда! Вся беда в том, что стало между нами и письмом посланника Аллаха — да благословит его Аллах и да приветствует!"».

23 // Второе разногласие [возникло] во время его болезни, когда он сказал: «Снарядите войско Усамы [27] — да проклянет Аллах того, кто не примет в нем участия!» Одни говорили: «Мы должны подчиниться его приказу», а Усама уже выступил из Медины. Другие же говорили: «Болезнь Пророка — благословение и мир ему! — уже усилилась, и наши сердца не вынесут разлуки с ним. Раз таково положение, мы подождем, пока не увидим, что с ним будет».

Я привел эти два спора только потому, что противники иной раз считали это разногласиями, влияющими на дело религии. Но это не так [ч]. Все устремления были [направлены на] соблюдение предписания религиозного закона в момент, когда содрогались сердца, на успокоение междоусобной вражды, поднимающейся при изменении обстоятельств.

Третье разногласие касается его смерти — мир ему! ʿУмар б. ал-Хаттаб сказал: «Кто скажет, что Мухаммад умер, того я убью вот этим моим мечом, ибо он только вознесся на небо, как вознесся Иисус — мир ему!» [Однако] Абу Бакр б. Аби Кухафа — да будет доволен им Аллах! — сказал: «Кто поклонялся Мухаммаду — он уже умер. Кто поклонялся богу Мухаммада — бог Мухаммада жив, не умер и никогда не умрет». И он прочитал слова Аллаха преславного и всевышнего: «И Мухаммад — только посланник, до которого были посланники. Разве ж если он умрет или будет убит, вы обратитесь вспять? Кто обращается вспять, тот ни в чем не повредит Аллаху, а благодарным Аллах воздаст» [ш]. И люди обратились к его словам, а ʿУмар — да будет доволен им Аллах! — сказал: «Как будто я не слышал этот стих Корана, пока не прочитал его Абу Бакр».

Четвертое разногласие касается места его погребения — мир ему! Мекканцы из числа *мухаджиров* хотели вернуть его в Мекку, потому что это — место его рождения, место утешения его души, место, где ступала его нога, местопребывание его семьи, место, [где он клал наземь] свое седло. Мединцы из числа *ансаров* хотели похоронить его в Медине, потому что это — город его убежища, стержень его победы. Некоторые хотели перенести его в Иеруса-

---

[ч] В издании У. Кьюретона и в рукописи (л. 7б): *ва хува ка-залика* («и это так»).

[ш] Коран III, 138.

лим, потому что это — место погребения пророков и из него он вознесся на небо. Затем они согласились // на погребение его 24
в Медине, потому что передали с его слов: «Пророков хоронят там, где они умирают».

Пятое разногласие касается *имамата*. Величайшее разногласие внутри общины есть разногласие, касающееся *имамата*, потому что не обнажался меч в исламе из-за какого-либо религиозного основоположения так, как обнажался он во все времена из-за *имамата*. Все же Аллах всевышний в период первоначального ислама облегчил [это]. *Мухаджиры* и *ансары* разошлись во мнениях относительно *имамата*. *Ансары* сказали: «От нас эмир, и от вас эмир» — и сговорились в отношении своего вождя Са'да б. 'Убады ал-Ансари. Абу Бакр и 'Умар — да будет доволен ими обоими Аллах! — исправили это тотчас тем, что оба явились к навесу *бану* са'ида [28]. 'Умар рассказывал: «По дороге я мысленно сочинял речь, и, когда мы прибыли к навесу, я хотел было выступить с речью, но Абу Бакр сказал: „Воздержись, 'Умар". [Затем] он восхвалил и восславил Аллаха и сказал о том, что я обдумывал про себя, как будто он знал сокровенное. И прежде чем *ансары* начали говорить, я протянул к нему руку и присягнул ему. И люди присягнули ему, и смута утихла». Однако присяга Абу Бакру была необдуманным решением — да защитит Аллах мусульман от его вреда! И если кто вернется к подобному, того убейте. Какой бы человек ни присягнул другому человеку, не посоветовавшись с мусульманами, они подают соблазнительный пример, и оба должны быть убиты.

Ансары перестали говорить о своем притязании только потому, что Абу Бакр передал слова Пророка — мир ему: «*Имамы* из курайшитов». Это вот та присяга, которая имела место под навесом. Затем, когда он вернулся в мечеть, вокруг него собрались люди и добровольно присягнули ему, кроме группы хашимитов и Абу Суфйана из рода Умаййи. А эмир верующих 'Али б. Аби Талиб — да будет доволен им Аллах! — был занят [в это время] тем, что повелел ему Пророк — да благословит его Аллах и да приветствует! — подготавливал его, хоронил его и неотлучно находился при его могиле, не оспаривая [власть] и не защищая [свои права].

// Шестое разногласие касалось судьбы Фадака [29] и наследо- 25
вания Пророку — мир ему! Фатима — мир ей! — притязала то на наследование, то на ввод во владение, пока не была отстранена от этого в силу известного изречения Пророка — мир ему: «Мы — пророки, нам не наследуют. То, что мы оставляем после себя [в наследство], есть милостыня».

Седьмое разногласие касается борьбы с теми, кто отказывает в *закате* [30]. Одни говорили: «Мы не можем сражаться с ними так, как сражаемся с неверующими», другие говорили: «Нет, мы должны с ними сражаться», пока Абу Бакр — да будет доволен им

Аллах! — не сказал: «Если они откажут мне в *ʿикале*[44] из того, что они давали посланнику Аллаха — да благословит его Аллах и да приветствует! — то я буду сражаться с ними из-за него». И он сражался с ними, и вся община сподвижников согласилась с ним. А между тем усердие ʿУмара — да будет доволен им Аллах! — в период его правления привело к возвращению пленных и имущества им, к освобождению заключенных из них.

Восьмое разногласие касается [вопроса] о том, что перед кончиной Абу Бакр определенно указал на ʿУмара как на преемника. Были люди, говорившие: «Ты назначил нам правителем грубого, жестокого (человека)». Разногласие было устранено высказыванием Абу Бакра: «Если господь мой спросит меня в день воскресения, то я скажу, что я назначил им правителем лучшего из них».

В их времена возникли многочисленные разногласия по вопросам наследства деда, братьев, дальних родственников, о вире за [поврежденные] пальцы, выкупе за [выбитые] зубы, об установлении наказания за некоторые проступки, относительно которых нет ясного указания. Однако важнейшим из их дел была борьба с византийцами и военные походы против персов. И Аллах
26 всевышний даровал победы // мусульманам, велико было количество пленников и [другой] добычи, и все они поступали сообразно с мнением ʿУмара — да будет доволен им Аллах! И распространился призыв к исламу, появилось единство, покорились бедуины, и стали кроткими персы.

Девятое разногласие — по поводу «совета»[31]. Мнения в нем были различны, пока все не сошлись на присяге ʿУсману — да будет доволен им Аллах! И дело уладилось, призыв к исламу при нем продолжался, завоевания были многочисленны, казна наполнилась. Он обращался с народом обходительно, щедро, однако его родственники из Омейядов вырыли ему пропасть, и она поглотила его. Они поступали несправедливо, и с ним поступили несправедливо. Множество разногласий возникло в его время, его упрекали во всех новшествах, введенных Омейядами.

К их числу относится: то, что он вернул ал-Хакама б. Умайю в Медину, после того как посланник Аллаха — да благословит его Аллах и да приветствует! — изгнал его, и его прозвали «изгнанником посланника Аллаха», и после того как он ходатайствовал перед Абу Бакром и ʿУмаром — да будет доволен ими обоими Аллах! — в период их правления, но они не согласились на это, а ʿУмар [даже] выслал его с его местопребывания в Йемене на сорок *фарсахов*.

Далее: он изгнал Абу Зарра[32] в ар-Рабазу, женил Марвана

---

[44] В данном случае *ʿикал* употреблено, видимо, в значении «молодая верблюдица».

б. ал-Хакама на своей дочери и передал ему пятую часть добычи Ифрикии, а между тем она достигла двухсот тысяч *динаров*.

Далее: он предоставил убежище ʿАбдаллаху б. Саʿду б. Аби Сарху, своему молочному брату, после того как Пророк — благословение и мир ему! — объявил ненаказуемым его убиение, и назначил его наместником Египта с его провинциями; он назначил ʿАбдаллаха б. ʿАмира наместником Басры, и тот ввел в ней известные новшества, и другие действия, за которые его осуждали.

Его военачальниками были: Муʿавийа б. Аби Суфйан, наместник Сирии, Саʿд б. Аби Ваккас, наместник Куфы, а после него — ал-Валид б. ʿУкба и Саʿид б. ал-ʿАс, ʿАбдаллах б. ʿАмир, наместник Басры, ʿАбдаллах б. Саʿд б. Аби Сарх, наместник Египта. Все они бросили его на произвол судьбы и покинули его, и рок погубил его. Он был убит в своем доме по несправедливости, и из-за той несправедливости, совершенной против него, возникла смута, которая не утихла еще [до сих пор].

// Разногласие десятое [возникло] во время (правления) эмира 27
верующих ʿАли — да будет доволен им Аллах! — [уже] после согласия [общины] на него и присяги ему. Началось с выступления Талхи и аз-Зубайра на Мекку, затем ʿА'иша была доставлена в Басру, затем началась битва с ним, известная как «верблюжья битва»[33]. Правда, оба они отступили и раскаялись, ибо он напомнил им о божественном повелении, и они образумились. Что касается аз-Зубайра, то его убил Ибн Джурмуз из лука в то время, когда тот уже прекратил [борьбу], и, согласно изречению Пророка — благословение и мир ему: «Возвести убийце Ибн Сафии об аде», он в аду. Что касается Талхи, то Марван б. ал-Хакам поразил его стрелой в то время, когда он уже отказался [от борьбы], и тот упал замертво. Что касается ʿА'иши — да будет доволен ею Аллах! — то ее побудили к тому, что она сделала, но после этого она раскаялась и отказалась [от борьбы].

Широко известны разногласие между ʿАли и Муʿавией, Сиффинская битва[34], противодействие *хариджитов*, побуждение ʿАли к избранию третейских судей, оставление ʿАмром б. ал-ʿАсом Абу Мусы ал-Ашʿари, продолжение разногласия до момента кончины ʿАли. Расхождение в вере и во мнении между ним и *хариджитами*-отступниками в ан-Нахраване и вступление [их] в открытую борьбу с ним также известны как очевидный факт. В целом ʿАли — да будет доволен им Аллах! — был прав, и право было на его стороне. В его время против него выступали *хариджиты*, такие, как ал-Ашʿас б. Кайс, Масʿуд (Мисʿар?) б. Фадаки ат-Тамими, Зайд б. Хусайн ат-Таʾи и другие. В его время появились также *преувеличивающие* относительно него, такие, как ʿАбдаллах б. Сабаʾ и его приверженцы. От этих двух сект пошли ересь и заблуждение. Истинными были слова Пророка — да благословит его Аллах и да приветствует! — о нем: «Погибнут ради него оба: любящий чрезмерно и ненавидящий злобно».

После него разногласия разделились на две части: одна из них — разногласия относительно *имамата*, другая — разногласия относительно основ [веры].

28 // Разногласие относительно *имамата* [идет] по двум направлениям. Первое из них: признание того, что *имамат* утверждается согласием (общины) и избранием. Второе: признание того, что *имамат* утверждается ясным указанием и назначением.

Кто говорил, что *имамат* утверждается согласием (общины) и избранием, тот признавал *имамат* каждого, на кого согласилась община или группа уважаемых (людей) общины, безусловно либо с условием, что он является курайшитом, согласно учению одних, с условием, что он является хашимитом, согласно учению других, [или] с другими условиями, как следует ниже.

Кто признавал первое, тот признавал *имамат* Му'авии и его потомков, а после них — *халифат* Марвана и его потомков.

Хариджиты во все времена сходились на ком-нибудь из них с тем условием, что он придерживается их убеждения и в обращении с ними заботится о справедливом образе действия, в противном случае они оставляли его без поддержки и свергали его, а иногда и убивали.

Кто говорил, что *имамат* утверждается ясным указанием, те разошлись во мнениях после 'Али — да будет доволен им Аллах! Одни из них говорили, что он ясно указал на своего сына Мухаммада б. ал-Ханафию. Это — *кайсаниты*. После него они [также] разошлись во мнениях. Одни из них говорили, что он не умер, он вернется, чтобы наполнить землю справедливостью; другие говорили, что он умер, а *имамат* после него перешел к его сыну Абу Хашиму. Последние [также] разделились. Одни из них говорили, что *имамат* остается в его потомстве как последовательный ряд завещаний; другие говорили, что *имамат* перешел к чужому (человеку). В отношении этого чужого они [также] разошлись во мнениях. Одни из них говорили, что это — Байан б. Сим'ан ан-Нахди, другие говорили, что это — 'Али б. 'Абдаллах б. 'Аббас, некоторые из них говорили, что это — 'Абдаллах б. Харб ал-Кинди, некоторые из них говорили, что это — 'Абдаллах б. Му'авийа б. 'Абдаллах б. Джа'фар б. Аби Талиб. Все эти (люди) утверждали, что вера есть повиновение человеку, и все постановления религиозного закона они толковали применительно к определенному человеку, как последует ниже из их учений.

Что касается тех, кто не признавал ясного указания на Мухаммада б. ал-Ханафию, то они признавали ясное указание на ал-Хасана и ал-Хусайна — да будет доволен ими обоими Аллах! — и говорили, что нет *имамата* среди двух братьев, кроме ал-Хасана и ал-Хусайна — да будет доволен ими обоими Аллах! Затем они разошлись во мнениях. Одни из них вели *имамат* в потомстве ал-Хасана; после него они признали *имамат* его сына ал-Хасана, затем сына последнего — 'Абдаллаха, затем — его

сына Мухаммада, затем — брата последнего, Ибрахима,— двух *имамов*. Между тем оба они восстали в период (правления) ал-Мансура, и оба были тогда же убиты. Некоторые из // этих (лю- 29
дей) признавали возвращение *имама* Мухаммада, другие [признавали] передачу завещания в потомстве ал-Хусайна, а после него они признали *имамат* его сына ʿАли б. ал-Хусайна Зайн ал-ʿАбидина согласно ясному указанию на него. Затем, после него, они разошлись во мнениях. *Зайдиты* признали *имамат* его сына Зайда. Согласно их учению, каждый фатимит, который выступил, будучи знающим, набожным, отважным, великодушным, является *имамом*, за которым необходимо следовать. Они допускали возвращение *имамата* в потомство ал-Хасана. Затем одни из них остановились и признали возвращение (*имамов*), другие вели и признавали *имамат* каждого, кто всегда [имелся] на этот случай,— ниже будут подробно изложены их учения.

Что касается *имамитов*, то они признали *имамат* Мухаммада б. ʿАли ал-Бакира согласно ясному указанию на него, затем — *имамат* Джаʿфара б. Мухаммада ас-Садика согласно завещанию ему. Затем, после него, они разошлись во мнениях по вопросу о том, на кого из его сыновей, а их пятеро — Мухаммад, Исмаʿил, ʿАбдаллах, Муса и ʿАли, было ясно указано [как на наследника]. Одни из них признавали *имамат* Мухаммада, это — *ʿаммариты*. Другие признавали *имамат* Исмаʿила и отрицали его смерть при жизни его отца, это — *мубаракиты*; одни из них остановились на нем, признавая его возвращение [после смерти], а другие вели *имамат* в его потомстве как последовательный ряд ясных указаний вплоть до сегодняшнего дня, это — *исмаʿилиты*.

Часть из них признавала *имамат* ʿАбдаллаха ал-Афтаха и его возвращение после своей смерти, потому что он умер, не оставив потомства.

Часть из них признавала *имамат* Мусы согласно ясному указанию на него, поскольку его родитель сказал: «Ваш седьмой (*имам*) есть ваш *каʾим* [35], а именно соименный герою Торы». Затем эти (*имамиты*) разошлись во мнениях. Одни из них довольствовались им и признавали его возвращение, поскольку он сказал, что не умрет; другие колебались в отношении его смерти, это — *мамтуриты*; остальные были твердо убеждены в его смерти и перевели *имамат* к его сыну ʿАли б. Мусе ар-Риде, это — *катʿиты*. Затем эти (*имамиты*) расходились во мнениях относительно каждого потомка после него. *Иснаʿашариты* вели *имамат* от ʿАли ар-Риды к его сыну Мухаммаду, затем к сыну последнего ʿАли, затем к его сыну ал-Хасану, затем к сыну последнего Мухаммаду — двенадцатому, ожидаемому, *каʾиму*. Они говорили: «Он жив, не умер, он вернется, чтобы наполнить мир справедливостью, как до сих пор он был наполнен несправедливостью». Другие вели *имамат* до ал-Хасана ал-ʿАскари, затем признали *имамат* его брата Джаʿфара, остановившись на нем или сомневаясь

в отношении состояния Мухаммада. У них [была] долгая путаница с передачей *имамата*, остановкой, признанием возвращения после смерти, признанием сокрытия (*имама*), затем — возвращения после сокрытия.

Таковы в общем разногласия относительно *имамата*. Подробности этого последуют при изложении учений.

30 // Что касается разногласий относительно основ [веры], то в последний период жизни сподвижников Мухаммада возникла ересь Ма'бада ал-Джухани, Гайлана ад-Димашки, Йунуса ал-Асвари в признании свободы воли [36] и в отрицании того, чтобы добро и зло приписывать предопределению. Им подражал Васил б. 'Ата' ал-Газзал, бывший учеником ал-Хасана ал-Басри, а его учеником был 'Амр б. 'Убайд, который в вопросах предопределения превзошел его. В период (правления) Омейядов 'Амр был одним из миссионеров Йазида ан-Накиса [37]. Затем он поддержал ал-Мансура и признал его *имамат*. Однажды ал-Мансур похвалил его, сказав: «Зерна рассыпаны для людей, но подобрали они [их] без 'Амра б. 'Убайда».

Ва'иди из числа *хариджитов*, *мурджииты* из числа *джабаритов* и *кадариты* начали [проповедовать] свою ересь во времена ал-Хасана (ал-Басри). Васил (б. 'Ата') отделился от них и от своего учителя признанием промежуточного состояния (человека между верой и неверием), вследствие чего он и его приверженцы были названы *му'тазилитами* («отделившимися»). Между тем у него учился и перенял основы [веры] Зайд б. 'Али, и поэтому все *зайдиты* стали *му'тазилитами*. А те куфийцы, которые покинули Зайда б. 'Али за то, что он не соглашался с учением своих отцов об основах [веры], об отречении и приемлемости, и составили группу [единомышленников], были названы *рафидитами* («покинувшими»). Затем, после этого, наставники *му'тазилитов* изучили сочинения *философов*, получившие распространение в период (правления) ал-Ма'муна. И они смешали свой собственный подход с методами *калама* [38], выделили их как одну из отраслей знания и назвали их [также] *каламом* — то ли потому, что наиболее явная проблема, которую они обсуждали и из-за которой они дрались,— это проблема слова божьего (*ал-калам*), вследствие чего этот вид [знания] получил то же название, то ли потому, что они подражали *философам*, которые называли одну из отраслей своего знания *мантик* («речь»), а *мантик* и *калам* — синонимы.

Крупнейший их учитель Абу-л-Хузайл ал-'Аллаф соглашался с *философами* в том, что Создатель всевышний — знающий посредством знания, и его знание есть его сущность; равным образом он всемогущ посредством всемогущества, и его всемогущество есть его сущность. Он внес ересь в [учение] о слове и соизволении божьих, о поступках людей, о признании свободы воли, о жизненных пределах и жизненных благах, как последует ниже в рас-

сказе о его учении. Между ним и Хишамом б. ал-Хакамом происходили диспуты относительно определений *антропоморфизма*. Абу Йа'куб аш-Шаххам и ал-Адами — два приверженца Абу-л-Хузайла — согласились с ним во всем этом.

// Затем Ибрахим б. Саййар ан-Наззам в период (правления) 31
ал-Му'тасима проявлял неумеренность в изложении учений *философов*. Он обособился от последователей первоначального учения [39] еретическими представлениями о предопределении и отвержении [40] и от своих товарищей — [некоторыми] вопросами, о которых речь пойдет ниже. Среди его приверженцев — Мухаммад б. Шабиб, Абу Шимр, Муса б. 'Имран, ал-Фадл ал-Хадаси, Ахмад б. Хабит. Во всей ереси, которую он утверждал, с ним согласился ал-Аswари, а также *искафиты*, приверженцы Абу Джа'фара ал-Искафи, и *джа'фариты*, приверженцы двух Джа'фаров — Джа'фара б. Мубашшира и Джа'фара б. Харба.

Затем появилась ересь Бишра б. ал-Му'тамира в признании *порождения* (действий) и неумеренности в нем, в симпатии к *натурфилософам*, в признании того, что Аллах всевышний способен наказывать детей, а если он это делает, то он — несправедливый, и тому подобных [вопросах], которыми он обособился от своих товарищей.

Его учеником был Абу Муса ал-Мурдар, «му'тазилитский монах», обособившийся от него отрицанием непревзойденности Корана ясностью и убедительностью речи. В его время имели место наиболее частые нападки на последователей первоначального учения за признание ими вечности Корана. Его учениками были два Джа'фара, Абу Зуфар и Мухаммад б. Сувайд — два приверженца ал-Мурдара, Абу Джа'фар ал-Искафи и 'Иса б. ал-Хайсам — два приверженца Джа'фара б. Харба ал-Ашаджжа.

Среди тех, кто преувеличивал в признании свободы воли, — Хишам б. 'Амр ал-Фувати, приверженцем которого был ал-Асамм. Оба они порочили *имамат* 'Али — да будет доволен им Аллах! — говоря, что *имамат* утверждается только единогласным решением всей общины до последнего человека. Ал-Фувати и ал-Асамм согласились относительно того, что невозможно, чтобы Аллах всевышний знал о вещах [еще] до их существования, и оба отрицали существование несуществующего как вещи.

Абу-л-Хусайн ал-Хайят и Ахмад б. 'Али аш-Шатави были приверженцами 'Исы ас-Суфи, затем оба последовали за Абу Муджалидом [41].

Учеником Абу-л-Хусайна ал-Хайята был ал-Ка'би, учение которого было таким же, как и учение его [учителя]. Что касается Му'аммара б. 'Аббада ас-Сулами, Сумамы б. Ашраса ан-Нумайри, Абу 'Усмана 'Амра б. Бахра ал-Джахиза, то они жили в одно время, будучи близкими друг другу в суждениях и верованиях, обособившись от своих товарищей вопросами, которые мы изложим в своем месте.

32 // Поздние (*му'тазилиты*), среди которых Абу 'Али ал-Джубба'и, его сын Абу Хашим, *ал-кади* 'Абд ал-Джаббар, Абу-л-Хусайн ал-Басри, изложили сущность методов своих товарищей, обособившись от них некоторыми вопросами, о которых речь пойдет ниже.

Что касается [периода] расцвета *калама*, то он начинается при аббасидских *халифах* Харуне, ал-Ма'муне, ал-Му'тасиме, ал-Васике и ал-Мутаваккиле, а заканчивается с ас-Сахибом Ибн 'Аббадом [42] и группой дайламитов.

Из поздних появилась группа *му'тазилитов*, занимавших середину, таких, как Дирар б. 'Амр, Хафс ал-Фард, ал-Хусайн ан-Наджжар, которые по некоторым вопросам выступили против своих учителей. Среди них в период правления Насра б. Саййара выдвинулся Джахм б. Сафван. Он объявился в Термезе со своей ересью в [вопросе о] предопределении, и Салм б. Ахваз ал-Мазини убил его в Мерве в конце правления Омейядов.

Между *му'тазилитами* и последователями первоначального учения во все времена были разногласия относительно божественных атрибутов. Последователи первоначального учения спорили с ними об этом, опираясь не на правило *калама*, а на убедительные изречения, и их стали называть *сифатитами*. И те, кто утверждает, что атрибуты Создателя всевышнего есть реальные понятия [43], наличествующие в его сущности, и те, кто сравнивает его атрибуты с качествами созданий,— все они зависят от буквального смысла Корана и *сунны* и спорят с *му'тазилитами* о вечности слова божьего [д], опираясь на очевидные изречения. 'Абдаллах б. Са'ид ал-Куллаби, Абу-л-'Аббас ал-Каланиси и ал-Харис б. Асад ал-Мухасиби — самые подходящие из них мастерством и самые сильные в *каламе*.

Между Абу-л-Хасаном 'Али б. Исма'илом ал-Аш'ари и его учителем Абу 'Али ал-Джубба'и произошел спор по некоторым вопросам определения добра и зла. Ал-Аш'ари поставил перед ним такие вопросы, на которые тот не нашел ответа, и тогда он отвернулся от него и присоединился к группе последователей первоначального учения. Он подкрепил их учение основами *калама*, и это стало особым учением. Его метод утвердила группа правоверных учителей, таких, как ал-Кади Абу Бакр ал-Бакиллани, *ал-устаз* Абу Исхак ал-Исфара'ини, *ал-устаз* Абу Бакр б. Фурак, и между ними не было сколько-нибудь значительного расхождения.

Из Сиджистана появился человек, прикрывавшийся аскетизмом, которого звали Абу 'Абдаллах Мухаммад б. Каррам. Невежественный, он взял из каждого учения какой-нибудь вздор, внес его в свою книгу и распространил это среди людей, плохо

[д] Вместо *ал-'алам* («мир», «вселенная») следует читать *ал-калам*, как в издании У. Кьюретона, ибо речь идет о слове божьем как об одном из его вечных качеств.

понимавших арабский язык, в Гардже, Гуре [44], окрестностях // 33
городов Хорасана. Его «божественное откровение» упорядочилось, и это стало учением, которое поддержал *султан* Махмуд б. Сабуктакин. И нахлынула с их стороны беда на «сторонников предания» и *шиитов*. Это учение ближе всего подходит к учению *хариджитов*, а сами они — грубые *антропоморфисты*, кроме Мухаммада б. ал-Хайсама, который занимает среднее положение между ними.

Предисловие пятое о причине, которая сделала необходимым построить эту книгу по пути исчисления. В нем указаны методы исчисления.

Поскольку исчисление основано на [полном] учете и краткости, а при составлении этой книги я стремился одновременно к [полному] учету учений и краткости [изложения], то в качестве организации материала я избрал путь полного учета и определил свою цель в соответствии с его методами как деление на части и главы. Я хотел [также] показать, каковы методы этой науки и как она подразделяется, чтобы не думали обо мне, что я, будучи законоведом и теологом, смотрю на ее действия и установки со стороны и пишу о ее понятиях и содержании как чужак. Поэтому я предпочел самый надежный и лучший метод исчисления, построил на нем самые ясные и твердые доказательства и соизмерил их с наукой о числе. К Первоустроителю была обращена просьба о помощи.

Итак, я утверждаю: разряды исчисления начинаются с единицы и кончаются семью, но никак не больше.

Первый разряд: «начало» (*ṣадр*) исчисления, это — первый тезис, к которому восходит первое деление на части. С одной стороны, он единичен, не имеет пары, а с другой — сумма, допускающая деление на части и главы. Поскольку он единичен, он не требует такого же, равного ему по форме и протяженности, а поскольку он сумма, он поддается делению, так что делится на две части. Линия, его изображающая, должна быть от края до края, а наполняют эту форму записи схематических деталей, развернутых определений, разъяснений, цитат, переложений, а также обобщенных данных о видах собранного, о дополнительных и присочиненных рассказах. Слева от края помещаются записи данных о количестве собранного.

// Второй разряд: «корень» (*аṣл*), его изображение производ- 34
ное (*мухаккак*). Это — первое деление на части, которое восходит к первой сумме. Это — пара, не единица, и она должна сводиться к двум частям, не переходящим к третьей. Линия, его изображающая, должна быть немного короче «начала», так как часть меньше целого. Наполнением ее будут записи снизу того, что свойственно только этому разряду,— направление, изменение, подразделение. У нее есть такая же [пара], равная ей по длине, хотя она не обязательно равняется ей по величине.

Третий разряд: «корень» (*аṣл*), его изображение также производное. Это — второе деление на части, которое восходит к первому и второму тезисам. Он должен быть не меньше двух частей и не больше четырех частей. Кто из знатоков этого искусства превысит [четыре], тот допускает ошибку и не умеет составить исчисление.— О причине этого мы расскажем.— Линия, его изображающая [ю], немного короче длины «корня». Под ней также пишется то из подходящего к нему, что наполняет ее и выступает за нее.

Четвертый разряд: «сокровенное» (*маṭмӯс*), он изображается как *ṭа* [я]. Он может быть больше четырех [частей]. Лучший путь — ограничиваться наименьшим [числом частей]. Линия его короче предыдущих.

Пятый разряд: «малое» (*ṣаġӣр*), он изображается как *ṣāд* [аа]. Он допускает деление до конца числа частей и глав. Длина короче предыдущих.

Шестой разряд: «искривленное» (*му'аввадж*), он изображается как запятая [аб]. Он также допускает деление до конца числа частей.

Седьмой разряд: «комплексное» (*му'аккад*), он изображается как *лил* [ав], однако он тянется от края до края не потому, что равен «началу» исчисления, а потому, что это — конец, который походит на начало.

35 // Так можно представить графически исчисление и общее количество глав. Каждая часть глав имеет такую же, соответствующую ей пару, которая равна ей по длине. Это ни в коем случае нельзя упускать из виду. Исчисление есть число и направление [отсчета].

Теперь расскажем о количественной стороне этого изображения и об ограничении частей семью. Почему первое число — единица, не имеющая пары по форме? Почему «корень» сводится к двум частям, не переходящим к третьей? Почему «корень» из них сводится к четырем частям и почему другие части выходят за пределы этого ограничения?

Я говорю, что разумные (люди), рассуждавшие о науке о числе и исчислении, расходились во мнениях относительно единицы: является ли она числом, или она начало числа и не является составной частью числа. Это разногласие возникает именно из неоднозначности слова «единица». «Единица» употребляют, под-

---

[ю] *Ṣӯрату] маддатихи* — так в рукописи] (л. 13б).] В издании М. Килани — *ṣӯратуху ва маддатуху* («его форма и протяженность»).

[я] Так в изданиях М. Килани и У. Кьюретона. В рукописи (л. 13б) — *мā* (вероятно, по начальной букве слова *маṭмӯс*).

[аа] Так в издании М. Килани и в рукописи (л. 13б). В издании У. Кьюретона — *мулк* или *милк*.

[аб] Так в издании М. Килани — ⟨. В рукописи (л. 14а) — ⟨, в издании У. Кьюретона — *та*.

[ав] Или *лал* — так в издании М. Килани. В рукописи (л. 14а) — //.

разумевая под ней то, из чего состоит число, ибо «два» означает лишь единицу, повторенную в первый раз. И таким же образом «три», «четыре». Она употребляется, когда под ней подразумевается то, из чего получается число, то есть она — его причина, но не составная часть числа, то есть число не состоит из нее. Действительно, единичность присуща всем числам, но не в том смысле, что число состоит из нее, а в том, что каждая существующая (вещь) — одна в своем роде, или в своем виде, или в своем лице. Говорят: один человек, одно лицо. Так же обстоит дело с числом, ибо три — это три единицы. В первом значении единица является составной частью числа, во втором значении она — причина числа, в третьем значении — присуща числу. К этим трем частям не относится часть, значение которой применяется к Создателю всевышнему. Он — единственный, не как (прочие) единичности, то есть эти единичности и множество обрели бытие от него. Разделить его на части каким-либо образом невозможно.

Большинство математиков за то, что единица не является числом, а число начинается с двойки и бывает четное и нечетное. Первое нечетное (число) — три, первое четное — четыре, а все, что после четырех,— повторное. Так, пять состоит из числа (два) и нечетного (числа) и называется *периодическим* числом. Шесть состоит из двух нечетных (чисел) и называется *целым* числом. Семь состоит из нечетного и четного и называется *совершенным* числом. Восемь состоит их двух четных и является другим началом, но это не входит в нашу задачу.

«Начало» исчисления соответствует единице, которая является причиной числа, не будучи составной его частью, и поэтому она // 3 единственная, нет другой такой же. Так как число начинается с двух, то производное от него [деление] сводится к двучастному, а так как число бывает нечетным и четным, то [разряд] «корень» из этого сводится к четырем. Итак, первое нечетное число — три, первое четное — четыре, и это — конец, все остальное составлено из них. Стало быть, всеобщими, универсальными элементами в числе являются единица, два, три и четыре. Это — совершенство, все, что превышает их,— составные, несчетные (числа), и вот поэтому другие главы не ограничиваются конкретным числом, а продолжаются, как длится исчисление. Далее — составление (сложного) числа соответственно исчисляемому, определение простого по сложному, но [это] — другое знание. Мы расскажем об этом при изложении учений древних философов.

И когда «Предисловия» закончены в подробнейшем изложении и лучшем сочинении, мы приступаем к рассказу об учениях обитателей мира от Адама — мир ему! — до самых наших дней в надежде, что ни один толк из их частных учений не станет исключением.

В каждой главе и части мы пишем то, что достойно упоминания, с тем чтобы знали, почему это выражение составлено для этой главы. В рассказе о конкретной секте мы пишем то, что в качестве учения и верования является общим для ее подразделений, а о каждом подразделении — то, чем оно отличалось и чем обособилось от ему подобных.

В разделе о мусульманских сектах мы приводим полностью семьдесят три секты, а в разделах о сектах, выходящих за пределы истинного вероисповедания, ограничиваемся тем, что наиболее известно и признано как принцип и основоположение. Мы выставляем вперед то, что достойно этого представления, и отодвигаем назад то, что заслуживает отодвижения.

Искусство исчисления обусловливает, чтобы напротив протяженной [ag] из линий [ad] писалось то, что пишется как наполнение. Искусство же написания (книги) обусловливает, чтобы по принятому обычаю комментарии оставлялись как излишек. Я соблюл условия обоих искусств: сделал длину глав по условиям исчисления и оставил комментарии по обычаю написания (книги). К Аллаху я обращаюсь за помощью и на него уповаю. Достаточно нам его, он — прекрасный доверенный!

37 // Учения обитателей мира — как последователей вероисповеданий и религий, так и «сторонников собственных мнений» и сектантов — из числа мусульманских сект и других, тех, кто имеет истинное ниспосланное Писание, как-то: *иудеи* и *христиане*, тех, кто имеет подобие Писания, как-то: *маги* и *манихеи*, тех, кто имеет предписания и постановления без Писания, как-то: [ранние *сабии* [45], и тех, кто не имеет ни Писания, ни предписаний и постановлений религиозного закона, как-то:] [ae] ранние *философы*, *дахриты*, *звездопоклонники*, *идолопоклонники*, *брахманы*. Мы расскажем об их последователях и приверженцах и приведем по сектам их заимствования и извлечения из книг в соответствии с требованием их терминологии, ознакомившись с их методами и тщательно изучив их начала и их последствия.

Истинное разделение, происходящее между отрицанием и утверждением, состоит, по нашему мнению, в том, что обитатели мира разделились учениями на последователей вероисповеданий и на «сторонников собственных мнений». Ибо если человек во что-то верит или что-то утверждает, то при этом он либо приобретает знание от другого, либо действует по собственному мнению. Приобретающий знание от другого есть предающийся, повинующийся [Аллаху]; религия есть повиновение, предающийся, пови-

[ag] *Ал-мамдӯд* — так в рукописи (л. 15а) и в издании У. Кьюретона. В издании М. Килани — *ал-маḥдӯд* («ограниченный», «конечный»).

[ad] *Ал-хутӯṭ* — так в изданиях М. Килани и У. Кьюретона. В рукописи (л. 15а) — *ал-маṭṭӯṭ*.

[ae] Эта часть фразы в издании М. Килани пропущена и восстановлена нами по изданию У. Кьюретона и по рукописи (л. 15а, б).

нующийся есть исповедующий [религию]. Действующий по собственному мнению есть вводящий впервые [нечто] новое. В предании со слов Пророка — мир ему! — [сказано]: «Не станет человек несчастным от совета и не станет счастливым, действуя по собственному мнению». Приобретающий знание от другого иногда является подражателем, натолкнувшимся на случайное учение, в силу того что его родители или его учитель придерживались ложного верования, и он подражает ему в этом, не размышляя об истинности или ложности этого, правильности мнения об этом или его ошибочности. Но в таком случае он не приобретает знания, потому что приобретают пользу и знание и следуют учителю сознательно и убежденно «лишь те, кто свидетельствует об истине, и они знают»[аж],— важное условие, которое должно быть принято во внимание.

Иногда действующий по собственному мнению извлекает [знание] из того, что он приобрел, при условии, что он знает место извлечения [знания] и его способ. Но в таком случае он не является, в сущности, действующим по собственному мнению, потому что он приобретает знание силой того приобретения: «...тогда узнали бы его те, которые стараются узнать его от них»[аз],— важная основа, которой нельзя пренебрегать.

// Действующие исключительно по собственному мнению суть 38
отрицающие пророчества, например *философы*, *сабии*, *брахманы*. Они не признают религиозные законы и божественные предписания, а выдумывают умозрительные постановления, с тем чтобы они могли сосуществовать по ним.

Приобретающие же знание суть признающие пророчества. Кто признал предписания религиозного закона, тот признал и умозрительные постановления, но не наоборот.

ВВЕДЕНИЕ

Последователи вероисповеданий и религий из числа *мусульман*, «людей Писания» и тех, у кого есть подобие Писания.

Здесь мы [должны] говорить о значении [слов] *дин* (религия), *милла* (вероисповедание), *шир'а* (религиозный закон), *минхадж* (ясный путь), *ислам*, *ханифийа* (исповедание единобожия), *сунна*, *джама'а* (согласие), ибо это — выражения, которые встречаются в божественном откровении (Коране), каждое из них имеет значение, выделяющее его, и сущность, соответствующую ему лексически и терминологически. Мы уже разъясняли значение [слова] *дин*, это — повиновение и покорность [Аллаху]. Ведь Аллах всевышний сказал: «Поистине, религия пред Аллахом — покорность

[аж] Коран XLIII, 86.
[аз] Коран IV, 85.

(ислам)...» [а]. Иногда оно встречается в значении «воздаяние». Говорят: «Как ты воздаешь, так и тебе будет воздано», то есть как ты поступаешь, так и тебе будет воздано. Иногда оно встречается в значении «расчет в день возвращения и Страшного суда». Всевышний сказал: «... это — истинная религия» [б]. Следовательно, исповедующий религию — предающийся, повинующийся, признающий воздаяние и расчет в день Страшного суда и возвращения. Аллах всевышний сказал: «...я удовлетворился для вас исламом как религией» [в].

Так как один род людей при устройстве своего [земного] существования и подготовке к своей будущей жизни нуждается в объединении с другими представителями своего рода и это объединение должно иметь (такую) форму, благодаря которой осуществляются взаимное воздержание и взаимопомощь, с тем чтобы посредством взаимного воздержания он сохранял то, что у него есть, а посредством взаимопомощи приобретал то, чего у него нет, то формой объединения по этому внешнему виду является *милла*. Особый путь, который ведет к этому внешнему виду, есть *мин-*
39 *хадж*, *шир'а* и // *сунна*. Согласие с той сунной есть *джама'а*. Аллах всевышний сказал: «Каждому из вас мы определили религиозный закон и ясный путь» [г].

Нельзя представить себе основание религиозной общины и установление религиозного закона без [такого] основателя, законодателя, которого Аллах особо отличил знамениями, свидетельствующими о его правдивости,— иногда это знамение содержится в самом призыве, иногда сопровождает [его] неотлучно, иногда — отстает [от него].

Далее. Знай, что величайшее вероисповедание — вероисповедание Авраама, искреннего друга [Аллаха] — мир ему! — а это — исповедание единобожия, которое прямо противостоит вероотступничеству. Мы еще расскажем об обстоятельствах этого, если пожелает Аллах всевышний. Аллах всевышний сказал: «...в вероисповедании отца вашего, Авраама» [д].

Религиозный закон начался с Ноя — мир ему! Аллах всевышний сказал: «Он узаконил для вас в религии то, что завещал Ною...» [е]. Постановления и решения начались с Адама, Сета и Идриса [1] — мир им! Религиозные законы, вероисповедания, ясные пути, постановления в их совершенстве и законченности превос-

---

[а] Коран III, 17.

[б] Коран IX, 36; XII, 40; XXX, 29. Это выражение (*ад-дин ал-каййим*) в разных *сурах* переведено И. Ю. Крачковским по-разному: «стойкая религия», «правая вера», «вера прямая».

[в] Коран V, 5.

[г] Коран V, 52. В переводе И. Ю. Крачковского: «Всякому из вас мы устроили дорогу и путь».

[д] Коран XXII, 77.

[е] Коран XLII, 11.

ходно и великолепно завершены Мухаммадом — мир ему! Аллах всевышний сказал: «Сегодня я завершил для вас вашу религию, и закончил для вас мою милость, и удовлетворился для вас исламом как религией» [ж].

Ведь сказано, что Адам был особо отмечен именами, Ной был особо отмечен значениями тех имен, а Авраам был особо отмечен совмещением обоих этих [вещей]. Далее, Моисей был особо отмечен божественным откровением, Иисус — толкованием [его], а Избранник (Мухаммад) — да благословит их всех Аллах! — совмещением обоих этих [вещей] сообразно с вероисповеданием «отца вашего Авраама».

Далее. Как сделать первое изложение и как завершить — вторым изложением. Так как каждый [пророк] считает истинным из прошлых религиозных законов и предшествовавших постановлений [лишь] то, что имеется у него, как признание божественного предписания для людей и как содействие религии созданию, то особенностью пророчества является то, что никто другой не участвует с ними в этом деле. Ведь сказано, что Аллах — велик он и славен! — основал свою религию наподобие своего создания, чтобы его созданием пользовались как доказательством его религии, а его религией — как доказательством его единства [з].

// Часть первая 40

МУСУЛЬМАНЕ

Мы уже привели значение [слова] *ислам*. Теперь мы установим различие между *исламом*, верой (*иман*) и благодеянием (*ихсан*), разъясним, что является началом, что — серединой и что — совершенством согласно известному преданию о миссии (архангела) Гавриила — мир ему! — когда он явился в облике бедуина, сел так, что его колено соприкасалось с коленом Пророка — да благословит его Аллах и да приветствует! — и сказал: «О посланник Аллаха, что есть *ислам*?» Тот ответил: «Свидетельствуй, что нет бога, кроме Аллаха, и что я — посланник Аллаха, совершай молитву, давай *закат*, постись в месяц *рамадан*, совершай паломничество к священному дому (Ка'бе), если ты в состоянии добраться до него». Он сказал: «Ты прав», затем спросил: «Что есть вера?» Тот — мир ему! — ответил: «Веруй в Аллаха, его ангелов, его Писания, его посланников и в последний день. Веруй в предопределение — в его добро и зло». Он сказал: «Ты прав», затем спросил: «Что есть благодеяние?» Тот — благословение и мир

[ж] Коран V, 5.

[з] Вместо *халкихи* («его создание»), как в издании М. Килани, логичнее читать *ваханийатихи* («его единство»), как в издании У. Кьюретона и в рукописи (л. 17а).

ему! — сказал: «Поклоняйся Аллаху, как будто ты лицезришь его, ведь если ты не лицезришь его, то он видит тебя». Он сказал: «Ты прав», затем спросил: «Когда [наступит] смертный час?» Тот — мир ему! — ответил: «Спрашиваемый об этом не лучше знает, чем спрашивающий». Затем он встал и вышел, а Пророк — да благословит его Аллах и да приветствует! — сказал: «Это — Гавриил, он пришел к вам, чтобы научить вас предписанию вашей религии».

В толковании Корана различают [понятия] *ислам* и *вера*. Иногда *ислам* встречается в значении внешней покорности, и в этом участвуют верующий и лицемер. Аллах всевышний сказал: «Сказали бедуины: „Мы уверовали!“ Скажи: „Вы не уверовали, но говорите: „Мы покорились!“» [а]. Божественное откровение [также] различает оба эти [понятия].

41 // Если *ислам* в значении «предать себя богу и покориться» внешне был предметом общности, то это — начало. Далее, если вместе с ним имела место искренность в том, что [человек] признает истинность Аллаха, его ангелов, его Писаний, его посланников и день Страшного суда и твердо верит в то, что добро и зло предопределено Аллахом всевышним в [том] смысле, что выпавшее на его долю существовало не для того, чтобы ввести его в заблуждение, а введшее его в заблуждение существовало не для того, чтобы выпасть на его долю, то он — истинно верующий. Далее, если он совместил *ислам* с признанием истинности (Аллаха), соединил борьбу за веру со свидетельством [истинности веры] [б] и его сокровенное стало видимым, то это есть совершенство. Следовательно, *ислам* есть начало, вера — середина, а благодеяние — совершенство. Соответственно этому слово «мусульманин» включает в себя [понятия] «спасшийся» и «погибший».

Иногда *ислам* встречается в сочетании с благодеянием. Аллах всевышний сказал: «Напротив, кто предал свой лик Аллаху, благоденствуя...» [в]. С этим согласуются слова Всевышнего: «... я удовлетворился для вас исламом как религией» [г], его слова: «Поистине, религия пред Аллахом — ислам» [д], его слова: «Когда Господь его сказал ему: „Будь покорен!“, он сказал: „Покоряюсь Господу миров!“» [е] — и его слова: «... не умирайте же без того, чтобы не быть вам предавшимися [богу]» [жс]. Соответст-

---

[а] Коран XLIX, 14.

[б] *Ал-мушахада* в данном случае может означать «свидетельство [истинности веры]», т. е. произнесение слов исповедания веры: «Нет бога, кроме Аллаха, Мухаммад — посланник его».

[в] Коран II, 106.

[г] Коран V, 5.

[д] Коран III, 17.

[е] Коран II, 125.

[жс] Коран II, 126.

венно этому [слово] *ислам* относится исключительно к «спасшейся секте», а Аллах лучше знает!

Усулиты [1] расходятся в [вопросах] единобожия, справедливости, обещания, угроз, откровения и разума.

Здесь мы [должны] говорить о значении «корней» (*усул*) и «ветвей» (*фуру'*) и прочих слов.

Некоторые *теологи* говорили: «корни» есть познание Творца всевышнего с его единством и атрибутами, познание посланников с их знамениями и явными доказательствами, в общем, всякий вопрос, в котором между спорящими выясняется истина, относится к «корням». Известно, что когда религия делится на познание и повиновение, то познание есть «корень», а повиновение — «ветвь». Кто толкует познание и единобожие, тот — *усулит*, а кто толкует [предписание] повиновения и религиозный закон, тот — *фуру'ит*. Стало быть, «корни» — предмет теологии, а «ветви» — предмет законоведения. Некоторые // разумные (люди) говорили: 42
все умозрительное, постигаемое путем размышления и рассуждения, относится к «корням», а все предполагаемое, постигаемое путем сравнения и вынесения самостоятельного решения, относится к «ветвям».

Что касается единобожия, то *сунниты* и все *сифатиты* говорили, что Аллах всевышний един в своей сущности — нет у него соучастника, он един в своих вечных качествах — нет ему подобных, он един в своих деяниях — нет у него сотоварища.

Сторонники божественной справедливости говорили, что Аллах всевышний един в своей сущности — нет у него ни черт, ни качеств, он един в своих деяниях — нет у него сотоварища. Вечна только его сущность, у него нет соучастника в его деяниях. Невозможно существование двух предвечных и предопределенного среди двух предопределяющих. Это и есть единобожие.

Что касается справедливости, то, согласно учению *суннитов*, Аллах всевышний справедлив в своих деяниях в том смысле, что он по своему благоусмотрению распоряжается своей властью и своим владением, делает то, что желает, и решает то, что хочет. Справедливость есть помещение вещи на свое место, а это [значит] распоряжаться властью в соответствии с желанием и знанием. Несправедливость есть противоположное этому, однако нельзя представить себе произвол с его стороны в решении и несправедливость в распоряжении. Согласно учению *му'тазилитов*, справедливость есть то, чего требует разум с точки зрения мудрости, а это значит правильно и благоразумно производить действие.

Что касается обещания и угрозы, то *сунниты* говорили: обещание и угроза — его извечное слово. Он обещает в соответствии с тем, что повелевает, и угрожает в соответствии с тем, что запрещает, вследствие чего каждый, кто спасся и заслужил воздаяние, [получил это] благодаря его обещанию, а каждый, кто погиб

и заслужил наказание, [получил это] благодаря его угрозе. Ничто из суждений разума не обязательно для него.

Сторонники божественной справедливости говорили: нет предвечного слова, он повелевает и угрожает только посредством сотворенного слова. Кто спасся, тот своим деянием заслужил воздаяние, а кто заблудился, тот своим деянием заслужил наказание. Разум требует этого с точки зрения мудрости.

Что касается откровения и разума, то *сунниты* говорили: все обязанности [постигаются] посредством откровения, а все знания — посредством разума. Разум ни судит о добре и зле, ни требует, ни обязывает, откровение же не сообщает, то есть не открывает знание, а обязывает.

Сторонники божественной справедливости говорили: все знания постигаются разумом, необходимы умозрительно, благодарность благодетелю необходима до ниспослания откровения, добро и мерзость суть два существенных качества добродетельного и мерзкого.

43 // Эти основоположения суть вопросы, которые толкуют *усулиты*. Мы подробно расскажем об учении каждой секты, если пожелает Аллах всевышний. В каждом знании есть суть и [частные] вопросы, о которых мы расскажем с предельной возможностью, если пожелает Аллах всевышний.

Му'тазилиты и другие — *джабариты*, *сифатиты* и смешанные из них [секты].

Две партии — *му'тазилиты* и *сифатиты* — противостоят друг другу в крайнем противостоянии; так же [противодействуют] *кадариты* и *джабариты*, *мурджииты* и *ва'идиты*, *шииты* и *хариджиты*. Это противодействие между каждой сектой в отдельности и другими имело место во все времена. Каждая секта имела свое учение, книги, которые они составили, династию, которая им помогала, и силу, которая им повиновалась.

Глава первая

МУ'ТАЗИЛИТЫ

Их называют «сторонниками божественной справедливости и единобожия», а прозывают *кадаритами* и *'адлитами* [1]. Сами же они считали выражение *кадариты* общим и говорили, что выражение *кадариты* применимо к тому, кто признает предопределение, добро и зло которого [исходит] от Аллаха всевышнего, предохраняя себя от заклеймения этим прозвищем, потому что общепринято порицать в этом из-за слов Пророка — мир ему: «*Кадариты — маги* этой общины». *Сифатиты* единодушно возражали им на том основании, что *джабариты* и *кадариты* противостоят друг другу в крайнем противостоянии; так как же обозначение

одной противоположности можно применить к другой? Ведь Пророк — мир ему! — сказал: «*Кадариты* — противники Аллаха в отношении предопределения». Препирательство о предопределении и разделение добра и зла на действие Аллаха и действие человека нельзя представить себе согласно учению тех, кто признает предание себя (Аллаху) и упование (на него), передачу всех обстоятельств [жизни] неизбежному предопределению и предрешенному приговору (Аллаха) [2].

Общим верованием партии *му'тазилитов* является // признание того, что Аллах всевышний — предвечен, вечность — самое отличительное свойство его сущности. Они совершенно отрицали предвечные атрибуты, говоря: «Он — знающий по своей сущности, всемогущий по своей сущности, вечноживой по своей сущности, а не посредством знания, могущества, жизни как вечных качеств, реальных понятий, существующих в нем. Ведь если бы атрибуты разделяли с ним вечность, которая является самым отличительным [его]качеством, // то они разделяли бы с ним и божественность». (*Му'тазилиты*) сходились на том, что его слово создано [во времени], сотворено в (некоем) субстрате, это — буквы и звуки, подобия его записаны в Писаниях как рассказы с его слов, а то, что существовало в субстрате, есть преходящее свойство [3], которое тотчас исчезло. 44 4

Они сходились на том, что желание, слух и зрение не являются реальными понятиями, существующими в его сущности, но расходились во мнениях относительно способов их существования и носителей их понятий, как будет изложено [ниже].

Они сходились на отрицании лицезрения Аллаха всевышнего в загробной жизни глазами и на отрицании уподобления его (человеку) в любом отношении: положения, места, облика, тела, занятия пространства [4], перемещения, прекращения, изменения, чувствительности. Они считали обязательным иносказательное толкование сомнительных в этом отношении стихов Корана. Эту основу они назвали [учением о] *единобожии*.

Они сходились на том, что человек способен [на самостоятельные действия], творец своих поступков — хороших и плохих, заслужит в загробной жизни воздаяние и наказание в соответствии с тем, что он делает. Господь всевышний свободен от того, чтобы приписывались ему зло и несправедливость или (такое) дело, как неверие и неповиновение, потому что если бы он сотворил несправедливость, то он был бы несправедливым, так же как если бы он сотворил справедливость, то он был бы справедливым.

Они сходились на том, что Аллах всевышний [а] совершает только благо и добро, и мудростью обусловлена забота о благе людей. Что касается «наилучшего» [для людей] и божьей милости,

[а] В издании У. Кьюретона вместо «всевышний» употреблен другой эпитет Аллаха — «премудрый» (*ал-хаким*), что больше соответствует контексту.

то в отношении необходимости этого у них существует разногласие. Эту основу они назвали *божественной справедливостью*.

Они сходились на том, что если верующий покинул этот мир в повиновении (Аллаху) и раскаянии, то он заслужил воздаяние и возмещение; облагодетельствование — другое понятие после воздаяния. Если же он покинул [этот мир], не раскаявшись в тяжком грехе, который он совершил, то он заслужил вечное пребывание в аду, однако его наказание будет легче наказания неверующих. Эту основу они назвали [учением об] *обещании* и *угрозе*.

Они сходились на том, что основы познания (Аллаха) и благодарность за [его] милость необходимы до ниспослания откровения. Благо и мерзость следует познавать разумом. Таким же образом необходимо принимать хорошее и избегать мерзкого. Ниспослание религиозных обязанностей есть милость Создателя всевышнего, он посылает их людям через пророков — мир им! — в качестве испытания и проверки, «чтобы погиб тот, кто погиб при полной ясности, и чтобы жил тот, кто жил при полной ясности» [6].

46 // Они расходились во мнениях относительно *имамата* — утверждается ли он ясным указанием или избранием, — как [об этом] последует ниже при [изложении] учения каждой секты.

Теперь же мы расскажем об особенности учения каждой секты в отдельности, чем одна секта отличалась от других.

1. *Василиты* — приверженцы Абу Хузайфы Васила б. ʿАтаʾ ал-Газзала ал-Алсага [5]. Он был учеником ал-Хасана ал-Басри, под руководством которого изучал (религиозную) науку и предания. Оба они жили в период (правления) ʿАбд ал-Малика б. Марвана и Хишама б. ʿАбд ал-Малика. В настоящее время небольшая группа (*василитов*) имеется в Магрибе, в стране Идриса б. ʿАбдаллаха ал-Хасани [6], который выступил в Магрибе в период (правления) Абу Джаʿфара ал-Мансура.

Их называют *василитами*, а их «отход» зиждется на четырех основоположениях.

Первое основоположение: отрицание атрибутов Создателя всевышнего, таких, как знание, могущество, воля, вечная жизнь. В начале своем это учение было незрелым. Васил б. ʿАтаʾ разрабатывал его, исходя из очевидного мнения, а именно [всеобщего] согласия в невозможности существования двух предвечных безначальных богов. Он говорил: «Кто признал идею предвечного качества, тот уже признал двух богов». Его приверженцы разработали [это учение] только после того, как изучили сочинения *философов*. Их размышления об этом учении окончились тем, что они свели все божественные атрибуты к тому, что он — всеведущий, всемогущий. Затем они определили их как два субстанциональных качества, два *обозначения* (*иʿтибар*) предвечной сущ-

[6] Коран, VIII, 44.

ности, как говорил ал-Джубба'и, или два *состояния* (*хал*), как говорил Абу Хашим.

Абу-л-Хусайн ал-Басри [7] склонялся к тому, чтобы свести их к одному качеству — состоянию знания, а это — сущность учения *философов*. Об этом мы еще расскажем подробно.

Последователи первоначального учения возражали им в этом, поскольку они нашли упоминание этих качеств в Писании и в предании.

// Второе основоположение: признание свободы воли. В этом 47
они лишь следовали по стопам Ма'бада ал-Джухани и Гайлана ад-Димашки. Васил б. 'Ата' излагал это основоположение чаще, чем излагал основоположение о божественных атрибутах. Он говорил: «Создатель всевышний — премудр, справедлив, недопустимо приписывать ему зло и несправедливость, невозможно, чтобы он хотел от людей противоположное тому, что он (сам) повелевает, возлагал на них что-либо, а затем наказывал их за это. Человек — творец добра и зла, веры и неверия, повиновения и ослушания, и ему воздается за его действия. Господь же всевышний дарует ему силу делать все это. Действия людей ограничены в отношении движений, покоя, физических сил [8], умозрительного рассуждения и знания». Он говорил [далее]: «Невозможно, чтобы Аллах повелел человеку действовать, когда тот не в состоянии действовать и не чувствует в себе силу и способность к действию. Кто отрицает это, тот отрицает необходимость». И в качестве доказательства этих слов он приводил стихи Корана.

Я видел послание, приписываемое ал-Хасану ал-Басри, которое он написал 'Абд ал-Малику б. Марвану. (Последний) спрашивал его мнение о свободе воли и принуждении, и тот дал ему в послании такой ответ, который соответствует учению *кадаритов*. В послании он привел в качестве доказательства стихи Корана и доводы разума. Возможно, это послание принадлежит Василу б. 'Ата': ведь ал-Хасан не принадлежал к тем, кто выступал против последователей первоначального учения в том, что добро и зло предопределения [исходят] от Аллаха всевышнего,— эти слова, по их мнению, подобны тому, в чем было согласие (общины). Странно, что это выражение, встречающееся в предании, он относил к несчастью и благополучию, к нужде и достатку, к болезни и исцелению, к смерти и жизни и к другим деяниям Аллаха всевышнего, а не к добру и злу, хорошему и плохому, исходящим от старания людей. Община *му'тазилитов* также приводила [это выражение] в сочинениях о своих приверженцах.

// Третье основоположение: признание промежуточного со- 48
стояния (между верой и неверием). Поводом к этому [послужило следующее]. Пришел некто к ал-Хасану ал-Басри и сказал: «О наставник веры! В наше время появилась группа людей, которые считают неверующими тех, кто совершил тяжкие грехи. По их мнению, тяжкий грех есть неверие, путем которого отходят от

вероисповедания. Это — хариджитские *ва'идиты*. [Другая] же группа людей откладывает [суждение] о тяжких грешниках. По их мнению, тяжкий грех не причинит вреда при (наличии) веры. Напротив, согласно их учению, действие не является основой веры и не причинит вреда ослушание при (наличии) веры, равно как не принесет пользы повиновение при неверии. Это — *мурджииты* [нашей] общины. Какое решение вынесешь ты нам об этом в качестве верования?» Ал-Хасан задумался над этим, но, прежде чем он дал ответ, Васил б. 'Ата' сказал: «Я считаю, что совершивший тяжкий грех не является ни безусловно верующим, ни безусловно неверующим, а находится в промежуточном состоянии: ни верующий, ни неверующий». Затем он встал и удалился к одной из колонн мечети, излагая то, что он ответил, группе приверженцев ал-Хасана. Тогда ал-Хасан сказал: «Васил удалился от нас», вследствие чего Васил и его сторонники были названы *му'тазилитами* (*«удалившимися»*).

Васил излагал [свое мнение] следующим образом: «Вера представляет собой [совокупность] свойств добра. Когда они соединены, человек называется верующим, и это похвальное звание. Нечестивый не соединяет в себе свойства добра и не заслуживает похвального звания, вследствие чего его не называют верующим. Но он не является также безусловно неверующим, потому что с ним остаются слова исповедания веры и все прочие добрые дела,— нет основания отвергать их. Однако если он ушел из этого мира с тяжким грехом, без раскаяния, то он будет в числе вечно пребывающих в аду [9], поскольку в загробной жизни есть только две категории (людей): одна категория — в раю, другая — в аду. Но тяжесть наказания будет ему уменьшена, и его ступень [в аду] будет выше ступени неверующих».

В этом за ним последовал 'Амр б. 'Убайд после того, как он уже согласился с ним в [признании] свободы воли и в отрицании божественных атрибутов.

49 // Четвертое основоположение: его мнение о том, что одна из двух партий, участвовавших в «верблюжьей» и Сиффинской (битвах), ошибающаяся не сама по себе, а также его мнение об 'Усмане, о сражавшихся против него и покинувших его. Он говорил, что одна из двух партий несомненно нечестива, как несомненно нечестив один из двух проклинающих друг друга, но [нечестив] не сам по себе.— Его мнение о нечестивом ты уже знаешь.— Он умалял достоинства обеих партий [настолько], что не принимал их свидетельствование, как не принимают свидетельствование двух проклинающих друг друга. [Он считал], что нельзя принимать свидетельствование 'Али, Талхи и аз-Зубайра [даже] о пучке зелени, и допускал, что 'Усман и 'Али ошиблись [оба].

Таковы мнения главы *му'тазилитов* и начало религиозного учения о выдающихся сподвижниках Мухаммада и *имамах* его рода.

'Амр б. 'Убайд согласился с ним в его учении, прибавив к признанию им одной из двух партий нечестивой не саму по себе, что если бы свидетельствовали как очевидцы два человека одной из этих двух партий, например 'Али и человек из его войска или Талха и аз-Зубайр, то свидетельствование их обоих не было бы принято. И в этом — признание нечестивыми обеих партий и того, что обе они принадлежат к обитателям ада. 'Амр б. 'Убайд был передатчиком *хадисов*, известен аскетизмом, а Васил прославился у них достоинством и образованностью.

2. *Хузайлиты* — приверженцы Абу-л-Хузайла Хамдана б. ал-Хузайла ал-'Аллафа [10], духовного вождя *му'тазилитов*, предводителя секты, изложившего религиозное учение и отстаивавшего его. Му'тазилитское учение он перенял от 'Усмана б. Халида ат-Тавила, ссылавшегося на Васила б. 'Ата'. [Одни] говорят, что Васил учился у Абу Хашима 'Абдаллаха б. Мухаммада б. ал-Ханафии, а [другие] говорят, что он перенял [это учение] от ал-Хасана б. Аби-л-Хасана ал-Басри. Он обособился от своих товарищей десятью основоположениями.

Первое. Творец всевышний всеведущ посредством знания, и его знание есть его сущность, всемогущ посредством могущества, и его всемогущество есть его сущность, вечноживущий // посред- 50
ством вечной жизни, и его вечная жизнь есть его сущность. Это мнение он заимствовал у *философов*, которые признавали, что сущность его едина, никоим образом в ней нет множественности, что качества являются не тыльной стороной сущности, реальными понятиями, существующими в его сущности, а самой его сущностью и относятся они к отрицаемому или необходимому, как следует ниже.

Разница между словами говорящего «всеведущий по сути своей, не посредством знания» и словами говорящего «всеведущий посредством знания, которое есть его сущность» в том, что первое есть отрицание качества, а второе — признание сущности, которая сама по себе есть качество, или признание качества, которое само по себе есть сущность. И когда Абу-л-Хузайл признал эти качества разновидностями сущности, то это — те же самые ипостаси *христиан* или *состояния* Абу Хашима.

// Второе. Он признавал волеизъявления, не имеющие субстра- 51
та, посредством которых Аллах всевышний желает. Он первый разработал это учение, и в этом за ним последовали позднейшие [*теологи*].

Третье. О слове Творца всевышнего он говорил, что часть его существует не в субстрате, это его речение «Будь!», а часть — в субстрате, как повеление, запрещение, известие, осведомление. По его мнению, повеление б ы т ь было иным, нежели предписание религиозных обязанностей.

Четвертое. Его мнение о предопределении (*кадар*) подобно тому, что говорили его товарищи, однако он *кадарит* в отношении

настоящей жизни, *джабарит* в отношении будущей жизни. Ибо, согласно его учению о действиях обитателей обеих вечностей (рая и ада) в будущей жизни, все они необходимы, люди не властны над ними и все они сотворены Создателем всевышним, поскольку, даже если они совершены людьми, люди были обязаны исполнять их.

Пятое. Он говорил, что действия обитателей обеих вечностей прекратятся и что (последние) отправятся на постоянный, вечный покой. В том покое собраны наслаждения для обитателей рая, и в том же покое собраны страдания для обитателей ада. Это близко к учению Джахма, так как он признавал тленность рая и ада. Абу-л-Хузайл разделял это учение именно потому, что когда в вопросе о возникновении мира он вынужден был [прийти к выво-
52 ду], что явления, не имеющие начала, подобны явлениям, // не имеющим конца, так как каждое отдельное [явление] бесконечно, то он сказал: «Я не говорю о действиях, которые не имеют конца, равно как не говорю о действиях, которые не имеют начала, а [говорю], что (люди) придут к вечному покою».— Как будто он полагал, что обязательное в отношении действия не обязательно в отношении покоя.

Шестое. Относительно возможности (действовать) он говорил, что это — одно из преходящих свойств, иное, чем здравость (ума) и здоровье. Он различал действия души и действия членов [тела] и говорил: «По отношению к [человеку] недопустимо существование действий души при отсутствии способности и вместе с ней возможности в состоянии действия». Он допускал это в действиях членов [тела] и признавал предшествование возможности, чтобы посредством ее (действие) совершалось в первом состоянии, хотя оно существует только во втором состоянии. Он говорил: «Состояние „он действует“ иное, чем состояние „он действовал“. Далее, что произошло от действия человека есть его действие, иное, чем цвет, вкус, запах и все то, образ бытия чего неизвестен». В отношении восприятия [11] и знания, возникающих в другом (человеке) при его вразумлении и обучении, он говорил, что Аллах всевышний создает их в нем и оба они не принадлежат к действиям людей.

Седьмое. Относительно размышляющего [6] до ниспослания откровения он говорил, что тот должен познать Аллаха всевышнего путем доказательства, а не душой. Если же он будет нерадивым в познании (Аллаха), то он заслужит вечное наказание. Он должен также знать красоту хорошего и мерзость плохого, с тем чтобы приступить к [исполнению] хорошего, как правдивость и справедливость, и отвратиться от плохого, как ложь и несправедливость. (Абу-л-Хузайл) признавал также проявления повиновения [12], посредством которых не ищут Аллаха всевышнего и не

[6] *Ал-муфаккир*, как в издании У. Кьюретона и в рукописи (л. 22б). В издании М. Килани ошибочно стоит *ал-мукаллаф* («обремененный [религиозными обязанностями]»).

стремятся приобрести его милость, как стремление к первому размышлению, а первое размышление еще не познает Аллаха, действие есть богослужение [13]. О принужденном (человеке) он говорил: «Если он не узнал намек и притворство в том, к чему был принужден, то он может солгать и его грех будет снят с него».

Восьмое. Относительно жизненных пределов и жизненных благ он говорил, что человек, если он не убит, умрет в тот же [определенный] момент, продолжительность жизни не может увеличиваться или уменьшаться.

Жизненные блага [бывают] двух видов.

Один из них — используемые вещи, что сотворил Аллах всевышний, о которых можно сказать: он сотворил их как жизненные блага для людей. В соответствии с этим, если кто-то сказал, что некто съел то или воспользовался тем, что Аллах не сотворил в качестве жизненных благ, тот согрешил, так как в этих словах [утверждение], что среди тел есть такие, которые не сотворил Аллах всевышний.

// Второй — то, что Аллах определил людям из этих жизнен- 53
ных благ, вследствие чего дозволенное им из них является его (человека) долей жизненных благ, а запрещенное им не является долей жизненных благ, то есть не является тем, чем велено пользоваться.

Девятое. Ал-Ка'би передал с его слов: «Желание Аллаха есть иное, нежели желаемое. Его желание в отношении того, что он сотворил, есть сотворение им этого». По его мнению, сотворение Аллахом [определенной] вещи есть иное, нежели [сама] эта вещь. Сотворение, по его мнению, есть слово, которое [существует] не в субстрате. Он говорил, что Всевышний не перестанет быть слышащим, видящим в том смысле, что он услышит и увидит. Равным образом он не перестанет быть всепрощающим, милосердным, делающим добро, творящим, дарующим жизненные блага, вознаграждающим, карающим, покровительствующим, враждующим, повелевающим, запрещающим в том смысле, что [все] это будет с его стороны.

Десятое. Ал-Ка'би передал с его слов: «Доказательство того, что скрыто, подтверждается только сообщением двадцати (человек), среди которых один или более [должен] быть праведником. На земле всегда есть группы (людей), которые являются друзьями Аллаха, непогрешимы, не лгут и не совершают тяжкие грехи. Они суть доказательство, а не непрерывное следование преданию [14], поскольку часть из тех, число которых неисчислимо, может солгать, если они не являются друзьями Аллаха и среди них нет ни одного безгрешного».

Абу Йа'куб аш-Шаххам и ал-Адами [15] были приверженцами Абу-л-Хузайла, и оба следовали его учению. Он умер в возрасте 100 лет в начале *халифата* ал-Мутаваккила, в 235 году.

3. *Наззамиты* — приверженцы Ибрахима б. Саййара б. Ха-

ни' ан-Наззама [16]. Он изучил множество сочинений *философов*,
54 // смешал их учения с учением *му'тазилитов* и обособился от своих товарищей [различными] вопросами [догматики].

Первый из них. К признанию свободы воли, добро и зло которой [исходят] от нас, он добавил свое мнение: «Аллах всевышний не отличается властью над злодеяниями и грехами, они неподвластны Создателю всевышнему». Это противоречит [мнению] его товарищей, которые признавали, что Аллах властен над ними, но не совершает их, потому что они суть мерзость. Согласно учению ан-Наззама, если мерзость есть существенное качество мерзкого, а Аллах удерживает от присоединения к нему действия, то в допустимости совершения мерзкого с его стороны также [заключена] мерзость, вследствие чего он должен удерживать [от совершения мерзкого]. Совершающий справедливость не отличается властью над несправедливостью.

К этой путанице он добавил еще, утверждая, что Аллах властен над совершением лишь того, в чем он видит благо для своих рабов, и не способен совершать посредством своих рабов в этом мире то, в чем нет для них блага. Это относительно связи его власти с тем, что касается мирских дел. А что касается дел потустороннего мира, то он говорил: «Создатель всевышний не отличается способностью ни что-либо добавить к наказанию грешников, ни что-либо убавить из него. Равным образом он не способен ни уменьшить благоденствие праведников, ни вывести [из рая] кого-либо из праведников, это неподвластно ему». Отсюда следовало, что Создатель всевышний от природы принужден к тому, что он совершает, ибо всемогущ в действительности [лишь] тот, кто может выбирать между действием и отказом [от действия]. [На это] он отвечал: «То, к чему вы принуждаете меня в отношении божественной способности, принуждает вас в отношении действия, ибо, по-вашему, он не может совершить его, хотя оно подвластно [ему]. Нет никакой разницы!» Это учение он перенял именно от древних *философов*, поскольку они признавали, что Щедрый не может копить что-либо, не делая его. То, что он произвел впервые и сотворил,— подвластно [ему], и если бы в его знании и в его возможностях было нечто лучше и совершеннее того, что он создал, в отношении порядка, устройства и блага, то он сделал бы это.

55 // Второй (вопрос). Он говорил, что воля в действительности не является атрибутом Создателя всевышнего. Когда же, согласно *шари'ату*, его характеризуют ею в его действиях, то под этим имеется в виду, что он творит и производит их, как знает. Когда его характеризуют тем, что он желает действия людей, то под этим имеется в виду, что он приказывает их и удерживает от них.

От него перенял свое учение о божественной воле ал-Ка'би.

Третий (вопрос). Он говорил, что все действия людей суть движения, и только. Покой есть движение физической силы, знания и волеизъявления суть движения души. Под этим движением

он не имел в виду передвижение [с одного места на другое]; по его мнению, движение есть лишь начало какого-либо изменения, как говорили *философы*, признававшие движения в количестве, качестве, положении, направлении, времени и тому подобном.

Четвертый (вопрос). Он согласился также с их мнением, что человек в действительности есть душа и дух, а тело — их орудие и форма. Однако он был не в силах постичь их учение и склонился к мнению *натурфилософов*, что дух есть разреженное вещество, соединенное с телом, проникающее своими частицами вовнутрь, подобно соку в розах, маслу в кунжуте, жиру в молоке. Он говорил, что именно дух обладает силой, возможностью (действовать), жизнью, желанием, дух может (действовать) сам по себе, и эта возможность предшествует действию.

Пятый (вопрос). Ал-Ка'би передал с его слов: «Всякое действие, которое превышает предел силы, [происходит] от действия Аллаха всевышнего в соответствии с природой. Так, Аллах всевышний сотворил камень как естество, создал его как природу: если оттолкнешь его, он сдвинется с места, но, когда сила толчка достигнет своего предела, камень естественно возвратится на свое место». Его учение о сущностях и их определениях было путаным и противоречило [учениям] *теологов* и *философов*.

Шестой (вопрос). Он согласился с *философами* в отрицании неделимой частицы и первым высказался о скачке́, // когда пришел 56
к выводу, что муравей, двигаясь по скале от края до края, преодолевает бесконечное [расстояние]. Каким же образом конечное преодолевает бесконечное? Он говорил: «Часть скалы (муравей) преодолел ползком, а часть — скачка́ми». Он сравнивал это с веревкой, которая перекинута через перекладину посредине колодца, длиной в пятьдесят локтей, с подвешенным на ней ведром. К веревке длиной в пятьдесят локтей [с другого конца] подвешен груз, чтобы с его помощью тянуть находящуюся посредине веревку. Когда ведро достигнет верхней части колодца, оно уже преодолеет [расстояние] в сто локтей посредством веревки, длина которой в то же время — пятьдесят локтей. Это возможно только потому, что часть [расстояния] преодолевается скачка́ми.— Он не знал, что скачок также есть преодоление расстояния, соответствует [какому-либо] расстоянию. Так что [такое] заключение логически не вытекает из этого. Разница между передвижением и скачком сводится лишь к быстроте времени и его медленности.

Седьмой (вопрос). Он говорил, что сущности состоят из свойств, которые соединены. Он согласился с Хишамом б. ал-Хакамом в том, что цвета, вкусы, запахи телесны. То он признает, что тела являются свойствами, то признает, что свойства телесны, не иначе.

Восьмой (вопрос). Согласно его учению, Аллах всевышний сотворил все существующее сразу таким, каким оно является сейчас, — минералами, растениями, животными, людьми. Сотворе-

ние Адама — мир ему! — не предшествовало сотворению его потомков. Однако Аллах всевышний спрятал одну часть сотворенного в другой, так что предшествование или отставание происходит лишь в их появлении из их скрытых мест нахождения, а не в их возникновении и их существовании. Это учение он перенял именно от *философов* — сторонников пребывания в скрытом виде и появления [17]. Он всегда больше склонялся к изложению учений *натурфилософов*, чем *теологов*.

Девятый (вопрос). Он говорил, что необычайность Корана со-
57 стоит в извещении о минувших и грядущих делах,// в отклонении поводов к сопротивлению и в удержании арабов — путем принуждения и лишения силы — от намерения [совершить] это, так чтобы они, если бы (Аллах) оставил их одних, были в состоянии привести *суру*, подобную ему (Корану) убедительностью, красноречием и поэзией.

Десятый (вопрос). Он говорил, что единогласное мнение (общины) не является доказательством в религиозном законе. Равным образом суждение по аналогии не должно быть доказательством в постановлениях религиозного закона. Доказательство — только в словах непогрешимого *имама*.

Одиннадцатый (вопрос): его склонность к отвержению и клевета на старейших сподвижников Мухаммада. Сначала он говорил: «*Имамат* [утверждается] только посредством ясного указания и назначения — явно, открыто. Ведь Пророк — да благословит его Аллах и да приветствует! — в [разных] местах ясно указал на ʿАли — да будет доволен им Аллах! — и высказал это так откровенно, что у общины не было в этом сомнения. Однако] ʿУмар скрыл это, а именно он взял на себя присягу Абу Бакру в «день навеса [*бану* саʿида]». Он связал это с сомнением в «день ал-Худайбии» [18] в его вопросе к посланнику — мир ему! — когда он спросил: «Разве мы не правы? Разве они не следуют ложному?» [Посланник] ответил: «Да». ʿУмар сказал: «Так почему же мы в нашей религии даем [место] дурному поступку?» [Ан-Наззам] говорил: «Это — сомнение и колебание в религии, ощущение стесненности в душе от того, что предписано и предрешено».

К этой клевете он добавил [еще], сказав, что в день присяги ʿУмар ударил Фатиму по животу, так что она выкинула зародыш из утробы своей, и кричал: «Сожгите ее дом вместе с теми, кто в нем находится!» В доме же были только ʿАли, Фатима, ал-Хасан и ал-Хусайн.— Он говорил: «Изгнание им Насра б. ал-Хаджжаджа из Медины в Басру, введение им ночных молитв [во время поста], запрещение им временных браков в период паломничества, конфискация [имущества] сборщиков податей — все это новшества» [19].

Далее, он клеветал на эмира верующих ʿУсмана и приводил его новшества, в том числе: возвращение им в Медину ал-Хакама б. Умаййи, изгнанного посланником Аллаха — благословение и мир ему; изгнание им в ар-Рабазу Абу Зарра — друга посланника

Аллаха; назначение им ал-Валида б. ал-'Укбы — самого нечестивого из людей — правителем Куфы, Му'авии — [правителем] Сирии, 'Абдаллаха б. 'Амира — [правителем] Басры; женитьба им Марвана б. ал-Хакама на своей дочери, а они расстроили ему его дело; наказание им 'Абдаллаха б. Мас'уда за подготовку списка Корана и за слова, которыми он противоречил ему,— все это — его новшества.

Далее, к этому своему стыду он добавил порицание 'Али и 'Абдаллаха б. Мас'уда за их высказывание: «Я говорю об этом согласно моему мнению», обвинение во лжи Ибн Мас'уда — при передаче им изречения: «Счастлив тот, кто блаженствовал в утробе своей матери, а несчастлив тот, кто мучился // в утробе своей 58
матери», при передаче им рассказа о разверзании луны, при сравнении им *джиннов* с утками [е], между тем как непосредственно *джиннов* он отрицал, и прочее мерзкое злословие о сподвижниках Мухаммада — да будет доволен ими всеми Аллах!

Двенадцатый (вопрос). О размышляющем до ниспослания откровения он говорил, что если тот разумен, способен к рассуждению, то он должен познать Создателя всевышнего путем рассуждения и умозаключения. Он признавал способность разума определять добро и зло во всех действиях, которыми тот полновластно распоряжается. Он говорил: «Необходимы два помысла, один из которых приказывает приступить [к действию], а другой — воздержаться, чтобы правильным был выбор».

Тринадцатый (вопрос). Обсуждая проблемы обещания и угрозы, он утверждал, что, кто обманул — путем кражи или причинения ущерба — на сто девяносто девять *дирхамов*, тот не нарушил этим предписание закона, пока его обман не достиг количества имущества, подлежащего уплате *заката*, а это — двести *дирхамов* и выше, и тогда уже он нарушает предписание закона: это касается также остальных размеров имущества, подлежащего уплате *заката*.

Относительно будущей жизни он говорил, что божественная милость к детям подобна милости к животным.

Во всем, что он утверждал, с ним согласился ал-Асвари [20], добавив к этому, что Аллах всевышний не отличается властью ни над тем, о чем он знал, что не совершит этого, ни над тем, о чем сообщил, что не совершит этого, хотя человек способен на это, потому что сила человека способна на два противоположных [действия]. Известно, что одно из двух противоположных [действий] происходит, когда (Аллаху) известно, что осуществится оно, а не другое. Речь об Абу Лахабе не прекратится, хотя Господь всевышний возвестил, что он будет жариться в пылающем огне [д 21]

[е] *Би-л-батт* — так в издании У. Кьюретона и в рукописи (л. 26а). В издании М. Килани — *би-з-зутт* («с цыганами»).

[д] Ср.: Коран CXI, 1—5: «Да погибнут руки у Абу Лахаба, да погибнет он [сам]. Ему не принесет пользы имущество его и что приобрел он. Непремен-

С ним согласились Абу Джа'фар ал-Искафи [22] и его приверженцы из числа *му'тазилитов*, добавив к этому, что Аллах всевышний не властен над несправедливостью разумных, он отличается властью лишь над несправедливостью детей и безумных.

59 // С ним согласились также два Джа'фара — Джа'фар б. Мубашшир и Джа'фар б. Харб [23]. К этому они добавили лишь высказывание Джа'фара б. Мубашшира о нечестивых общины: «Кто же хуже *дуалистов* [24] и *магов*?» Он утверждал, что единодушное решение сподвижников Мухаммада об установлении наказания пьющему вино было ошибочным, так как при установлении наказаний принимаются в соображение [лишь] божественное предписание и разъяснение [религиозного закона] [25]. Он утверждал, что укравший хотя бы одно зерно есть нечестивый, отошедший от веры.

Мухаммад б. Шабиб, Абу Шимр и Муса б. 'Имран [26] были приверженцами ан-Наззама. Однако они разошлись с ним во мнениях относительно угрозы и промежуточного состояния (между верой и неверием). Они говорили: «Совершивший тяжкий грех отходит от веры сейчас же после совершения тяжкого греха». Ибн Мубашшир говорил об угрозе, что заслуженность наказания и вечного пребывания в аду узнается путем размышления до ниспослания откровения. Все остальные его приверженцы говорили: «Вечное пребывание [в аду] узнается только путем откровения».

Среди приверженцев ан-Наззама — ал-Фадл ал-Хадаси и Ахмад б. Хабит. Ибн ар-Раванди [27] сообщает: «Оба они утверждали, что у всего сотворенного — два творца: один — предвечный, это — Создатель всевышний, а другой — созданный, это — Христос — мир ему! — согласно словам Всевышнего: „...и вот ты делал из глины подобие птиц...“ [е]». Ал-Ка'би обвинил его во лжи, особенно в пересказе ал-Хадаси, так как вера последнего в этом [вопросе] была хорошей.

60 // 4. *Хабититы*, приверженцы Ахмада б. Хабита, а также *хадаситы*, приверженцы ал-Фадла ал-Хадаси [28], будучи приверженцами ан-Наззама, прочитали сочинения *философов* и добавили к учению ан-Наззама три ереси.

Первая ересь: признание одного из божественных решений в отношении Христоса — мир ему! — в соответствии с верой *христиан* в то, что именно Христос потребует от людей отчет в загробной жизни. Именно он подразумевается в словах Всевышнего: «...и придет твой Господь, и с ним ангелы рядами» [ж], именно он

но будет гореть он в пламенеющем огне, а его жена будет носить дрова для него: на шее у нее будет вервь из пальмовых волокон» (пер. Г. Саблукова).

[е] Коран V, 110.

[ж] Коран LXXXIX, 23.

придет в сени облаков [з], именно он подразумевается в словах Всевышнего: «...или придет твой Господь» [и], именно он подразумевается в словах Пророка — благословение и мир ему: «Подлинно, Аллах всевышний сотворил Адама по образу Милосердного» — и в его словах: «Всемогущий поместит стопу его в огонь». Ахмад б. Хабит утверждал, что Христос защищен как кольчугой телесной плотью, и это есть вечное воплощенное слово божье, как говорили *христиане*.

// Вторая ересь: признание переселения душ [29]. Оба они ут- 61
верждали, что Аллах всевышний сотворил свои создания здоровыми, беспорочными, разумными, совершенными в мире ином, нежели этот, в котором они пребывают теперь. Он сотворил в них познание его (самого) и знание о нем и излил на них свои милости. И не должно быть первое, что он сотворил, иным, нежели разумным, рассудительным, сообразительным. Он сотворил их вместе с обязанностью благодарить его. Одни из них повиновались ему во всем, что он повелел им, другие — ослушались его во
всем том, // некоторые из них повиновались ему в одном, исклю- 62
чая другое. И кто повиновался ему во всем, того он поместил в мир блаженства, в котором он сотворил их. Кто ослушался его во всем, того он вывел из этого мира в мир наказания, а это — ад. А кто повиновался ему в одном и ослушался его в другом, того он вывел в земной мир. Он облачил его в эти плотные тела, испытывая его бедствием, нуждой, трудностью, благополучием, страданиями и удовольствиями в разных обличьях людей и всех животных в соответствии с их грехами. Кто меньше сопротивлялся и чаще повиновался, облик того был наилучшим, а страдания — наименьшими. Кто чаще грешил, облик того был самым мерзким, а страдания — наибольшими. Далее, он не перестанет быть животным в этом мире раз за разом, в одном облике за другим, пока существуют вместе с ним его грехи и проявления его повиновения. Такова сущность учения о переселении душ.

Современником их обоих был *шайх му'тазилитов* Ахмад б. Аййуб б. Ма'нус [30] — также из учеников ан-Наззама. О переселении душ и сотворении [всех] тварей одним разом он говорил также подобное тому, что говорил Ахмад б. Хабит. Однако он говорил: «Когда очередь [к] дошла до [стадии] животных, были отменены обязанности. [И когда очередь дошла до стадии пророчества

[з] Коран II, 206: «Неужели они ждут только, чтобы пришел к ним Аллах в сени облаков и ангелы?..» Некоторые экзегеты толковали это как угрозу: Аллах поразит неверных и пошлет ангелов смерти (ср.: Коран XVI, 35).

[и] Коран VI, 159: «Неужели они ждут только, чтобы пришли к ним ангелы, или пришел твой Господь, или пришло какое-нибудь знамение Господа твоего?..»

[к] *Ан-науба* — так в издании У. Кьюретона и в рукописи (л. 27б). В издании М. Килани — *ат-тауба* («раскаяние»).

и ангелов, также были отменены обязательства][л]. Обе эти стадии стали миром воздаяния».

По их учению существует пять миров. Два мира — для воздаяния. В одном из них — еда, питье, брачное сожитие, сады, реки. В другом мире, расположенном над этим, нет ни еды, ни питья, ни брачного сожития, но есть духовные наслаждения, покой и бестелесные средства жизни.

Третий (мир) — мир чистого наказания, это — огонь геенны, в нем нет [какой-либо] иерархии, напротив, он [устроен] по принципу равенства.

Четвертый (мир) — мир сотворения, в котором были сотворены люди, прежде чем они сойдут в земной мир, это — предшествующий рай.

Пятый (мир) — мир испытания, тот, в котором на людей были возложены обязанности после того, как они потрудились в предшествующем.

Это создание и повторение не прекратится в земном мире,
63 пока не наполнятся две меры: мера добра // и мера зла. И если наполнится мера добра, все деяния станут повиновением, а повинующийся — добродетельным, искренним, вследствие чего он будет перенесен в рай незамедлительно, в мгновение ока, ибо затягивание этого пребывания есть несправедливость. В предании [говорится]: «Дайте работнику его плату за труд, прежде чем высохнет его пот».

Если же наполнится мера зла, все деяния станут ослушанием, а ослушивающийся — чистым злодеем, вследствие чего он будет перенесен в ад незамедлительно, в мгновение ока. Это [подразумевается] в словах Всевышнего: «... и когда придет их жизненный предел, то они не замедлят ни на час и не ускорят» [м].

Третья ересь. Все, что содержится в предании о лицезрении Создателя всевышнего, например его — благословение и мир ему! — слова: «Подлинно, вы увидите Господа вашего в день воскресения, как вы видите луну в полнолунную ночь, не будучи обижены в лицезрении его», оба они относили к ви́дению первого разума, который является началом сотворенного. Это — постоянно действующий разум, из которого изливаются образы на все существующее. Его имел в виду Пророк — благословение и мир ему! — сказав: «Первое, что сотворил Аллах всевышний,— разум. Он сказал ему: „Подойди!“, тот подошел. Затем он сказал ему: „Повернись!“, тот повернулся. [Тогда] он сказал: „Клянусь своим могуществом и величием! Не сотворил я создания лучше тебя! Тобой я возвеличу, тобой я унижу, тобой я одарю, и тобой я удержу“». Именно он появится в день воскресения, поднимутся

[л] Предложение, заключенное в скобки, опущено в издании М. Килани и восстановлено нами по изданию У. Кьюретона и по рукописи (л. 27б).

[м] Коран VII, 32.

завесы между ним и образами, которые излились из него, и они увидят его подобно луне в полнолунную ночь. А что касается дарящего разум, то он решительно невидим. Сравнивается только сотворенное с сотворенным.

Ибн Хабит говорил: «Каждый вид животных есть самостоятельная община согласно словам Всевышнего: „Нет животного на земле и нет птицы, летающей на крыльях, которые не были бы общинами, подобными вам“[n] [31], а в каждой общине есть посланник из своего рода согласно словам Всевышнего: „Нет общины, в которой не было бы увещевателя“[o]».

О переселении душ у них было и другое учение. Они как бы смешали одно с другим учения *танасухитов*, *философов* и *му'тазилитов*.

// 5. *Бишриты*, приверженцы Бишра б. ал-Му'тамира [32], ко- 64
торый был одним из превосходнейших ученых-*му'тазилитов*. Именно он впервые высказал мнение о *порождении* [33] и проявил в этом неумеренность. Он обособился от своих товарищей шестью [догматическими] вопросами.

Первый из них. Он утверждал, что цвет, вкус, запах, все слуховые и зрительные восприятия могут быть порождены действием человека, если их причины были частью его действия. Это представление он заимствовал именно у *натурфилософов*, которые, однако, не делают разницы между порожденным и произведенным непосредственно способностью к (действию), а порой и не признают способность по образу *теологов*. Сила активная и сила пассивная не есть способность (к действию), которую признают *теологи*.

Второй (вопрос). Он полагал, что возможность (действовать)— это неповрежденность тела, целостность его членов и отсутствие изъянов. Он говорил: «Я не утверждаю, что (человек) производит действие посредством этой возможности на первой или на второй стадии. Я говорю: человек производит действие, и это действие происходит только на второй (стадии)».

Третий (вопрос). Он говорил, что Аллах всевышний властен наказать ребенка, но если бы он это сделал, то он поступил бы несправедливо с ним. Однако не одобряется говорить это в отношении него, а говорят: если бы он это сделал, то ребенок был бы взрослым, разумным, оказавшим сопротивление воле божьей грехом, который он совершил, заслуживающим наказания. Это — противоречивое рассуждение.

Четвертый (вопрос). Ал-Ка'би передал с его слов: «Волеизъявление Аллаха всевышнего есть одно из его действий и [проявляется] в двух видах — как качество сущности и как качество действия» [34].— Что касается качества сущности, то ведь Аллах всевышний непрестанно желает всех своих действий и всех прояв-

[n] Коран VI, 38.

[o] Коран XXXV, 22.

лений повиновения со стороны своих рабов, ибо он — премудрый, а премудрый не может, зная благо и добро, не желать этого. Что касается качества действия, то если под этим он имел в виду действие его самого в момент произведения последнего, то это —
65 сотворение им действия, и это качество // предшествует сотворению, потому что то, благодаря чему существует вещь, не может существовать вместе с ней. Если же под этим он имел в виду действие людей, то это есть божественное повеление последнего.

Пятый (вопрос). Он говорил: «Аллах всевышний обладает милостью [35]. Если бы он сделал ее, то все на земле уверовали бы верой, за которую они заслужили бы воздаяние».— Если бы они уверовали без божественной милости, то они заслужили бы [воздаяние] больше того. Аллах всевышний не обязан делать это своим рабам и не должен заботиться о *наилучшем*, потому что нет предела тому благу, на которое он способен, стало быть, нет наилучшего, сверх которого не было бы наилучшего. Он должен лишь дать человеку способность и возможность (действовать) и посредством религиозного призыва и посланничества устранить увертки. Размышляющий до ниспослания откровения познает Создателя всевышнего путем рассуждения и умозаключения, и если он имел свободу выбора в своем действии, то он не нуждается в двух помыслах, потому что два помысла исходят не от Аллаха всевышнего, а исключительно от *шайтана*. Первому размышляющему не предшествовал *шайтан*, которому пришло в голову сомнение, а если бы предшествовал, то суждение о *шайтане* было бы подобно суждению о нем.

Шестой (вопрос). Он говорил: «Кто покаялся в тяжком грехе, затем повторил его, тот снова заслужил первоначальное наказание, ибо покаяние его было принято с условием, что он не повторит [грех]».

6. *Му'аммариты*, приверженцы Му'аммара б. 'Аббада ас-Сулами [36] — одного из тех *кадаритов*, кто больше всех измышлял в
66 подробном изложении учения // об отрицании божественных атрибутов, об отрицании предопределения, добро и зло которого [исходят] от Аллаха, и в обвинении за это в неверии и заблуждении.

Он обособился от своих товарищей [следующими] вопросами.

Он говорил: «Аллах всевышний сотворил только тела. Что касается свойств, то это — произведения тел — либо как естественная необходимость, подобно огню, который производит сжигание, солнцу, которое производит жар, луне, которая создает окраску, либо как свободный выбор, подобно животному, которое производит движение и покой, соединение и разделение». Странно, что возникновение тела и его тленность, по его мнению, суть два свойства. Как же он может говорить, что оба они относятся к действию тел? Если Творец всевышний не создал свойство, то он не создал тело и его тленность. Ведь если возникновение [тела] есть свойство, то из этого следует, что Аллах всевышний совсем

не располагает действием. Далее должно следовать, что слово Создателя всевышнего есть либо свойство, либо тело. И если он говорит, что это — свойство, то ведь его создал творец, ибо [слово] «говорящий» по своему корню означает «тот, кто произвел речь». Или из этого следует, что у Аллаха всевышнего нет слова, то есть свойства. Если же он говорит, что слово есть тело, то [тем самым] он признает ложность // своего утверждения, что Аллах 67
создал его в некоем субстрате, ибо тело в теле не существует. Но если он не признает предвечные божественные атрибуты и не признает сотворение свойств, то, согласно его учению, у Аллаха всевышнего нет слова, посредством которого он говорит. А если у него не было слова, то он не повелевал, не запрещал. Если же не было божественного повеления и запрещения, то не было совсем религиозного закона. Так его учение привело к великому позору.

Далее. Он говорил: «Свойства бесконечны в каждом виде [37], каждое свойство существует в субстрате, но существует в нем лишь благодаря идее, которая сделала необходимым существование, что и ведет к непрерывности». Из-за этого он и его приверженцы были названы «сторонниками идей». К этому он добавил еще, сказав: «Движение отличается от покоя не сущностью своей, но лишь идеей, которая сделала необходимым отличие». Равным образом различие и сходство двух подобных вещей, противодействие двух противоположностей — все это, по его мнению, [существует] благодаря идее.

Далее. Ал-Ка'би передал с его слов, что волеизъявление Аллаха всевышнего в отношении [определенной] вещи — не Аллах, не сотворение им этой вещи, не повеление, выражение суждения или решение. Он намекал на нечто неведомое, неизвестное и говорил: «Человек не располагает [никаким] действием, кроме желания,— будь то непосредственное действие или порождение. Его обязательные в отношении добра и зла действия, как-то: вставание и сидение, движение и покой,— все они опираются на его желание — не путем непосредственного действия и не путем порождения». Это — странно! Однако в этом он основывался именно на своем учении о сущности человека. По его мнению, человек есть идея или субстанция, не тело. Она — знающая, имеющая силу, имеющая свободу выбора, мудрая, она недвигающаяся, не неподвижная, не состоящая [из чего-то], не занимающая [какое-то место], она не видимая, не осязаемая, не чувствуемая, не ощущаемая, она не занимает одно местоположение, исключая другое, ее не содержит место и не определяет время, но она управляет телом, и ее связь с телом состоит в управлении и полновластном распоряжении [им].

Это мнение он заимствовал именно у *философов*, которые требовали признать, что человеческая душа есть нечто, существующее само по себе, это есть субстанция, не занимающая определенное пространство и не имеющая конкретное местонахождение. Они

признавали такого рода разумные существа как бестелесные разумы. И так как Му'аммар б. 'Аббад склонился к учению *философов*, он отличал действия души, которую он называл человеком, от [действия] формы, которая есть его тело, и говорил: «Действие души есть только желание, душа есть человек, стало быть, дей-
68 ствие человека есть // желание. Все, что кроме этого, как-то: движение, покой, физические силы,— относится к действию тела».

Далее. С его слов передают, что он не признавал мнение о том, что Аллах всевышний — вечный, потому что *кадим* («вечный») образовано от *кадума*, *йакдуму* («быть старым»), стало быть, это — «старый», это — действие, подобно твоей речи, от него образовано то, что является старым, и то, что является новым. Он говорил еще: «Оно сообщает о древности, а бытие Создателя всевышнего не является временны́м».

О нем передают еще, что он говорил: «Творение не есть сотворенное, создание не есть созданное».

Джа'фар б. Харб передал с его слов: «Аллах всевышний не в состоянии знать самого себя, потому что это привело бы к тому, что знающий и познаваемое — едино. Невозможно [также], что он знает нечто другое, помимо себя, как говорят, невозможно, что он властен над существующим, поскольку он (сам) — сущий». Может быть, эта передача с его слов искажена, ибо никакой разумный человек не произнесет подобные этим абсурдные слова, клянусь своей жизнью!

Так как этот человек склонялся к *философам*, а согласно их учению, знание Создателя всевышнего — не пассивное знание, то есть следующее за известным, но активное знание, то, с его точки зрения, Аллах — действующий, знающий, и именно его знание делает необходимым действие. Состояние его возникновения безусловно зависит только от существующего, оно не может зависеть от несуществующего при продолжении его небытия. Знание, разум, его существование как разума, разумного и познаваемого разумом,— нечто единое. Ибн 'Аббад говорил: «Не говорят, что он знает себя, потому что это может привести к различию между знающим и познаваемым, и не говорят, что он знает нечто другое, помимо себя, потому что это приведет к тому, что его знание заимствуется от другого». Либо эта передача неверна, либо она имеет основание для подобного этому толкования. Мы не относимся к последователям Ибн 'Аббада, чтобы искать основание для его учения.

7. *Мурдариты*, приверженцы 'Исы б. Сабиха (Субайха?), прозванного Абу Мусой, по прозвищу ал-Мурдар [38]. Он был уче-
69 ником // Бишра б. ал-Му'тамира и перенял от него знания. Он вел аскетический образ жизни, и [за это] его называли «му'тазилитским монахом». Он обособился от своих товарищей [следующими] вопросами.

Первый вопрос. Относительно предопределения он говорил,

что Аллах всевышний способен лгать и поступать несправедливо, но если бы он солгал и поступил несправедливо, то он стал бы лживым, несправедливым богом.— Да возвысится Аллах над его словами!

Второй (вопрос). Относительно порождения (действия) он высказывал мнение, подобное мнению своего учителя, добавив к этому, что путем порождения одно действие может быть совершено двумя действующими.

Третий (вопрос). Относительно Корана он говорил, что люди в состоянии [создать] подобие Корана по ясности, поэтичности и красноречию. Именно он чрезмерно усердствовал в признании сотворенности Корана и обвинял в неверии тех, кто говорил о его вечности, за то, что они признали двух *предвечных*. Он обвинял в неверии также тех, кто тесно общался с правителем, и утверждал, что тот не может ни наследовать, ни назначать наследника. Он считал неверующими также тех, кто говорил, что действия людей сотворены Аллахом всевышним, и тех, кто говорил, что Аллаха можно лицезреть. Он был настолько неумерен, обвиняя (людей) в неверии, что говорил: «Они — неверующие, когда говорят: „Нет бога, кроме Аллаха!“». Однажды Ибрахим б. ас-Синди [39] спросил его о жителях земли в целом, и тот счел их неверующими. Тогда Ибрахим подошел к нему и сказал: «В рай, ширина которого подобна [ширине] небес и земли, попадешь только ты и трое твоих единомышленников?» Так он был пристыжен и не нашел ответа.

Его учениками были также два Джа'фара, Абу Зуфар и Мухаммад б. Сувайд [40]. С ним общались Абу Джа'фар // Мухаммад б. 70
'Абдаллах ал-Искафи, 'Иса б. ал-Хайсам, Джа'фар б. Харб ал-Ашаджж. Ал-Ка'би передал со слов обоих Джа'фаров: «Аллах всевышний сотворил Коран на хранимой скрижали [41], и он не может быть перенесен, так как одна вещь не может находиться в двух местах в одном состоянии. А то, что мы читаем [как Коран], есть повествование о первоначально написанном на хранимой скрижали. Это сделали и создали мы». (Ал-Ка'би) сказал: «Из различных мнений о Коране он выбрал именно это».

Относительно способности разума определять добро и зло оба Джа'фара говорили, что разум делает необходимым познание Аллаха всевышнего со всеми его решениями и атрибутами еще до ниспослания религиозного закона. Разум должен знать, что, если он проявит нерадение, не познает и не возблагодарит Аллаха, тот накажет его вечным мучением. Оба они утверждали, что увековечивание [наказания] обязано разуму.

8. *Сумамиты*, приверженцы Сумамы б. Ашраса ан-Нумайри [42], совместившего нелепость веры и порочность души. Вместе с тем он верил, что нечестивый будет вечно пребывать в аду, если он умер в своем нечестии без раскаяния, а при жизни своей он находится в промежуточном (между верой и неверием) состоянии.

Сумама обособился от своих товарищей [следующими] вопросами.

71 // Он говорил, что порожденные действия не имеют производителя, так как их нельзя приписывать производителю их причин, чтобы из этого не вытекала необходимость приписывать действие мертвому, подобно тому, как если он произвел причину и умер, а порожденное существует после него. Их нельзя приписывать и Аллаху всевышнему, потому что это ведет к совершению плохого, а это невозможно. И, запутавшись в этом [вопросе], он сказал: «Порожденные действия не имеют производителя».

Далее. Он говорил, что неверующие, *многобожники*, *маги*, *иудеи*, *христиане*, *дуалисты*, *дахриты* при воскресении превратятся в прах. Таково же его мнение о животных, птицах и детях верующих.

Далее. Он говорил, что возможность (действовать) — это неповрежденность и целостность членов [тела] и отсутствие изъянов в них и что она предшествует действию.

Далее. Он говорил, что познание порождается умозрительным рассуждением, а это — действие, не имеющее производителя, как и все порожденные (действия).

Далее. Его мнение относительно способности разума определять добро и зло и необходимости познания (Аллаха) до ниспослания откровения подобно мнению его товарищей. Однако он превзошел их, сказав: «Неверующий, который не знает своего Творца, прощен». Он говорил: «Все знания необходимы, а кто не был принужден к познанию всеславного и всевышнего Аллаха, тому они не предписаны, тот создан лишь для назидания и принудительного труда, подобно прочим животным».

Далее. Он говорил: «Человек не располагает действием, кроме желания, а все, что помимо него, возникает, не имея создателя». Ибн ар-Раванди передал с его слов: «Мир есть деяние Аллаха всевышнего в силу его природы [43]».— Вероятно, под этим он имел в виду ту необходимость, которую *философы* подразумевали под сущностью, а не создание по [собственному] желанию. Однако в соответствии с этой своей верой он был вынужден признать то, что нужно было признать *философам*,— вечность мира, так как необходимое неотделимо от вызывающего необходимость.

Сумама жил во времена ал-Ма'муна и занимал при нем [высокое] положение.

72 // 9. *Хишамиты*, приверженцы Хишама б. 'Амра ал-Фувати [44], преувеличения которого в отношении свободы воли были сильнее и больше преувеличений его товарищей. Он отказывался вообще приписывать действия Создателю всевышнему, даже если о них говорилось в божественном откровении.

К этим преувеличениям относится его высказывание, что не Аллах объединяет сердца верующих, а они сами по своей воле объединяются. Между тем как в божественном откровении говорится:

[«Если бы ты израсходовал все то, что на земле, то] не объединил бы их сердца, но Аллах объединил их...»[n].

Далее. Он говорил, что Аллах не вызывает в верующих любовь к вере и не украшает ее в их сердцах, между тем как в действительности Всевышний сказал: «...Аллах вызвал в вас любовь к вере и украсил ее в ваших сердцах...»[p]. Еще сильнее и тягостнее его преувеличения в отрицании того, чтобы приписывать (Аллаху) запечатывание [сердец], наложение печати, [установление] преград и тому подобное, между тем как обо всем этом говорится в божественном откровении. Аллах всевышний сказал: «Аллах запечатал сердца их и слух их»[c], «Нет! Аллах наложил печать на них за их неверие»[m], «Мы устроили перед ними преграду и позади их преграду...»[v]. Хотел бы я знать, во что верил этот человек? Отрицал выражения Корана как откровение от Аллаха всевышнего? Так это — открытое высказывание неверия. Или отрицал их буквальный смысл в отношении их связи с Создателем всевышним и признавал необходимость их иносказательного толкования? Так это — сущность учения его товарищей.

К еретическим представлениям о доказательстве [существования] Создателя всевышнего относится его высказывание, что свойства не свидетельствуют о нем как о Творце, свойства непригодны для доказательства, лишь тела свидетельствуют о том, что он — Творец. Это также странно.

К еретическим представлениям об *имамате* относится его высказывание, что *имамат* не утверждается в период смуты и разногласия среди людей. Он считал законным его утверждение только в состоянии согласия и целостности (общины). Из его приверженцев Абу Бакр ал-Асамм [45] также говорил, что *имамат* утверждается лишь согласием всей общины до последнего человека. Этим он хотел лишь опорочить *имамат* ʿАли — да будет доволен им Аллах! — // поскольку присяга имела место в дни смуты без единодушного согласия сподвижников, так как в каждом краю оставалась группа людей, которая была против него. 73

К его еретическим представлениям относится [утверждение], что рай и ад пока еще не сотворены, так как нет пользы в их существовании, и оба они свободны от тех, кто наслаждается и страдает в них. Это его утверждение сохранилось как верование *му'тазилитов*. Он признавал «окончательный расчет» и говорил, что только вера произведет окончательный расчет со смертью. «Кто повиновался Аллаху,— говорил он,— всю свою жизнь, тогда как Аллах уже знал, что тот совершит нечто, что сделает его по-

---

[n] Коран VIII, 64.

[p] Коран XLIX, 7.

[c] Коран II, 6.

[m] Коран IV, 154.

[v] Коран XXXVI, 8.

ступки тщетными, хотя бы и тяжкий грех, тот не заслужил обещанного воздаяния, и также наоборот». Из *му'тазилитов* его последователем был 'Аббад [46], а он вообще отказывался признавать, что Аллах всевышний сотворил неверующего, потому что «неверующий» [состоит из] «неверия» и «человека», Аллах же всевышний не творит неверие. Он говорил, что пророчество есть воздаяние за деяние и что оно продолжается до тех пор, пока существует мир. Ал-Аш'ари передал со слов 'Аббада, будто он утверждал, что
74 нельзя сказать: «Аллах всевышний // продолжает еще говорить»— или: «Он не говорит». В этом с ним согласился ал-Искафи. Оба они говорили: «Его нельзя называть „говорящим"».

Ал-Фувати утверждал, что вещи до их бытия не существуют, не являются вещами, они называются вещами только после небытия. Ради этой идеи он запрещал говорить, что Аллах всевышний непрестанно знает вещи до их существования, ибо они не называются вещами. Он разрешал убивать и тайно уничтожать противников его учения, насильственно забирать и красть их имущество, потому что он был убежден в их неверии и считал позволительным пролитие их крови и захват их имущества.

75 // 10. *Джахизиты*, приверженцы 'Амра б. Бахра Абу 'Усмана ал-Джахиза [47], который был одним из образованнейших *му'тазилитов* и их сочинителей. Прочитав множество сочинений *философов*, он смешал и распространил многое из их учений благодаря своим красноречивым выражениям и красоте своего изящного остроумия. Он жил в период (правления) ал-Му'тасима и ал-Мутаваккила и обособился от своих товарищей [следующими] вопросами.

Он утверждал, что все знания [возникают] в силу естественной необходимости, от природы, ничто из этого не относится к действиям людей, у человека только воля имеет некоторое участие [в этом], действия же его происходят от природы, как говорил Сумама. С его слов передавали также, что он отрицал сущность воли и то, что по роду она относится к свойствам. Он говорил: «Если нерадение отстранено от действующего (человека) и он знал о том, что он делает, то он достоверно является желающим. Что касается воли, зависящей от действия другого (человека), то это есть стремление души к нему». Он превзошел это, приписав телам природные свойства, как говорили *натурфилософы*, и приписав им действия, которыми они особо отличаются. Он утверждал невозможность небытия сущностей — изменяются свойства, сущности же не могут быть преходящими.

Далее. Он утверждал, что обитатели ада не будут в наказание вечно пребывать в аду, а превратятся в природное свойство ада. Он говорил: «Ад притянет к себе обреченных на адские муки, но никто не войдет в него». Его учение об отрицании божественных атрибутов есть учение *философов*, а о признании свободы воли, добро и зло которой [исходят] от человека,— учение *му'тазилитов*.

Ал-Ка'би передал с его слов: «Создатель всевышний определяется как желающий в том смысле, что в его действиях не может быть нерадения и неведения, его нельзя одолеть и принудить».

Он говорил: «Все разумные создания знают о том, что Аллах всевышний — их творец, признают, что они нуждаются в пророке, и убеждены в своем знании. Далее, есть две категории: знающие о единобожии и неведающие о нем, неведающие — прощены, знающие — убеждены. Кто принял религию ислама, тот уверовал, что Аллах всевышний — не тело и не образ, невидим взорам, он — справедлив, не чинит насилие и не желает неповиновение. И кто после // уверования и глубокого убеждения 76
признал все это, тот поистине верующий. Кто познал все это, затем отверг и не признал это, а признал *антропоморфизм* и безусловное предопределение, тот поистине *многобожник*, неверующий. Кто не размышлял ни о чем из всего этого, а уверовал, что Аллах всевышний — его Господь и что Мухаммад — посланник Аллаха, тот — верующий, которого нельзя упрекать и на которого не возложено иной обязанности, кроме этого».

Ибн ар-Раванди передал с его слов: «Коран есть тело, которое может превращаться то в человека, то в животное». Это подобно тому, что рассказывают со слов Абу Бакра ал-Асамма, который утверждал, что Коран есть сотворенное тело, совершенно отрицал свойства и не признавал атрибутов Создателя всевышнего.

Учение ал-Джахиза — то же самое, что и учение *философов*. Однако он и его приверженцы больше склонялись к *натурфилософам*, чем к *теологам*.

11. *Хаййатиты* и *ка'биты*, приверженцы Абу-л-Хусайна б. Аби 'Амра ал-Хаййата, учителя Абу-л-Касима б. Мухаммада // 77
ал-Ка'би [48]. Среди багдадских *му'тазилитов* оба придерживались одного учения, однако ал-Хаййат проявлял чрезмерность в признании несуществующего вещью. Он говорил: «Вещь есть то, что известно и о чем сообщено, субстанция есть субстанция и в небытии, свойство есть свойство и в небытии». Таким же образом он употреблял все родовые и видовые понятия и говорил: «Чернота есть чернота и в небытии. Сохраняется только свойство // 78
бытия или свойства, которые делают необходимым бытие и возникновение». Для несуществующего он употреблял слово «достоверность». Об отрицании атрибутов Создателя он говорил подобное тому, что говорили его товарищи. Подобное же мнение он высказывал о свободе воли, откровении и разуме.

От своего учителя ал-Ка'би обособился [следующими] вопросами.

Он говорил, что желание Создателя всевышнего не является качеством, существующим в его сущности, он не является желающим по своей сущности, его желание не является возникающим в субстрате или вне субстрата. Когда же о нем говорят, что он «желающий», то под этим подразумевается, что он —

знающий, могущий, не принужденный в своем действии и не поступающий против своей воли. Далее, когда говорят, что он «желает свои действия», то под этим подразумевают, что он творит их в соответствии со своим знанием. Когда говорят, что он «желает действия своих рабов», то под этим подразумевается, что он приказывает их, он доволен ими. Мнение ал-Ка'би о том, что он (Аллах) «слышащий», «видящий», сводится также к этому: он «слышащий» в том смысле, что знает обо всем увиденном. Его мнение об отрицании и невозможности лицезрения (Аллаха) подобно мнению его товарищей. Однако его товарищи говорили: «Создатель всевышний видит сам себя и видит все невидимые вещи, и поэтому его бытие в качестве постигающего преобладает над его бытием в качестве знающего». Ал-Ка'би же отрицал это, говоря: «Наши слова: „Он видит сам себя и видит все видимые вещи" — означают, что он знает об этом, и только».

12. *Джубба'иты* и *бахшамиты*, приверженцы Абу 'Али Мухаммада б. 'Абд ал-Ваххаба ал-Джубба'и и его сына Абу Хаши-
79 ма // 'Абд ас-Салама [49]. Оба они принадлежали к басрийским *му'тазилитам*, оба обособились от своих товарищей [некоторы-
80 ми] вопросами, и каждый из них обособился // от другого [также некоторыми] вопросами.

Что касается вопросов, которыми оба они обособились от своих товарищей, то к ним относятся [следующие].

Оба они признавали возникающие вне субстрата желания, благодаря которым Создатель всевышний наделяется качеством желающего, [признавали] возвеличивание вне субстрата, если он пожелал возвеличить себя, гибель вне субстрата, если он пожелал уничтожить мир. Особые описания этих качеств относятся к нему, поскольку Всевышний [находится] также вне субстрата.— Признание, что все существующие вещи суть свойства или подобие свойств, не имеющие субстрата, подобно признанию, что все существующие вещи суть субстанции или подобие субстанций, не занимающие места. Это близко к учению *философов*, когда они признавали разум как субстанцию вне субстрата и места, а также Всеобщую Душу и бесплотный разум.

Далее. Оба они признавали, что Всевышний является «говорящим» посредством слова, которое он творит в субстрате. По их мнению, существо слова [составляют] раздельные звуки и соединенные буквы, «говорящий» — тот, кто произносит слово,
81 не тот, в ком существует // слово. Однако ал-Джубба'и разошелся со своими товарищами в особенности благодаря утверждению, что во время чтения (Корана) каждым чтецом Аллах всевышний творит в субстрате чтения слово для себя. И поскольку из этого следовало, что читаемое чтецом не есть слово божье и услышанное от него не есть слово божье, то он вынужден был держаться этой нелепости, признав нечто непонятное и неслыханное — два слова в одном субстрате.

Оба они сошлись на отрицании [возможности] лицезреть воочию Аллаха всевышнего в загробной жизни, на признании того, что человек [сам] творит и производит действие, приписав ему добро и зло, повиновение и ослушание как самостоятельные и произвольные [действия], и что возможность предшествует действию, являясь силой, превосходящей целостность тела и невредимость членов. Оба они признавали тело условием существования идей, достоверностью которых обусловлена жизнь. Они сошлись на том, что познание (Аллаха), благодарность благодетелю, знание хорошего и плохого суть постигаемые разумом обязанности. Они признавали постигаемый разумом религиозный закон и сводили пророческий религиозный закон к определенным постановлениям и временным проявлениям повиновения, к которым не находит дорогу разум и на которые не наставлена мысль. Сообразно с разумом и мудростью Мудрый должен вознаграждать повинующегося и наказывать ослушивающегося, однако определение срока и вечное пребывание в этом [состоянии] узнается через откровение.

По их мнению, вера есть хвалебное название, оно означает хорошие качества, благодаря которым человека называют верующим, если они соединились в нем. А кто совершил тяжкий грех, того тотчас называют нечестивым, [не называя его] ни верующим, ни неверующим. Если же он умер, не раскаявшись в этом, то он будет вечно пребывать в аду.

Оба они сошлись на том, что Аллах всевышний не придержал от своих рабов ничего из того, о чем знал, что если он сделает им [это], то они повинятся и раскаятся,— ничего из блага, *наилучшего* и милости, потому что он всемогущий, знающий, щедрый, мудрый, не причинит ему вреда раздача, не уменьшит его сокровища дарение и не увеличит его владения сбережение. *Наилучшее* — не самое приятное, а самое полезное в последствии и самое правильное в этом мире, хотя бы это и было мучительным, неприятным. Это подобно кровопусканию [посредством пиявок], вскрытию вен, принятию лекарств. Нельзя говорить, что Всевышний способен сделать нечто лучше того, что он сделал рабу своему. Все обязанности суть божественные милости. Посылка пророков, предписание религиозных законов, подготовка постановлений, указание самого правильного пути — все это суть божественные милости.

// Что касается расхождений между ними, то относительно 82
атрибутов Создателя всевышнего ал-Джубба'и говорил: «Создатель всевышний — знающий по своей сущности, всемогущий, вечноживущий по своей сущности». Его выражение «по своей сущности» означает, что его бытие в качестве знающего не нуждается в свойстве, которое есть знание, или в *состоянии*, которое делает необходимым его бытие в качестве знающего.

По мнению Абу Хашима, «он знающий по своей сущности»

означает, что он обладает *состоянием*, которое есть известное свойство, помимо того, что он является реальной сущностью. Это свойство узнается только по сущности, а не через его обособленность. [Таким образом], он признавал *состояния*, которые суть свойства, ни реально существующие, ни несуществующие, ни известные, ни неизвестные, то есть сами по себе как таковые они не узнаются, а [узнаются] вместе с сущностью. Он говорил: «Разум постигает необходимую разницу между познанием вещи в общем и познанием ее через свойство, вследствие чего, кто познал сущность, тот еще не познал, что она „знающая", а кто познал субстанцию, тот еще не познал, что она занимает пространство, пригодна для свойства. Нет сомнения, что в одном случае человек постигает общность существующих вещей, а в другом — их различие. По необходимости узнается, что то, что они имели общего между собой, не есть то, чем они отличались [друг от друга]. Эти умозрительные положения не отвергает разумный (человек). Но они не относятся ни к сущности, ни к свойствам помимо сущности, ибо это привело бы к существованию одного свойства в другом. Стало быть, по необходимости выясняется, что это — *состояния*. Так, существование Знающего в качестве „знающего" есть *состояние*, которое есть свойство помимо его существования как сущности, то есть понятное из свойства — не то, что понятно из сущности. Таким же образом он существует как всемогущий, вечноживой».

Затем он приписал Создателю всевышнему другое *состояние*, которое сделало необходимыми те *состояния*. В этом с ним разошлись его отец и все отрицавшие *состояния*, отнеся общность и различие к выражениям и названиям видов. Они говорили: «Разве *состояния* не имеют общего между собой в том, что существуют как *состояния*, и не различаются в своих особенностях?» То же мы [должны] сказать и о свойствах, а иначе это ведет к приписыванию одного *состояния* другому и приведет к бесконечности. Нет, они относятся либо к отвлеченным выражениям — так как они каким-либо образом положены в основу, в них множество [вещей] имеет нечто общее между собой, но не в том смысле, что подразумеваемое под ними — реальное понятие или свойство, постоянно пребывающее в сущности каким-либо образом,— содержит в себе вещи и [что] в них множество [вещей] имеет нечто общее между собой, ибо это невозможно; либо это относится к умозрительным категориям и соображениям, которые понятны из положений об общности и различии. Подобно происхождению, отношениям, близости, дальности и другим, эти категории относятся к таким, которые, по единодушному мнению, не считаются свойствами. И именно это предпочли Абу-л-
83 Хусайн ал-Басри // и Абу-л-Хасан ал-Аш'ари.

В соответствие с этим вопросом они привели вопрос о том, что несуществующее есть нечто. Но кто признает, что несу-

ществующее есть нечто, как мы передали со слов некоторых *му'тазилитов*, вследствие чего из достоверных свойств остается только его бытие как существующего, тот в соответствии с этим не признает за силой при сотворении ею никакого воздействия, кроме бытия. Согласно учению «отрицающих *состояния*», бытие относится лишь к отвлеченному выражению, а согласно учению «признающих *состояния*», это — *состояние*, которое не определяется ни существованием, ни несуществованием. Как видишь, это противоречиво и невероятно.

Среди «отрицающих *состояния*» имеются такие, которые признают, что несуществующее есть нечто, но не называют это родовыми свойствами. По мнению ал-Джубба'и, самое отличительное свойство Создателя всевышнего — вечность, общность в самом отличительном делает необходимой общность в самом общем. Хотел бы я знать, как это он может признавать в действительности общность и различие, всеобщность и особенность, будучи одним из «отрицающих *состояния*»? Что касается учения Абу Хашима, то, клянусь жизнью, оно последовательно. Однако вечность, если исследовать ее сущность, сводится к отрицанию первоначальности, а отрицание не может быть самым отличительным свойством Создателя.

Оба они разошлись во мнениях относительно того, что Аллах — слышащий, видящий. Ал-Джубба'и говорил: «„Он слышащий, видящий" означает, что он вечноживой, у него нет изъяна».

Против этого выступили его сын и остальные его приверженцы. Что касается его сына, то он пришел к тому, что его бытие в качестве слышащего есть *состояние*, его бытие в качестве видящего есть [другое] *состояние*. Его бытие в качестве видящего есть *состояние*, иное, чем его бытие в качестве знающего из-за различия двух проблем, двух понятий, двух зависимых, двух воздействий.

Другие же его приверженцы говорили: «Это означает, что он постигает все видимое, постигает все услышанное».

Они разошлись также по некоторым вопросам божественной милости. Так, ал-Джубба'и говорил о том, чье состояние известно Создателю всевышнему, что если он уверовал при наличии божественной милости, то воздаяние ему будет меньше за незначительность его усилий; если же он уверовал без божественной милости, то воздаяние ему будет больше за его большие усилия. Нехорошо с его стороны возлагать на него [веру] не иначе как при посредстве милости и уравнивать его с тем, о состоянии которого известно, что никоим образом он не станет повиноваться, иначе как при наличии божественной милости. Он говорил: «Если бы он возложил на него [веру] вместе с немилостью, то с необходимостью вытекало бы, что он ухудшает его состояние, не устраняя причины воздаяния».

В этом вопросе с ним не согласился по некоторым пунктам Абу Хашим. Он сказал: «Хорошо со стороны Всевышнего воз-
84 лагать на него веру // наиболее тяжким из двух способов — без милости».

Они разошлись во мнениях относительно причинения страдания ради воздаяния. Ал-Джубба'и говорил: «Это возможно сначала ради воздаяния» — и обосновывал этим страдания детей. Его сын говорил: «Это хорошо лишь при условии воздаяния и предостережения одновременно». Учение ал-Джубба'и о воздаянии разъяснялось двумя способами. Первый из них. Он говорил: «Возможно облагодетельствование наподобие воздаяния, однако Всевышний знает, что человеку принесет пользу воздаяние только с предшествующим страданием». Второй способ: «Именно это хорошо, потому что воздаяние заслуживается, а облагодетельствование не заслуживается». По их мнению, воздаяние отличается от облагодетельствования двумя вещами. Первое— восхвалением и почитанием вознагражденного, что связано с благоденствием. Второе — величиной, превосходящей облагодетельствование[ф] увеличением количества, а не повышением качества.

Его сын говорил: «Хорошо начинать с такого воздаяния, как облагодетельствование, воздаяние прекращается, оно не вечно». Ал-Джубба'и говорил: «Допустимо, что справедливость со стороны Аллаха всевышнего в отношении потерпевшего несправедливость от притеснителя совершается посредством воздаяния, которым он облагодетельствует притесняемого, когда Аллах не обязан воздавать притеснителю за то, чем он повредил ему».

Абу Хашим утверждал, что справедливость не совершается посредством облагодетельствования, потому что Аллах не обязан облагодетельствовать. Ал-Джубба'и и его сын говорили: «В этом мире Аллах ничем не был бы обязан своим рабам, если бы он не вменил им в обязанность разум и религиозный закон. Если же он обязал их исполнять должное в их умах и избегать дурные поступки, сотворил в них вожделение к плохому и отвращение к хорошему и собрал в них порицаемые качества, то при этом обязательстве он должен сделать разум совершенным, дать доказательства, силу и возможность (действовать) и приготовить орудия, так как он является устраняющим их увертки в том, что он повелел им. Он должен поразить их делами, более всего побуждающими к исполнению того, что он возложил на них, и вещами, более всего удерживающими их от совершения того плохого, что он им запретил».

[ф] В издании У. Кьюретона и в рукописи (л. 37а) последующая часть фразы звучит иначе: «Но тогда нет необходимости заменять воздаяние вознаграждением, потому что это не отличается от облагодетельствования ни увеличением количества, ни повышением качества».

В [частных] вопросах этого раздела у них долгая путаница.

Что касается учения всех багдадских *му'тазилитов* о пророчестве и *имамате*, то оно отличается от учения басрийцев, ибо среди их учителей одни склонялись к *рафидитам*, а другие — к *хариджитам*.

Ал-Джубба'и и Абу Хашим согласились с *суннитами* в отношении *имамата*, в том, что он выборный и что сподвижники Мухаммада располагаются в отношении достоинства в том же порядке, в каком они располагаются в отношении *имамата*. Однако они совершенно отрицали чудеса святых среди // сподвижников Мухаммада и других и преувеличивали в отношении 85
непорочности пророков — мир им! — [их защищенности] от больших и малых грехов, а ал-Джубба'и запрещал даже помышлять о грехе, если не в иносказательном толковании.

Последующие *му'тазилиты*, такие, как *ал-кади* 'Абд ал-Джаббар [50] и другие, избрали учение Абу Хашима. В этом с ним не согласился Абу-л-Хусайн ал-Басри. Он тщательно рассмотрел доводы учителей и выступил против этого как подделки и лжи, обособившись от них [некоторыми] вопросами. Среди них: отрицание *состояния*, непризнание несуществующего вещью, непризнание цвета свойством. Далее, он утверждал, что все существующие вещи отличаются друг от друга своими сущностями, а это одно из следствий отрицания *состояния*. Далее, он свел все божественные атрибуты к тому, что Создатель всевышний является знающим, всемогущим, всепостигающим. Он склонялся к учению Хишама б. ал-Хакама о том, что вещи неизвестны до их существования. Этот человек [придерживался] философского учения, однако он распространил свое учение среди *му'тазилитов* в виде *калама*, и (последний) получил распространение у них из-за ограниченности их знаний о путях следования учений.

Глава вторая

ДЖАБАРИТЫ

Джабр — это, в сущности, удаление действия от человека и приписывание его Господу всевышнему. *Джабариты* [подразделяются] на категории. «Истинные» *джабариты* — это те, которые совсем не признают за человеком действие и способность к действию. «Умеренные» *джабариты* — это те, которые признают за человеком способность, совершенно не производящую действие. А что касается того, кто признавал за возникающей способностью какое-то влияние на действие, называя это *касбом*, тот не является *джабаритом* [1].

Му'тазилиты называют *джабаритами* тех, кто за возникающей способностью не признает самостоятельного влияния на

возникновение и произведение (действия). [В таком случае] им следовало бы называть *джабаритами* и тех своих товарищей, которые утверждали, что *порожденные* (действия) суть действия,
86 не имеющие производителя, // раз они не признавали за возникающей способностью никакого влияния на них.

Ересиографы причисляли к *джабаритам наджжаритов* и *дираритов*, а также секту *куллабитов* [2] из числа *сифатитов*. *Аш'аритов* они называли то *хашвитами* [3], то *джабаритами*. Мы слышали, что *джабариты* признавали своими приверженцами *наджжаритов* и *дираритов*, вследствие чего мы причислили их к *джабаритам*. Мы не слышали, чтобы они признавали еще других, вследствие чего мы причислили *аш'аритов* к *сифатитам*.

1. *Джахмиты* — приверженцы Джахма б. Сафвана [4], который принадлежал к «истинным» *джабаритам*. Он объявился со своей ересью в Термезе, а в конце правления Омейядов Салм б. Ахваз ал-Мазини убил его в Мерве.

Он согласился с *му'тазилитами* в отрицании предвечных качеств (Аллаха), превзойдя их [некоторыми] вещами.

К ним относится его утверждение, что Создателя всевышнего нельзя наделять качеством, которым наделяется его создание, потому что это требует *уподобления*. Вследствие этого он отрицал его бытие в качестве вечноживущего, знающего, но признавал его бытие в качестве всемогущего, действующего, творящего, потому что никто из его созданий не наделяется всемогуществом, действием, созиданием.

87 // Далее, он приписывал Создателю всевышнему знания, возникающие вне субстрата. Он говорил: «Невозможно знать вещь до ее сотворения. Ведь если бы она была известна, затем — сотворена, то знание о ней сохранилось ли бы таким, как было, или не сохранилось? Если сохранилось, то это — неведение, ибо знание того, что будет, не есть знание того, что уже было. Если же не сохранилось, то оно уже изменилось, а изменяющееся — сотворено, не вечно». В этом [вопросе] он согласился с учением Хишама б. ал-Хакама, в чем ты можешь удостовериться. Он говорил: «Если твердо установлено возникновение знания, то остается одно из двух: либо оно возникает в самой субстанции Всевышнего, а это ведет к изменению в его субстанции, и она становится субстратом для преходящих свойств, либо оно возникает в некоем субстрате, так что знанием наделяется этот субстрат, а не Создатель всевышний. Стало быть, ясно, что оно не имеет субстрата». Так он признал возникающие знания по числу известных существующих вещей.

Далее, о возникающей способности он говорил, что человек не властен над чем-либо и не наделен возможностью (действовать), он исключительно принужден в своих действиях, не обладая ни способностью, ни волей, ни свободой выбора. Именно Аллах всевышний творит в нем действия согласно тому, что он творит

в минералах. Действия приписываются человеку иносказательно, как приписываются они минералам, когда говорят «дерево плодоносит», «вода течет», «камень движется», «солнце восходит и заходит», «небо покрылось тучами, и полил дождь», «земля трясется, приносит плоды» и тому подобное. Воздаяние и наказание — принуждение, как и все действия суть принуждение. Он говорил: «Если принуждение твердо установлено, то религиозная обязанность также есть принуждение».

Далее, он утверждал, что движения обитателей двух вечных миров прекратятся, рай и ад исчезнут после того, как в них войдут их обитатели, праведники насладятся блаженством рая, а обитатели ада испытают страдания в его огне, так как нельзя представить себе движения, не имеющие конца, как нельзя представить движения, не имеющие начала. Слова Всевышнего: «...они будут вечно пребывать там» [а] — он относил к // преувеличению и уверению, а не к действительности увековечивания, как говорят: «Да увековечит Аллах царство такого-то!» А в качестве доказательства прекращения [существования рая и ада] он ссылался на слова Всевышнего: «...вечно пребывая там,— пока длятся небеса и земля, если только Господь твой не пожелает...» [б]. Но этот стих Корана содержит в себе условие и исключение, тогда как в отношении вечного пребывания и увековечивания нет ни условия, ни исключения. 88

Далее, он говорил: «Кто познал (Аллаха), затем отрекся на словах, тот не стал неверующим из-за своего отречения, потому что знание и познание не исчезают из-за отречения; стало быть, он — верующий». Он говорил: «Вера нерасчленима, то есть не делится на верование, слова и деяние. Верующие не превосходят друг друга в вере, вера пророков и вера религиозной общины на один лад, поскольку сами знания не превосходят друг друга».

Все последователи первоначального учения были ярыми опровергателями его с его близостью к полному отрицанию (божественных атрибутов).

Он был согласен также с *му'тазилитами* в отрицании лицезрения (Аллаха), в признании сотворенности слова божьего и необходимости познания разумом до ниспослания откровения.

2. *Наджжариты* — приверженцы ал-Хусайна б. Мухаммада ан-Наджжара [5]. Большинство *му'тазилитов* Рея и его окрестностей придерживались его учения. И хотя они распались на секты, а именно: *бургуситы*, *за'фараниты*, *мустадрикиты* [6], тем не менее они не расходились между собой по вопросам, которые мы считаем основами [вероисповедания]. // Они согласились с *му'тазилитами* в отрицании божественных атрибутов, как-то: знание, могущество, воля, вечная жизнь, слух, зрение,— 89

[а] Коран V, 88.

[б] Коран XI, 109, 110.

а с *сифатитами* сошлись в [признании] сотворенности поступков (людей).

Ан-Наджжар говорил: «Создатель всевышний — желающий сам по себе, равно как он — знающий сам по себе». Признав обязательной всеобъемлемость этой зависимости, он был вынужден заключить, что Аллах желает добро и зло, пользу и вред. Он говорил также: «Его бытие в качестве желающего означает, что он не принужден и не подчинен. Он — творец людских поступков — добрых и злых, хороших и плохих, человек же *приобретает* их». Он признавал за возникающей способностью [некоторое] влияние, называя это *касбом*, в соответствии с тем, как признает это ал-Аш'ари. Он согласился с последним также в том, что возможность [существует] вместе с действием. Что касается вопроса лицезрения, то он отрицал лицезрение Аллаха всевышнего глазами. Считая это невозможным, он тем не менее говорил: «Допустимо, что Аллах всевышний переместит силу познания из сердца, где она находится, в глаза, посредством чего Аллах всевышний будет познан, и это будет лицезрением». Он признавал возникновение слова божьего, однако кое-чем обособился от *му'тазилитов*. Так, он говорил, что слово Создателя всевышнего есть свойство, когда его читают, если же оно написано, то это — тело. Странно, *за'фараниты*, утверждая, что слово Аллаха есть нечто иное, чем он сам, а все, что кроме него, есть сотворенное, вместе с тем говорили: «Каждый, кто признал Коран сотворенным, есть неверующий». Возможно, под этим они подразумевали различие, а иначе противоречие очевидно. *Мустадрикиты* утверждали, что слово божье есть нечто иное, чем он сам, оно сотворено. Однако Пророк — да благословит его Аллах и да приветствует! — сказал: «Слово Аллаха — не сотворено». Все до единого последователи первоначального уче-
90 ния согласились с этим // разъяснением, вследствие чего и мы согласны с ними и придерживаемся их мнения [о том, что] «оно не сотворено» в этом расположении и порядке букв и звуков, но «оно сотворено» в ином, чем эти же самые буквы, и это есть передача их.

Ал-Ка'би передал со слов ан-Наджжара, что Создатель всевышний [присутствует] повсюду как сущность, как бытие, не в смысле знания и могущества, и потому ан-Наджжар был вынужден следовать нелепостям.

О размышляющем до ниспослания откровения он говорил подобное тому, что говорили *му'тазилиты*: он должен приобрести познание путем рассуждения и умозаключения.

О вере он говорил, что она представляет собой подтверждение истинности (Аллаха). Кто совершил тяжкий грех и умер с ним без покаяния, тот будет наказан за это, но должен быть выведен из ада, потому что было бы несправедливо приравнивать его в отношении вечного пребывания [в аду] к неверующим.

Мухаммад б. ʿИса по прозвищу Бургус, Бишр б. Гийас ал-Мариси [7] и ал-Хусайн ан-Наджжар близки друг другу в учении. Все они признавали, что Всевышний существует непрестанно желающим все то, о чем он знает, что это произойдет,— добро и зло, вера и неверие, повиновение и ослушание. Все *муʿтазилиты* отвергают это.

3. *Дирариты* — приверженцы Дирара б. ʿАмра и Хафса ал-Фарда [8]. Оба они сошлись в отрицании (божественных атрибутов), утверждая, однако, что Создатель всевышний знающий, всемогущий в том смысле, что он не несведущий и не бессильный. Они приписали Аллаху преславному такую сущность, которую знает только // он сам, и говорили, что это учение изложено со 91
слов Абу Ханифы — да будет милостив к нему Аллах! — и группы его приверженцев. Под этим они подразумевали, что Аллах знает себя через самосозерцание, не путем доказательства и сообщения, мы же узнаем о нем путем доказательства и сообщения. Они приписывали человеку шестое чувство, посредством которого тот увидит Создателя всевышнего в раю в день воздаяния. Они говорили, что поступки людей в действительности сотворены Создателем всевышним, а человек в действительности *приобретает* их. Оба они допускали проистечение действия между двумя действующими. Они говорили: «Допустимо, что Аллах всевышний превращает свойства в тела. Возможность и бессилие суть часть тела, а это — [тоже] тело, которое безусловно сохраняется $\frac{в}{\square}$ в течение двух отрезков времени». Оба они утверждали: «После посланника Аллаха — да благословит его Аллах и да приветствует! — доказательство лежит только в единодушном мнении (общины), а то, что передают с его слов о предписаниях религии через сообщения отдельных лиц,— это неприемлемо». Со слов Дирара передают, что он не признавал список Корана ʿАбдаллаха б. Масʿуда и список Корана Убайя б. Каʿба [9], категорически утверждая, что Аллах всевышний не ниспослал его.

О размышляющем до ниспослания откровения он говорил, что тот не должен своим разумом [постигать] что-либо, пока не явится посланник, чтобы сообщить ему повеления и запреты, а Аллах всевышний ничего не должен по велению разума.

Дирар утверждал также, что *имамат* пригоден среди некурайшитов, более того, если сойдутся курайшит и набатеец, то мы предпочтем набатейца: поскольку у него меньше сородичей и слабее связи, то мы сможем свергнуть его, если он нарушит религиозный закон.

Хотя и *муʿтазилиты* допускали *имамат* среди некурайшитов, но они не допускали предпочтения набатейца перед курайшитом.

[6] Так в издании У. Кьюретона (*йабка*). В издании М. Килани ошибочно *би-нафйи заманайн* (?).

92 // *Глава третья*

СИФАТИТЫ

Знай, что значительное число последователей первоначального учения признавало наличие у Аллаха всевышнего предвечных качеств, как-то: знание, всемогущество, бессмертие, желание, слух, зрение, слово, величие, почет, великодушие, благодеяние, слава, достоинство. Они не делали различия между качествами субстанции и качествами действия, а говорили о них как об одном и том же. Они признавали также описательные [1] качества, как-то: «две руки», «лицо»,— и не объясняли это, а только говорили: «Эти качества встречаются в религиозном законе, вследствие чего мы называем их описательными качествами». И поскольку *му'тазилиты* отрицали качества, а последователи первоначального учения — признавали, то последних стали называть *сифатитами* [2], а *му'тазилитов — му'аттилитами* [3].

Некоторые последователи первоначального учения преувеличивали в признании божественных качеств до степени отождествления [их] с качествами сотворенных. Другие ограничивались качествами, на которые указывают божественные действия, и тем, что содержится в предании. (Последние) разделились на две партии. Одни из них толковали это так, как допускает само выражение. Другие воздерживались от иносказательного толкования и говорили: «Сообразно с разумом мы признаем, что нет ничего, подобного Аллаху всевышнему, он не похож ни на что сотворенное, и ничто сотворенное не похоже на него. В этом мы убеждены. Однако мы не знаем смысла выражений, встречающихся в Коране, например слова Всевышнего: „Милосердный утвердился на троне“ [а], или: „...я создал своими руками“ [б], или: „...и придет твой Господь“ [в] — и тому подобное. Мы не обязаны знать буквальное и иносказательное толкование этих стихов Корана, нет, обязанность заключается в вере, что у него нет сотоварища и нет ничего, подобного ему. И это мы признаем достоверно».

93 // Затем часть последующих (*теологов*) превзошла то, что говорили последователи первоначального учения. Сказав: «Эти выражения необходимо воспринимать в их буквальном смысле» [г], они впали в простой *антропоморфизм*, противоречащий тому,

[а] Коран XX, 4.

[б] Коран XXXVIII, 75.

[в] Коран LXXXIX, 23.

[г] «...и необходимо толковать их, как они значатся, не предаваясь иносказательному толкованию и не отказываясь от буквального понимания» — так в издании У. Кьюретона и в рукописи (л. 41б). В издании М. Килани эта часть фразы опущена.

во, что верили последователи первоначального учения. Простой, чистый *антропоморфизм* был уже у *иудеев*, не у всех, а у *кара'итов* [4] среди них, нашедших в Торе много выражений, которые свидетельствуют об этом.

Затем *шииты* в этом законоположении впали в *преувеличение* и *умаление*. Что касается *преувеличения*, то это — уподобление некоторых их *имамов* Аллаху всевышнему и всесвятому, а что касается *умаления*, то это — уподобление Аллаха одному из созданий. Когда появились *му'тазилиты* и *мутакаллимы* из числа последователей первоначального учения, часть *рафидитов* отступилась от *преувеличения* и *умаления* и впала в *му'тазилизм*, а часть последователей первоначального учения перешла к буквальному толкованию Корана и впала в *антропоморфизм*.

Что касается последователей первоначального учения, которые не предавались иносказательному толкованию и не стремились к уподоблению, то среди них: Малик б. Анас — да будет доволен ими обоими Аллах! — сказавший: «Восседание [на троне] — известно, как [он восседает] — неизвестно, верить в это — обязанность, спрашивать об этом — ересь», Ахмад б. Ханбал — да будет милостив к нему Аллах! — Суфйан ас-Саури, Да'уд б. 'Али ал-Исфахани и те, кто последовал за ними, пока не дошло время до 'Абдаллаха б. Са'ида ал-Куллаби, Абу-л-'Аббаса ал-Каланиси и ал-Хариса б. Асада ал-Мухасиби [5]. Эти (люди) были из числа последователей первоначального учения, однако занялись схоластической теологией и подкрепили догматы последователей первоначального учения схоластическими доводами и доказательствами, относящимися к основам [вероучения]. Одни из них сочиняли, другие обучали, пока между Абу-л-Хасаном ал-Аш'ари и его учителем не произошел диспут по одному из вопросов о благе и *наилучшем* [для человека]. Они поссорились. Ал-Аш'ари примкнул к этой партии, подкрепив их учение схоластическими методами. Это стало учением «людей *сунны* и *согласия*», и название *сифатиты* перешло к *аш'аритам*. А так как *мушаббихиты* (антропоморфисты) и *каррамиты* относятся к тем, кто признает божественные качества, то мы считаем их двумя сектами из числа *сифатитов*.

// 1. *Аш'ариты* — приверженцы Абу-л-Хасана 'Али б. Исма'ила 94
ал-Аш'ари [6], возводившего свой род к Абу Мусе ал-Аш'ари — да будет доволен ими обоими Аллах! Из удивительных совпадений я слышал, что Абу Муса ал-Аш'ари — да будет доволен им Аллах! — утверждал то же самое, что утверждает в своем учении Абу-л-Хасан ал-Аш'ари. Между Абу Мусой и 'Амром б. ал-'Асом произошел спор. 'Амр сказал: «Мой господин! Где мне найти кого-либо, к кому я мог бы обратиться на суд?» Абу Муса ответил: «Я — тот, к кому обращаются на суд». 'Амр спросил: «Неужели он (Аллах) предопределяет мне нечто, а затем наказывает меня за это?» — «Да»,— ответил он. «Но почему?»— спросил

ʿАмр. Тот сказал: «Потому что он не чинит несправедливость тебе». И ʿАмр умолк, не найдя ответа.

Ал-Аш'ари говорил: «Если человек поразмыслит о своей природе — с чего он начался и как он вращался в [разных] состояниях природы, [переходя] из одного состояния в другое, пока не достиг совершенства природы,— и достоверно узнает, что по своей сущности он не в состоянии управлять своей природой, перенести ее с одной ступени на другую и возвысить ее от недостатка до совершенства, то он обязательно признает, что у него есть Творец всемогущий, знающий, желающий, потому что нельзя представить себе возникновение этих совершенных действий по естественной необходимости из-за очевидных следов воли в этом создании и ясных следов совершенства и мастерства в этой природе. У него есть атрибуты, о которых свидетельствуют его действия и которые нельзя отрицать. Подобно тому как эти действия свидетельствуют о том, что он знающий, всемогущий, желающий, они свидетельствуют и о знании, всемогуществе, воле, потому что способ доказательства присутствующего и скрытого не различается. В действительности „знающий" также означает лишь то, что он обладает знанием, „всемогущий" — лишь то, что он обладает всемогуществом, „желающий" — лишь то, что он обладает волей, так что посредством знания достигается совершенство и мастерство, посредством всемогущества достигается совершение и возникновение, посредством воли достигается выделение одного периода времени, а не другого, одной величины, а не другой, одной формы, а не другой. [Однако] нельзя представлять себе, что этими атрибутами наделена божественная субстанция, а иначе окажется, что субстанция вечножива благодаря вечной жизни, согласно тому доводу, который мы привели».

Отрицавших божественные атрибуты он принудил к неизбежному для них выводу, а именно: «Вы согласились с нами в
95 существовании доказательства того, // что он — знающий, всемогущий. [В таком случае] возможно одно из двух: понимаемое под обоими качествами является либо единым, либо превосходящим [одно другое]. Если оно едино, то неизбежно следует, что он знает благодаря своему всемогуществу и всемогущ благодаря своему знанию, а знание того, что он — знающий, всемогущий, безусловно относится к знанию сущности. Однако дело обстоит не так. Известно, что эти два значения различны. И здесь возможно одно из двух: различие сводится либо к простому выражению, либо к *состоянию* или *свойству*. Сведéние его к простому выражению неверно, ибо разум требует различения двух умозрительных понятий, и если допустить отсутствие выражений изначально, то разум не сомневался бы в том, что он себе представляет. Сведéние различия к *состоянию* [также] неверно, ибо признание качества, которое не определяется ни бытием, ни небытием, есть признание нечто среднего между бытием и небытием, утвержде-

нием и отрицанием, а это — абсурд. Так становится неотложным сведéние [различия] к свойству, существующему в субстанции». Таково его учение.

Хотя ал-Кади ал-Бакиллани [7] — один из приверженцев ал-Аш'ари — повторил его высказывание относительно признания *состояния* и отрицания его и утвердилось его мнение о признании, но вместе с тем он признал божественные атрибуты *идеями*, существующими в нем (Аллахе), не *состояниями*. Он говорил: «Состояние, которое признал Абу Хашим, есть именно то, что мы называем качеством, особенно когда он признал *состояния*, делающие необходимыми те качества».

Абу-л-Хасан говорил: «Создатель всевышний знает посредством знания, всемогущ посредством всемогущества, вечноживой посредством вечной жизни, желает посредством желания, говорит посредством слова, слышит посредством слуха, видит посредством зрения».

Относительно вечности его мнение было противоречивым. Он говорил: «Эти качества вечны, они существуют в субстанции Всевышнего. Нельзя сказать ни „они — это он", ни „они — это нечто другое", ни „не он", ни „не нечто другое". Доказательство того, что он говорит посредством вечного слова, желает посредством вечного желания, основывается на доказательстве, что он — властитель. Властитель есть тот, кому принадлежит повеление и запрещение, стало быть, он (Аллах) повелевает, запрещает. И здесь возможно одно из двух: он повелевает либо посредством предвечного повеления, либо посредством сотворенного повеления. Если оно было сотворенным, то возможно одно из двух: он творит его либо в своей субстанции или субстрате, либо вне субстрата. Немыслимо, чтобы он творил его в своей субстанции, так как это привело бы к тому, что она является субстратом для преходящих свойств, а это невозможно. Немыслимо [также], чтобы он творил его в [некоем] субстрате, так как [в этом случае] субстрат должен быть наделен повелением. Немыслимо, чтобы он творил его вне субстрата, так как это абсурдно. Стало быть, ясно, что повеление предвечно, существует в нем, является его качеством. Таково же разделение [возможных случаев] в отношении божественной воли, слышания, ви́дения».

// Он говорил [далее]: «Его знание едино, оно касается всех 96
познаваемых вещей: невозможного, возможного, необходимого, существующего, несуществующего. Его могущество едино, оно касается всевозможных вещей, существование которых допустимо. Его воля едина, она касается всего того, что допускает особенность. Его слово едино, это — повеление и запрещение, сообщение и получение сведений, обещание и угроза. Эти виды восходят к *значениям* в его слове, не к числу в самом слове. Выражения и слова, ниспосланные пророкам — мир им! — устами ангелов, суть доказательства предвечного слова божьего. Доказательство

сотворено, создано, а доказуемое — извечно, безначально. Разница между чтением и читаемым, прочтением вслух и прочтенным вслух подобна разнице между восхвалением (Аллаха) и Восхваляемым: восхваление сотворено, а Восхваляемый — предвечен».

С этим точным изложением ал-Аш'ари выступил против группы *хашвитов*, поскольку они признали буквы и слова (Корана) предвечными. По мнению ал-Аш'ари, слово божье есть *идея*, существующая в себе, помимо выражения; выражение же есть доказательство ее со стороны человека. Стало быть, по его мнению, «говорящий» есть тот, в ком существует слово, по мнению же *му'тазилитов* — тот, кто произносит слово, однако выражение [также] называют словом божьим либо иносказательно, либо по совпадению произношения.

Он говорил [далее]: «Его воля едина, предвечна, безначальна, она касается всех желаний как в отношении его собственных деяний, так и в отношении поступков его рабов ввиду того, что они сотворены им, не ввиду того, что они *приобретены* ими». Исходя из этого, он говорил: «Аллах желает все поступки — хорошие, плохие, полезные, вредные, и, подобно тому как он сам желает и знает, он желает от людей того, что он знает и что повелел тростниковому перу записать в хранимой скрижали. И это — его окончательное решение, его приговор, его предопределение, которое не изменяется и не заменяется. Противоположное известному — возможно по роду, невозможно по совершению».

Согласно его учению, по причине, которую мы упомянули, допустимо вменение в обязанность того, что невыносимо. Так как возможность, по его мнению, есть свойство, а свойство не сохраняется в течение двух отрезков времени, то в состоянии обремененности обремененный совсем не способен (действовать).— Безусловно, обремененный — тот, кто способен производить то, что ему велено. Что же касается допустимости этого в отношении того, кто совсем не способен действовать, то это невозможно, если даже и имелось в его книге ясное указание на это.

Он говорил: «Раб божий властен над своими поступками, поскольку человек чувствует в себе необходимую разницу между
97 движениями // содрогания и дрожи и движениями свободного выбора и желания [8]. Разница сводится к тому, что добровольные движения совершаются под [действием] силы, зависят от выбора способного (действовать)». Исходя из этого, он говорил: «*Приобретенное* — это достигнутое посредством силы и совершающееся под [действием] возникающей силы».

Далее, согласно основному учению Абу-л-Хасана[9], возникающая сила не имеет влияния на сотворение, потому что способ возникновения един, он не различается отношением к субстанции и свойству. Если бы она влияла на возникновение, то она влияла

[9] В тексте ошибочно Абу-л-Хусайн (?).

бы на возникновение всего сотворенного, так что была бы пригодной для сотворения цветов, вкусов, запахов, была бы пригодной для сотворения субстанций и тел, что привело бы к возможности падения неба на землю благодаря возникающей силе. Однако Аллах всевышний так установил свой закон, что вслед за возникающей силой, или под ее влиянием, или одновременно с ней осуществляется происходящее действие, если раб божий пожелал его и занялся им. Это действие называется *приобретением* (*касб*). Таким образом, со стороны Аллаха оно является творением как создание и произведение, а со стороны раба божьего — приобретением как осуществление под влиянием его силы.

Ал-Кади Абу Бакр ал-Бакиллани немного отошел от этого предопределения, сказав: «Действительно, имеется доказательство того, что возникающая сила непригодна для творения. Однако *свойства* действия, или его *виды*, или его *значения* не ограничиваются только способом его возникновения, нет, здесь другие виды [действия] кроме возникновения, как-то: существование субстанции в качестве субстанции, занимающей [определенное] пространство, пригодной для свойства, и существование свойства в качестве свойства, цвета, черноты и прочего». Это — *состояния*, по мнению «признающих *состояния*». Он говорил: «Способ существования действия как совершающегося посредством возникающей силы или под ее [влиянием] есть особое отношение, это называется *приобретением* (*касб*), и это есть влияние возникающей силы».

Он говорил: «Если, согласно основному учению *му'тазилитов*, допустимо влияние вечной силы или способности на такое *состояние*, как возникновение и бытие, или на один из видов действия, то почему нельзя допустить влияние возникающей силы на такое *состояние*, как преходящее свойство, или на один из видов действия, как движение, например, особой формы?» — А дело в том, что понимаемое под движением вообще и под свойством вообще — не то, что понимается под вставанием и сидением. Это — два отличающихся друг от друга состояния, ибо всякое вставание есть движение, но не всякое движение есть вставание.

// Известно, что человек делает необходимое различие между 98
нашими словами «он сотворил» и нашими словами «он молился», «он постился», «он сел», «он встал». И как недопустимо приписывать Создателю всевышнему [какую-либо] сторону того, что приписывается рабу божьему, точно так же недопустимо приписывать рабу божьему [какую-либо] сторону того, что приписывается Создателю всевышнему.

Ал-Кади признал за возникающей силой ее влияние и воздействие как особое *состояние*, как одну из сторон действия, вытекающую из связи возникающей силы с действием. И именно эта сторона [действия] предназначена для того, чтобы быть вознагражденной воздаянием и наказанием, ибо бытие как таковое не заслуживает, согласно основному учению *му'тазилитов*, возна-

граждения и в особенности наказания, ибо именно хорошая и плохая стороны [действия] вознаграждаются воздаянием. Добро и зло — два субстанциональных качества помимо бытия, бытие же как таковое не является ни хорошим, ни плохим.

Он говорил: «Но если вам позволено признать два качества как два *состояния*, то мне позволено признать [одно] *состояние*, связанное с возникающей силой. А если кто скажет: это — неведомое состояние, то по мере возможности мы разъяснили его вид, определили, что это такое, и показали, каково оно».

Затем Имам ал-Харамайн Абу-л-Ма'али ал-Джувайни [9] отошел немного от этого объяснения. Он сказал: «Что касается отрицания этой силы и возможности, то этому противятся разум и чувство. Что касается признания силы, не имеющей никоим образом никакого влияния, то это подобно полному отрицанию силы. Что касается признания бездействующего влияния на состояние, то это подобно отрицанию влияния в особенности. Согласно их основному учению, *состояния* не определяются бытием и небытием. В таком случае действительно необходима связь действия раба
99 божьего с его силой, [но] не // в смысле произведения и сотворения, ибо сотворение воспринимается как независимое создание его из небытия. Подобно тому как человек чувствует в себе способность (к действию), он чувствует в себе также несамостоятельность. Действие опирается своим существованием на силу, сила опирается своим существованием на другую причину, [при этом] отношение силы к той причине подобно отношению действия к силе. Таким же образом одна причина опирается на другую, пока не достигнет *первопричины*, а это — творец причин и их следствий, он совершенно независим. Каждая причина, как бы ни была она независима в одном отношении, нуждается в другом. Создатель всевышний — вот кто совершенно независим, у кого нет ни нужды, ни потребности».

Это мнение он заимствовал именно у *философов-схоластов* и представил его в виде *калама*. Согласно его основному учению, отношение причины к первопричине отличается не действием и способностью (к действию), а всем тем, что существует из преходящих свойств. Таково его суждение. Но тогда необходимо признать природу, воздействие одних тел на другие в отношении создания, воздействие одних природных свойств на другие в отношении сотворения, а это не является учением *мусульман*. Ведь, по мнению *философов-мухаккикун* [10], тело не влияет на создание тела. Они говорили: «Тело не может появиться ни от тела, ни от какой-либо силы в теле, ибо тело состоит из материи и формы, и если бы оно производило действие, то производило бы обеими своими сторонами — имеются в виду его материя и его форма. Но материя имеет природу, относящуюся к небытию, и если бы она производила действие, то производила бы совместно с небытием. Последнее абсурдно, стало быть, и предшествующее аб-

сурдно, истинно же — противоположное этому, а именно: тело и какая-либо сила в теле не могут влиять на [другое] тело».

Самые убежденные и глубокомыслящие перешли от «тела и какой-то силы в нем» ко «всему, что возможно по своей сущности». Они говорили: «Все, что возможно по своей сущности, не может создать что-либо, ибо если бы оно создало, то создало бы совместно с возможностью. Возможность же имеет природу, относящуюся к небытию, стало быть, если бы исчезло возможное со своей сущностью, то это было бы небытием. И если бы возможность производила действие совместно с небытием, то это привело бы к тому, что небытие воздействует на бытие, а это абсурд. Следовательно, в действительности нет творца, кроме существующего сам по себе, по своей сущности. Причины помимо него суть инструменты для принятия бытия, не создатели существа бытия». — Этому имеется объяснение, которое мы приведем.

Удивительно, если источник *калама* имама Абу-л-Ма'али был в этом месте, то как можно в действительности приписывать действие причинам?

// Теперь мы вернемся к *каламу* создателя учения. Абу-л-Хасан 'Али б. Исма'ил ал-Аш'ари говорил: «Если творец в действительности есть Создатель всевышний, с которым никто не участвует в сотворении, то самым отличительным качеством Всевышнего является способность на изобретение». Он говорил: «Таков смысл имени Всевышнего — *Аллах*». 100

Ал-устаз Абу Исхак ал-Исфара'ини [11] говорил: «Самое отличительное его качество — бытие, которое делает необходимым его отличие от всей вселенной».

Некоторые из них говорили: «Мы достоверно знаем, что нет реально существующей вещи, которая бы не отличалась чем-либо от другой. В противном случае все реально существующие вещи должны быть объединены, уравнены между собой. Создатель всевышний реально существует, стало быть, он должен отличаться от всех прочих реально существующих вещей особым качеством. Однако (человеческий) разум не достигает познания того особого [качества], и нет откровения о нем. На этом мы останавливаемся».

Может ли разум постичь это [особое качество]? В отношении этого также [существовало] разногласие. Это близко к учению Дирара, однако последний применял к Всевышнему слово «сущность» (*махийа*), объяснение которого неизвестно.

Согласно учению ал-Аш'ари, все реально существующее является достоверно видимым, ибо только существование подтверждает ви́дение. Создатель всевышний реально существует, стало быть, он достоверно видим. Ведь было ниспослано откровение о том, что верующие увидят его в будущей жизни. Аллах всевышний сказал: «Лица в тот день сияющие, на Господа их взирающие» [e].

[e] Коран LXXV, 22—23.

[Об этом говорится] и в других стихах Корана и в преданиях. Но в то же время недопустимо, чтобы лицезрение касалось его стороной, местом, видом, противостоянием, лучевым контактом или путем запечатления, ибо все это невозможно.

О природе лицезрения у него [было] два мнения. Одно из них это — особое знание. Под «особенностью» он подразумевает, что оно связано с бытием, а не с небытием. Второе: это — восприятие помимо знания, не требующее ни воздействия на постигаемого разумом, ни восприимчивости с его стороны.

101 // Он утверждал, что слух и зрение Создателя всевышнего — два извечных атрибута, это — два [вида] восприятия помимо знания, связанные с особым познанием в единое целое условием бытия. Две руки и лицо он признавал описательными качествами, говоря: «Об этом ниспослано откровение, стало быть, необходимо признать это, как ниспослано». Он склонялся к образу действия последователей первоначального учения, отказывавшихся предаваться иносказательному толкованию, но высказывался также и о допустимости иносказательного толкования.

Его учение об обещании и угрозе, божественных именах, предписаниях, откровении, разуме во всех отношениях противоречит *му'тазилитам*.

Он говорил: «Вера есть признание сердцем истинности (Аллаха). Что касается словесного признания и действия в соответствии с основами [религии], то это — „ветви" веры. Кто признал сердцем истинность (Аллаха), то есть осознал единство Аллаха всевышнего, и признал сердцем посланников, считая их правдивыми в том, что они принесли от Аллаха всевышнего, — вера того правильная, так что если бы он тотчас умер с ней, то был бы верующим, спасшимся. Он отходит от веры только с отрицанием чего-либо из этого.

Если совершивший тяжкий грех ушел из этого мира без покаяния, то приговор ему [выносит] Аллах всевышний: либо он простит его по своему милосердию, либо заступится за него Пророк — да благословит его Аллах и да приветствует! — поскольку он сказал: „Я заступлюсь за грешников из моей общины", либо Аллах накажет его соразмерно его проступку, затем введет его в рай по милосердию своему. Невозможно, чтобы тот вечно оставался в аду вместе с неверующими, потому что имеется откровение о выведении из ада того, в чьем сердце была вера весом с пылинку. Но если бы он покаялся, то я не утверждаю, что по велению разума Аллах всевышний должен принять его покаяние: поскольку он вменяет в обязанность, то для него нет ничего обязательного. Конечно, имеется откровение о принятии покаяния кающихся и о внемлении зову нуждающихся. Но как властелин своего творения, он делает, что пожелает, и решает, что хочет. Если бы он ввел в рай все создания, это не было бы несправедливостью, а если бы он ввел их в ад, то это не было бы насилием, так как неспра-

ведливость — это распоряжение тем, чем не владеет распоряжающийся, или помещение вещи не на свое место. Он же — безусловный властелин, стало быть, нельзя ни представить несправедливость с его стороны, ни приписать ему насилие».

Он говорил, что все обязанности [даны] откровением, разум же ни к чему не обязывает и не определяет ни добродеяние, ни злодеяние. Познание Аллаха всевышнего совершается разумом, а становится обязательным благодаря откровению. Аллах всевышний сказал: «...и мы не наказывали, пока не // посылали по- 102
сланца» [эс]. Равным образом благодарение благодетелю, награда повинующемуся, наказание ослушивающемуся обязательны благодаря откровению, а не разуму. Для Аллаха всевышнего что-либо не является обязательным благодаря разуму — ни благо, ни *наилучшее*, ни благодать. Все, чего разум требует с точки зрения признанной мудрости, в другом отношении он требует противоположного тому.

Принцип вменения в обязанность не является необходимым для Аллаха, поскольку к нему не относится польза и этим не устраняется от него вред. Он же властен вознаграждать и наказывать своих рабов, властен облагодетельствовать их сначала щедростью и благосклонностью. Награда, благоденствие, милость — все это благодеяние с его стороны, всякое же наказание и мучение — справедливость [с его стороны]. «Его не спрашивают о том, что он делает, а спрашивают их».

Появление посланников — дело возможное, не обязательное и не невероятное. Однако после [их] появления содействие им пророческими чудесами и предохранение их от тяжких грехов суть необходимые вещи, поскольку для внемлющего нужен путь, которым бы он следовал, чтобы через него узнать правдивость претендующего [на пророчество], и поскольку необходимо устранить отговорки, чтобы не было противоречия в отношении вменения в обязанность.

Пророческое чудо есть необыкновенное действие, связанное с вызовом [привычному], свободное от противоречия, сравнимое со словесным признанием истинности (Аллаха) с точки зрения доказательства. Оно делится на нарушение обычного и утверждение необычного. Чудеса святых [12] — истина, это — способ удостоверения истинности пророков и подтверждения их чудес.

Вера и повиновение [возникают] при содействии Аллаха, а неверие и ослушание — при оставлении им без помощи. По его мнению, содействие есть сотворение способности к повиновению, а оставление без помощи — сотворение способности к ослушанию. По мнению некоторых из его приверженцев, облегчение путей добра есть содействие (Аллаха), а противоположное этому есть оставление без помощи. Ниспосланные откровением сообщения

[эс] Коран XVII, 16.

о вещах сокровенных, например о тростниковом пере, скрижали, троне, седалище, рае, аде, необходимо воспринимать буквально и верить в них, как они дошли, поскольку нет ничего невероятного в признании их. А что касается имеющихся сообщений о делах грядущих в загробной жизни, например об опросе в могиле, воз-
103 даянии и наказании в ней или, например, о весах, расчете, // мосте, разделении (людей) на две группы: одних в рай, других в ад [13], то это — истинно, их необходимо признавать и воспринимать буквально, поскольку в их существовании нет ничего невероятного.

Коран, по его мнению, есть пророческое чудо с точки зрения убедительности, упорядоченности и ясности речи. Так как арабам был предоставлен выбор между мечом и сопротивлением, то они избрали наиболее тяжкую из двух долей — выбор, который не мог вознаградить. Некоторые из его приверженцев верили в то, что чудо Корана состоит в отклонении поводов, то есть в удержании от сопротивления, и в сообщении сокровенного.

Он говорил: «*Имамат* утверждается согласием (общины) и свободным выбором, а не путем указания и назначения, так как если бы там было указание, то оно не было бы скрытым, поводов для передачи этого достаточно. Под навесом *бану* саʿида [*мусульмане*] сошлись в отношении Абу Бакра — да будет доволен им Аллах! Затем, после назначения Абу Бакра, они сошлись в отношении ʿУмара — да будет доволен им Аллах! После *совета* они сошлись в отношении ʿУсмана — да будет доволен им Аллах! — а после него сошлись в отношении ʿАли — да будет доволен им Аллах! Эти (четверо) располагаются в отношении достоинства в том порядке, как они располагаются в отношении *имамата*».

Он говорил: «Об ʿА'ише, Талхе и аз-Зубайре мы говорим только то, что они раскаялись, Талха и аз-Зубайр относятся к десятку (людей), которым предвещен рай. В отношении Муʿавии и ʿАмра б. ал-ʿАса мы говорим только то, что они были несправедливы к истинному *имаму* и ʿАли сражался с ними, как сражаются с несправедливыми. Что касается людей ан-Нахравана, то это — *хариджиты*, вероотступники, согласно преданию о Пророке — да благословит его Аллах и да приветствует! И ʿАли — да будет доволен им Аллах! — был действительно прав во всех обстоятельствах, право на его стороне, где бы он ни был».

2. *Мушаббихиты*. Знай, что, когда последователи первоначального учения из числа «сторонников предания» увидели, что *муʿтазилиты* углубились в догматику и впали в противоречие с *сунной*, которую они знали от праведных *имамов*, и что часть омейядских эмиров поддерживает их в признании ими свободы воли, а часть аббасидских халифов [поддерживает их] в отрицании ими божественных атрибутов и в признании сотворенности Корана, они пришли в замешательство при изложении учения «людей *сунны* и *согласия*» о неясных стихах мудрого Писания и

преданиях о Пророке-хранителе — да благословит его Аллах и да приветствует!

// Что касается Ахмада б. Ханбала, Да'уда б. 'Али ал-Исфа- 104
хани и группы наставников последователей первоначального учения, то они пошли по пути предшествовавших им последователей первоначального учения из числа «сторонников предания», таких, как Малик б. Анас и Мукатил б. Сулайман. Они пошли спасительным путем, сказав: «Мы веруем в то, что содержится в Писании и *сунне*, и не прибегаем к (иносказательному) толкованию, твердо зная, что Аллах — велик он и славен! — не похож ни на что из созданий и что он — творец и предопределитель всего того, что можно представить в воображении». Они остерегались сравнения до такой степени, что говорили: «Кто шевельнет рукой при чтении слов Всевышнего: „...я сотворил своими руками“ [з] — или сделает знак двумя пальцами при устной передаче [*хадиса*] „Сердце верующего [находится] между двумя перстами Милосердного“, тому следует отсечь руку и вырвать два пальца». Они говорили: «Мы воздерживаемся от разъяснения стихов Корана и их (иносказательного) толкования исключительно по двум обстоятельствам. Первое из них — запрет, содержащийся в божественном откровении в словах Всевышнего: „Что же касается тех, в чьих сердцах уклонение от истины, то они следуют тому, что неясно в нем, из желания смуты и из желания толкования его. Однако толкование его знает только Аллах. И твердые в знании говорят: „Мы уверовали в него; все — от нашего Господа“. Вспоминают только рассудительные!“ [и], вследствие чего мы остерегаемся уклонения от истины.

Второе. (Иносказательное) толкование — вещь сомнительная, связанная со случайностью. Рассуждать же об атрибутах Творца, опираясь на предположения, недопустимо. Ведь мы можем истолковать стих Корана не в том смысле, какой имел в виду Создатель всевышний, вследствие чего уклонимся от истины. Нет, мы говорим, как говорили твердые в знании: „Все от Господа нашего“, мы веруем в очевидный смысл (Корана) и признаем истинность скрытого смысла его, однако [безошибочное] знание его мы предоставляем Аллаху всевышнему. Мы же не обязаны знать это, поскольку это не относится к условиям веры и ее основам». // Один 105
из них был настолько осторожен, что не читал по-персидски содержащиеся (в Коране) слова «рука», «лицо», «восседание [на троне]» и тому подобные, а если при упоминании его он нуждался в разъяснении, то он выражался так, как говорится (в Коране), слово в слово. И вот это есть спасительный путь, это не является *уподоблением* в чем-либо.

[з] Коран XXXVIII, 75.

[и] Коран III, 5.

Однако часть «*крайних*» *шиитов* и часть «*сторонников предания*» — *хашвитов* ясно высказывались в пользу *уподобления*. Так, обе (секты) *шиитов-хишамитов* и такие *хашвиты*, как Мудар, Кахмас, Ахмад ал-Худжайми [14] и другие, говорили, что их божество наподобие обладающего членами и частями — либо духовными, либо телесными, оно может перемещаться, спускаться, подниматься, неподвижно пребывать, занимать (определенное) место.

Что касается *мушаббихитов-шиитов*, то [изложение] их учений последует в главе о «*крайних*».

Что же касается *мушаббихитов-хашвитов*, то ал-Аш'ари, ссылаясь на Мухаммада б. 'Ису, который передал со слов Мудара, Кахмаса и Ахмада аль-Худжайми, сообщает, что они допускали для своего господа соприкосновение и рукопожатие и что *мусульмане*, искренне признающие единобожие, обнимут его в этом мире и в загробной жизни, когда в упражнении [духа] и в усердии достигнут предела искреннего исповедания единобожия и чистого единения.

Ал-Ка'би передал со слов одного из них, что тот допускал лицезрение (Аллаха) в земной жизни и что Аллах посетит его и посетит их. Со слов Да'уда ал-Джавариби [15] передают: «Избавьте меня от [вопросов о] срамной части и бороде и спрашивайте меня о том, что помимо этого». Он говорил, что его божество есть тело, плоть и кровь, у него есть органы и [члены] тела, как-то: рука, нога, голова, язык, два глаза, два уха. Вместе с тем это тело не похоже на [другие] тела, плоть не похожа ни на какую другую плоть, кровь не похожа ни на какую другую кровь. Так же [обстоит дело] со всеми божественными атрибутами. Он не похож ни на что из созданий, и ничто не похоже на него. Он полый с самого верха до груди, плотный в остальной части. Он изобильно черный, с вьющимися волосами.

Что касается содержащихся в божественном откровении [выражений] «восседание [на троне]», «лицо», «две руки», «бок», «приход», «следование», «пребывание наверху» и тому подобное, то они воспринимали их в буквальном смысле, то есть так, как понимают применительно к телам. Равным образом содержащиеся в преданиях высказывания Мухаммада — мир ему! — об «об-
106 разе» и тому подобном, как-то: «Он сотворил Адама по // образу Милосердного», или: «...пока Всемогущий не поместит стопу свою в ад», или: «Сердце верующего [находится] между двумя перстами Милосердного», или: «Он скрывал глину Адама в своей руке сорок рассветов», или: «Он положил свою руку или свою ладонь на мое плечо», или: «...так что почувствовал я прохладу кончиков его пальцев на плече своем» и тому подобное,— [все] это они воспринимали соответственно тому, что известно о свойствах тел.

К преданиям они добавили вымыслы, которые они (сами) со-

чинили и приписали Пророку — мир ему! Бóльшая же часть их заимствована у *иудеев*, ибо *уподобление* у них есть врожденное качество. Ведь они говорили: «у него заболели глаза», «ангелы навестили его», «он оплакивал Ноев потоп, так что глаза его распухли», и что трон под ним скрипит, как скрипит новое седло, и что с каждой стороны остается по четыре пальца.

Мушаббихиты передавали слова Пророка — мир ему: «Встретил меня Господь мой, пожал мне руку, обнял меня и положил мне между лопатками свою руку, так что почувствовал я прохладу кончиков его пальцев».

Они добавили к *уподоблению* свое мнение о Коране, что буквы, звуки и написанные знаки — изначальны, предвечны. Они говорили: «Не может быть понята речь, которая не [состоит] из букв и слов». В качестве доказательства они приводили предания, в том числе переданное со слов Пророка — мир ему: «В день воскресения возгласит Аллах всевышний голосом, который услышат первые и последние». Они рассказывали, что Моисей — мир ему! — слышал речь Аллаха как волочение цепи. Они говорили: «Последователи первоначального учения сошлись на том, что Коран есть слово божье, он не сотворен, а кто утверждает, что он сотворен, тот не верует в Аллаха. Мы знаем из Корана только то, что среди нас, и мы видим это, слышим это, читаем это и пишем это».

Противники этого.

Что касается *му'тазилитов*, то они согласны с нами в том, что имеющееся в наших руках есть слово божье, но расходятся с нами в отношении вечности (его). Они побеждены доводами единодушного мнения общины.

Что касается *аш'аритов*, то они согласны с нами в том, что Коран вечен, но расходятся с нами в том, что имеющееся в наших руках есть слово божье. Они также побеждены доводами единодушного мнения общины: вышеуказанное есть слово божье. Что касается утверждения, что слово божье есть существующее в субстанции Создателя всевышнего свойство, которое мы не видим, не пишем, не читаем и не слышим, то оно противоречит единодушному мнению (общины) в любом отношении.

// Мы убеждены, что [содержащееся] между двумя крышками 107
[переплета] есть слово божье, которое Аллах ниспослал устами Гавриила — мир ему! Оно написано в свитках Корана, оно написано на хранимой скрижали, и именно его услышат верующие в раю от Создателя всевышнего без завесы и без посредства. Таков смысл слов Всевышнего: «„Мир!" в словах Господа милосердного» [к]. А вот слова Всевышнего к Моисею — мир ему: «О Моисей, истинно, я — Господь миров!» [л] — и его доверительная беседа без по-

[к] Коран XXXVI, 58.

[л] Коран XXVIII, 30.

средничества, когда Всевышний сказал: «...а Аллах обратился к Моисею с речью»[м]. И [еще] он сказал: «[О Моисей!] Я избрал тебя пред людьми моими посланиями и моими словами»[н]. Передают, что Пророк — мир ему! — сказал: «Аллах всевышний собственноручно написал Тору, собственноручно сотворил райский сад и собственноручно сотворил Адама». И в божественном откровении [говорится]: «И мы написали для него на скрижалях о всякой вещи увещание и разъяснение для всякой вещи»[о].

Они говорили: «Мы ничего не добавляем от себя и не упреждаем нашим разумом то, во что не вмешивались последователи первоначального учения. Они говорили: „То, что [содержится] между двумя крышками [переплета], есть слово божье". Мы говорим: „Это — так!" Для доказательства этого они приводили слова Всевышнего: „А если кто-нибудь из многобожников попросит у тебя убежища, то приюти его, пока он не услышит слова Аллаха"[п]. Известно, что он слышит только то, что мы читаем. Всевышний сказал: „Поистине, это ведь Коран благородный в книге сокровенной. Прикасаются к нему только очищенные. Ниспослание от Господа миров"[р]. И [еще] он сказал: „[Это ведь напоминание...] в свитках почтенных, возвышенных, очищенных руками писцов почтенных, благих"[с]. И [еще] он сказал: „Поистине, мы ниспослали его в ночь могущества!"[т]. И [еще] он сказал: „Месяц *рамадан*, в который ниспослан был Коран..."[у]. И другие стихи Корана».

Некоторые ***мушаббихиты*** склонились к учению *хулулитов*. Они говорили: «Возможно, что Создатель всевышний явится в облике
108 // человека, как Гавриил — мир ему! — сошел в облике бедуина, представ пред Марией в обличье „совершенного человека"[ф]. С этим согласуются слова Пророка — мир ему: "Я увидел Господа моего в прекраснейшем обличье". И в Торе о Моисее — мир ему! — [говорится]: „Я разговаривал с Аллахом всевышним, и он сказал мне так-то"».

«Крайние» шииты проповедуют воплощение (божества). Воплощение бывает иногда частичным, иногда — полным, как это будет показано, если пожелает Аллах, при подробном изложении их учений.

3. *Каррамиты* — приверженцы Абу ʿАбдаллаха Мухаммада б. Каррама [16]. Мы причислили его к *сифатитам* именно потому, что

[м] Коран IV, 162.
[н] Коран VII, 141.
[о] Коран VII, 142.
[п] Коран IX, 6.
[р] Коран LVI, 76—79.
[с] Коран LXXX, 13—15.
[т] Коран XCVII, 1.
[у] Коран II, 181.
[ф] Ср.: Коран XIX, 17.

он принадлежал к тем, кто признавал божественные атрибуты. Однако при этом он дошел до *отелесения* и *уподобления*. Мы уже рассказывали, каким образом [произошло] его выступление и каково его отношение к *суннитам*.

Как мы уже рассказывали, это — секты, число которых достигло двенадцати. В их основе шесть (сект): *ʿабидиты*, *туниты*, *зариниты*, *исхакиты*, *вахидиты* и самые близкие из них [к *суннитам*] — *хайсамиты* [17]. У каждой из них в отдельности свое суждение, однако поскольку это исходило не от почитаемых ученых, а от неразумных, необразованных, невежественных (людей), то мы не выделяем каждую из них в отдельный толк. Мы приводим толк основателя учения и указываем на то, что от него ответвляется.

Абу ʿАбдаллах определенно указал на то, что его бог пребывает на троне и что в верхней части он является субстанцией, он называл это сущностью (*джаухар*). В своей книге, названной «Могильные наказания» [18], он говорил, что бог — единственный [в своей] субстанции, единственный // [в своей] сущности и что 109
он касается верхней стороны трона. Он допускал [его] перемещение, превращение, сошествие. Одни из них говорили, что он занимает некоторые части трона, другие говорили, что [весь] трон полон им. Последующие (*каррамиты*) пришли к тому, что Всевышний [пребывает] в верхней части и что он [находится] на уровне трона.

Затем они разошлись во мнениях. *ʿАбидиты* говорили, что между ним и троном [существует] промежуточное пространство: если бы оно могло быть занято субстанциями, то (последние) соединились бы с ним. Мухаммад б. ал-Хайсам говорил, что между ним и троном бесконечное расстояние и что он отделен от мира вечной разделенностью. Он отрицал занятие пространства и параллельность и признавал пребывание наверху и разделенность.

Большинство из них применяло к нему слово «тело». Приближающиеся из них [к *суннитам*] говорили: «Он является телом в том смысле, что существует в своей субстанции». И это, по их мнению, есть определение тела. Основываясь на этом, они считали, что две существующие сами по себе (вещи) являются сопредельными или разделенными. Одни из них признавали сопредельность с троном, а другие признавали разделенность. Иногда они говорили: «Каждая из двух существующих вещей находится либо вместе с другой, как свойство с сущностью, либо в стороне от нее. Создатель всевышний не является свойством, поскольку он существует в себе, стало быть, он должен находиться в стороне от мира. Но самая высокая и самая почетная сторона наверху, поэтому мы говорим: он как раз наверху, так что если его увидят, то увидят с этой стороны».

Далее, у них [были] расхождения относительно божественных пределов. Одни *отелесители* ограничивали его с шести сторон,

другие ограничивали его [только] с нижней стороны, некоторые из них отрицали его предельность, говоря: «Он велик!»

У них [было] разногласие относительно понятия величие (Аллаха). Одни из них говорили: «Его величие означает, что он, несмотря на свое единство, [пребывает] на всех частях трона. Трон [находится] под ним, а он — над всем троном, так же как над частью его». Другие говорили: «Его величие означает, что он, несмотря на свое единство, касается с одной стороны больше, чем кто-либо, он касается всех частей трона, он — всевышний, великий».

Общим для всех них было учение о допустимости существования множества преходящих свойств в субстанции Создателя всевышнего. Согласно их основному учению, то, что возникает в его субстанции, возникает исключительно благодаря его могуществу, а то, что возникает отдельно от его субстанции, возникает исклю-
110 чительно посредством // сотворения. Под сотворением они подразумевают создание и уничтожение, происходящие в его субстанции благодаря его могуществу, [выраженному] словами и волеизъявлением. Под сотворенным они подразумевают те сущности и свойства, которые отличаются от его субстанции.

Они различают сотворение и сотворенное, создание, существующее и созданное, а также уничтожение и несуществующее. Сотворенное имеет место исключительно благодаря сотворению, сотворение происходит в его субстанции исключительно благодаря его могуществу, несуществующее становится несуществующим исключительно посредством уничтожения, происходящего в его субстанции благодаря могуществу.

Они утверждали, что в его субстанции — хвала ему! — [существует] множество преходящих свойств, таких, как сообщение о делах минувших и грядущих, Писания, ниспосланные через посланников — мир им! — рассказы [о пророках], обещание, угроза, решения. Сюда же относятся слышимое и видимое в том, что должно быть услышано и увидено. Создание и уничтожение суть слово и желание (Аллаха), это его слово «Будь!», [обращенное] к вещи, бытие которой он пожелал. Его желание, чтобы та вещь существовала, и его слово «Будь!», [обращенное] к вещи, суть два *свойства*.

Мухаммад б. ал-Хайсам толковал создание и уничтожение как божественные пожелание и выбор. Он говорил: «Это обусловлено словом божьим как религиозный закон, так как в божественном откровении значится: „Наше слово к вещи, когда мы ее пожелаем,— лишь только мы скажем ей: „Будь!“ — и она будет“ [х]. И еще: „Его приказ, когда он желает чего-нибудь,— лишь только сказать ему: „Будь!“ — и оно бывает“ [ч]».

[х] Коран XVI, 42.

[ч] Коран XXXVI, 82.

По мнению большинства из них, сотворение есть выражение божественных слова и пожелания. Затем они разошлись во мнениях при подробном изложении [этого]. Одни из них говорили: «Для каждой существующей вещи есть создание, для каждой несуществующей есть уничтожение». Другие говорили: «Одно создание пригодно для двух существующих вещей, если они однородны. Если же они разного рода, то создание умножается». Некоторые из них пришли к заключению: «Если каждая существующая вещь или каждый род [вещей] нуждались в [особом] создании, то каждое создание нуждалось в [особой] силе, так что множество созданий должно быть следствием множества сил».

Некоторые из них говорили также: «Сила множится соответственно числу родов сотворенных вещей». Большинство же из них придерживалось того, что сила множится соответственно числу родов возникающих в его субстанции свойств, как-то: *каф* и *нун*[ч], желание, слух, зрение, а это — пять родов.

// Одни из них толковали слух и зрение как способность слы- 111
шать и видеть, другие приписывали Аллаху всевышнему слух и зрение как безначальную вечность, а слушание и ви́дение [толковали] как дополнение знания к ним обоим.

Они приписывали Аллаху всевышнему предвечную волю, связанную с началами сотворенных вещей и возникающими в его субстанции свойствами. [В то же время] они признавали возникающие волеизъявления, которые касаются деталей сотворенных вещей.

Они сошлись на том, что преходящие свойства не являются необходимыми для описания Аллаха всевышнего, они не являются его качествами. Эти свойства, а именно: слова, волеизъявления, слушание, ви́дение — возникают в его субстанции, но он не становится благодаря им ни говорящим, ни желающим, ни слышащим, ни видящим. Он не становится благодаря сотворению этих свойств ни создателем, ни творцом. Он говорит исключительно благодаря своей способности говорить, он творит исключительно благодаря своей творческой способности, он желает исключительно благодаря своей способности желать. Такова его власть над этими вещами.

Согласно их основному учению, преходящие свойства, которые он создает в своей субстанции, обязательно существуют, так что невозможно их небытие. Ведь если допустить их небытие, то преходящие свойства последовательно заменяли бы его субстанцию и сущность участвовала бы в этом деле. И еще. Если предположить их небытие, то возможно одно из двух: их небытие предопределяется либо силой, либо уничтожением, которое он творит в своей субстанции. Их небытие не может быть [предопределено] силой,

[ч] *Каф и нун* — две согласные корневые буквы, составляющие слово *кун* («Будь!»).

потому что это привело бы к постоянству несуществующего в его субстанции. Существующее же и несуществующее обусловлены тем, что для его субстанции они отличаются друг от друга. И если допустить, что несуществующее имеет место в его субстанции благодаря силе, без посредства уничтожения, то следует допустить, что все несуществующее происходит благодаря силе. И тогда это необходимо распространить на созданное и допустить, что созданное, сотворенное имеет место в его субстанции, а это, по их мнению, абсурдно. Если же допустить, что их небытие [предопределено] уничтожением, то допустимо предположить небытие того уничтожения, и это будет бесконечным. Из-за этого произвольного суждения они ошибочно признали невозможность небытия того, что возникает в его субстанции.

Согласно их основному учению, сотворенное возникает только во втором состоянии нераздельного, постоянного сотворения, сотворенное же не имеет никакого влияния на состояние его долговечности.

Согласно их основному учению, возникающее в его субстанции повеление делится на повеление создания, а это — действие, под которое подпадает объект, и на то, что не является повелением создания. Последнее может быть либо сообщением, либо предписанием обязанности, запрещением обязанности. Это — действия, которые сами по себе указывают на силу, но под которые не подпадают объекты.

Таково подробное изложение их учений о субстрате преходящих свойств.

112 // Ибн ал-Хайсам постарался исправить учение Абу ʿАбдаллаха по каждому вопросу, с тем чтобы привести его из чрезмерной нелепости в такой вид, который был бы понятен в среде разумных (людей). Например, об *отелесении* он сказал: «Под телом он имел в виду, что (Аллах) существует в субстанции». «Пребывание наверху» он соотнес с «возвышенностью» и признал бесконечную разделенность, а это — пустота, которую признавали некоторые *философы*. В «восседании [на троне]» он отрицал прилегание и прикасание, занятие субстанцией места. Однако вопрос о субстрате преходящих свойств не поддался исправлению, вследствие чего он придерживался его так, как мы изложили. И это — самая отвратительная нелепость с точки зрения разума.

По мнению этих людей, преходящие свойства значительно превышают количество сотворенных вещей, вследствие чего мир преходящих свойств в его субстанции многочисленнее сотворенных вещей. А это — отвратительная нелепость.

Сойдясь на признании божественных атрибутов, они утверждали, что Создатель всевышний — знающий посредством знания, всемогущий посредством могущества, вечноживой посредством вечной жизни, желающий посредством своего желания. Все эти атрибуты суть атрибуты безначальные, предвечные, существую-

щие в его субстанции. Иногда они добавляли слух и зрение, как признавал это ал-Аш'ари, иногда добавляли две руки и лик как предвечные атрибуты, существующие в его субстанции, и говорили: его рука не похожа на [обычные] руки, его лик не похож на [обычные] лица. Они признавали возможность лицезреть его сверху, исключая все другие стороны.

Ибн ал-Хайсам утверждал: «То, что *мушаббихиты* применяли к Аллаху — велик он и славен! — как-то: форма, облик, полость, округлость, обилие, рукопожатие, объятие и тому подобное,— не походит на все то, что применяли [к нему] *каррамиты*,— что он сотворил Адама собственноручно, что он восседает на своем троне, что он придет в день воскресения для расчета с людьми. Дело в том, что мы не признаем ничего из этого в порочном смысле: ни „два члена" и „два органа" как истолкование „двух рук", ни „соответствие месту" и „несение троном Милосердного" как истолкование „восседания [на троне]", ни „движение из стороны в сторону по окружающим его местам" как истолкование „прихода". В этом мы решаемся применять [к Аллаху] только то, что применил Коран, без приспосабливания и уподобления. Мы не применяем то, чего не содержат в себе Коран и предание, как делают это прочие *мушаббихиты* и *отелесители*».

Он говорил: «Создатель всевышний извечно знает о том, что будет, каким образом это будет. Он желает претворения // своего 113
знания в известных ему вещах, с тем чтобы знание не превратилось в незнание. Он желает то, что он творит, в то время, которое он творит посредством возникающего желания. Всему тому, что возникает посредством его слова, он говорит: „Будь!", — и оно возникает. И в этом различие между созданием и созданным, сотворением и сотворенным».

Он говорил [далее]: «Мы признаем предопределение, добро и зло которого [исходят] от Аллаха всевышнего. Он пожелал все создания с их добром и злом и сотворил все существа с их добродеянием и злодеянием. Мы признаем, что человек действует посредством возникающей силы, называя это действие *приобретением* (*касб*). Возникающая сила влияет на установление [ш] пользы дополнительно к тому, что сделано, сотворено Создателем всевышним. Эта польза — источник религиозной обязанности, и именно этот источник вознаграждается воздаянием и наказанием».

Они были согласны в том, что разум [способен] определить добро и зло до [откровения] религиозного закона, что Аллаха всевышнего необходимо познать разумом, как утверждали *му'тазилиты*. Однако они не признавали заботу о благе, *наилучшем* и божественной милости [делом] разума, как говорили *му'тазили-*

[ш] *Исбат* — так в рукописи (л. 54а) и в издании М. Килани. В издании У. Кьюретона — *ихдас* («сотворение»).

ты. Они утверждали [далее], что вера есть словесное признание (Аллаха), и только, а не признание истинности (Аллаха) сердцем и не прочие действия. При определении верующего они делали различие между тем, что относится к предписаниям очевидного и религиозных обязанностей, и тем, что относится к установлениям будущей жизни и воздаяния. По их мнению, лицемер в этом мире является, в сущности, верующим, [но] заслуживает вечного наказания в будущей жизни.

В отношении *имамата* они говорили, что он утверждается согласием общины, как говорили *сунниты*, а не указанием и назначением. Однако они допускали принятие присяги для двух *имамов* в двух странах.

Их цель — подтверждение *имамата* Му'авии в Сирии согласием части его приверженцев и подтверждение [*имамата*] эмира верующих 'Али в Медине и обоих Ираках согласием части сподвижников Мухаммада. Они считали Му'авию правым в произвольном распоряжении постановлениями религиозного закона в борьбе ради отмщения за 'Усмана — да будет доволен им Аллах! — и в присвоении государственной казны.

Основное положение их учения — обвинение 'Али —да будет доволен им Аллах! — в терпимости к тому, что произошло с 'Усманом — да будет доволен им Аллах!— и в замалчивании этого. Это — корень спора.

114 // *Глава четвертая*

ХАРИДЖИТЫ
(ХАРИДЖИТЫ, МУРДЖИИТЫ, ВА'ИДИТЫ)

Всякого, кто выступил против истинного *имама*, относительно которого согласилась мусульманская община, называют *хариджитом*,— было ли выступление во времена сподвижников Мухаммада против праведных *имамов*, или оно было после них против последователей в благодеянии и *имамов* во все времена.

Мурджииты — другая категория (людей), которые вели разговоры о вере и действии, однако они согласились с *хариджитами* в некоторых вопросах, касающихся *имамата*.

Ва'иднты входят в [число] *хариджитов*, это — те, которые считают неверующим совершившего тяжкий грех и говорят о вечном пребывании его в аду. Мы приведем их учения в ходе [изложения] учений *хариджитов*.

Знай, что против эмира верующих 'Али — да будет доволен им Аллах! — первой выступила группа из тех (людей), которые участвовали на его стороне в битве при Сиффине. Наиболее упорные из них в выступлении против него и в отступлении от веры — ал-

Аш'ас б. Кайс ал-Кинди, Мис'ар б. Фадаки ат-Тамими, Зайд б. Хусайн ат-Та'и [1]. Они заявили: «Народ призывает нас к Книге Аллаха, а ты призываешь нас к мечу!», на что 'Али сказал: «Я знаю, что в Книге Аллаха! Поспешите против остальных неверующих [2], поспешите против тех, кто говорит: „Аллах и его посланник лгали", тогда как вы говорите: „Аллах и его посланник были правдивыми"». Они сказали: «Отговори ал-Аштара от борьбы с *мусульманами*, а иначе мы поступим с тобой так, как поступили с 'Усманом!» И он вынужден был вернуть ал-Аштара, после того как тот разбил (это) сборище и оно обратилось в бегство, от них остался лишь небольшой отряд (людей), в которых [сохранился] остаток сил. И ал-Аштар подчинился его приказу.

// А дело с двумя третейскими судьями было [так]. *Хариджиты* 115
сначала побудили его избрать третейского судью, и он хотел послать 'Абдаллаха б. 'Аббаса — да будет доволен им Аллах! Но *хариджиты* не согласились на это, сказав: «Он — от тебя!», и побудили его послать Абу Мусу ал-Аш'ари, с тем чтобы он рассудил согласно Книге Аллаха всевышнего. Дело вышло вопреки тому, что он желал, но, когда он не согласился на это, *хариджиты* выступили против него и сказали: «Почему ты назначил третейскими судьями людей? Решение принадлежит только Аллаху!» Это — отступники, которые собрались в ан-Нахраване [3].

Главные секты *хариджитов* — *мухаккимиты*, *азракиты*, *надждиты*, *байхаситы*, *'аджрадиты*, *са'лабиты*, *ибадиты*, *суфриты*, остальные — их ответвления [4]. Их объединяет отречение от 'Усмана и 'Али — да будет доволен ими обоими Аллах! Они предпочитают это исполнению любого религиозного предписания, только при этом [условии] они признают браки равными. Они признают неверующими совершивших тяжкие грехи и считают обязательным долгом выступление против *имама*, если он нарушил *сунну*.

1. *Ранние мухаккимиты* [5]. Это — те, которые выступили против эмира верующих 'Али — да будет доволен им Аллах! — когда произошло дело с двумя третейскими судьями, и собрались в Харура', в окрестностях Куфы. Их возглавили 'Абдаллах б. ал-Каввa', 'Аттаб б. ал-А'вар, 'Абдаллах б. Вахб ар-Расиби, 'Урва б. Худайр, Йазид б. 'Асим ал-Мухариби и Харкус б. Зухайр ал-Баджали, известный как Зу-с-Судаййа. Тогда, я имею в виду день ан-Нахравана, они были во главе двенадцати тысяч мужчин — «людей молитвы и поста» [6]. О них Пророк — да благословит его Аллах и да приветствует! — сказал: «Молитва одного из вас презренна сравнительно с их молитвами, пост одного из вас [презренен] сравнительно с их постами, но их вера не превышает их возвышений». Это — отступники, о которых он сказал: «Из многочисленного потомства этого человека выйдут люди, которые пронзят веру насквозь, как стрела пронзает дичь».

// Это — те, первый из которых Зу-л-Хувайсира, а послед- 116

ний — Зу-с-Судаййа. В первое время их выступление [основывалось] на двух положениях.

Одно из них — их ересь в отношении *имамата*. Они допускали, что *имамат* может быть среди некурайшитов, и каждый, кого они назначили по своему усмотрению, кто обходился с людьми соответственно той справедливости и тому воздержанию от несправедливости, примеры которых они показали ему,— тот был *имамом*. Кто выступит против него, с тем необходимо вести борьбу. Если же он изменит образ действия и отступит от справедливости, то его следует сместить или убить.

Это — самые упорные из людей в признании *кийаса*. Они допускали, что в мире может вовсе не быть *имама*, если же в нем возникнет потребность, то им может быть раб или свободный, набатеец или курайшит.

Вторая ересь. Они говорили: «ʿАли допустил ошибку в назначении третейского суда, поскольку он избрал третейскими судьями людей, тогда как решение принадлежит только Аллаху». В действительности они оболгали ʿАли — да будет доволен им Аллах! — в двух отношениях. Во-первых, в отношении третейского суда, что он избрал третейскими судьями людей. Это — неправда, потому что именно они побудили его к назначению третейского суда. Во-вторых, избрание третейскими судьями людей дозволено, ибо именно народ выносит решение по этому вопросу, именно люди. По этому поводу ʿАли — да будет доволен им Аллах! — сказал: «Изречение истины, под которым подразумевается ложь». От этого обвинения в ошибке они перешли к обвинению в неверии. Они прокляли ʿАли — да будет доволен им Аллах! — за то, что он боролся с клятвопреступниками, несправедливыми и отступниками, // сражался с клятвопреступниками, 117
захватывал в качестве добычи их имущество, но не брал в плен их детей и женщин, убивал воинов из числа несправедливых, но не брал в качестве добычи [их имущество] и не пленил [их детей и женщин], затем согласился на избрание третейского суда, ожесточенно сражался с отступниками, захватывал в качестве добычи их имущество и брал в плен их детей.

Они осуждали ʿУсмана — да будет доволен им Аллах! — за новшества, которые они приписали ему. Они осуждали участников «верблюжьей битвы» и битвы при Сиффине.

ʿАли — да будет доволен им Аллах! — сразился с ними в ожесточенной битве при ан-Нахраване. Лишь менее десятка спаслось из них, *мусульмане* же потеряли убитыми менее десятка. Двое из них (спасшихся) бежали в ʿУман, двое — в Керман, двое — в Сиджистан, двое — в ал-Джазиру и один — в Талл Мурун, в Йемен. От них пошла ересь *хариджитов* в этих местах и сохранилась до настоящего времени [7].

Первым из *хариджитов*, кому присягнули как *имаму* в доме Зайда б. Хусайна, [был] ʿАбдаллах б. Вахб ар-Расиби. Ему при-

сягнули ʿАбдаллах б. ал-Каввāʾ, ʿУрва б. Худайр, Йазид б. ʿАсим ал-Мухариби и группа (*хариджитов*). Он, смущаясь, сопротивлялся им, принял их и указал на другого, оберегая себя, но они удовлетворились только им: он отличался рассудительностью и храбростью, отрекся от обоих третейских судей и от тех, кто согласился с их мнением и одобрил их дело. Они обвинили в неверии эмира верующих ʿАли — да будет доволен им Аллах! — заявив, что он пренебрег решением Аллаха и назначил третейскими судьями людей. Говорят, что первым произнес это человек из *бану* саʿд б. зайд б. манат б. тамим по имени ал-Хаджжадж б. ʿУбайдаллах, по прозвищу ал-Барак. Это — тот, который ударил Муʿавию по заду, услышав упоминание о двух третейских судьях, и сказал: «Ты предоставляешь [людям] решение о религии Аллаха? Решение принадлежит только Аллаху! Так давайте судить сообразно с тем, что постановил Аллах в Коране». Это услышал [некий] человек и сказал: «Он нанес удар копьем, клянусь Аллахом, и пронзил!» Так их прозвали *мухаккимитами* [8]. Когда эмир верующих ʿАли — да будет доволен им Аллах! — услышал это изречение, он сказал: «Изречение справедливости, под которым подразумевается несправедливость. Они только говорят: „Никакой власти“ [9], в то время как неизбежна власть праведного или нечестивого».

Говорят, что первый меч, обнаженный *хариджитами*,— меч ʿУрвы б. Худайра. Дело в том, что // именно он подошел к ал- 118
Ашʿасу б. Кайсу и сказал: «Что за подлость, о Ашʿас, и что за избрание третейских судей? Разве постановление одного из вас более надежно, чем постановление Аллаха всевышнего?» Затем он обнажил меч, ал-Ашʿас отстранился[а], и он ударил мечом по заду мулицы. Мулица встала на дыбы, и со страха убежала йеменка [10]. Когда ал-Ахнаф увидел это, он подошел со своими товарищами к ал-Ашʿасу. Они потребовали у него меч, и он отдал.

ʿУрва б. Худайр после этого уцелел в битве при ан-Нахраване и дожил до дней Муʿавии. Затем он пришел вместе со своим *маула* к Зийаду б. Абихи. Зийад спросил его об Абу Бакре и ʿУмаре — да будет доволен ими обоими Аллах! — и тот хорошо отозвался о них. Тогда он спросил его об ʿУсмане, и тот сказал: «Я защищал ʿУсмана при [всех] обстоятельствах его правления в течение шести лет, но после этого я отрекся от него из-за новшеств, которые он ввел». И он свидетельствовал против него о неверии. Зийад спросил его об эмире верующих ʿАли — да будет доволен им Аллах! — и тот сказал: «Я признавал его покровителем до тех пор, пока он не избрал двух третейских судей, а после этого я отрекся от него». И он свидетельствовал против него о неверии. Зийад спросил его о Муʿавии, и тот обругал его отвра-

[а] *Тавалла* — так в издании У. Кьюретона. В издании М. Килани — *маула* (?).

тительной бранью. Затем он спросил его о самом себе, и тот сказал: «Начало твое — прелюбодеяние, конец твой — необоснованное притязание, а в промежутке между ними ты еще не повинующийся Господу своему». Зийад приказал отрубить ему голову. Затем он позвал его *маула* и сказал ему: «Опиши мне его дело и говори правду». Тот сказал: «Я должен изложить подробно или кратко?» Он сказал: «Нет, кратко!» [Тогда] он сказал: «Я никогда не приносил ему пищу днем и никогда не стелил ему постель ночью. Таково его обращение и его усердие, а то — его порочность и его убеждение».

2. *Азракиты* — приверженцы Абу Рашида Нафи'а б. ал-Азрака [11], которые вместе с Нафи'ом выступили из Басры в ал-
119 Ахваз, // покорили его вместе с его округами и лежащие за ними области Фарс и Керман во времена 'Абдаллаха б. аз-Зубайра и перебили его сборщиков податей в этих краях.

Вместе с Нафи'ом были военачальники *хариджитов* 'Атийа б. ал-Асвад ал-Ханафи, 'Абдаллах б. ал-Махуз и два его брата — 'Усман и аз-Зубайр, 'Амр б. 'Умайр ал-'Анбари, Катари б. ал-
120 Фуджа'а ал-Мазини, 'Убайда // б. Хилал ал-Йашкури и его брат Мухарраз б. Хилал, Сахр б. Хабиб ат-Тамими, Салих б. Михрак ал-'Абди, 'Абд Раббихи ал-Кабир и 'Абд Раббихи ас-Сагир с тридцатью тысячами всадников из числа тех, кто придерживался их мнения и следовал по их пути.

Против них был послан 'Абдаллах б. ал-Харис б. Науфал ан-Науфали со своим военачальником Муслимом б. 'Убайсом б. Каризом б. Хабибом, но *хариджиты* убили его и обратили в бегство его соратников. Против них был послан также 'Усман б. 'Абдаллах б. Му'аммар ат-Тамими, но они обратили его в бегство. [Тогда] против них был послан Хариса б. Бадр ал-'Аттаби с многочисленным войском, но они и его обратили в бегство. Жителей Басры охватил страх перед *хариджитами* за себя и свою страну, и против них был послан ал-Мухаллаб б. Аби Суфра. В течение девятнадцати лет он вел войну с *азракитами*, пока не покончил с ними в дни ал-Хаджжаджа. Нафи' умер еще до сражений ал-Мухаллаба с *азракитами*, и после него они присягнули Катари б. ал-Фуджа'е ал-Мазини, назвав его эмиром верующих.

Азракитских ересей — восемь. Первая из них [состоит] в том, что Нафи' обвинял в неверии 'Али — да будет доволен им Аллах! — и говорил, что о нем Аллах ниспослал [стих Корана]: «Среди людей есть такой, речи которого восторгают тебя в ближайшей жизни, и он призывает Аллаха в свидетели тому, что у него в сердце, и он упорен в препирательстве» [6]. Он одобрял [действия] 'Абд ар-Рахмана б. Мулджама — да проклянет его Аллах! — и говорил, что о нем Аллах всевышний ниспослал [стих Корана]:

[6] Коран II, 200.

«А среди людей есть и такой, который покупает свою душу, стремясь к благоволению Аллаха» [6].

ʿИмран б. Хиттан, а это *муфти хариджитов*, их подвижник и крупнейший поэт [12], сказал [стих] об ударе, который Ибн Мульджам — да проклянет его Аллах! — [нанес] ʿАли — да будет доволен им Аллах:

О удар раскаивающегося, которым он хотел
лишь достичь благорасположения обладателя трона!
Подлинно, однажды я прославлю его и сочту
самым верным созданием пред Аллахом, весами [справедливости].

// *Азракиты* упорствовали в этой ереси. К этому они добави- 121
ли обвинение в неверии ʿУсмана, Талхи, аз-Зубайра, ʿА'иши, ʿАбдаллаха б. ʿАббаса — да будет доволен ими Аллах! — и всех *мусульман* вместе с ними, обрекая их всех на вечное пребывание в аду.

Вторая (ересь). Он считал неверующими уклоняющихся [от борьбы] — он [был] первым, кто объявил об отречении от уклоняющихся от борьбы, даже если [кто-то] был согласен с ним в вере, — и тех, кто не переселился к нему.

Третья (ересь). Он разрешал убивать детей и женщин противников.

Четвертая (ересь). Он упразднил побитие камнями прелюбодея, потому что в Коране нет упоминания о нем, и упразднил наказание за клевету для того, кто оклеветал добродетельных мужчин, считая при этом обязательным наказание для клевещущего на добродетельных женщин.

// Пятая (ересь). Он утверждал, что дети *многобожников* 122
[попадут] в ад вместе со своими отцами.

Шестая (ересь). [Он утверждал], что *такийа* [13] недопустима ни на словах, ни в действиях.

Седьмая (ересь). Он допускал, что Аллах всевышний может послать пророка, зная, что он станет неверующим после своего пророчества или был неверующим до посланничества. Если же тяжкие и малые грехи повторятся у него, то это — неверие. — Если кто-то в мусульманской общине считает дозволенным для пророков — мир им! — [совершение] тяжких и малых грехов, то это — неверие.

Восьмая (ересь). *Азракиты* сошлись на том, что, кто совершил один из тяжких грехов, тот впал в неверие, подобное неверию религиозной общины, вследствие чего он вообще отошел от ислама и будет вечно пребывать в аду вместе с прочими неверующими. В качестве доказательства они приводили неверие Иблиса и говорили: «Он совершил только [один] тяжкий грех:

---

[6] Коран II, 203.

когда (Аллах) повелел поклониться Адаму — мир ему! — он отказался, хотя и знал о единственности Аллаха всевышнего».

3. *Наджиты-ʿазириты* — приверженцы Наджды б. ʿАмира, или ʿАсима, ал-Ханафи [14]. Дело с ним обстояло [так]. Он выступил из ал-Йамамы // со своим войском, намереваясь присоединиться к *азракитам*. Но его встретили Абу Фудайк и ʿАтийа б. ал-Асвад ал-Ханафи с отрядом (*азракитов*), которые выступили против Нафиʿа б. ал-Азрака. Они сообщили ему о противоречии, которое ввел Нафиʿ, обвинив в неверии уклоняющихся от него, и обо всех новшествах и ересях. Они присягнули Наджде и назвали его эмиром верующих. Потом они разошлись во мнениях относительно Наджды. Некоторые из них признали его неверующим за дела, в которых они упрекали его, в том числе за то, что он послал своего сына с войском против жителей ал-Катифа [15]. [Посланные] перебили их мужчин, пленили их женщин, сами оценили их и сказали: «Если их стоимость входит в нашу долю, то так и будет, а если нет, то мы вернем излишек». И они совокупились с ними до раздела и растратили часть добычи до раздела. Когда же вернулись к Наджде и сообщили ему об этом, он сказал: «Как вы могли сделать то, что вы сделали?» Они сказали: «Мы не знали, что мы не можем этого делать». И он простил им их невежество. Из-за этого приверженцы его разошлись во мнениях. Некоторые из них согласились с ним и простили невежество в решении, основанном на свободном толковании. Они говорили: «Религия — это две вещи. Одна из них — знание об Аллахе всевышнем, знание о его посланниках — благословение и мир им! — запрещение [пролития] крови *мусульман* — они имеют в виду согласных с ними — и признание в целом того, что пришло от Аллаха. Это — обязательно для всех, и незнание этого не прощается. Вторая (вещь) — [все], что кроме этого, то прощается людям до тех пор, пока не явится им доказательство о дозволенном и запретном». Они говорили: «Кто допускает наказание для совершившего ошибку в решениях при свободном истолковании до появления у него доказательства, тот — неверующий».

123

124 // Наджда б. ʿАмир считал дозволенным [пролитие] крови «людей договора и покровительства» [16] и [захват] их имущества в случае *такии* [2] и признал [необходимым] отречение от тех, кто считал это запретным. Он говорил, что Аллах всевышний, возможно, простит нарушителей постановлений закона [17] из числа его единомышленников. Если же он и накажет их, то не в аду, затем введет их в рай. И вследствие этого нельзя отрекаться от них.

---

[2] *Фи хал ат-такийа* — «при необходимости скрывания своей веры». Возможно, следует читать, как в издании У. Кьюретона: *фи дар ат-такийа*, т. е. «на территории, где распространяется принцип *такии*», в противоположность *дар ал-ʿаланийа* — «территория, где следует открыто исповедовать свою веру».

Он говорил: «Кто совершил плохой поступок или сказал ложь — незначительную или тяжкую — и упорствовал в этом, тот — *многобожник*, а кто совершил прелюбодеяние, выпил [вино], украл, не упорствуя в этом, тот не является *многобожником*». Он очень сурово обходился с людьми в отношении наказания за [питье] вина.

Когда он написал [письмо] ʿАбд ал-Малику б. Марвану и показал ему благорасположение, его приверженцы упрекнули его за это и заставили его покаяться. Он покаялся, и они перестали упрекать его и противиться ему. Однако часть людей сожалела об этом требовании покаяния и заявила: «Мы ошиблись, мы не имели права требовать покаяния от *имама*, а он не имел права каяться по нашему требованию от него покаяния». Они раскаялись в этом, открыто признали ошибку и сказали ему: «Покайся в своем раскаянии, иначе мы отвергнем тебя!» И он покаялся в своем раскаянии.

Абу Фудайк и ʿАтийа покинули его. Абу Фудайк набросился на него и убил его. Затем Абу Фудайк отрекся от ʿАтии, а ʿАтийа — от Абу Фудайка. ʿАбд ал-Малик б. Марван послал ʿУмара б. ʿУбайдаллаха б. Муʿаммара ат-Тамими с войском на войну с Абу Фудайком. [Несколько] дней он сражался с ним, затем убил его. ʿАтийа же достиг земель Сиджистана, его приверженцев стали называть *ʿатавитами*. Среди его приверженцев — ʿАбд ал-Карим б. ʿАджрад, вождь *ʿаджрадитов*.

Наджditов называли *ʿазиритами* именно потому, что они прощали (*ʿазир*) невежество в постановлениях по второстепенным вопросам [18]. Ал-Каʿби передал со слов *наджditов*, что *такийа* допустима на словах и при любых действиях, даже при убийстве людей. Он говорил: «*Наджditы* сошлись на том, что люди вовсе не нуждаются в *имаме*. Они должны только поступать справедливо друг с другом. Но если они сочли, что этого можно вполне достичь только с помощью *имама*, который побуждал бы их к этому, и поставили его,— то это допустимо».

Затем, после Наджды, они разделились на *ʿатавитов* и *фудайкитов*, а после убийства Наджды они отреклись друг от друга. [Население] этой страны, за исключением тех, кто избрал покровителем Наджду, склонилось к Абу Фудайку. Население Сиджистана, Хорасана, Кермана и Кухистана из числа *хариджитов* придерживалось учения ʿАтии.

Говорят, что Наджда б. ʿАмир и Нафиʿ б. ал-Азрак уже было согласились в Мекке с *хариджитами* относительно // Ибн аз- 125
Зубайра, но потом оба расстались с ним. Нафиʿ и Наджда разошлись во мнениях, и Нафиʿ отправился в Басру, а Наджда — в ал-Йамаму.

Причиной разногласия между ними было то, что Нафиʿ сказал: «*Такийа* недопустима, а уклонение от борьбы есть неверие». В качестве доказательства он привел слова Аллаха всевышнего:

«...некоторые страшатся людей так же, как страшатся Аллаха...»[д] — и [другие] слова Всевышнего: «...которые борются на пути Аллаха и не боятся порицания порицающих»[е].

Наджда не согласился с ним и сказал: «*Такийа* допустима». И в качестве доказательства он привел слова Аллаха всевышнего: «...кроме того случая, когда вы будете опасаться их из осторожности»[жс] — и [другие] слова Всевышнего: «И сказал человек верующий из рода Фир'ауна, который скрывал свою веру...»[з]. И [еще] он сказал: «Уклонение [от борьбы] допустимо, но война за веру (*джихад*), если она возможна,— предпочтительнее. Аллах всевышний сказал: „...а воюющих за веру Аллах предпочел уклоняющимся [от борьбы] в великой награде“[и]». Нафи' сказал: «Это относится к сподвижникам Пророка — да благословит его Аллах и да приветствует! — когда они были вынуждены [отсиживаться дома]. А что касается других, имевших возможность [выступить], то отсиживание [дома] есть неверие согласно словам Аллаха всевышнего: „...и остались сидеть [дома] те, которые считали лживым Аллаха и его посланника“[к]».

4. *Байхаситы* — приверженцы Абу Байхаса ал-Хайсама б. Джабира[19], одного из *бану* са'д б. дубай'а. В дни ал-Валида его преследовал ал-Хаджжадж, и он бежал в Медину. Там его преследовал 'Усман б. Хаййан ал-'Мазини, настиг его и заключил в темницу. Он вел с ним беседы до тех пор, пока не пришло от ал-Валида письмо с приказанием отрубить ему руки и ноги, затем убить. Так он с ним и поступил.

Абу Байхас обвинил в неверии Ибрахима и Маймуна за их разногласия относительно продажи невольницы. Он считал не-
126 верующими также // *вакифитов*. Он утверждал, что ни один (человек) не является *мусульманином* до тех пор, пока не признает обязательность знания об Аллахе всевышнем, знания о его после́ннике, знания того, что принес с собой Пророк — да благословит его Аллах и да приветствует! — покровительства друзей Аллаха всевышнего и отречения от врагов Аллаха. Из всей совокупности того, что принес религиозный закон, что запретил Аллах и о чем [в Коране] содержится угроза, он должен только знать об этом самом, о толковании этого и беречься этого. Сюда же относится то, что следует знать по названию, но ему не вредит, если он не знает о толковании этого, пока он не испытан этим.

[д] Коран IV, 79.

[е] Коран V, 59.

[жс] Коран III, 27. В переводе И. Ю. Крачковского: «...если вы только не будете опасаться их страхом».

[з] Коран XL, 29.

[и] Коран IV, 97. В переводе И. Ю. Крачковского: «...а усердствующим Аллах дал преимущество перед сидящими в великой награде».

[к] Коран IX, 91. «...и остались те, которые...» (И. Ю. Крачковский).

Однако он должен остановиться перед тем, чего он не знает, и не совершать ничего без знания. Абу Байхас отрекся от *вакифитов* из-за их слов: «Мы сомневаемся в отношении того, кто впадает в запретное, не зная, в дозволенное он впадает или в запретное». Абу Байхас сказал: «Он обязан был знать это! Вера есть знание всего истинного и ложного. Вера — знание в сердце, а не слова и дела». С его слов передают: «Вера — это признание обязательности и знание, это не одно из этих двух дел, исключая другое».

Основная масса *байхаситов* придерживалась мнения, что знание, признание истинности и дела — все это [вместе] есть вера. Часть из них осмелилась утверждать, что запрещено только то, что значится в словах Всевышнего: «Скажи: „В том, что открыто мне, я не нахожу запретным для питающегося то, чем он питается...“» [л]. Все, что кроме этого,— дозволено.

Среди *байхаситов* есть люди, которых называют *ʿаунитами* [20] и которые [составляют] две секты. Одни говорят: «Кто вернулся из „страны переселения“ [21] к отсиживанию [дома], от того мы отрекаемся». Другие говорят: «Нет, мы приемлем их, потому что они вернулись к делу, которое было им дозволено». Обе эти секты сошлись на том, что если *имам* — неверующий, то неверующие и его подданные — отсутствующие из них и присутствующие.

К *байхаситам* относится секта, [последователей] которой называли «сторонниками разъяснения» [22]. Они утверждали, что если кто-то из *мусульман* свидетельствует как очевидец словами исповедания веры, то он должен начинать с разъяснения свидетельства, каково оно.

// Последователей [другой] секты называли «сторонниками вопроса» [23]. Они говорили: «Человек является *мусульманином*, если он произнес оба свидетельства исповедания веры [24], отрекся (от врагов Аллаха), признал покровительство (друзей Аллаха) и уверовал целиком в то, что пришло от Аллаха всевышнего. Если он не знал, то он спрашивает о том, что предписал ему Аллах. И ему не вредит, что он не знает, пока он не испытан этим и не спросит. Если же впадающий в запретное не узнал о запрещении этого, то он в действительности неверующий». В отношении детей они придерживались мнения *саʿлабитов*: дети верующих — верующие, а дети неверующих — неверующие. В отношении свободы воли они согласились с *кадаритами*, говоря, что Аллах всевышний предоставил людям права, стало быть, он не имеет желания в отношении действий людей. 127

Основная масса *байхаситов* отреклась от них.

Некоторые *байхаситы* говорили, что не следует выносить решение о неверии человека, впадающего в запретное, пока его дело не будет предоставлено правящему *имаму*, и тот накажет его. Все, на что нет запрета, прощается.

[л] Коран VI, 146.

Другие *байхаситы* говорили, что опьянение, если оно было следствием питья, дозволено, и опьяневший не наказывается за то, что он сказал и сделал в состоянии опьянения.

ʿАуниты говорили, что опьянение есть неверие. В то же время они не свидетельствовали о том, что оно есть неверие, пока не присоединился к нему какой-нибудь другой тяжкий грех, как-то: пренебрежение молитвой или клевета на добродетельного мужчину.

Из числа *хариджитов* — приверженцы Салиха б. Мусарриха [25]. Нам неизвестно о нем, чтобы он высказал [особое] мнение, которым бы он отличался от своих товарищей. Он выступил против Бишра б. Марвана, и тот послал против него ал-Хариса б. ʿУмайра или ал-Ашʿаса // б. ʿУмайра ал-Хамадани, которого ал-Хаджжадж послал на борьбу с ним. В замке Джалулаʾ Салих был изранен, и тогда он поставил на свое место Шабиба б. Йазида б. Нуʿайма аш-Шайбани по прозвищу Абу-с-Сахара. Именно он захватил Куфу, убил двадцать четыре эмира из войска ал-Хаджжаджа, все это — военачальники. Потом он бежал в ал-Ахваз, но утонул в реке ал-Ахваза со словами: «Таково предопределение Всемогущего, Всеведущего!»

128

Рассказал ал-Йаман [26], что *шабибитов* называют хариджитскими *мурджиитами* за то, что они решили воздержаться в деле Салиха. О Шабибе рассказывают, что он отрекся от него и покинул его, затем выступил, претендуя лично на *имамат*. Учение Шабиба есть то, что мы привели из учений *байхаситов*. Однако его храбрость, его сила, его достойное поведение с противниками суть то, чего не было ни у одного из *хариджитов*. История о нем приводится в летописях.

5. *ʿАджрадиты* — приверженцы ʿАбд ал-Карима б. ʿАджрада [27], который согласился с *надждитами* в их ересях. Говорят, что он был приверженцем Абу Байхаса, потом выступил против него и обособился своим утверждением, что необходимо отречься от ребенка, пока его не призовут принять ислам, призывать же его необходимо, когда он достигнет зрелости. Дети многобожников будут в аду вместе со своими отцами. Имущество не считается добычей, пока не убит его владелец. Они считали приемлемыми отсиживающихся [дома], если знали об их религиозности, считали *переселение* добродетелью, не религиозной обязанностью и обвиняли в неверии совершивших тяжкие грехи. С их слов передают, что они отрицали существование *суры* Йусуф в Коране. Утверждая, что это — один из рассказов, они говорили, что рассказ о страстной любви не может быть составной частью Корана.

129 // Затем *ʿаджрадиты* распались на секты. У каждой секты [было] особое учение, однако, поскольку все они относятся к *ʿаджрадитам*, мы подробно сообщим о них по порядку и по пунктам.

а) *Салтиты* — приверженцы ʿУсмана б. Аби-с-Салта или ас-Салта б. Аби-с-Салта [28], который обособился от *ʿаджрадитов*

тем, что сказал: «Если человек принял ислам, то мы приемлем его, но отрекаемся от его детей, пока они не достигнут зрелости и не примут ислам».

Со слов некоторых из них передают: «На детей *многобожников* и *мусульман* не [распространяются] ни покровительство, ни враждебность, пока они не достигнут зрелости. Тогда их призывают принять ислам, и тогда они признают обязательность [веры] либо отвергают».

б) *Маймуниты* — приверженцы Маймуна б. Халида [29]. Он был среди *ʿаджрадитов*, однако обособился от них признанием свободы воли, добро и зло которой [исходят] от человека, признанием того, что действие является творением и созданием человека, признанием того, что возможность (действия) предшествует действию. Он говорил, что Аллах всевышний желает добра, а не зла, он не желает неповиновения людей. Ал-Хусайн ал-Карабиси [30] в своей книге, в которой он изложил учения *хариджитов*, рассказал, что *маймуниты* допускают браки с дочерьми дочерей и дочерьми детей братьев и сестер. Они говорили, что Аллах всевышний запретил браки с дочерьми и дочерьми братьев и сестер, но не запрещал браки с детьми последних.

Ал-Каʿби и ал-Ашʿари передали со слов *маймунитов*, что они отрицали существование *суры* Йусуф в Коране и говорили о необходимости борьбы с правителем как таковым и с теми, кто удовлетворился его властью. Что касается тех, кто не признал его, то с ними следует бороться только в том случае, если они помогали ему, или поносили веру *хариджитов*, или стали проводниками правителя. Дети *многобожников*, по их мнению, будут в раю.

в) *Хамзиты* — приверженцы Хамзы б. Адрака [31]. Они сошлись с *маймунитами* в отношении свободы воли и их прочих // ересей, 130
кроме отношения к детям своих противников и *многобожников*, ибо они говорили, что все они попадут в ад.

Хамза был одним из приверженцев ал-Хусайна б. ар-Рукада, который выступил в Сиджистане среди жителей Аука [32]. Халаф ал-Хариджи не согласился с ним относительно признания свободы воли и права на главенство, и каждый из них отрекся от другого. Хамза допускал [существование] двух *имамов* одновременно, пока не установилось единство и не побеждены враги.

г) *Халафиты* — приверженцы Халафа ал-Хариджи [33]. Это — *хариджиты* Кермана и Мекрана. Они не согласились с *хамзитами* относительно признания свободы воли, а приписали предопределение с его добром и злом Аллаху всевышнему. В этом они пошли по пути *суннитов*. Они говорили: «*Хамзиты* противоречат себе, когда говорят: „Если бы Аллах наказывал людей за действия, которые он предопределил им, или за то, чего они не сделали, то он был бы несправедлив“». Они решили, что дети *многобожников* [попадут] в ад, не совершив ничего и не оставив [следа]. Это — одно из самых удивительных противоречий, в которое верят.

д) *Атрафиты* — секта, придерживавшаяся учения Хамзы о признании свободы воли. Однако они прощали жителей окраин за пренебрежение теми предписаниями *шари'ата*, о которых они не знали, если они исполняли то, обязательность чего познается разумом. Они признавали умозрительные обязанности, как говорили *кадариты*. Главой их [был] Галиб б. Шазик [м] из Сиджистана. 'Абдаллах ас-Садийури [н] не согласился с ними и отрекся от них [34].

131 // К ним относятся *мухаммадиты*— приверженцы Мухаммада б. Ризка [о 35], который был одним из приверженцев ал-Хусайна б. ар-Рукада, а затем отрекся от него.

е) *Шу'айбиты* — приверженцы Шу'айба б. Мухаммада [36]. Вместе с Маймуном он был среди *'аджрадитов*, однако отрекся от него, когда тот открыто признал свободу воли.

Шу'айб говорил: «Аллах всевышний творит поступки людей, а раб божий *приобретает* их силой и желанием, отвечает за них добром и злом, получает за них награду и наказание. Ничто не существует в мире без соизволения Аллаха всевышнего». Он придерживался еретических представлений *хариджитов* об *имамате* и угрозе (в Коране), разделяя ересь *'аджрадитов* в суждении о детях, в суждении об отсиживающихся [дома], в покровительстве (друзей Аллаха) и отречении (от врагов Аллаха).

ж) *Хазимиты* — приверженцы Хазима б. 'Али [37]. Они придерживались мнения Шу'айба о том, что Аллах всевышний — творец людских поступков и что в его власти только то, что он желает. Они признавали «окончательный расчет», что Аллах всевышний покровительствует людям исключительно в соответствии с той верой, к которой — он знает — они придут в конце своих [земных] дел, и отрекается от них в соответствии с тем неверием, к которому — он знает — они придут в конце своих [земных] дел, и что Преславный не перестанет любить своих друзей, ненавидеть своих врагов.

С их слов передают, что они колебались в деле 'Али — да будет доволен им Аллах! — не высказываясь об отречении от него. В отношении же других они открыто говорили об отречении.

6. *Са'лабиты* — приверженцы *Са'лабы* б. 'Амира [38]. Он был заодно с 'Абд ал-Каримом б. 'Аджрадом до тех пор, пока они не разошлись во мнениях относительно детей. Са'лаба сказал: «Мы должны опекать их — малых и больших, пока не увидим с их стороны отрицание истины и удовлетворение несправедливостью». Тогда *'аджрадиты* отреклись от Са'лабы. С его слов передали также: «Нельзя выносить решение о покровительстве и враж-

---

[м] В издании У. Кьюретона и в рукописи (л. 62а) вместо Шазик стоит Шазил.

[н] В издании У. Кьюретона — ас-Сарнури (в рукописи — ас-Сарнузи).

[о] В издании У. Кьюретона вместо Ризк стоит Зарак.

дебности [к детям] в состоянии [их] младенчества, пока они не достигнут зрелости и им не предложат принять ислам. И если они примут [ислам], то хорошо, а если // отвергнут, то станут 132
неверующими». Он считал, что со своих рабов [следует] брать *закат*, если они стали богатыми, и выдавать им из него, если они обеднели.

а) *Ахнаситы* — приверженцы [ал]-Ахнаса б. Кайса [39] из числа *саʿлабитов*. Он обособился от них тем, что сказал: «Я сомневаюсь во всех *мусульманах* (*ахл ал-кибла*), которые находятся в стране благоразумного скрывания своей веры, кроме тех, кто известен верой, и того я приемлю за нее, или неверием, но от того я отрекаюсь». Они считали запретным внезапное нападение, убийство, тайную кражу. Никто из *мусульман* не должен начинать борьбу, пока не призовет к [истинной] религии, и если [кто-то] отказался, то с ним необходимо бороться. Исключение [составляет] тот, кого они лично знают как противника их мнения. Говорят, что они разрешали выдавать замуж *мусульманок* за *многобожников* из своего народа, совершивших тяжкие грехи. В остальных вопросах они придерживались основ [вероучения] *хариджитов*.

б) *Маʿбадиты* — приверженцы Маʿбада б. ʿАбд ар-Рахмана [40]. Будучи *саʿлабитом*, он разошелся с ал-Ахнасом относительно греха, который он возложил на него за [допущение] выдачи *мусульманок* замуж за *многобожников*, и с Саʿлабой относительно того, что тот решил брать *закат* со своих рабов. Он сказал: «Поистине, я отрекаюсь от него из-за этого и не перестану усердствовать в противоположном этому». Они допускали, что в состоянии *такии* [разные] доли *садаки* [41] становятся одной долей.

в) *Рушайдиты* — приверженцы Рушайда ат-Туси, их называют еще *ʿуширитами* («десятинниками») [42]. Их происхождение [таково]. *Саʿлабиты* считали, что за [земли], орошаемые [водой] рек и каналов, необходимо [платить] половину десятины. Но Зийад б. ʿАбд ар-Рахман [43] сообщил им, что за это положена [целая] десятина и что не следует отрекаться от тех, кто до этого говорил: «За это — половина десятины». Тогда Рушайд сказал: «Если не следует отрекаться от них, то мы будем поступать так, как поступали они». Из-за этого они разделились на две секты.

г) *Шайбаниты* — приверженцы Шайбана б. Саламы [44], выступившего в дни Абу Муслима, пособника последнего и ʿАли б. ал-Кирмани [в борьбе] против Насра б. Саййара. Он был *саʿлабитом*, но после того, как он поддержал этих двух, *хариджиты* отреклись от него. Когда Шайбан был убит, некоторые упомянули о его покаянии, но *саʿлабиты* заявили: «Его покаяние недействительно, потому что он убивал согласных с нами в учении и захватывал их имущество. Покаяние же того, кто убил *мусульманина* и захватил его имущество, принимается только при условии, что он расплатится собой, вернет имущество либо это будет даровано ему».

133 // Составной частью учения Шайбана было признание безусловного предопределения (*джабр*). Он сошелся с Джахмом б. Сафваном в своем утверждении безусловного предопределения и в отрицании возникающей силы. Со слов Зийада б. ʿАбд ар-Рахмана аш-Шайбани Абу Халида передают, что Аллах всевышний не знал, пока не сотворил себе знание, и что вещи становятся известными ему только с их возникновением и их существованием. С его слов передавали, что он отрекся от Шайбана и объявил его неверующим, когда тот поддержал обоих этих мужей (Абу Муслима и ʿАли б. ал-Кирмани).

Все *шайбаниты* находились в Джурджане, Наса и Арминии. Именно ʿАтийа ал-Джурджани и его приверженцы признали покровительство Шайбана и его покаяние.

д) *Мукрамиты* — приверженцы Мукрама б. ʿАбдаллаха ал-ʿИджли [45]. Он был среди *саʿлабитов*, но обособился от них тем, что сказал: «Пренебрегающий молитвой есть неверующий, не из-за пренебрежения молитвой, но из-за своего неведения об Аллахе всевышнем». Он распространял это на всякий тяжкий грех, который совершает человек, и говорил, что тот становится неверующим именно из-за своего неведения об Аллахе всевышнем. Дело в том, что, кто знает о единственности Аллаха всевышнего, о том, что он осведомлен о его тайных помыслах и явных [делах], воздаст за его повиновение и его ослушание, со стороны того нельзя представить, что он отважится на сопротивление [воле божьей] и осмелится на ослушание, пока он не пренебрегает этим знанием, и [что] он не заботится об [исполнении] этой обязанности. Об этом Пророк — мир ему! — сказал: «Не совершает прелюбодеяния прелюбодей, если он совершает прелюбодеяние, будучи верующим, и не крадет вор, если он крадет, будучи верующим» (предание).

В этом суждении они противоречили *саʿлабитам*. Они верили в «окончательный расчет», признавали, что Аллах всевышний покровительствует своим рабам и проявляет к ним враждебность исключительно в соответствии с «окончательным расчетом» со смертью, к которому они придут, не в соответствии с их делами, в которых они пребывают, ибо последнее не является достоверным, твердо установленным, пока человек не достигнет конца своей жизни, своего жизненного предела. И тогда, если он остался с тем, во что он верит, и это есть вера, то мы дружелюбны с ним, а если он не остался, то мы враждебны к нему. То же самое в отношении Аллаха всевышнего: он решает о дружественности и враждебности в соответствии с тем, что он узнал в момент «окончательного расчета». Все *мукрамиты* придерживались этого мнения.

е) *Маʿлумиты* и *маджхулиты* [46] первоначально были *хазимитами*. Однако *маʿлумиты* говорили: «Кто не познал Аллаха всевышнего со всеми его именами и атрибутами, тот не знает его, пока не узнает обо всем этом, и тогда станет верующим». Они говорили: «Возможность (действовать) существует вместе с дей-

ствием, а действие есть творение человека». Тогда *хазимиты* отреклись от них.

// Что касается *маджхулитов*, то они говорили: «Кто знает 134
некоторые из имен и атрибутов Аллаха всевышнего, а другие не знает, тот уже познал Всевышнего». Они говорили, что действия людей суть творения Аллаха всевышнего.

ж) *Бид'иты* — приверженцы Йахйи б. Асдама [47]. Они первыми сказали: «Мы категорически утверждаем, что, кто исповедует нашу веру, тот попадет в рай. Мы не говорим: „Если пожелает Аллах", ибо это — сомнение в вере. А кто говорит: „Я — верующий, если пожелает Аллах", тот сомневающийся. Мы попадем в рай безусловно, без всякого сомнения».

7. *Ибадиты* — приверженцы 'Абдаллаха б. Ибада [48], который выступил в дни Марвана б. Мухаммада. (Последний) направил против него 'Абдаллаха б. Мухаммада б. 'Атию, и тот сразился с ним в Табале [49]. Говорят, что 'Абдаллах б. Йахйа ал-Ибади был его товарищем во всех его делах и словах. Он говорил: «Наши противники из числа *мусульман* — неверующие, не *многобожники*, с ними дозволено вступать в брак, разрешается наследовать им, во время войны разрешается брать в качестве добычи из их имущества оружие и лошадей, а все остальное запрещено. Запрещено убивать их и брать их в плен тайком, коварно, разве только после вступления в войну и представления доказательства [веры]». Они говорили, что территория их противников из числа приверженцев ислама есть территория единобожия, за исключением лагеря правителя, ибо это — территория несправедливости. Они допускали свидетельствование своих противников против своих товарищей, а о совершивших тяжкие грехи говорили, что они — исповедующие единобожие, не верующие.

Ал-Ка'би передал с их слов, что возможность (действовать) есть одно из свойств, она предшествует действию, благодаря ей происходит действие. Действия людей, как произведение и создание, сотворены Аллахом всевышним, но *приобретены* — в прямом смысле, не иносказательно — человеком. Они не называют своего *имама эмиром верующих*, а себя — *мухаджирами*. Они говорили: «Мир исчезнет весь, // когда исчезнут „люди обязатель- 135
ства" [50]». Они сошлись на том, что, кто совершил один из тяжких грехов, тот стал неверующим, тот не признавал божественной милости, [но] не отвергал вероисповедание. Они колебались в отношении детей *многобожников*: допуская их наказание в виде отмщения, они допускали [в то же время], что по милости (Аллаха) те попадут в рай. Ал-Ка'би передал с их слов, что они признавали повиновение, под которым не подразумевался Аллах всевышний, как сказал Абу-л-Хузайл.

Затем они разошлись во мнениях относительно лицемерия: называть ли его *многобожием* или нет? Они говорили, что в эпоху посланника Аллаха — да благословит его Аллах и да привет-

ствует! — лицемеры исповедовали единобожие. Однако они совершили тяжкие грехи, стало быть, они неверующие из-за тяжкого греха, не из-за *многобожия*. Они говорили: «Все, что повелел Аллах всевышний, является всеобщим, не частным,— ведь он повелел это верующему и неверующему. В Коране нет частности». Они говорили: «Аллах всевышний не творит ничего, кроме доказательства своего единства, и этим он неизбежно указывает на единственного». Некоторые из них говорили: «Возможно, что Аллах всевышний сотворит посланника без доказательства и возложит на людей то, что он тайно открыл ему. И тот должен показывать пророческое чудо, и Аллах всевышний не должен [делать] это до тех пор, пока не сотворит доказательство и не покажет чудо». Это — община людей, которые расходятся между собой в своих учениях, как расходятся *са'лабиты* и *'аджрадиты*.

а) *Хафситы* — приверженцы Хафса б. Аби-л-Микдама [51]. Он
136 отличался от *ибадитов* мнением, что между // *многобожием* и верой [лежит] одно свойство, это — знание об одном только Аллахе всевышнем. Кто познал его, затем отвергнул все остальное: посланника, или Писание, или воскресение, или рай, или ад — либо совершил тяжкий грех, как-то: прелюбодеяние, кража, питье вина,— тот — неверующий, однако он непричастен к *многобожию*.

б) *Хариситы* — приверженцы ал-Хариса ал-Ибади [52]. Он разошелся с *ибадитами*, признав свободу воли в соответствии с учением *му'тазилитов*, признав возможность, предшествующую действию, и повиновение, под которым не подразумевается Аллах всевышний.

в) *Йазидиты* — приверженцы Йазида б. Унайсы [53], который признавал приемлемость *ранних мухаккимитов* до *азракитов*, отрекшись от тех, кто [был] после них, за исключением *ибадитов*, которых он также считал приемлемыми. Он утверждал, что Аллах всевышний пошлет посланника из неарабов, откроет ему Писание, которое уже написано на небесах, откроет ему [это] одним разом, и тот оставит религиозный закон Мухаммада-Избранника — мир ему! — и последует вероисповеданию *сабиев*, упомянутых в Коране. Но это не те *сабии*, которые находятся в Харране и Васите.

Йазид считал приемлемыми [также] тех «людей Писания», которые свидетельствовали о пророчестве Мухаммада-Избранника — мир ему! — хотя они и не приняли его религию. Он говорил, что нарушители постановлений закона из числа согласных с ним и прочих суть неверующие, *многобожники* и что любой грех — малый или большой — есть *многобожие*.

137 // 8. *Суфриты-зийадиты* — приверженцы Зийада б. ал-Асфара [54]. Они разошлись с *азракитами*, *наджадитами* и *ибадитами* в [некоторых] вопросах. Так, они не считали неверующими уклоняющихся от борьбы, если те согласны [с ними] в религии и вере, они не отменяли побитие камнями [за прелюбодеяние], не приго-

варивали детей *многобожников* к убиению, к признанию их неверующими, к вечному пребыванию их в аду. Они говорили, что *такийа* допустима на словах, а не на деле. Они говорили: «Человек, совершающий такие действия, относительно которых имеется статья наказания, не преступает название [действия], за которое ему надлежит наказание, подобно прелюбодеянию, краже, клевете, вследствие чего его называют прелюбодеем, вором, клеветником, а не неверующим, *многобожником*. Но из-за тех тяжких грехов, относительно которых — в силу их огромной важности — нет статьи наказания, например пренебрежение молитвой, бегство от наступающего войска, он становится неверующим». Со слов ад-Даххака [55] из их числа передавали, что он допускал выдачу *мусульманок* замуж за неверующих из их людей в стране благоразумного скрывания своей веры, но не в стране открытого вероисповедания. Зийад б. ал-Асфар считал все [виды] *садаки* в состоянии *такии* одной долей. С его слов передают: «Мы верующие пред собою, но мы не знаем, может быть, пред Аллахом мы отошли от веры». Он говорил [также]: «*Многобожие* — двояко: *многобожие* как повиновение *шайтану* и *многобожие* как *идолопоклонство*. Неверие [также] двояко: неверие как отрицание божественной милости и неверие как отрицание божественной власти. И отречение двояко: отречение от нарушителей постановлений закона есть *сунна*, а отречение от неверующих есть предписание [Корана]».

Мы закончим [описание] учений перечнем авторитетов у *хариджитов*.

Среди ранних — ʿИкрима, Абу Харун ал-ʿАбди, Абу-ш-Шаʿсаʾ, Исмаʿил б. Самиʿ.

Среди поздних — ал-Йаман б. Рибаб — *саʿлабит*, затем — *байхасит*, ʿАбдаллах б. Йазид, Мухаммад б. Харб, Йахйа б. Камил — *ибадит*.

Среди их поэтов — ʿИмран б. Хиттан, Хабиб б. Мурра — товарищ ад-Даххака б. Кайса. Среди них далее Джахм б. Сафван, Абу Марван Гайлан б. Муслим, Мухаммад б. ʿИса Бургус, // Абу- 138
л-Хусайн Кулсум б. Хабиб ал-Мухаллаби, Абу Бакр Мухаммад б. ʿАбдаллах б. Шабиб ал-Басри, ʿАли б. Хармала, Салих Кубба б. Сабих (Субайх?) б. ʿАмр, Мувайс (Муʾнис?) б. ʿИмран ал-Басри, Абу ʿАбдаллах б. Маслама, Абу ʿАбд ар-Рахман б. Маслама, ал-Фадл б. ʿИса ар-Ракаши, Абу Закарийа Йахйа б. Асфах, Абу-л-Хусайн Мухаммад б. Муслим ас-Салихи, Абу Мухаммад ʿАбдаллах б. Мухаммад б. ал-Хасан ал-Халиди, Мухаммад б. Садака, Абу-л-Хусайн ʿАли б. Зайд ал-Ибади, Абу ʿАбдаллах Мухаммад б. Каррам, Кулсум б. Хабиб ал-Мурадй ал-Басри.

А вот те, которые отстранились, не став ни на сторону ʿАли — да будет доволен им Аллах! — в его войнах, ни на сторону его

противников, и заявили: «Мы не войдем в пучину усобицы между сподвижниками Мухаммада — да будет доволен ими Аллах!»: ʿАбдаллах б. ʿУмар, Саʿд б. Аби Ваккас, Мухаммад б. Маслама ал-Ансари, Усама б. Зайд б. Хариса ал-Калби, *маула* посланника Аллаха — да благословит его Аллах и да приветствует!

Кайс б. Аби Хазим сказал: «Я был с ʿАли — да будет доволен им Аллах! — во всех его обстоятельствах и войнах, пока он не сказал в день Сиффина: „Поспешите против остальных неверующих, поспешите против тех, кто говорит: „Аллах и его посланник лгали", тогда как вы говорите: „Аллах и его посланник были правдивыми". И тут я узнал, каково его мнение о мусульманской общине, и удалился от него».

139 // *Глава пятая*

МУРДЖИИТЫ

Ирджаʾ [имеет] два значения. Одно из них — «отсрочивать», как в словах Всевышнего: «Отсрочь ему и его брату» [а], то есть дай ему время, дай ему отсрочку. Второе (значение) — «давать надежду».

Что касается применения названия *мурджииты* к этой группе (людей) в первом значении, то оно правильно, потому что они ставили деяние после намерения и веры (в истинность религии).

Что касается второго значения, то оно очевидно, ибо они обычно говорили: «Не причинит вреда ослушание при [наличии] веры, равно как не принесет пользы исполнение религиозных обязанностей при неверии».

Говорят [также]: *ирджаʾ* — откладывание суждения о совершившем тяжкий грех до дня воскресения, чтобы не судить о нем — быть ему среди обитателей рая или среди обитателей ада — на основании суждения о его бытии в этом мире. В этом отношении *мурджииты* и *ваʿидиты* — две противоположные секты.

Говорят [также]: *ирджаʾ* — отодвижение ʿАли — да будет доволен им Аллах! — с первой ступени на четвертую. В этом отношении *мурджииты* и *шииты* — две противоположные секты [1].

Мурджиитов — четыре категории: *мурджииты* хариджитские, *мурджииты* кадаритские, *мурджииты* джабаритские и «истинные» *мурджииты* [2]. К *мурджиитам* кадаритским относятся Мухаммад б. Шабиб, ал-Салихи, ал-Халиди [3], а также [*гайланиты*, приверженцы Гайлана ад-Димашки, который первым высказал мнение о *кадаре* и *ирджаʾ*] [4] [б]. Мы перечислим мнения лишь «истинных» *мурджиитов* из них.

[а] Коран VII, 108.

[б] Эта часть фразы в издании У. Кьюретона отсутствует.

// 1. *Йунуситы* — приверженцы Йунуса б. ʿАуна ан-Нумайри [5]. Он полагал, что вера есть знание об Аллахе, покорность ему, отказ от гордыни пред ним, любовь [к нему] в сердце. И в ком соединились эти качества, тот — верующий. Все религиозные обязанности сверх этого не относятся к вере, пренебрежение ими не причинит вреда сущности веры, и не последует наказание за это, если вера была чистой, а убеждение — искренним. 140

Он полагал, что Иблис знал о том, что Аллах только один, однако стал неверующим из-за своей гордыни пред ним: «Он отказался и превознесся и оказался неверующим» [6]. Йунус говорил: «Тот, чьим сердцем искренне и убежденно овладела покорность Аллаху и любовь к нему, не станет противиться ему в непокорности. Если же все-таки он ослушается, то ослушание не причинит ему вреда благодаря его глубокому убеждению и искреннему исповеданию единства божьего. Верующий попадет в рай именно благодаря своему искреннему исповеданию единства божьего и своей любви, а не благодаря своему деянию и исполнению религиозных обязанностей».

2. *ʿУбайдиты* — приверженцы ʿУбайда ал-Муктаʾиба [6]. С его слов рассказывали: «Несомненно будет прощено все, кроме *многобожия*. И если раб божий умер, признав единобожие, то не причинят ему вреда совершенные им грехи и дурные поступки». Рассказал ал-Йаман со слов ʿУбайда ал-Муктаʾиба и его приверженцев, что они говорили: «Знание Аллаха всевышнего не перестанет быть чем-то иным, нежели он (сам), и речь его не перестанет быть чем-то иным, нежели он (сам), и религия Аллаха также не перестанет быть чем-то иным, нежели он (сам)». Он полагал, что Аллах // по облику человек — да возвысится Он над их словами! — 141
согласовав с этим [г] высказывание Мухаммада — да благословит его Аллах и да приветствует: «Подлинно, Аллах сотворил Адама по образу Милосердного!»

3. *Гассаниты* — приверженцы Гассана ал-Куфи [7]. Он полагал, что вера есть знание об Аллахе всевышнем и его посланнике, признание того, что ниспослал Аллах, того, что сообщил посланник,— в целом, без подробностей. Вера не увеличивается и не уменьшается. Он полагал, что если бы кто-то сказал: «Я знаю, что Аллах всевышний запретил есть свинью, но я не знаю, свинья, которую он запретил, есть эта овца или другое (животное)?», то он был бы верующим. Если бы он сказал: «Я знаю, что Аллах всевышний предписал паломничество к Каʿбе, однако я не знаю, где Каʿба. Может быть, она — в Индии?», то он [также] был бы верующим. Он стремился [показать], что подобные этим убеждения суть вещи, [лежащие] за пределами веры, а не то, что он со-

[6] Коран II, 32.

[г] *Хамала ʿалайхи* — так в издании У. Кьюретона. В издании М. Килани — *халла ʿалайхи* (?).

мневался в этих вещах. Ибо разумный (человек) не сочтет дозволенным разумом своим сомневаться, в какой стороне находится Ка'ба и что разница между свиньей и овцой очевидна.

Удивительно, что Гассан передавал [нечто] подобное своему мнению со слов Абу Ханифы — да помилует его Аллах! — и считал его *мурджиитом*. Возможно, что он так оболгал его, клянусь жизнью! Абу Ханифу и его приверженцев обычно называли суннитскими *мурджиитами*, и многие ересиографы считали его *мурджиитом* [8]. Может быть, причина в том, что в его словах: «Вера есть признание истинности (Аллаха) сердцем, и она не увеличивается и не уменьшается» — они усмотрели, будто он ставил действие после веры. Но как этот [ученый] муж, составив сборник преданий [9] о деянии, мог высказываться за пренебрежение деянием? Имелась другая причина для этого, а именно: он был противником *кадаритов* и *му'тазилитов*, которые появились в первоначальный период ислама. *Му'тазилиты* же всякого, кто выступал против них в [вопросе о] свободе воли, обычно прозывали *мурджиитом*. Так же [поступали] *ва'идиты* из числа *хариджитов*. Вполне вероятно, что этим прозвищем он обязан именно обеим партиям — *му'тазилитам* и *хариджитам*. А Аллах — лучше знает!

142 // 4. *Саубаниты*, приверженцы Абу Саубана ал-Мурджи'а (*Мурджиита*) [10], полагали, что вера есть познание и признание Аллаха всевышнего и его посланников — мир им! Все то, что нельзя в [здравом] уме сделать и чем допустимо в [здравом] уме пренебречь, не является верой. Все деяния он ставил после веры.

Среди тех, кто признавал учение этого Абу Саубана,— Абу Марван Гайлан б. Марван ад-Димашки, Абу Шимр, Мувайс б. 'Имран, ал-Фадл ар-Ракаши, Мухаммад б. Шабиб, ал-'Аттаби, Салих Кубба [11].

143 // Гайлан говорил, [что] добро и зло свободы воли [исходят] от раба божьего, [что] *имамат* пригоден и среди некурайшитов, [что] каждый, кто исполнял (*имамат*) согласно Писанию и *сунне*, был достоин его и что *имамат* утверждается только согласием общины [12]. Странно, ведь община сошлась на том, что *имамат* непригоден среди некурайшитов, и поэтому *ансары* отклонили их призыв: «От нас эмир, и от вас эмир!» Гайлан же соединил три вещи: *кадар* («свободу воли»), *ирджа'* («отсрочивание») и *хурудж* («выступление») [13].

Группа (людей), которых мы перечислили, сошлась на том, что если Аллах всевышний простит в день воскресения (одного) согрешившего, то он простит каждого согрешившего верующего, который находится в подобном положении, и если он выведет из ада одного, то он выведет и того, кто находится в таком же положении. Странно, что они не решились утверждать, что верующие из числа сторонников единобожия непременно будут выведены из ада.

Со слов Мукатила б. Сулаймана [14] передают, что ослушание

воле божьей не причинит вреда признающему единобожие и имеющему веру и что верующий не попадет в ад. Из переданного с его слов верно, что верующий, ослушавшийся своего Господа, в день воскресения будет наказан на мосту [15] — он находится над главной частью геенны,— огонь ада, его жар и пламя будут настигать его, и он будет страдать от этого соразмерно своему проступку. Затем он попадет в рай. Он уподобил того (человека) зернышку на раскаленной в огне сковороде.

Со слов Бишра б. Гийаса ал-Мариси [16] передали: «Если совершившие тяжкие грехи попадут // в ад, то они будут выведены из 144
него после того, как подвергнутся наказанию за грехи свои. Что же касается вечного пребывания в нем, то оно невозможно и несправедливо».

Говорят, что первым признал *ирджа'* ал-Хасан б. Мухаммад б. ʿАли б. Аби Талиб,— об этом он написал в города письма [17]. Однако он не ставил деяние после веры, как говорили *мурджииты — йунуситы* и *ʿубайдиты*, а решил, что совершивший тяжкий грех не становится неверующим, так как исполнение религиозных обязанностей и отказ от сопротивления воле божьей не являются основой веры, так чтобы с их прекращением прекратилась вера [18].

5. *Туманиты* — приверженцы Абу Муʿаза ат-Тумани [19]. Он полагал, что вера есть то, что удерживает от неверия, это — название [совокупности] качеств. Если кто-то пренебрег ими, он стал неверующим, и если бы он пренебрег [только] одним из этих качеств, то он также стал бы неверующим. Одно из этих качеств не называется ни верой, ни частью веры. (Человека), совершившего любой проступок — тяжкий или незначительный, о котором не было единодушного решения *мусульман*, что это есть неверие,— не называют нечестивым, а говорят: он сбился с правильного пути, он ослушался воли божьей. Абу Муʿаз говорил: «Таковыми качествами являются знание (об Аллахе), признание истинности (его), любовь (к нему), искреннее исповедание единства божьего и признание обязательности того, что сообщил посланник». Он говорил [еще]: «Кто оставил молитву и пост, считая [это] дозволенным, тот стал неверующим, но кто оставил их с намерением исполнить [20], тот не стал неверующим. Кто убил пророка или избил его, тот стал неверующим не из-за убийства или избиения, но из-за неуважения, враждебности и ненависти».

К этому мнению склонились Ибн ар-Раванди и Бишр ал-Мариси. Оба они говорили: «Вера есть признание истинности (Аллаха) сердцем и устами вместе, а неверие есть отрицание и непризнание (его). Поклонение солнцу, луне, идолу не является неверием само по себе, но это — признак неверия».

// 6. *Салихиты* — приверженцы Салиха б. ʿУмара ас-Сали- 145
хи [21]. Ас-Салихи, Мухаммад б. Шабиб, Абу Шимр, Гайлан — все они совмещали *кадар* («свободу воли») и *ирджа'* («отсрочивание»). Хотя мы условились привести мнения «истинных» *мурджиитов*,

однако нам пришла на ум другая мысль относительно этих (людей) из-за их обособленности от *мурджиитов* в [некоторых] вопросах.

Что касается ас-Салихи, то он говорил: «Вера есть знание об Аллахе всевышнем в общем, а именно только о том, что мир имеет творца. Неверие есть незнание этого в общем». Он утверждал, [что] слова говорящего «триедин» не являются неверием, а показывают только, кто неверующий. Он полагал, что знание об Аллахе всевышнем есть любовь и покорность ему. Это допустимо вместе с непризнанием [д] посланника. Разумом допустимо верить в Аллаха, не веря в его посланника. Однако посланник — мир ему! — сказал ведь: «Кто не верит в меня, тот не верует в Аллаха всевышнего». Он полагал [далее], что молитва не является служением Аллаху всевышнему и что служением ему является лишь вера в него — а это — знание о нем, это — единое качество,— она не увеличивается и не уменьшается. Равным образом неверие — единое качество, оно не увеличивается и не уменьшается.

Что касается Абу Шимра ал-Мурджи'а ал-Кадари, то он полагал, что вера есть знание об Аллахе — велик он и славен! — любовь (к нему) и покорность ему в сердце, признание того, что он — единственный, нет ничего, подобного ему, пока не появилось относительно него доказательство (*худжжа*) пророков — мир им!

Когда же появилось доказательство, то верой [стало] признание их и их истинности. Знание и признание обязательности того, что они сообщили от Аллаха, не входит в основную веру. Любое из качеств веры не является ни верой, ни частью веры, но когда они соединяются, то их совокупность становится верой. Условием при [всех] качествах веры [является] знание о справедливости — под ней он подразумевал свободу воли, добро и зло которой [исходят] от раба божьего, ничто из которой не приписывается Творцу всевышнему.

146 // Что касается Гайлана б. Марвана из *мурджиитов-кадаритов*, то он полагал, что вера есть вторичное знание об Аллахе всевышнем, любовь и покорность ему, признание обязательности того, что сообщил посланник, и того, что пришло от Аллаха. Первичное знание — природное, самое необходимое. Согласно его учению, [существует] два вида знания: природное, а это — его знание о том, что у мира есть творец и у него самого есть творец. Это знание не называется верой. Вера есть лишь вторичное, приобретенное знание.

Дополнение к [перечню] авторитетов у *мурджиитов*, как передают: ал-Хасан б. Мухаммад б. 'Али б. Аби Талиб, Са'ид б. Джубайр, Талик б. Хабиб, 'Амр б. Мурра, Мухариб б. Зийад, Мукатил б. Сулайман, Зарр, 'Амр б. Зарр, Хаммад б. Аби Су-

[д] В издании М. Килани слово *джахд* («непризнание», «отрицание», «неверие») заменено на *худжжа* («доказательство»). Необоснованность этой замены явствует из содержания последующих предложений.

лайман, Абу Ханифа, Абу Йусуф, Мухаммад б. ал-Хасан, Кудайд б. Джа'фар.

Все эти (люди) — знатоки предания. Совершивших тяжкие грехи они не считали неверующими и не осуждали их на вечное пребывание в аду, в противоположность *хариджитам* и *кадаритам*.

Глава шестая

ШИИТЫ

Шииты — это собственно те, кто был приверженцем 'Али [1] — да будет доволен им Аллах! Явно или тайно они признавали его *имамат* [2] и его *халифат* как божественное указание и завещание. Они убеждены, что *имамат* не выходит за пределы его потомства, но если он вышел, то либо вследствие несправедливости со стороны кого-либо другого, либо вследствие предосторожности с его стороны. Они говорили: «*Имамат* — не обычное дело, вверенное воле народа, когда *имам* назначается по его выбору, нет, это — основополагающее дело, это — основа мусульманской религии. Посланники — мир им! — не должны ни пренебрегать этим и оставлять это без внимания, ни вверять и передавать это народу».

Шиитов объединяет признание необходимости *назначения* и *ясного указания* [3] и обязательной непоколебимой непогрешимости *имамов* и пророков в больших и малых делах, признание *приемлемости* и *отречения* [4] словом, действием и обязательством, исключая состояние *такии*. // В этом с ними расходятся некоторые 147
зайдиты.

О переходе *имамата* у них многочисленные рассуждения и разногласия, при каждом переходе и остановке (*имамата*) — мнение, учение, путаница.

Их — пять сект: *кайсаниты*, *зайдиты*, *имамиты*, «*крайние*» (*гулат*) и *исма'илиты*. В отношении основ [вероучения] одни из них склоняются к *му'тазилизму*, другие — к *суннизму*, некоторые — к *антропоморфизму*.

1. *Кайсаниты* — приверженцы Кайсана, *маула* эмира верующих 'Али б. Аби Талиба — да возвеличит его Аллах! — и, говорят, ученика *ас-саййида* Мухаммада б. ал-Ханафии [5] — да будет доволен им Аллах! Они безгранично верят в него, убежденные в том, что он овладел всеми знаниями и перенял у двух *ас-саййидов* [6] знание всего сокровенного — знание (иносказательного) толкования и скрытого смысла Корана, знание небесных сфер и душ.

Кайсанитов объединяет признание того, что религия есть повиновение человеку, что побудило их даже к (иносказательному) толкованию основ религиозного закона — молитвы, поста, *закята*, паломничества и тому подобного сообразно с людьми. Одних это побудило к пренебрежению постановлениями религиозного

закона после того, как они пришли к повиновению человеку, других это побудило к ослаблению веры в воскресение, некоторых это побудило к признанию переселения душ, воплощения, возвращения после смерти. И тот, кто ограничивается одним [*имамом*], будучи убежденным, что тот не умирает, не должен умереть, пока не вернется, и тот, кто переносит [а] сущность *имамата* на другого, затем растерянно сокрушается об этом, и тот, кто притязает на управление *имаматом*, не принадлежа к родословному древу [Алидов],— все они растеряны, разрываются [от сомнения]. А кто убежден, что религия есть повиновение человеку, но не имеет (такого) человека, у того нет религии.— Да защитит нас Аллах от колебания и нужды после достатка! Да направит нас Господь на верный путь!

а) *Мухтариты* — приверженцы ал-Мухтара б. Аби ʿУбайда ас-Сакафи [7]. Он был *хариджитом*, затем стал *зубайритом*, затем —
148 *шиитом* // и *кайсанитом*. Он признал *имамат* Мухаммада б. ал-Ханафии после эмира верующих ʿАли — да будет доволен ими обоими Аллах! — а говорят, после ал-Хасана и ал-Хусайна — да будет доволен Аллах ими обоими! Он призывал людей признать его [*имамом*], объявлял себя одним из его [доверенных] людей и эмиссаров, рассказывал о знаниях, украшенных его измышлениями, которые он приписывал ему. Когда Мухаммад узнал об этом, он отрекся от него и объявил своим приверженцам, что тот говорит тайком это людям только для того, чтобы преуспеть в своем деле и чтобы люди объединились вокруг него.

Все, что ему удалось сделать, он [достиг] благодаря двум вещам. Во-первых, знание и *призыв* он приписывал Мухаммаду б. ал-Ханафии. Во-вторых, он взял на себя [дело] отмщения за ал-Хусайна б. ʿАли — да будет доволен ими обоими Аллах! — днем и ночью занимаясь борьбой с несправедливыми, согласившимися убить ал-Хусайна.

Согласно учению ал-Мухтара, возможно *изменение мнения* [8] у Аллаха всевышнего. *Изменение мнения* имеет у него [различные] значения.

Изменение мнения относительно знания, когда ему становится очевидным противоположное тому, что он знал,— я не представляю, чтобы разумный (человек) придерживался этого убеждения.
149 // *Изменение мнения* относительно желания, когда ему представляется правильным противоположное тому, что он пожелал и решил.

Изменение мнения относительно повеления, когда он повелевает что-то, затем, после этого, повелевает нечто другое, противоположное тому. Кто не допускает *отмены*, полагает, что различные повеления в разные времена следуют одно за другим.

[а] *Муʿаддин* («переносит») — так в издании У. Кьюретона. В издании М. Килани — *муʿтакид* («убежден», «верит»).

Ал-Мухтар предпочел признать *изменение мнения* именно потому, что претендовал на знание грядущих обстоятельств либо посредством откровения, данного ему, либо посредством послания со стороны *имама*. Когда он обещал своим приверженцам, что наступит нечто и произойдет такое-то событие, то, если оно соответствовало его словам, он превращал это в доказательство правдивости своего утверждения, а если не соответствовало, он говорил: «Господь ваш изменил решение».

Он не делал различия между *отменой* и *изменением мнения*. Он говорил: «Если допустима *отмена* в постановлениях (религиозного закона), то допустимо *изменение мнения* в преданиях».

Уже было сказано, что *ас-саййид* Мухаммад б. ал-Ханафийа отрекся от ал-Мухтара, когда ему стало известно, что тот обманывает людей, выдавая себя за его эмиссара и [доверенного] человека. Он отрекся и от заблуждений, которые выдумал ал-Мухтар,— от порочных толкований и приукрашенных выдумок.

К числу его выдумок относится старое кресло, бывшее у него, которое он покрыл парчой, украсил всевозможными украшениями и говорил: «Это — одна из реликвий эмира верующих ʿАли — да возвеличит его Аллах! — она у нас подобна ковчегу завета у израильтян. Когда он сражался со своими противниками, он ставил кресло на открытое пространство перед строем и говорил: „Сражайтесь, победа и успех за вами! Это кресло занимает среди вас место ковчега завета среди израильтян, в нем — присутствие божье и сохранность. Ангелы сверху спустятся в помощь вам“ [9]».

Известен рассказ о белых голубях, которые появились в небе: до этого он сообщил им, что ангелы спустятся в виде белых голубей.

Рифмованная проза, которую он сочинил, известна как самое пустое сочинение.

Связать себя с Мухаммадом б. ал-Ханафией его побудили добрая вера в него людей, любовь к нему, наполнявшая [их] сердца. *Ас-саййид* Мухаммад б. ал-Ханафийа был [человеком] большой учености, обширных знаний, пылким мыслителем, обладавшим проницательным умом. Эмир верующих ʿАли — да будет доволен им Аллах! — поведал ему об обстоятельствах грядущих бедствий // и открыл ему пути познания. Он избрал уединение, славе 150
предпочтя безвестность.

Говорили, что он был хранителем знания об *имамате*, пока не передал это наследие тому, кто достоин его, и [что] он не покинул этот мир, пока не поместил *имамат* на его местопребывание.

Ас-Саййид ал-Химйари и поэт Кусаййир ʿАззы [10] были его приверженцами. Кусаййир сказал о нем:

> Да! *Имамов* из курайшитов, попечителей истины, четверо равных:
> ʿАли и трое его сыновей. Это — внуки (Пророка), с которыми нет тайны.

(Один) внук — внук веры и праведности. (Второго) внука скрыла Карбала.
(Третий) внук не вкусит смерти, пока не станет во главе конницы со знаменем впереди.
Он скрылся невидимый среди них на время в [ущелье] Радва. Мед и вода пред ним.

Ас-Саййид ал-Химйари также верил в то, что он не умер, что он пребывает на горе Радва между львом и тигром, охраняющими его. Пред ним два источника, бьющие ключом, текущие водой и медом. Он вернется после сокрытия, чтобы наполнить землю справедливостью, как она наполнена [ныне] несправедливостью. Именно ал-Химйари первым признал *сокрытие* (*имама*) и возвращение после сокрытия [11], что признали [затем] *шииты*. Это распространилось среди части общины (*кайсанитов*), так что они признали это религией, одной из основ шиитского вероучения.

Затем, после кончины Мухаммада б. ал-Ханафии, *кайсаниты* разошлись во мнениях относительно управления *имаматом*, и каждое расхождение стало учением.

б) *Хашимиты* — последователи Абу Хашима [12], сына Мухаммада б. ал-Ханафии. Они признали кончину Мухаммада б. ал-Ханафии и переход *имамата* от него к его сыну Абу Хашиму. Они говорили, что [отец] сообщил ему тайны знаний и поведал ему пути соответствия вселенной душам, определения божественного откровения по (иносказательному) толкованию, представления внешнего по сокровенному. Они говорили, что все внешнее имеет сокровенный [смысл], каждое тело имеет дух, каждое откровение имеет толкование, каждая форма в этом мире имеет сущность в том мире.
151 [Частицы] мудрости // и тайн, рассеянные во вселенной, соединяются в человеческом теле. И именно это знание ʿАли — да будет доволен им Аллах! — даровал исключительно своему сыну Мухаммаду б. ал-Ханафии, а тот поведал эту тайну своему сыну Абу Хашиму. И каждый, в ком соединилось это знание, есть истинно *имам*.

После Абу Хашима его приверженцы разделились на пять сект.

(Одна) секта утверждала, что Абу Хашим умер на пути из Сирии, в стране аш-Шарат (в Палестине), оставив завещание Мухаммаду б. ʿАли б. ʿАбдаллаху б. ʿАббасу. Это завещание передавалось в его потомстве, пока *халифат* не перешел к Аббасидам. Они говорили, что последние имеют право на *халифат* в силу родственной связи: ведь когда скончался посланник Аллаха — да благословит его Аллах и да приветствует! — его дядя ал-ʿАббас имел преимущественное право наследования.

(Вторая) секта утверждала, что после смерти Абу Хашима *имамат* принадлежал его племяннику ал-Хасану б ʿАли б. Мухаммаду б. ал-Ханафии.

(Третья) секта утверждала, что Абу Хашим оставил завещание своему брату ʿАли б. Мухаммаду, а ʿАли завещал своему сыну ал-

Хасану. По их мнению, *имамат* остается у ханафитов, не переходя к другим.

(Четвертая) секта утверждала, что Абу Хашим оставил завещание ʿАбдаллаху б. ʿАмру б. Харбу ал-Кинди и что *имамат* перешел от Абу Хашима к ʿАбдаллаху, в которого перешел и дух Абу Хашима. Этот человек не обращался к знанию и вероисповеданию, и некоторые из этих людей узнали его обман и ложь, вследствие чего они отвернулись от него, признав *имамат* ʿАбдаллаха б. Муʿавии б. ʿАбдаллаха б. Джаʿфара б. Аби Талиба.

Согласно учению ʿАбдаллаха, души переселяются из одного тела в другое, воздаяние и наказание [осуществляются] в этих телах — либо в телах людей, либо в телах животных. Божественный дух [также] переселялся, пока не дошел до него и не воплотился в нем. ʿАбдаллах притязал на божественность и пророчество одновременно и на знание сокровенного. Его глупые приверженцы поклонялись ему. Они не верили в воскресение, убежденные, что переселение душ происходит в этом мире и что воздаяние и наказание [осуществляются] в этих телах.

Слова Аллаха всевышнего: «Нет греха на тех, которые уверовали // и творили благие дела, в том, что они вкушают, когда они 152
богобоязненны...» [б] — он истолковал в том смысле, что, кто достиг *имама* и признал его, с того снимается грех за все, что он вкушает, тот достиг совершенства и удовлетворения.

От него пошли *хуррамиты* и *маздакиты* [13] в Ираке. ʿАбдаллах погиб в Хорасане, и его приверженцы разошлись между собой. Одни из них утверждали, что он жив, не умер и вернется. Другие утверждали, что он уже умер и его дух перешел в Исхака б. Зайда б. ал-Харисa ал-Ансари. Это — *хариситы* [14], которые разрешали запретное и вели жизнь (людей), не обремененных религиозными обязанностями.

Между приверженцами ʿАбдаллаха б. Муʿавии и приверженцами Мухаммада б. ʿАли [было] большое разногласие относительно *имамата*, ибо каждый из них притязал на завещание со стороны Абу Хашима, а завещание не имело надежной основы [15].

в) *Байаниты* — последователи Байана б. Сим ʿана ат-Тамими [16], признавшие переход *имамата* к нему от Абу Хашима. Он принадлежал к «*крайним*» (*шиитам*), которые признавали божественность эмира верующих ʿАли — да будет доволен им Аллах! Он говорил: «В ʿАли воплотилась божественная частица и соединилась с его телом. Благодаря ей он знал сокровенное, так как он сообщал о грядущих бедствиях, и сообщение было верным. Благодаря ей он сражался с неверующими, и успех и победа [сопутствовали] ему. Благодаря ей он вырвал ворота Хайбара [17], сказав об этом: „Клянусь Аллахом! Я вырвал ворота Хайбара не физической силой, не вскормленным движением, а божественной, небесной силой, осве-

[б] Коран V, 94.

щенной светом ее Господа". Небесная сила в его душе как светильник в нише, а божественный свет как свет в светильнике». Байан говорил, что ʿАли, возможно, появляется иногда. Слова Всевышнего: «Неужели они ждут только, чтобы пришел к ним Аллах в сени облаков?...» [е] — он истолковал как намек на ʿАли: это он придет в сени [облаков], гром — голос его, молния — улыбка его.

Потом Байан [стал] притязать на то, что божественная частица перешла к нему в виде переселения души, и поэтому он име-
153 ет право // быть *имамом* и *халифом*. Это именно та частица, благодаря которой Адам — мир ему! — имел право на поклонение ангелов.

Он утверждал, что его божество имеет облик человека член за членом, часть за частью, и говорил, что он весь погибнет, кроме лика его, согласно словам Всевышнего: «Всякая вещь погибнет, кроме лика его» [ё].

Вместе с этим постыдным срамом он написал [письмо] Мухаммаду б. ʿАли б. ал-Хусайну ал-Бакиру — да будет доволен ими Аллах! — и призвал его признать его власть. Он писал: «Покорись — и ты спасешься, ты поднимешься по лестнице [к небу]. Ведь ты не знаешь, где Аллах поместит пророчество». Но ал-Бакир приказал гонцу съесть свиток, который он принес. Тот съел его и тотчас умер. Имя того гонца ʿУмар б. Аби ʿАфиф.

Между тем вокруг Байана б. Симʿана уже объединилась группа людей, последовавших за ним и исповедовавших его учение. Тогда Халид б. ʿАбдаллах ал-Касри убил его за это. Говорят, он сжег его в огне вместе с куфийцем, известным как ал-Маʿруф б. Саʿид.

г) *Ризамиты* — последователи Ризама б. Разма [18]. Они вели *имамат* от ʿАли к его сыну Мухаммаду, затем — к сыну последнего [Абу] Хашиму, а от него — к ʿАли б. ʿАбдаллаху б. ʿАббасу по завещанию. Далее они вели *имамат* к Мухаммаду б. ʿАли, Мухаммад завещал своему сыну *имаму* Ибрахиму — господину Абу Муслима, который агитировал [людей] за него и признал его *имамат*.
154 // Эти люди появились в Хорасане в дни Абу Муслима. Говорили даже, что Абу Муслим придерживался этого учения, потому что они привели *имамат* к Абу Муслиму, заявив, что он имеет право на долю в *имамате*. Они притязали на воплощение в нем божественного духа, и поэтому он помогал ему [в борьбе] против Омейядов, пока он не перебил их всех до последнего и не истребил их. Они признавали переселение душ.

Первоначально этого учения придерживался ал-Муканнаʿ, который, опираясь на извлеченный им вздор, приписал себе божественность. Ему последовали *мубаййидиты* Мавераннахра [19]. Это —

[е] Коран II, 206.

[ё] Коран XXVIII, 88.

одна из сект *хуррамитов*, последователи которой исповедовали пренебрежение предписаниями религии. Они говорили, что религия есть знание *имама*, и только. Некоторые из них говорили, что религия есть две вещи: знание *имама* и соблюдение верности. Кому достались эти две вещи, тот уже достиг совершенства, с того снимаются религиозные обязанности. Некоторые из них вели *имамат* к Мухаммаду б. ʿАли б. ʿАбдаллаху б. ʿАббасу от Абу Хашима Мухаммада б. ал-Ханафии в силу завещания ему, исключая какой-либо другой путь.

Сахиб ад-даула Абу Муслим первоначально придерживался учения *кайсанитов*. У их эмиссаров он научился знаниям, которыми они отличались, и узнал от них, что эти знания вверены им на сохранение. И тогда он стал искать того, кто самостоятелен в этом. Он отправил послание ас-Садику Джаʿфару б. Мухаммаду — да будет доволен ими обоими Аллах: «Я уже бросил клич и призвал народ к [отвержению] покровительства Омейядов и к [признанию] покровительства „семьи Пророка". Если ты хотел этого, то большего тебе и желать нельзя». Но ас-Садик — да будет доволен им Аллах! — написал ему [в ответ]: «Ты не из моих людей, и сейчас не мое время». Тогда Абу Муслим удалился к Абу-л-ʿАббасу ʿАбдаллаху б. Мухаммаду ас-Саффаху и вручил ему власть *халифа* [20].

2. *Зайдиты* — последователи Зайда б. ʿАли [21] б. ал-Хусайна б. ʿАли б. Аби Талиба — да будет доволен ими Аллах! Они вели *имамат* в потомстве Фатимы — да будет доволен ею Аллах! — и не допускали пребывания *имамата* среди других. Однако они допускали, что каждый знающий, храбрый, щедрый фатимит, выступивший с притязанием на *имамат*, является *имамом*, повиновение которому обязательно, будь он // из потомков ал-Хасана 155
или из потомков ал-Хусайна — да будет доволен ими обоими Аллах! Из-за этого некоторые из них допускали *имамат* двух *имамов* — Мухаммада и Ибрахима, сыновей ʿАбдаллаха б. ал-Хасана б. ал-Хасана, восставших в дни ал-Мансура и убитых за это. Они допускали выступление в двух странах двух *имамов*, объединяющих в себе эти качества, [считая] повиновение каждому из них в отдельности обязательным.

Когда Зайд б. ʿАли последовал этому учению, он захотел овладеть «корнями» (*усул*) и «ветвями» (*фуруʿ*), с тем чтобы быть украшенным знанием. В «корнях» он стал учеником Васила б. ʿАтаʾ ал-Газзала ал-Алсага, главы *муʿтазилитов* и их вождя, несмотря на веру Васила в то, что дед Зайда, ʿАли б. Аби Талиб — да будет доволен им Аллах! — не был глубоко убежден в правильности войн, которые имели место между ним и «сторонниками верблюда» и сирийцами, и что одна из этих двух партий совершила ошибку не сама по себе. От него Зайд перенял учение *муʿтазилитов*, и все его приверженцы стали *муʿтазилитами*.

Согласно его учению, допустим *имамат превзойденного* при наличии *достойнейшего* [22]. Он говорил: «ʿАли б. Аби Талиб — да

будет доволен им Аллах! — был *достойнейшим* из сподвижников Мухаммада, однако *халифат* был вверен Абу Бакру ради общего блага, которое они разумели, ради религиозного принципа, о котором они заботились, чтобы погасить пожар смуты и успокоить сердца людей. Ибо недалеко было время войн, проходивших в период пророчества, меч эмира верующих ʿАли еще не обсох от крови *многобожников* из числа курайшитов и других, злоба в сердцах людей от жажды мести [оставалась] такой же, как она есть. Сердца [людей] не питали к нему полной симпатии, головы не повиновались ему полной покорностью. И ради общего блага этим важным делом должен был ведать тот, кого они знали по кротости, спокойствию, старшинству по возрасту, первенству в исламе, близости к посланнику Аллаха — да благословит его Аллах и да приветствует! Разве ты не знаешь, что, когда (Абу Бакр) во время своей болезни, от которой он умер, хотел вручить власть ʿУмару б. ал-Хаттабу, люди закричали и сказали: „Ты назначил правителем над нами грубого, жестокого (человека)!" И не соглашались избрать эмиром верующих ʿУмара б. ал-Хаттаба из-за его суровости и твердости, грубости в религии, жестокости к врагам, пока Абу Бакр не успокоил их, сказав: „Если бы Господь мой спросил меня, то я сказал бы: „Я назначил правителем над ними лучшего из них для них". Таким образом, допустимо, что *имамом* является *превзойденный*, в то время как существует *достойнейший*, к нему обращаются за советом относительно постановлений, признают его решение в [судебных] делах».

Когда *шииты* Куфы услышали от него это мнение, узнали, что он не отрекается от обоих *шайхов* (Абу Бакра и ʿУмара), они покинули его, так что погубил его рок, и их назвали *рафидитами* («покинувшими»).

156 // Между Зайдом и его братом Мухаммадом б. ʿАли ал-Бакиром происходили споры не в этом отношении, а ввиду того, что он был учеником Васила б. ʿАта', приобретал знание у того, кто допускал, что его дед совершил ошибку, борясь с клятвопреступниками, несправедливыми, вероотступниками, ввиду того, что о *предопределении* (*кадар*) он рассуждал, основываясь не на том, что утверждала «семья Пророка», и ввиду того, что выступление он ставил условием существования *имама* в качестве *имама*. Однажды (ал-Бакир) даже сказал ему: «По твоему учению, твой родитель не был *имамом*, ибо он никогда не выступал и не вмешивался в выступление».

Когда Зайд б. ʿАли был убит и распят, *имаматом* после него ведал Йахйа б. Зайд. Он ушел в Хорасан. Множество людей объединилось вокруг него. Между тем до него дошло известие от Джаʿфара б. Мухаммада ас-Садика о том, что он будет убит, как был убит его отец, и распят, как был распят его отец. И с ним случилось то, что он предсказал.

После него это дело было доверено двум *имамам* — Мухаммаду

и Ибрахиму. Оба выступили в Медине, но Ибрахим ушел в Басру. Люди объединились вокруг них, но они оба также были убиты.

Ас-Садик возвестил *зайдитам* обо всем, что с ними произойдет, объяснил им, что его предки — да будет доволен ими Аллах! — сообщили ему обо всем этом, что Омейяды превознесутся над людьми, так что если бы горы соперничали с ними в росте, то они вознеслись бы и над ними, что они чувствуют ненависть к «семье Пророка» и что никто из «семьи Пророка» не должен выступать, пока Аллах всевышний не возвестит о прекращении их господства. Указывая на Абу-л-ʿАббаса и Абу Джаʿфара — сыновей Мухаммада б. ʿАли б. ʿАбдаллаха б. ʿАббаса, он сказал: «Мы не возьмемся за это дело, пока в нем хозяйничают этот (человек) и его дети» — и указал на ал-Мансура.

Зайд б. ʿАли был убит в Кунасе, в Куфе, убил его Хишам б. ʿАбд ал-Малик. Йахйа б. Зайд был убит в Джузджане, в Хорасане, убил его эмир Джузджана. *Имам* Мухаммад был убит в Медине, убил его ʿИса б. Махан. *Имам* Ибрахим был убит в Басре, оба были убиты по приказу ал-Мансура.

Дело *зайдитов* после этого не ладилось, пока не появился в Хорасане их властитель Насир ал-Утруш [23]. Разыскивали его местопребывание, чтобы убить его, но он скрылся и оставил это дело. Он отправился в страну ад-Дайлам и ал-Джабал, [жители которых] еще не были украшены исламской религией. Он энергично призывал людей принять ислам по учению Зайда б. ʿАли, и они следовали этому и росли на этом. В той стране *зайдиты* существовали открыто.

// Один за другим выступали *имамы* и управляли их делом. 157
[Однако] они не согласились со своими двоюродными братьями *мусавитами* в вопросах, касающихся основ (вероучения), и после этого большинство *зайдитов* отошло от признания *имамата превзойденного* и стало поносить сподвижников Мухаммада, как поносили *имамиты*.

Зайдитов три секты: *джарудиты*, *сулайманиты* и *бутриты*; *салихиты* среди них и *бутриты* придерживались одного учения [24].

а) *Джарудиты* — приверженцы Абу-л-Джаруда Зийада б. Аби Зийада [25]. Они утверждали, что Пророк — да благословит его Аллах и да приветствует! — указал // на ʿАли — да будет доволен 158
им Аллах! — описательно, не называя имени, что он *имам* после него. Люди же проявили небрежность, так как не старались узнать это качество и не искали наделенного этим качеством. Они поставили [правителем] Абу Бакра исключительно по своему выбору и поэтому стали неверующими. В этом вопросе Абу-л-Джаруд разошелся со своим *имамом* Зайдом б. ʿАли, ибо последний не разделял этого убеждения.

(Сами) *джарудиты* расходились во мнениях относительно *остановки* и *перехода* (*имамата*). Одни из них вели *имамат* от ʿАли к ал-Хасану, затем — к ал-Хусайну, затем — к ʿАли б. ал-Хусай-

ну Зайн ал-ʿАбидину, затем — к его сыну Зайду б. ʿАли, затем от него — к *имаму* Мухаммаду б. ʿАбдаллаху б. ал-Хасану б. ал-Хасану б. ʿАли б. Аби Талибу, признав его *имамат*.

Абу Ханифа — да помилует его Аллах! — стоял за присягу ему и был среди его приверженцев, пока это дело не дошло до ал-Мансура. Последний заточил его навеки в темницу, так что тот и умер в заточении. Говорят, что он присягнул *имаму* Мухаммаду б. ʿАбдаллаху именно в дни ал-Мансура и, когда Мухаммад был убит в Медине, *имам* Абу Ханифа остался [верен] той присяге, признав покровительство «семьи Пророка». Дело о нем было представлено ал-Мансуру, и с ним совершилось то, что совершилось.

159 // Те, кто признал *имамат имама* Мухаммада б. ʿАбдаллаха, разошлись во мнениях.

Одни из них говорили, что он не убит, он еще жив, он выступит, чтобы наполнить землю справедливостью.

Другие же признали его смерть и перевели *имамат* на Мухаммада б. ал-Касима б. ʿАли б. ʿУмара б. ʿАли б. ал-Хусайна б. ʿАли, властителя ат-Талакана. Между тем он был схвачен в дни ал-Муʿтасима и доставлен к нему. Последний держал его в заключении у себя дома, пока тот не умер [26].

Некоторые из них признали *имамат* Йахйи б. ʿУмара, властителя Куфы. Он выступил и призвал людей [к себе]. Множество народа объединилось вокруг него. Он был убит в дни ал-Мустаʿина, его голова была доставлена Мухаммаду б. ʿАбдаллаху б. Тахиру, так что один из Алидов сказал о нем:

Ты убил самого славного всадника.
Я же пришел к тебе, стараясь смягчить тебя в беседе.
Огорчает меня, что я встречаю тебя не иначе,
как острие меча меж нами.

Это — Йахйа б. ʿУмар б. Йахйа б. ал-Хусайн б. Зайд б. ʿАли.

Что касается Абу-л-Джаруда, то его прозывали *Сурхубом* — так прозвал его Абу Джаʿфар Мухаммад б. ʿАли ал-Бакир. *Сурхуб* — слепой дьявол, живущий в море, как разъяснил ал-Бакир. Приверженцами Абу-л-Джаруда [были] Фудайл ар-Рассан и Абу Халид ал-Васити.

Джарудиты расходятся во мнениях относительно решений и образа действий (*имамов*). Одни из них утверждают, что знание потомства ал-Хасана и ал-Хусайна — да будет доволен ими обоими Аллах! — подобно знанию Пророка — да благословит его Аллах и да приветствует! — вследствие чего знание достается им до обучения как врожденное свойство, по необходимости. Другие же утверждают, что знание является общим у них и у прочих (людей) и что оно может быть перенято у них и у других из простого народа.

б) *Сулайманиты* — приверженцы Сулаймана б. Джарира [27] Он говорил, что *имамат* [решается] советом среди людей, что он

может быть действителен благодаря соглашению двух лучших мусульман и что он допустим во главе с *превзойденным* при наличии *достойнейшего*.

Он признал *имамат* Абу Бакра и ʿУмара — да будет доволен ими обоими Аллах! — обязанностью благодаря выбору общины, обязанностью, основанной на праве самостоятельного решения. Иногда он говорил, что община, присягнув им обоим при наличии ʿАли — да будет доволен им Аллах! — совершила ошибку, не достигающую степени // нечестивости. Та ошибка — ошибка, ос- 160
нованная на праве самостоятельного решения. Однако ʿУсмана — да будет доволен им Аллах! — он поносил за новшества, которые тот ввел, и признал его за это неверующим. Он признал неверующими ʿА'ишу, аз-Зубайра и Талху — да будет доволен ими Аллах! — за то, что они выступили на борьбу против ʿАли — да будет доволен им Аллах! Далее, он поносил *рафидитов*, говоря, что их *имамы* выдумали для своих приверженцев два учения, которые никто никогда не разъяснит им.

Одно из них — признание *изменения божественного мнения*. Если они провозгласили, что они будут иметь силу, могущество, победу, а положение не соответствует тому, что они провозгласили, то они говорили: «Аллах всевышний *изменил мнение* об этом».

Второе — *такийа*. Они говорят обо всем, что хотят. Если же им скажут, что это неверно, покажут им ложность [их утверждения], то они говорят: «Мы сказали это исключительно *из предосторожности*», «Мы сделали это исключительно *из предосторожности*».

В признании допустимости *имамата превзойденного* при наличии *достойнейшего* ему последовала часть *му'тазилитов*, среди них Джа'фар б. Мубашшир, Джа'фар б. Харб, Касир ан-Навва', последний — из числа «сторонников предания». Они говорили: «*Имамат* относится к религиозным делам. В нем не нуждаются для признания Аллаха всевышнего и его единобожия, ибо это достигается разумом. Однако в нем нуждаются для отправления правосудия, решения спора тяжущихся, защиты сирых и одиноких, сохранения целостности [ислама], прославления общины, ведения войны с врагами религии, чтобы у *мусульман* было единство, чтобы это дело не стало достоянием простого народа. *Имамат* не обусловливается тем, что *имам* должен быть достойнейшим из общины знанием, старшим по возрасту, самым благоразумным и мудрым, так как потребность удовлетворяется существованием *превзойденного* при наличии *превосходящего* и *достойнейшего*».

Часть *суннитов* склонилась к этому. Они даже допускали, что *имамом* может быть (человек), не достигший высшей ступени знаний, не сведущий в вопросах применения права самостоятельного решения. Однако вместе с ним должен быть кто-то из числа имеющих право самостоятельного решения, чтобы он мог справиться у него о постановлениях (закона), спросить его мнение о дозволен-

ном и запретном. В целом же он должен иметь твердое мнение и проницательный взгляд на события.

161 // в) *Салихиты* и *бутриты*.

Салихиты — приверженцы ал-Хасана б. Салиха б. Хаййа, *бутриты* — приверженцы Касира ан-Навва' ал-Абтара [28]. Они были согласны в учении. Их мнение об *имамате* подобно мнению *сулайманитов*, однако в отношении ʿУсмана они колебались: верующий он или неверующий? Они говорили: «Когда мы слышим имеющиеся о нем предания, что он один из десяти, которым предвещен рай, мы говорим, что следует признать истинность его ислама, его веры и его пребывания среди обитателей рая. Когда же мы видим новшества, введенные им, как-то: его слепую преданность вскармливанию омейядов и марванитов, его самоуправство в делах, которые не соответствовали образу действия сподвижников Мухаммада,— мы говорим, что следует признать его неверие. Поэтому мы не решаемся [судить] о нем, мы колеблемся относительно его состояния и предоставляем это самому мудрому из судей.

Что касается ʿАли, то это — превосходнейший из людей после посланника Аллаха — да благословит его Аллах и да приветствует! — и достойнейший из них *имамата*. Однако он уступил им власть добровольно, предоставил им ее покорно и отказался от своего права охотно. Поэтому мы довольствуемся тем, чем довольствовались *мусульмане*, когда он уступил. Иное нам не дозволено. А если бы ʿАли не согласился на это, то Абу Бакр был бы пропащим».

Это как раз те, кто допускал *имамат превзойденного* и отодвижение *превосходящего* и *достойнейшего*, если *превосходящий* был согласен на это.

Они говорили: «Кто из потомков ал-Хасана и ал-Хусайна — да будет доволен ими обоими Аллах! — обнажит свой меч, будучи знающим, набожным, отважным, тот и *имам*». Некоторые из них ставили условием [еще] красоту лица. У них была большая путаница относительно двух *имамов*. [Если] у обоих были эти условия, оба обнажили свои мечи, то обращают внимание на более достойного и более набожного. Если они равны друг другу, то обращают внимание на более твердого в суждении и благоразумного в повелении. Если же они равны между собой, противостоя друг другу, то дело оборачивается против них обоих, поиск возобновляется снова, *имам* [становится] руководимым, эмир — подчиненным. Если бы они были в двух странах, то каждый из них в отдельности
162 уединился бы // в своей стране, и повиновение в его народе было бы обязательным. И если бы один из них вынес решение противоположное тому, что решит другой, то каждый из них был бы прав, даже если бы было вынесено решение о дозволенности пролития крови другого *имама*.

В наше время большинство их — *подражатели* [29], не обращающиеся к самостоятельному суждению и толкованию. Что касается

«корней» (*усул*), то они шаг за шагом следуют мнению *му'тазилитов* и почитают му'тазилитских *имамов* больше, чем *имамов* «семьи Пророка». Что касается «ветвей» (*фуру'*), то они придерживаются учения Абу Ханифы, за исключением немногих вопросов, в которых они согласны с аш-Шафи'и — да помилует его Аллах! — и с *шиитами*.

Авторитеты у *зайдитов*: Абу-л-Джаруд Зийад б. ал-Мунзир ал-'Абди, которого проклял Джа'фар б. Мухаммад ас-Садик — да будет доволен им Аллах! — ал-Хасан б. Салих б. Хайй, Мукатил б. Сулайман, миссионер (*ад-да'и*) Насир ал-Хакк ал-Хасан б. 'Али б. ал-Хасан б. Зайд б. 'Умар б. ал-Хусайн б. 'Али, другой миссионер, властитель Табаристана ал-Хусайн б. Зайд б. Мухаммад б. Исма'ил б. ал-Хасан б. Зайд б. ал-Хасан б. 'Али, Мухаммад б. Наср.

3. *Имамиты* [30] — это те, кто признает *имамат* 'Али — да будет доволен им Аллах! — после Пророка — мир ему! — как *ясное указание*, как достоверное назначение не путем намека на [определенное] качество, а путем указания на него лично. Они говорили, что в религии и в исламе не было дела важнее, чем назначение *имама*, так чтобы, покидая этот мир, его душа была свободна от дел общины. Поскольку он послан именно для устранения разногласия и установления согласия, то он не должен покидать общину и оставлять их предоставленными самим себе, так чтобы каждый из них придерживался собственного мнения, каждый из них шел своим путем, не согласуясь в этом с другим. Нет, он должен определить человека, к которому следует обращаться, ясно указать на одного, которому следует доверять и на которого следует полагаться. И он действительно определил 'Али — да будет доволен им Аллах! — в одних местах намеком, в других местах ясным высказыванием.

// Что касается его намеков, то, например, он послал Абу 163
Бакра читать *суру* «Отречение» [31] перед людьми на собрании [в Мекке], но после него послал 'Али, чтобы он был чтецом перед ними, его уведомителем к ним, сказав: «Спустился ко мне Гавриил — мир ему! — и сказал: „Сообщит это человек от тебя“», или он сказал: «...от твоего рода». Это доказательство того, что он предпочел 'Али ему. Далее, в экспедиционные отряды он назначал военачальников над Абу Бакром, 'Умаром и другими сподвижниками Мухаммада: в один экспедиционный отряд он назначил военачальником над ними обоими 'Амра б. ал-'Аса, в другой — Усаму б. Зайда, в то время как над 'Али он никогда никого не ставил военачальником.

Что касается его ясных высказываний, то примером служит имевшее место в начальный период ислама, когда он сказал: «Кто присягнет мне своим имуществом?» — и собравшиеся присягнули ему. Затем он сказал: «Кто присягнет мне душой своей и станет моим душеприказчиком, наследником этого дела после

меня?» Но никто не присягнул ему, пока эмир верующих ʿАли — да будет доволен им Аллах! — не протянул ему руку, присягнув ему душой своей. И тот отплатил за это сполна, так что курайшиты стали срамить Абу Талиба, говоря: «Он поставил начальником над тобой твоего сына!»

[Другим] примером служит то, что имело место в период совершенного ислама и упорядоченного положения, когда были ниспосланы слова Всевышнего: «О посланник! Передай, что ниспослано тебе от твоего Господа. А если ты [этого] не сделаешь, то ты не передашь его послание...» [д32]. Когда он прибыл к пруду Хумм, он приказал подмести под большими ветвистыми деревьями и призвать к общей молитве. Затем он — мир ему! — находясь на верблюжьих седлах, сказал: «Кому я был покровителем, тому ʿАли покровитель. О боже! Будь покровителем тому, кто был его другом, будь врагом тому, кто был его врагом, помоги тому, кто помог ему, оставь без поддержки того, кто его оставил без поддержки, и пусть он будет прав, где бы он ни находился! Разве я не сообщил [это] трижды?»

Имамиты утверждают, что это — явное указание, ибо, [говорили они], если мы вникнем, кому Пророк — да благословит его Аллах и да приветствует! — был покровителем и в каком смысле, то мы должны распространить это на ʿАли — да будет доволен им Аллах! Ведь сподвижники Мухаммада поняли под этим назначением покровителем то, что понимаем мы, так что ʿУмар, встретив [однажды] ʿАли, сказал: «Будь счастлив, ʿАли! Ты стал покровителем каждого верующего и каждой верующей».

Они говорили, что слова Пророка — мир ему: «Лучший из вас судья — ʿАли» — есть ясное указание на *имамат*, ибо *имамат* не имеет значения, кроме как быть самым рассудительным судьей в любом случае, судьей для тяжущихся по любому делу. Таков смысл слов Аллаха всеславного и всевышнего: «Повинуйтесь Аллаху и повинуйтесь посланнику и достойнейшему власти
164 // среди вас» [е]. Они говорили, что достойнейший власти тот, кому принадлежит решение и суд, так что он вполне решает вопрос об управлении. Когда *мухаджиры* и *ансары* заспорили между собой, судьей в этом [деле] был именно он, эмир верующих ʿАли, а не кто-либо другой. Подобно тому как Пророк — да благословит его Аллах и да приветствует! — для каждого из своих сподвижников определил его самое отличительное качество, сказав: «Лучший из вас знаток религиозных обязанностей — Зайд, лучший из вас чтец Корана — Убайй, лучший из вас знаток дозволенного и запретного — Муʿаз», так и для ʿАли он определил его самое отличительное качество, сказав: «Лучший

[д] Коран V, 71.
[е] Коран IV, 62.

из вас судья — ʿАли». Решение требует всякого знания, но не всякое знание требует решения.

От этой ступени *имамиты* перешли к злословию о старейших сподвижниках Мухаммада, пороча и обвиняя [их] в неверии, [упрекая их] по меньшей мере в несправедливости и враждебном образе действия. А между тем ясные указания Корана свидетельствовали об их справедливости и [бого]угодности их всех. Аллах всевышний сказал: «Был доволен Аллах верующими, когда они присягали тебе под деревом» [ж33], а было их тогда тысяча четыреста. Восхваляя *мухаджиров* и *ансаров* и тех, кто последовал за ними в благодеянии — да будет доволен ими Аллах! — Аллах сказал: «А опередившие, первые из *мухаджиров* и *ансаров* и те, которые последовали за ними в благодеянии,— доволен ими Аллах, и они довольны им» [з], «Аллах принял раскаяние пророка, *мухаджиров* и *ансаров*, которые последовали за ним в трудный час» [и]. И [еще] Всевышний сказал: «Обещал Аллах тем из вас, которые уверовали и творили благие деяния, что он оставит их преемниками на земле, как оставил тех, кто был до них» [к]. В этом — доказательство величия их почитания пред Аллахом всевышним, их достоинства и уважения пред посланником — да благословит его Аллах и да приветствует!— О, если бы я знал, как можно верующему злословить о них и приписывать им неверие! — Ведь Пророк — мир ему! — сказал: «Десять из моих сподвижников [будут] в раю: Абу Бакр, ʿУмар, ʿУсман, ʿАли, Талха, аз-Зубайр, Саʿд б. Аби Ваккас, Саʿид б. Зайд, ʿАбд ар-Рахман б. ʿАуф, Абу ʿУбайда б. ал-Джаррах». Кроме того, имеются предания о каждом // из них в отдельности. И если о 165
некоторых из них передают нечто [плохое], то следует поразмыслить, ибо многочисленны вымыслы *рафидитов*, многочисленны привнесения *мухаддисов*.

Далее, в определении *имамов* после ал-Хасана, ал-Хусайна и ʿАли б. ал-Хусайна — да будет доволен ими Аллах! — *имамиты* не придерживались твердо единого мнения. Более того, их разногласия были многочисленнее разногласий всех сект, так что некто из них сказал, что собственно среди *шиитов* существует семьдесят с лишним сект из числа сект, упомянутых в предании, а остальные отошли от мусульманской общины.

Имамиты согласны между собой относительно *имамата* и его перехода до Джаʿфара б. Мухаммада ас-Садика — да будет доволен им Аллах! — но расходятся во мнениях относительно того из его сыновей, на которого ясно указано как на преемника,

---

[ж] Коран XLVIII, 18.

[з] Коран IX, 101.

[и] Коран IX, 118. В переводе И. Ю. Крачковского: «Аллах обратился (?) к пророку...».

[к] Коран XXIV, 54.

поскольку у него было пять сыновей, а говорят, шесть: Мухаммад, Исхак, ʿАбдаллах, Муса, Исмаʿил и ʿАли. Из них на ясное указание и назначение претендовали Мухаммад, ʿАбдаллах, Муса и Исмаʿил. Потом одни из них умерли, не оставив потомства, другие умерли, оставив потомство. Одни *имамиты* признали *остановку* (*имамата*), *ожидание* и *возвращение* (*имамов*), другие признали передачу и переходность (*имамата*), как будет рассказано об их разногласиях при упоминании секты за сектой.

Первоначально они придерживались учения своих *имамов* о «корнях» (веры). Потом, когда рассказы со слов их *имамов* стали противоречивыми и прошло много времени, каждая секта из них избрала какое-либо учение, и часть *имамитов* стала *муʿтазилитами*: *вaʿидитами* или *тафдилитами*, часть — *ахбаритами*: *антропоморфистами* или *салафитами* [34]. Кто сбился с (правильного) пути и заблудился, о том не заботится Аллах, на каком пути он погибнет.

а) *Бакириты* и *джаʿфариты-вакифиты* [35] — приверженцы Мухаммада ал-Бакира б. ʿАли Зайн ал-ʿАбидина и его сына Джаʿфара ас-Садика. Они признавали *имамат* их обоих и их отца Зайн ал-ʿАбидина, однако некоторые из них остановились на одном из двух, не переводя *имамат* на их потомков, другие — перевели. Мы выделили именно их как секту, а не (другие) шиитские секты, о которых мы упомянем, потому что часть *шиитов*, которые остановились на ал-Бакире, признав его *возвращение*,
166 подобна тем, которые остановились, признав *имамат* // Абу ʿАбдаллаха Джаʿфара б. Мухаммада ас-Садика. Последний отличался обширными знаниями в религии, совершенной образованностью в *философии*, полным отречением от мирских благ и полным воздержанием от вожделений. Некоторое время он жил в Медине, поучая тех, кто относил себя к его приверженцам, и изливая на своих друзей сокровенные знания. Затем он вступил в Ирак и некоторое время находился там. Он совершенно не вмешивался в *имамат* и никогда ни у кого не оспаривал *халифат*. Кто погрузился в море знания, тот не жаждет берега, кто поднялся на вершину истины, тот не боится спуска. Говорят, кто подружился с Аллахом, тот одичал без людей, а кто подружился с не-Аллахом, того похитил [дьявол]-искуситель.

Со стороны отца он принадлежал к пророческому родословному древу, а со стороны матери был в родстве с Абу Бакром ас-Сиддиком — да будет доволен им Аллах! Он отрекся от того, что приписывают ему некоторые «*крайние*», отказался от них (самих) и проклял их. Он отказался от особенностей учений *рафидитов* и их глупостей, как-то: признание *сокрытия* и *возвращения* (*имамов*), *изменение божественного мнения*, переселение душ, воплощение, *антропоморфизм*.

Однако после него *шииты* разделились. Каждый из них принял какое-либо учение и стремился распространить его среди

его приверженцев, приписывая это ему и связывая это с ним, хотя *ас-саййид* отказался от этого и от учения *му'тазилитов*, а также от предопределения. Вот его мнение о божественной воле: «Аллах всевышний что-то желает нам и чего-то желает от нас. То, что он желает нам, он держит в тайне от нас, а то, чего он желает от нас, он открывает нам. Так как же мы можем заниматься тем, что он желает нам, вместо того, чего он желает от нас?»

А вот его мнение о предопределении. Это — промежуточное состояние: ни принуждение, ни предоставление свободы действия. Молясь, он обычно говорил: «О боже! Тебе принадлежит хвала, когда я повинуюсь тебе, и тебе принадлежит оправдание, если я ослушаюсь тебя. Творение благодеяния не принадлежит ни мне, ни другому, и оправдание злодеяния не принадлежит ни мне, ни другому».

Мы рассказываем о сектах, которые разошлись во мнениях относительно него, и перечисляем их, основываясь не на том, что они являются отделениями его приверженцев, а на том, что они возводят свой род к корню его (родословного) древа и ветвям его потомков. Пусть знают это!

б) *Навуситы* — последователи человека, которого называли Навусом, а говорят, они названы по имени селения Навуса [36]. Они говорили, что ас-Садик еще жив, он ни за что не умрет, пока не явится, чтобы объявить о своей власти, он — *ка'им*, *махди* [37]. С его слов они передавали, // будто он сказал: «Даже 167
если бы вы увидели мою голову, скатывающуюся с горы на вас, вы не должны верить, ибо я — ваш господин, владыка меча» [38].

Абу Хамид аз-Заузани рассказал, что *навуситы* утверждали, что 'Али умер [л 39], но в день воскресения земля разверзнется из-за него, чтобы он наполнил мир справедливостью.

в) *Афтахиты* [40] признали переход *имамата* от ас-Садика к его сыну 'Абдаллаху ал-Афтаху — брату Исма'ила по отцу и по матери, а матерью их обоих была Фатима, дочь ал-Хусайна б. ал-Хасана б. 'Али. 'Абдаллах был старшим из детей ас-Садика. Они утверждали, что ас-Садик говорил: «*Имамат* принадлежит старшему из детей *имама*. *Имам* — тот, кто сядет на мое место», и именно он сел на его место. «*Имама* обмывает, благословляет, берет его перстень с печатью, предает [земле] только *имам*», и именно он взял на себя все это. Ас-Садик передал (*имамат*) на сохранение одному из своих приверженцев, приказав ему вручить его тому, кто потребует это от него, и избрать его *имамом*. Никто не потребовал его от него, кроме 'Абдаллаха, несмотря на то что после своего отца он прожил только семьдесят дней и умер, не оставив мужского потомства.

[л] *Мата* («умер») — так в издании У. Кьюретона. В издании М. Килани — *бакин* («вечен», «вечноживой»).

г) *Шумайтиты* — последователи Йахйи б. Аби Шумайта [41]. Они говорили, что Джаʿфар сказал: «Имя вашего господина — имя вашего Пророка». Отец же его — да будет доволен ими обоими Аллах! — сказал ему: «У тебя родится сын, назови его моим именем, он — *имам*». Стало быть, *имам* после него — его сын Мухаммад.

д) *Исмаʿилиты-вакифиты* [42] говорили, что после Джаʿфара *имамом* [стал] Исмаʿил, на которого он ясно указал с согласия своих детей. Однако они разошлись во мнениях относительно его смерти при жизни его отца. Одни из них говорили, что он не умер, он только объявил о своей смерти *из предосторожности* перед аббасидскими халифами и что наместник ал-Мансура в Медине подтвердил акт [о смерти] и письменно засвидетельствовал это.

168 // Другие говорили, что он действительно умер, указание [об *имамате*] не возвращается вспять, польза в указании — сохранение *имамата* в потомстве того, на кого ясно указано, исключая других, стало быть, *имам* после Исмаʿила — Мухаммад б. Исмаʿил. Этих (людей) называют *мубаракитами* [43].

Затем одни из них остановились на Мухаммаде б. Исмаʿиле и признали его возвращение после *сокрытия*. Другие вели *имамат* среди *скрытых* (*имамов*), а после них — среди *видимых*, *каʾимов*. Это — *батиниты* [44]. Мы расскажем об их учениях отдельно. Учением только этой секты [является] *остановка* на (*имамате*) Исмаʿила б. Джаʿфара или Мухаммада б. Исмаʿила. [Наиболее] известная секта среди *исмаʿилитов* — *батиниты-таʿлимиты*, у которых отдельное учение.

е) *Мусавиты* и *муфаддалиты* [45] — одна секта, [последователи] которой признали *имамат* Мусы б. Джаʿфара согласно ясному указанию на него по имени, поскольку ас-Садик — да будет доволен им Аллах! — сказал: «Ваш седьмой (*имам*) — ваш *каʾим*», по другим сведениям, он сказал: «Ваш господин — ваш *каʾим*, а именно — соименный герою Торы». Когда *шииты* увидели, что дети ас-Садика рассеялись: кто умер при жизни отца своего, не оставив потомка, кто не соглашался [признать] его смерть, кто прожил после его смерти малый срок, кто умер без потомства — а Муса был тем, кто взял на себя власть и исполнял ее после смерти своего отца,— они обратились к нему и объединились вокруг него, например ал-Муфаддал б. ʿУмар, Зурара б. Аʿйан, ʿАммар ас-Сабати [46].

Со слов ас-Садика — да будет доволен им Аллах! — *мусавиты* передают, что он сказал одному из своих приверженцев: «Сосчитай дни». Тот сосчитал их, [начиная] от воскресенья, пока не дошел до субботы. Ас-Садик сказал ему: «Сколько ты насчитал?» Тот сказал: «Семь». И тогда Джаʿфар сказал: «Суббота суббот, солнце веков, свет месяцев есть тот, кто не развлекается и не забавляется, это — ваш седьмой (*имам*), вот ваш *каʾим*»,

и он показал на своего сына Мусу ал-Казима. Он сказал о нем еще, что тот подобен Иисусу — мир ему!

Затем, когда Муса выступил и провозгласил *имамат*, Харун ар-Рашид велел доставить его из Медины и держал в заключении у ʿИсы // б. Джаʿфара. Затем он отправил его в Багдад и держал 169
в заключении у ас-Синди б. Шахика. Говорят, что Йахйа б. Халид б. Бармак отравил его, положив яд в свежие финики. Так он убил его, когда тот был в заключении. Потом он был извлечен и погребен на курайшитском кладбище в Багдаде.

После его смерти *шииты* разошлись во мнениях. Одни из них колебались в отношении его смерти и говорили: «Мы не знаем, умер он или не умер». Их назвали *мамтуритами* — так прозвал их ʿАли б. Исмаʿил, сказавший: «Вы не что иное, как промокшие под дождем (*мамтура*) собаки». Другие признали его смерть, и их назвали *катʿитами*. Третьи остановились на нем, говоря, что он не умер, он выступит после сокрытия,— их назвали *вакифитами* [47].

ж) *Исна'ашариты* («дюжинники») [48]. Те, которые признали смерть Мусы ал-Казима б. Джаʿфара ас-Садика и были названы *катʿитами*, повели *имамат* после него в его потомстве. Они говорили: «После Мусы ал-Казима *имамом* [был] его сын ʿАли ар-Рида, могила которого в Тусе. Затем после него — Мухаммад ат-Таки, также ал-Джавад, который [похоронен] на курайшитском кладбище в Багдаде. Затем после него — ʿАли б. Мухаммад ан-Наки, могила которого в Кумме. После него — ал-Хасан ал-ʿАскари аз-Заки, а после него — его сын Мухаммад, *ал-ка'им*, который [находится] в Самарре, *двенадцатый* (*имам*)». Таков путь *исна'ашаритов* в наше время. Однако необходимо упомянуть об имевших место разногласиях относительно каждого из двенадцати (*имамов*) и о спорах, которые происходили между ними и их родными и двоюродными братьями, с тем чтобы не ускользнуло от нас какое-либо учение, не упомянутое нами, и какое-либо мнение, не приведенное нами.

Знай, что часть *шиитов* признала *имамат* Ахмада б. Мусы б. Джаʿфара, а не его брата ʿАли ар-Риды. Кто признал ʿАли, сначала сомневался относительно Мухаммада б. ʿАли, так как, когда умер его отец, он был еще малолетним, не имевшим права на *имамат*, не имевшим знания о путях его [исполнения]. Часть (*шиитов*) придерживалась его *имамата*, но после его смерти они также разошлись во мнениях. Одни признали *имамат* // 170
Мусы б. Мухаммада, другие признали *имамат* ʿАли б. Мухаммада, говоря, что это — ал-ʿАскари. После его смерти они опять разошлись во мнениях. Одни признали *имамат* Джаʿфара б. ʿАли, другие признали *имамат* Мухаммада б. ʿАли, третьи признали *имамат* ал-Хасана б. ʿАли. У них был предводитель, которого звали ʿАли, сын такого-то, ат-Тахин. Будучи *теологом*, он усилил доводы Джаʿфара б. ʿАли и склонил к нему людей.

Ему помогал Фарис б. Хатим б. Махуйа (Махавайхи?). Дело в том, что, когда ʿАли уже умер и после него остался ал-Хасан ал-ʿАскари, они сказали: «Мы испытали ал-Хасана и не нашли у него знания». Тех, кто признал *имамат* ал-Хасана, они прозвали *химаритами* («ослятниками»). После смерти ал-Хасана они укрепили дело Джаʿфара. В качестве доказательства они ссылались на то, что ал-Хасан умер без преемника, стало быть, его *имамат* стал недействительным, так как он не оставил потомка, а *имам* не может умереть, не имея преемника и потомка. Джаʿфар же овладел наследством ал-Хасана после того, как изъявил на него притязания, и сделал он это из-за беременности его наложниц и других. Дело его стало известным правителю и подданным, знатным и простым людям. Мнения тех, кто признал *имамат* ал-Хасана, разошлись, и они распались на множество группировок. Эта секта твердо придерживалась *имамата* Джаʿфара, и многие из тех, кто признал *имамат* ал-Хасана, обратились к ним. Среди них ал-Хасан б. ʿАли б. Фаддал — один из самых именитых их приверженцев и *факихов*, знаток *фикха* и *хадисов* [49]. После Джаʿфара они признали ʿАли б. Джаʿфара и Фатиму, дочь ʿАли, сестру Джаʿфара. Некоторые признали *имамат* ʿАли б. Джаʿфара, исключая госпожу Фатиму. Затем после смерти ʿАли и Фатимы среди них возникло множество разногласий. Некоторые из них, как Абу-л-Хаттаб ал-Асади, проявляли чрезмерность в отношении *имамата*.

Что касается тех, кто признал *имамат* ал-Хасана, то после его смерти они распались на одиннадцать [50] сект. У них нет известных прозваний, но мы изложим их мнения.

Первая секта утверждала, что ал-Хасан не умер, ведь он — *каʾим*, он не может умереть, явно не имея потомства, потому что земля не может быть без *имама*. «Нам достоверно известно,— [говорили они],— что *каʾим* будет дважды в *сокрытии*, это — одно из двух *сокрытий*, он явится и будет признан, затем скроется во второй раз».

Вторая (секта) утверждала, что ал-Хасан умер, однако он воскреснет, ведь он — *каʾим*. «Так как мы считаем,— [говорили они],— что *каʾим* означает воскресение после смерти, то мы признаем смерть ал-Хасана и не сомневаемся в ней, у него нет потомства, стало быть, он должен воскреснуть после смерти».

171 // Третья (секта) утверждала, что ал-Хасан действительно умер, оставив завещание своему брату Джаʿфару, и *имамат* вернулся к Джаʿфару.

Четвертая (секта) утверждала, что ал-Хасан действительно умер, *имамом* является Джаʿфар. «Мы ошиблись,— [говорили они],— признав *имамом* ал-Хасана, так как он не был *имамом*. Когда же он умер, не оставив потомства, нам стало ясно, что Джаʿфар был прав в своем притязании, а ал-Хасан притязал несправедливо».

Пятая (секта) утверждала, что ал-Хасан действительно умер, «и мы ошиблись, признав его, ибо *имамом* был Мухаммад б. ʿАли — брат ал-Хасана и Джаʿфара. Когда мы увидели откровенную порочность Джаʿфара и узнали, что ал-Хасан находился в подобном состоянии, только скрываясь, то мы поняли, что оба они не были *имамами*. И тогда мы обратились к Мухаммаду, нашли, что у него есть потомок, и признали, что *имамом* был именно он, а не его братья».

Шестая (секта) утверждала, что у ал-Хасана был сын и дело обстояло не так, как они изложили, будто он умер, не оставив потомства. Напротив, у него есть ребенок, родившийся за два года до кончины своего отца, но он скрылся, опасаясь Джаʿфара и других врагов. Имя его — Мухаммад, он — *имам*, *каʾим*, *худжжа* [51], *ожидаемый*.

Седьмая (секта) утверждала, что у него есть сын, но родился он через восемь месяцев после смерти своего отца. Мнение тех, кто утверждал, что он умер, уже имея сына, ложно, ибо, если бы это было так, это не скрылось бы, нельзя оспаривать очевидное.

Восьмая (секта) утверждала, что кончина ал-Хасана достоверна, что у него достоверно нет ребенка и что ложно утверждение относительно беременности его наложницы. Стало быть, верно, что после ал-Хасана не существует *имама*, ведь разумом допустимо, что Аллах лишил обитателей земли *худжжи* за их непослушание. Это — промежуток времени, в течение которого нет *имама*, и в настоящее время земля лишена *худжжи*, подобно тому как был промежуток времени [без пророка] до выступления Мухаммада — да благословит его Аллах и да приветствует! — с пророческой миссией.

Девятая (секта) утверждала, что ал-Хасан действительно умер, его смерть достоверна. «Между тем среди людей возникли эти разногласия, и мы не знаем, как обстоит дело. Мы не сомневаемся, что от него действительно родился сын, но мы не знаем, до его смерти или после его смерти. Мы достоверно знаем только, что земля не лишена *худжжи*, это — скрытый преемник, и мы признаем его покровителем и следуем за его именем, пока не явится он в облике своем».

// Десятая (секта) утверждала: «Мы знаем, что ал-Хасан 172
действительно умер, людям же необходим *имам*, стало быть, земля не лишена *худжжи*. Но мы не знаем, из его ли он потомства или из потомства другого».

Одиннадцатая (секта) воздерживалась от взаимного обвинения в заблуждении. Они говорили: «Мы не знаем наверняка действительное положение, однако мы верим в *Благоугодного* [52] и признаем его *имамат*. По каждому вопросу, в отношении которого *шииты* разошлись, мы воздерживаемся [судить] до тех пор, пока Аллах не явит *худжжу*. Он явится в облике своем, и не усомнится в его *имамате* тот, кто увидит его. Нет нужды

ни в пророческом чуде, ни в чуде, совершенном святым, ни в доказательстве: его чудо [состоит в том, что] все люди последуют за ним без споров и промедления».

Все эти одиннадцать сект признали каждого [из их *имамов*] в отдельности, затем признали всех их вместе.

Удивительно, что они говорили: «*Сокрытие* уже продолжается двести пятьдесят с лишним лет, а наш владыка сказал: „Если выступит *ка'им*, уже будучи сорокалетним, то он не есть ваш владыка". Мы не знаем, каким образом двести пятьдесят с лишним лет истекают за сорок лет». Когда же у этих людей спрашивали о продолжительности *сокрытия*, какой она представляется, они говорили: «А разве [пророки] Хидр и Илйас — мир им обоим! — не прожили в этом мире тысячи лет, не нуждаясь в пище и питье? Так почему же не допустить это в отношении одного из рода Пророка?» Им говорили: «При этом вашем разногласии как вы можете притязать на *сокрытие*? Ведь Хидр — мир ему! — не был обременен ответственностью за общину, а *имам* у вас — поручитель, ответственный за ведение по правильному пути и справедливость. И община обязана быть руководимой им и поступать согласно его образу действия. Но как же быть руководимой тем, кто невидим?»

Из-за этого *имамиты*, растерянно блуждая, стали придерживаться *'адлитов* в отношении основ (веры), а в отношении божественных атрибутов — *антропоморфистов*. Между *ахбаритами* из них и *каламитами* [53] — меч и [взаимное] обвинение в неверии. Равным образом между *тафдилитами* и *ва'идитами* — борьба и (взаимное) обвинение в заблуждении.— Да защитит нас Аллах от замешательства!

Удивительно, что признающие *имамат ожидаемого* (*имама*),
173 несмотря на это огромное противоречие, которое я разъяснил, // не стыдясь приписывают ему понятия божественности и истолковывают применительно к нему слова Всевышнего: «И скажи: „Действуйте, и увидит ваше дело Аллах и посланник его и верующие! И будете вы возвращены к ведающему скрытое и явное"»[м]. Они говорили, что он и есть *ожидаемый имам*, к которому нисходит знание смертного часа. Они утверждают, что он не скрыт от нас, он известит нас о нашем положении, когда от людей потребуют отчета в пустых суждениях и мимолетных, лишенных здравого смысла словах.

Я обошел уже все те места свиданий,
заставив мой взор блуждать по тем следам.
Но не увидел я ничего, кроме кладущего в растерянности руку
на подбородок или в раскаянии скрежещущего зубами.

Имена двенадцати *имамов* у *имамитов*: ал-Муртада, ал-Муджтаба, аш-Шахид, ас-Саджжад, ал-Бакир, ас-Садик, ал-Казим,

[м] Коран IX, 106.

ар-Рида, ат-Таки, ан-Наки, аз-Заки, ал-Худжжа ал-Ка'им ал-Мунтазар [54].

4. «*Крайние*» (*шииты*) [55]. Это — те, которые проявляли чрезмерность в отношении своих *имамов* настолько, что выводили их за пределы естественности и судили о них понятиями божественности. То они сравнивали кого-нибудь из *имамов* с богом, то сравнивали бога с людьми, впадая в две крайности — *преувеличение* (человека) и *умаление* (бога). Их сравнения возникли именно из учений *хулулитов*, учений *танасухитов*, учений *иудеев* и *христиан*, так как *иудеи* сравнивали Творца с людьми, а *христиане* сравнивали людей с Творцом. И эти сравнения овладели умами «*крайних*» *шиитов* настолько, что они судили о некоторых *имамах* понятиями божественности. *Антропоморфизм* по существу и по форме был среди *шиитов*, и только после этого он повторился у некоторых *суннитов*. Среди *шиитов* утвердился [также] *му'тазилизм*, когда они увидели, что последний ближе к разумному и дальше от *антропоморфизма* и воплощения.

Ересь «*крайних*» *шиитов* заключена в четырех [догматах]: *антропоморфизм*, *изменение божественного мнения*, *возвращение* (*имамов*) и *переселение душ*.

У них // [разные] прозвища, в каждом округе — прозвище. 174
Так, в Исфахане их называют *хуррамитами* и *кузитами*, в Рее — *маздакитами* и *сунбадитами*, в Азербайджане — *дакулитами*, в одном месте — *мухаммиритами*, в Мавераннахре — *мубаййидитами* [56].

Их одиннадцать сект.

а) *Саба'иты* — приверженцы 'Абдаллаха б. Саба' [57], который сказал 'Али — да возвеличит его Аллах: «Ты есть ты», то есть: «Ты — бог», [за что] тот изгнал его в ал-Мада'ин. Утверждали, что он был *иудеем*, затем принял ислам. Будучи еще *иудеем*, он говорил о Йуша' б. Нуне, исполнителе духовного завещания Моисея — мир им обоим! — подобное тому, что он сказал об 'Али — да будет доволен им Аллах! Он — первый, кто выразил мнение об *имамате* 'Али — да будет доволен им Аллах! — как божественном установлении. Из этого разветвились секты «*крайних*» (*шиитов*).

Он утверждал, что 'Али жив, не умер, в нем — божественная частица, его нельзя захватить, это — тот, кто приходит в облаках, гром — голос его, молния — улыбка его. Он спустится на землю после этого, чтобы наполнить ее справедливостью, как она наполнена [теперь] несправедливостью.

Это мнение Ибн Саба' выразил только после кончины 'Али — да будет доволен им Аллах! Вокруг него объединилась группа людей. Это [была] первая секта, которая признала *ожидание*, *сокрытие* и *возвращение* (*имамов*). Она признала последовательный переход божественной частицы в *имамов* после 'Али — да будет доволен им Аллах! Это понятие из тех, которые знали сподвиж-

ники Мухаммада, хотя они придерживались противоположного тому, что подразумевал он. Так, ʿУмар б. ал-Хаттаб — да будет доволен им Аллах! — сказал об ʿАли, когда тому выбили глаз острием [меча] в святыне и эта история стала известна ему: «Что я должен сказать о деснице Аллаха? Она вырвала глаз в святыне Аллаха». ʿУмар применил к нему имя божественности, когда узнал от него об этом.

б) *Камилиты* — приверженцы Абу Камила [58], который считал неверующими всех сподвижников Мухаммада за их отказ присягнуть ʿАли — да будет доволен им Аллах! Он порицал также ʿАли за отказ от притязаний на свои права и не прощал ему уклонение [от борьбы], говоря, что тот должен был выступить и предъявить (свои) права. При этом он проявлял чрезмерность в отношении него. Он говорил, [что] *имамат* есть свет, который
175 последовательно переходит от одного лица к другому. // В одном лице этот свет является пророчеством, в другом — *имаматом*, а иногда *имамат* при последовательном переходе становится пророчеством. Он признавал переселение душ со смертью.

Все «*крайние*» (*шииты*), несмотря на их подразделения, согласны в отношении переселения душ и воплощения. Переселение душ было учением (какой-нибудь) секты в каждой (религиозной) общине: его встретишь среди *магов-маздакитов*, *индусов-брахманов*, *философов*, *сабиев*. Они придерживались учения, что Аллах всевышний существует в любом месте, говорит на любом языке, является в любом человеческом облике, а это означает воплощение. Воплощение иногда бывает частичным, иногда — полным. Что касается частичного воплощения, то это подобно сиянию солнца в окне или солнечному блику в кристаллах. Что касается полного воплощения, то это подобно появлению ангела в человеческом облике или дьявола — в животном.

Ступеней переселения душ четыре: *ан-насх* («изменение»), *ал-масх* («превращение»), *ал-фасх* («расторжение») и *ар-расх* («укоренение»). Подробное изложение этого последует при упоминании их сект из числа *магов*. Высшая ступень — ступень ангельства или пророчества, низшая ступень — дьявольство или джиннство.

Этот Абу Камил признавал переселение душ внешне, без разъяснения их учения.

в) *ʿИлба'иты* — приверженцы ал-ʿИлба'а б. Зарраʿа ад-Дуси, некоторые говорили: ал-Асади [59]. Он предпочитал ʿАли Пророку — да благословит его Аллах и да приветствует! — и утверждал, что именно он, то есть ʿАли, послал Мухаммада (с пророческой миссией). Он называл его богом. Он порочил Мухаммада — да благословит его Аллах и да приветствует! — и утверждал, что тот был послан объявить ʿАли властителем, а объявил себя. [Последователей] этой секты называют *заммитами*.

Одни из них, признавая божественность их обоих, отдают

предпочтение ʿАли в отношении определений божественности. Их называют *ʿайнитами*.

Другие, признавая божественность их обоих, предпочитают Мухаммада в отношении божественности. Их называют *мимитами*.

Некоторые из них признали божественность пяти лиц — «обладателей священного покрывала»: Мухаммада, ʿАли, Фатимы, ал-Хасана и ал-Хусайна. Они говорили: «Эти пятеро суть единая вещь, божественный дух воплощается в них одинаково — ни один из них не имеет превосходства // над другим». Они не желали 176
произносить [имя] Фатимы в женском роде, а говорили Фатим без [конечного] *ха*. Один из их поэтов сказал об этом:

Я избрал покровителями в вере после Аллаха пятерых:
Пророка, двух его внуков, *шайха* и Фатима.

г) *Мугириты* — приверженцы ал-Мугиры б. Саʿида ал-ʿИджли [60], который утверждал, что после Мухаммада б. ʿАли б. ал-Хусайна *имамат* принадлежит Мухаммаду ан-Нафс аз-Закийа б. ʿАбдаллаху б. ал-Хасану б. ал-Хасану, восставшему в Медине. Он утверждал, что тот жив, не умер.

Будучи вольноотпущенным (*маула*) Халида б. ʿАбдаллаха ал-Касри, ал-Мугира объявил свои притязания на *имамат* после *имама* Мухаммада, // а после этого объявил свои притязания на 177
пророчество. Он считал дозволенными запреты и высказывал в отношении ʿАли — да будет доволен им Аллах! — крайности, в которые не верит разумный (человек). К этому он добавил признание *антропоморфизма*, говоря, что Аллах всевышний имеет облик и тело, обладает членами подобно буквам алфавита, по своему облику он подобен человеку из света, на голове его корона из света, у него есть сердце, из которого вытекает мудрость. Он утверждал, что, когда Аллах всевышний пожелал сотворить мир, он произнес *величайшее имя*. Оно взлетело, потом опустилось на его голову короной. Это, по его мнению, [заключено] в его словах: «Хвали же высочайшее имя господа твоего, который сотворил и соразмерил...» [и]. Затем он посмотрел на деяния людей, которые он уже записал на ладони своей, и разгневался из-за [их] непослушания. Он вспотел, и из его пота образовалось два моря: одно из них соленое, другое пресное. Соленое — темное, а пресное — светлое. Затем он посмотрел в светлое море и увидел свою тень. Он вынул лучшую часть своей тени и сотворил из нее солнце и луну, а остаток своей тени он уничтожил, сказав: «Вместе со мной не должно быть бога, кроме меня». Затем он сотворил из двух морей все сотворенное. Верующие были сотворены из светлого моря, а неверующие были сотворены из темного моря. И сотворил он тени людей. Первое, что он сотворил до сотворения

[и] Коран LXXXVII, 1—2.

теней всех [людей],— это тень Мухаммада — благословение и мир ему! — и тень ʿАли. Затем он предложил небесам, земле и горам взять на себя поручительство, а именно препятствовать ʿАли б. Аби Талибу в *имамате*, но они отказались от этого. Тогда он предложил это людям, и ʿУмар б. ал-Хаттаб повелел Абу Бакру взять на себя препятствование ʿАли в этом, гарантируя, что будет содействовать ему в измене ʿАли при условии, что он определит ему *халифат* после себя. Абу Бакр согласился на это, и оба откровенно приступили к чинению препятствий. Это [заключено] в словах Всевышнего: «...и взял человек на себя поручительство,— ведь он был обидчиком, неведающим...» [o]. Ал-Мугира утверждал, что касательно ʿУмара ниспосланы слова Всевышнего: «Наподобие сатаны: вот он сказал человеку: „Будь неверным!“ А когда тот стал неверным, он сказал: „Я отрекаюсь от тебя“» [n].

После убийства ал-Мугиры его приверженцы разошлись во мнениях. Одни из них признали его *ожидание* и *возвращение*, другие признали *ожидание имамата* Мухаммада, как признавал он сам его ожидание. Ал-Мугира признал [сначала] *имамат* Абу
178 Джаʿфара Мухаммада б. // ʿАли — да будет доволен ими обоими Аллах!— затем проявил чрезмерность в отношении него и признал его божественность. Тогда ал-Бакир отрекся от него и проклял его. Между тем ал-Мугира сказал своим приверженцам: «Ожидайте его, ибо он вернется, Гавриил и Михаил присягнут ему в Каʿбе» [61]. Он утверждал, что тот воскресит мертвых.

д) *Мансуриты* — приверженцы Абу Мансура ал-ʿИджли [62]. Этот сначала относил свое происхождение к Абу Джаʿфару Мухаммаду б. ʿАли ал-Бакиру. Когда же ал-Бакир отрекся от него и прогнал его, он стал утверждать, что он сам *имам*, и призвал людей признать его. Когда ал-Бакир скончался, он сказал: «*Имамат* перешел ко мне» — и объявил об этом. Часть *мансури-*
179 *тов* выступила в Куфе среди киндитов. // Йусуф б. ʿУмар ас-Сакафи, наместник Ирака в период (правления) Хишама б. ʿАбд ал-Малика, узнав историю о нем и порочность его призыва, схватил его и распял.

Абу Мансур ал-ʿИджли утверждал, что ʿАли — да будет доволен им Аллах! — упавший кусок неба [63]. Иногда он говорил, что упавший кусок неба — это Аллах всевышний. Объявив свои претензии на *имамат*, он утверждал, что он был вознесен на небо и увидел [там] своего бога, который сказал ему, прикоснувшись своей рукой к его голове: «Сын мой, сойди вниз и возвести обо мне». Затем он спустил его на землю, так что он — упавший кусок неба.

---

[o] Коран XXXIII, 72. *Ал-амана* здесь следует понимать, видимо, как «поручительство», а не «залог». И. Ю. Крачковский в пояснении к этому стиху добавил, что *ал-амана* обыкновенно понимается как «вера» в Аллаха.

[n] Коран LIX, 16.

Он утверждал также, что посланники никогда не прекратятся, посланничество не прекращается. Он утверждал, что рай — человек, с которым нам велено дружить, это — *имам* времени, а ад — человек, с которым нам велено враждовать, это — враг *имама*. Все запреты он толковал как имена людей, с которыми Аллах всевышний повелел нам враждовать, а все (религиозные) предписания толковал как имена людей, с которыми Аллах повелел нам дружить. Своим приверженцам он позволял убивать своих противников, забирать их имущество, бесчестить их женщин. Это одна из сект *хуррамитов*. Согласуя (религиозные) предписания и запреты с именами людей, они стремились лишь к тому, чтобы сбросить (религиозные) обязанности с тех и избавить от обращения к богу тех, кто постиг и познал такого человека, так как он попал в рай и достиг совершенства.

К новшествам ал-ʿИджли относится его высказывание, что первым Аллах всевышний сотворил Иисуса, сына Марии — мир ему! — затем ʿАли б. Аби Талиба — да возвеличит его Аллах!

е) *Хаттабиты* — приверженцы Абу-л-Хаттаба Мухаммада б. Аби Зайнаба ал-Асади ал-Аджда ʿа, *маула* асадитов [64]. Этот относил свое происхождение к Абу ʿАбдаллаху Джа ʿфару б. Мухаммаду ас-Садику — да будет доволен им Аллах! Когда ас-Садик узнал о его ложном преувеличении в отношении него, он отрекся от него и проклял его. И своим приверженцам приказал отречься от него. Он проявил в этом настойчивость и употребил все усилия в отречении от него и в проклятии его. Когда же он отмежевался от него, тот объявил свои притязания на *имамат*.

Абу-л-Хаттаб утверждал, что *имамы* суть пророки, затем — божества. Он признал божественность Джа ʿфара б. Мухаммада и божественность его предков — да будет доволен ими Аллах! — которые суть сыновья Аллаха и его любимцы. Божественность — свет в порочестве, а пророчество — свет // в *имамате*. Мир не 180
бывает лишенным этих знаков и света. Он утверждал, что Джа ʿфар — это бог в свое время, не тот познаваемый чувствами, которого они видят. Но когда он сошел в этот мир, он принял тот облик, в котором и увидели его люди.

Когда ʿИса б. Муса, военачальник ал-Мансура, узнал о его гнусном притязании, он убил его в солончаках Куфы. После его [смерти] *хаттабиты* распались на секты.

Одна секта утверждала, что после Абу-л-Хаттаба *имамом* является человек по имени Ма ʿмар. Они веровали в него, как веровали в Абу-л-Хаттаба. Они утверждали, что мир не исчезнет, что рай есть добро, наслаждение и благополучие, которые выпадают на долю людей, а ад есть зло, трудности и бедствия, которые постигают людей. Они считали дозволенными вино, прелюбодеяние и прочие запреты и исповедовали пренебрежение молитвой и религиозными предписаниями. [Последователей] этой секты называют *ма ʿмаритами* [65].

(Другая) секта утверждала, что после Абу-л-Хаттаба *имамом* является Базиг. Последний же утверждал, что Джа'фар — бог, то есть бог явился людям в его облике. Он утверждал [также], что каждому верующему дано откровение от Аллаха, и [в этом смысле] толковал слова Аллаха всевышнего: «Не придется душе уверовать, иначе как с соизволения Аллаха» [p], то есть благодаря откровению от Аллаха. В таком же смысле он толковал слова Всевышнего: «И внушал господь твой пчеле...» [c]. Он утверждал, что среди его приверженцев есть такой, кто достойнее (архангелов) Гавриила и Михаила, и что если человек достиг совершенства, то о нем не говорят, что он умер, а когда один из них достигал конца, говорили: он вернулся в царствие (небесное). Все они притязали на лицезрение своих умерших и утверждали, что видят их по утрам и вечерам. [Последователей] этой секты называют *базигитами* [66].

(Третья) секта утверждала, что после Абу-л-Хаттаба *имамом* является 'Умайр б. Байан ал-'Иджли. Они придерживались того же мнения, что и первая секта, но признавали, что они умрут. Между тем они поставили в Кунасе Куфы шатер, в котором они собирались для поклонения ас-Садику — да будет доволен им Аллах! Сведения о них были представлены Йазиду б. 'Умару б. Хубайре, и тот схватил 'Умайра и распял его в Кунасе Куфы. [Последователей] этой секты называют *'иджлитами*, а также *'умайритами* [67].

181 // (Четвертая) секта утверждала, что после Абу-л-Хаттаба *имамом* является Муфаддал ас-Сайрафи. Они признавали господство Джа'фара, исключая его пророчество и посланничество. [Последователей] этой секты называют *муфаддалитами* [68].

Джа'фар б. Мухаммад ас-Садик — да будет доволен им Аллах! — отрекся от всех этих людей, прогнал и проклял их, ибо все они растеряны, сбившиеся с пути, несведущие в положении *имамов*, заблудшие.

ж) *Каййалиты* — последователи Ахмада ал-Каййала [69], бывшего эмиссаром одного из семьи пророка Мухаммада после Джа'фара б. Мухаммада ас-Садика, которого он считал скрытым *имамом*.

Вероятно, он слышал ученые речи, но смешал их со своим ошибочным суждением и своими негодными понятиями и по каждому разделу знания создал мнение на неслыханном и абсурдном основании. По некоторым предметам он иногда спорил с ал-Хасаном.

Когда (*имамы*) узнали о его ереси, они отреклись от него, прокляли его и приказали своим приверженцам покинуть его и отказаться от общения с ним. Когда же ал-Каййал узнал об этом,

---

[p] Коран X, 100.

[c] Коран XVI, 70.

он стал призывать к себе и объявил притязания, во-первых, на *имамат*, а во-вторых, на то, что он — *ка'им*.

Согласно его учению, каждый, кто сообразует небесные сферы с душами и в состоянии разъяснить пути обоих миров — имеются в виду мир небесных сфер, а это — вышний мир, и мир душ, а это — низший мир,— есть *имам*. Каждый, кто определяет целое в его сущности и в состоянии разъяснить всякое общее в его определенном, частном предмете, есть *ка'им*. Ни в какие времена не существовало никого, кто мог бы определить это, кроме Ахмада ал-Каййала, стало быть, он — *ка'им*.

Лишь те, кто был с ним в родстве, сначала приняли его [m] с этой его ересью, что он *имам*, затем *ка'им*. От его учения о мире остались арабские и персидские сочинения, все они фальшивы, отвергнуты (религиозным) законом и разумом.

Ал-Каййал говорил, что существует три мира: высший мир, низший мир и человеческий мир. В высшем мире он установил пять мест. Первое: главное место, это — свободное место, // в 182
котором не обитает существующее и которым не управляет духовное, но которое охватывает все. Трон, значащийся в религиозном законе, есть обозначение этого. Под ним — место высшей души, под ним — место разумной души, [под ним — место животной души] [y], под ним — место человеческой души.

Он говорил, что человеческая душа захотела подняться в мир высшей души, она поднялась и пересекла два места — имеются в виду [место души] животной и [место души] разумной. Но когда она была уже близка к достижению мира высшей души, она устала и утомилась, растерялась и загнила, состояние ее частиц ухудшилось, и она была спущена в низший мир. И прошли над ней круговороты и круговращения, она же пребывала в том состоянии загнивания и изменения к худшему. Затем разлилась на нее высшая душа и излила на нее частицу своего света. Так возникли строения в этом мире, возникли небеса, земля, сложные соединения из минералов, растения, животные и человек. В этих строениях она проходит испытания — то радостно, то горестно, то весело, то печально, то благополучно и невредимо, то в беде и горе, пока не явится *ка'им* и не вернет ее в состояние совершенства. Строения распадутся, противоположности исчезнут, духовное одержит верх над телесным. И тем *ка'имом* будет не кто иной, как Ахмад ал-Каййал.

Он доказывал предназначение своей сущности [доводом] самым слабым, какой только можно себе представить, и самым беспомощным, какой только возможен, а именно что имя Ахмад со-

---

[m] *Кабилаху* («приняли его») — так в издании У. Кьюретона. В издании М. Килани — *каталаху* («убили его»).

[y] Эта часть фразы пропущена в издании М. Килани и восстановлена по изданию У. Кьюретона и по рукописи (л. 86а).

ответствует четырем мирам. *Алиф* в его имени соответствует высшей душе, *ха* соответствует разумной душе, *мим* соответствует животной душе, *даль* соответствует человеческой душе. «Эти четыре мира,— говорил он,— суть начала и стихии. Что касается главного места, то в нем нет бытия совсем».

Он установил соответствия между вышними мирами и низшим, телесным миром. Он говорил, что небо пусто и оно соответствует главному месту, под ним — огонь, под ним — воздух, под ним — земля, под ней — вода. Эти четыре стихии соответствуют четырем мирам.

Он говорил далее, что человек соответствует огню, птица соответствует воздуху, животное соответствует земле, рыба соответствует воде. Так, в этом смысле он сделал положение воды самым низким из местоположений, а рыбу— самым низменным из сложных соединений.

183 // Затем он сопоставил человеческий мир, который является одним из трех (миров), а именно миром душ, со сферами первых двух миров — духовного и телесного. По его мнению, в этом мире пять составных чувств.

Слух соответствует главному месту, так как он пустой, и соответствует небу.

Зрение соответствует высшей душе духовного (мира) и соответствует огню телесного (мира), а в нем главное — человек, ибо человек связан с огнем.

Обоняние соответствует разумной (душе) духовного (мира) и воздуху телесного (мира), ибо обоняние приобретает запах от воздуха и вдыхает [его].

Вкус соответствует животной (душе) духовного (мира) и земле телесного мира — животное связано с землей, а пища — с животным.

Осязание соответствует человеческой (душе) духовного (мира) и воде телесного (мира) — рыба связана с водой, а осязание с рыбой. Иногда он толковал осязание иносказательно [Ф].

Далее, он говорил, что Ахмад есть *алиф*, *ха*, *мим*, *даль* и соответствует двум мирам.

Что касается соответствия вышнему, духовному миру, то мы уже рассказали об этом.

Что касается соответствия нижнему, телесному миру, то *алиф* указывает на человека, *ха* — на животного, *мим* — на птицу, *даль* — на рыбу. *Алиф* прямизной стати подобен человеку, *ха* подобна животному, потому что она искривлена, перевернута и потому что с нее начинается имя *хайван* («животное»), *мим* подобен голове птицы, а *даль* — хвосту рыбы.

Далее, он говорил, что Создатель всевышний сотворил человека

[Ф] *Би-л-кинайа* — так в издании У. Кьюретона. В издании М. Килани — *би-л-китаба* (?).

именно в виде имени Ахмад: фигура подобна *алифу*, две руки подобны *ха*, живот подобен *миму*, две ноги подобны *далю*.

Удивительно: по его словам, пророки суть предводители *подражателей*, а подражатели слепы, *ка'им* — предводитель разумеющих, а разумеющие — рассудительные люди, и получают они знания именно путем сопоставления небесных сфер и душ.

// Сопоставление, подобное тому, о котором ты слышал, одно 184
из самых презренных учений и одно из самых слабых сопоставлений. Разумный (человек) считает недозволенным даже слышать это, так как же он согласится признать это?!

Удивительнее всего этого его порочные толкования (Корана), его сопоставления предписаний религиозного закона и религиозных постановлений с существующими вещами мира небесных сфер и мира душ, его притязания на то, что он самостоятелен в этом. Как он может быть правым в этом? Ведь многие ученые люди раньше его изложили это, [причем] не таким фальшивым образом, как изложил ал-Каййал. А отнесение им весов (справедливости) к обоим мирам, (правильного) пути [70] — к себе, рая — к достижению его умения проникать в суть вещей, ада — к достижению противоположного этому?! И коли корни его знания были такими, как мы рассказали, то вникни, как обстоит дело с ветвями.

з) *Хишамиты* — приверженцы двух Хишамов: Хишама б. ал-Хакама, создателя учения об антропоморфизме, и Хишама б. Салима ал-Джавалики, который подражал ему в *антропоморфизме* [71].

Хишам б. ал-Хакам был одним из шиитских *теологов*, между ним и Абу-л-Хузайлом происходили диспуты по теологии, в том числе об *антропоморфизме*, о зависимости знания Создателя всевышнего.

Ибн ар-Раванди передал со слов Хишама, что между его божеством и телами существует каким-то образом какое-то сходство, а если бы этого не было, то они не указывали бы на него.

Ал-Ка'би передал с его слов, что бог есть тело, состоящее из частей, обладающее одним из размеров, однако он не похож ни на что сотворенное и ничто не похоже на него.

С его слов передавали, что бог семи пядей по своей собственной пяди, что он находится в особом месте и в особой стороне и что он двигается, движение его есть его действие, а не движение от одного места к другому. Он ограничен в сущности, безграничен в могуществе.

Абу 'Иса ал-Варрак [72] передал с его слов, что Аллах всевышний соприкасается со своим троном так, что ничто от него не остается вне трона и ничто от трона не остается вне его.

// Согласно учению Хишама, Создатель всевышний никогда 185
не перестанет быть знающим сам по себе. Он знает вещи после того, как они уже существуют, посредством знания, о котором не говорят, что оно создано или вечно, так как это есть атрибут,

а атрибут не определяется. О его знании не говорят, что оно есть он, или не он, или часть его.

Его мнение о божественном могуществе и вечной жизни, возникновение которых он все же не признавал, было не таким, как его мнение о божественном знании. Он говорил, что (бог) желает вещи, его желание есть движение, которое не является ни самим Аллахом, ни чем-либо другим.

О слове Создателя всевышнего он говорил, что это — атрибут Создателя всевышнего, нельзя сказать, что оно сотворено или не сотворено.

Он говорил, что атрибуты непригодны быть доказательством Аллаха всевышнего, так как среди них есть то, что устанавливается путем умозаключения, тогда как то, что приводится как доказательство Создателя всевышнего, должно быть необходимосущим, не умозаключением. Он говорил, что возможность есть все то, без чего не существует действие, как-то: орудия, члены тела, время, место.

Хишам б. Салим говорил, что Всевышний наподобие человека, его верхняя часть полая, а нижняя плотная. Это — ослепительно сияющий свет. У него пять органов чувств, рука, нога, нос, ухо, рот и обильная чернота, это — черный свет. Однако он бесплотен и бескровен. Хишам б. Салим говорил, что возможность есть часть того, кто может (действовать). С его слов передали, что он допускал ослушание пророков, признавая в то же время непогрешимость *имамов*. Он видел различие между ними в том, что пророку дается откровение, с тем чтобы он обратил внимание на сам грех и раскаялся в нем. *Имаму* же не дается откровение, поэтому его непогрешимость необходима.

В отношении ʿАли — да будет доволен им Аллах!— Хишам б. ал-Хакам проявлял чрезмерность, утверждая даже, что он — бог, повиновение которому обязательно. Этот Хишам б. ал-Хакам — автор порочных выражений об основах (вероучения). Нельзя оставлять без внимания то, к чему он принуждал *му*ʿ*тазилитов*, ибо человек стоит за тем, к чему он принуждает противника, и ниже того *антропоморфизма*, который он открыто проявляет. Дело в том, что он наседал на ал-ʿАллафа со словами: «Ты говоришь, что Создатель всевышний знает посредством знания, его знание есть его сущность. С сотворенными вещами он имеет общее в том, что он знает посредством знания, и отличается от них в том, что его знание есть его сущность. Стало быть, он знающий, но не такой, как (другие) знающие. Так почему же ты не говоришь, что он — тело, не такое, как (другие) тела, что он — образ, не такой, как (другие) образы, что у него величина, не такая, как (другие) величины, и тому подобное?»

186 // Зурара б. Аʿйан был согласен с ним относительно возникновения знания Аллаха всевышнего, прибавив к этому возникновение его могущества, его жизни и всех остальных его качеств.

До возникновения этих качеств он не был ни знающим, ни всемогущим, ни вечноживым, ни слышащим, ни видящим, ни желающим, ни говорящим.

Он признавал *имамат* ʿАбдаллаха б. Джаʿфара, но после того, как он обсудил с ним (догматические) вопросы и не нашел его сведущим в них, он обратился к Мусе б. Джаʿфару. Говорили также, что он не признал его *имамат*, но показал на свиток Корана и сказал: «Вот мой *имам*!»— и что он уже отыскивал кое-какие увертки для ʿАбдаллаха б. Джаʿфара.

Со слов *зураритов* передавали, что знание *имамов* необходимо и что их неведение невозможно, ибо все их знания природные, необходимые. Все, что другие познают путем размышления, у них это первоначально, необходимо, но их врожденные свойства для других непостижимы.

и) *Нуʿманиты* — приверженцы Мухаммада б. ан-Нуʿмана Абу Джаʿфара ал-Ахвала по прозвищу Шайтан ат-Так. Их [называют] также *шайтанитами*. *Шииты* же говорят, что он — Муʾмин ат-Так [73].

Он [был] учеником ал-Бакира Мухаммада б. ʿАли б. ал-Хусайна — да будет доволен ими Аллах! — и тот поверил ему тайны своих дел и своих знаний. То, что рассказывают о его *антропоморфизме*,— неверно.

Говорили, что он был согласен с Хишамом б. ал-Хакамом в том, что Аллах всевышний не знает вещь, пока она не существует.

[Шайтан ат-Так и многие *рафидиты* говорили, что Аллах сам по себе знающий, не несведущий, однако он знает вещи только тогда, когда предопределит и пожелает их. Что же касается состояния до того, как он предопределит и пожелает их, то он не может их знать, не потому, что он незнающий, а потому, что вещь не существует как таковая, пока он не предопределит ее и не пожелает предположить ее] [x]. Предположение, по его мнению, есть желание, желание же есть действие Всевышнего.

// Он говорил, что Аллах всевышний — свет в образе благо- 187
честивого человека. Он отрицал его телесность, но говорил: «В предании ведь сказано, что „Аллах сотворил Адама по образу своему“ и „по образу Милосердного“, истинность же предания несомненна». Со слов Мукатила б. Сулаймана передают подобное его мнению в отношении обличья (Аллаха). Со слов Даʾуда ал-Джавариби, Нуʿайма б. Хаммада ал-Мисри [74] и других «сторонников предания» также передают, что Всевышний имеет облик и члены.

Со слов Даʾуда передают: «Избавьте меня от [вопросов о] детородных частях тела и бороде и спрашивайте о чем-либо другом, помимо этого, ибо в преданиях об этом ничего не известно».

---

[x] Вся эта фраза в издании У. Кьюретона отсутствует и взята издателем данного текста из сочинения ал-Ашʿари (Макалат, 493).

Ибн ан-Нуʿман написал множество книг для *шиитов*. Среди них: «Я делаю, потому что ты сделал» и «Я делаю, ты не делай». В них он говорит, что больших сект четыре. Первая секта у него — *кадариты*, вторая секта у него — *хариджиты*, третья секта у него — *сунниты* (*ал-ʿамма*), четвертая секта у него — *шииты*. Из этих сект он выделил *шиитов* как спасущихся в будущей жизни.

О Хишаме б. Салиме и Мухаммаде б. ан-Нуʿмане рассказывали, что оба они воздерживались от умозрительных рассуждений об Аллахе. Оба передавали со слов человека, правдивость которого они подтверждали, что его спросили о словах Аллаха всевышнего: «...и что у Господа твоего конечный предел» [4]. Он сказал: «Когда умозрительные рассуждения доходят до [рассуждений об] Аллахе всевышнем, воздержитесь!» И они воздерживались, пока не умерли, от высказывания об Аллахе и размышления о нем. Это передал ал-Варрак.

188 // К *шиитам* относятся и к) *йунуситы* — приверженцы Йунуса б. ʿАбд ар-Рахмана ал-Кумми, *маула* дома Йактина [75].

Он утверждал, что ангелы несут трон, а трон несет Господа всевышнего, так как в предании сказано, что ангелы временами вздыхают от тяжести величия Аллаха всевышнего на троне.

Он принадлежал к *шиитам-антропоморфистам* и написал для них об этом книги.

л) *Нусайриты* и *исхакиты* [76] относятся к «*крайним*» *шиитам*. Часть *шиитов* поддерживает их мнение и защищает основателей их учений.

Среди них [существуют] разногласия в том, как применять имя божественности к *имамам* из семьи пророка Мухаммада. Они говорили: «Проявление духовного в материальном теле не отрицается разумом. Что касается хорошей стороны, то это как появление (архангела) Гавриила — мир ему!— в некоторых лицах, принятие облика араба, явление в образе человека. Что касается плохой стороны, то это как появление *шайтана* в образе человека, с тем чтобы совершить зло в его облике, появление духов в образе человека, с тем чтобы говорить его языком. И мы также утверждаем, что Аллах всевышний являлся в образе людей. А так как после посланника Аллаха — да благословит его Аллах и да приветствует!— не было никого достойнее ʿАли — да будет доволен
189 им Аллах!— // а после него — его особо выделенных потомков как лучших из всего сотворенного, то бог (*ал-хакк*) являлся в их образе, вещал их языком, брал их руками. Вследствие этого мы применили к ним имя божественности. Мы признали эту отличительную особенность именно за ʿАли — да будет доволен им Аллах!— исключая других, потому, что он был особо выделен бо-

[4] Коран LIII, 43.

жественным содействием со стороны Аллаха всевышнего в том, что касается сокровенных тайн. Пророк — да благословит его Аллах и да приветствует!— сказал: «Я сужу по внешнему, а Аллах управляет помыслами». Вследствие этого борьба с *многобожниками* была у Пророка — да благословит его Аллах и да приветствует!— а борьба с лицемерами была у ʿАли — да будет доволен им Аллах! И вследствие этого Пророк — да благословит его Аллах и да приветствует!— сравнил его с Иисусом, сыном Марии — мир ему!— сказав: „Если бы люди не сказали о тебе то, что они сказали об Иисусе, сыне Марии — мир ему!— то я бы сказал о тебе слово“».

Иногда они приписывали ʿАли соучастие в посланничестве, так как Пророк — мир ему!— сказал: «Среди вас есть тот, кто будет бороться при помощи (иносказательного) толкования Корана, как боролся я при помощи божественного откровения, а именно — починщик обуви». Знание (иносказательного) толкования, борьба с лицемерами, разговор с духами, вырывание ворот Хайбара не телесной силой — первейшее доказательство того, что в нем божественная частица, божественная сила, что именно в его образе явился бог, его руками сотворил, его устами повелел. Вследствие этого они говорили: «Он существовал до сотворения небес и земли. (Пророк) сказал: «„Мы были тенями с правой стороны трона и восславили (бога), затем ангелы восславили нашим славословием“. И те тени, и те образы, которые возвещают о тенях,— его сущность. Она озарена светом Господа всевышнего как сиянием, которое неотделимо от нее,— будь то в этом мире или в том мире. И вследствие этого ʿАли — да будет доволен им Аллах!— сказал: „Я по отношению к самому похвальному как свет от света“, то есть нет разницы между этим и тем светом, кроме того, что один из них предшествует, а другой настигает его, следует за ним. Это указывает на вид соучастия».

Нусайриты больше склоняются к признанию божественной частицы, а *исхакиты* больше склоняются к признанию соучастия в пророчестве. У них имеется множество других разногласий, которые мы не упоминаем.

// [На этом] кончились исламские секты, остались только 190
секты *батинитов*. Авторы сочинений приводят их в ересиографических трудах то как выходящие за пределы [исламских] сект, то как входящие в них. Одним словом, это — люди, которые отличаются от семидесяти двух сект.

Авторитеты у *шиитов* и сочинители их книг из числа *мухаддисов*.

Среди *зайдитов*: Абу Халид ал-Васити, Мансур б. ал-Асвад, Харун б. Саʿд ал-ʿИджли — *джарудиты*.

Ваки‘ б. ал-Джаррах, Йахйа б. Адам, ʿУбайдаллах (ʿАбдаллах?) б. Муса, ʿАли б. Салих, ал-Фадл б. Дукайн, Абу Ханифа — *бутриты*.

Мухаммад б. ʿИджлан выступил с *имамом* Мухаммадом.

Ибрахим б. Саʿид, ʿАббад (ʿУбад?) б. ʿАввам, Йазид б. Харун, ал-ʿАла’ б. Рашид, Хашим (Хушайм?) б. Башир, ал-ʿАввам б. Хаушаб, Мусталим (Муслим?) б. Саʿид выступили с *имамом* Ибрахимом.

Среди *имамитов* и прочих сект *шиитов*: Салим б. Аби-л-Джаʿд, Салим б. Аби Хафса, Салама б. Кухайл, Сувайр (Суʾайр?) б. Аби Фахита, Хабиб б. Аби Сабит, Абу-л-Микдам, Шуʿба, ал-Аʿмаш, Джабир ал-Джуʿфи, Абу ʿАбдаллах ал-Джадали, Абу Исхак ас-Субайʿи, ал-Мугира, Таʾус, аш-Шаʿби, ʿАлкама, Хубайра б. Барим, Хубба ал-ʿАрани (ал-Гарани?), ал-Харис ал-Аʿвар.

Среди сочинителей их книг: Хишам б. ал-Хакам, ʿАли б. Мансур, Йунус б. ʿАбд ар-Рахман, аш-Шаккал (ас-Саккак?) [77], ал-Фадл б. Шазан, ал-Хусайн б. Ишкаб (Ишкиб?), Мухаммад б. ʿАбд ар-Рахман, Ибн Кубба, Абу Сахл ан-Наубахти, Ахмад б. Йахйа ар-Раванди, а из поздних — Абу Джаʿфар ат-Туси.

191 // 5. *Исмаʿилиты* [78].

Мы уже упоминали, что *исмаʿилиты* отличались от *мусавитов* и *иснаʿашаритов* признанием *имамата* Исмаʿила б. Джаʿфара — старшего сына Джаʿфара (ас-Садика), который первоначально указал на него (как на своего преемника).

Они говорили, что Джаʿфар ас-Садик — да будет доволен им Аллах! — при [жизни] матери Исмаʿила не женился ни на одной женщине и не имел невольницы, подобно тому как поступил посланник Аллаха — да благословит его Аллах и да приветствует! — по отношению к Хадидже — да будет доволен ею Аллах! — и как поступил ʿАли — да будет доволен им Аллах! — по отношению к Фатиме — да будет доволен ею Аллах!

Мы уже упоминали о разногласиях среди них относительно смерти Исмаʿила при жизни его отца.

Одни из них говорили, что он действительно умер. Польза же от назначения его (преемником) заключается именно в переходе *имамата* от него исключительно к его детям, подобно тому как Моисей указал на Аарона — мир им обоим! — а последний умер при жизни своего брата. Польза же от этого указания заключалась именно в переходе *имамата* от него к детям последнего, ибо указание не возвращается вспять. Признание *изменения*

мнения нелепо. *Имам* определенно указывает (как на преемника) на одного из своих детей только после того, как услышит [об этом] от своих предков. Назначение (преемника) при неопределенности и неведении недопустимо.

Другие говорили, что в действительности он не умер, но было объявлено о его смерти из боязни за него, дабы не замышляли убийство. Для этого утверждения имелись доказательства, в том числе [следующее]. Его брат по матери Мухаммад, будучи еще маленьким, подошел к кровати, на которой спал Исмаʿил, поднял покрывало и посмотрел на него, когда тот уже открыл глаза. Он вернулся к своему отцу испуганный и сказал: «Мой брат жив, мой брат жив!» Отец его сказал: «Таково положение потомков посланника — мир ему!— в будущей жизни».

Они говорили: «А какова причина засвидетельствования его смерти и составления акта о ней? Мы не знали умершего, смерть которого была зарегистрирована. [Дело в том, что], когда ал-Мансуру донесли, что видели в Басре Исмаʿила б. Джаʿфара, как он, проходя мимо паралитика, благословил его и тот исцелился по воле Аллаха всевышнего, ал-Мансур послал ас-Садику [сообщение] о том, что Исмаʿил б. Джаʿфар жив и что его видели в Басре. Поэтому ас-Садик и отправил ему грамоту, засвидетельствованную его наместником в Медине».

// Они говорили, что после Исмаʿила [был] Мухаммад б. Исмаʿил, *седьмой*, *совершенный*. Именно им завершился период семерых (*имамов*). Затем от него начался [период] *скрытых имамов*, которые передвигаются по стране тайно. Эмиссары же появляются открыто. 192

Они говорили, что земля никогда не лишена живого *каʾима*, *имама* — видимого, открытого, или тайного, скрытого. Если *имам* был видимым, то допустимо, что его *доказательство* (*худжжа*) будет скрытым. Если же *имам* был скрытым, то его *доказательство* и его эмиссары непременно будут видимыми.

Они говорили, что постановления *имамов* обращаются по семи, как дни недели, семь небес, семь планет. Постановления *накибов* [79] обращаются по двенадцати. Отсюда у *имамитов-катʿитов* имело место недоразумение, поскольку они число *накибов* установили для *имамов*.

Затем после *скрытых имамов* было появление *Ведбмого Аллахом по правильному пути*, *Исполнителя повеления Аллаха* и его потомков как последовательный ряд указаний одного *имама* на другого.

Согласно их учению, кто умер, не познав *имама* своего времени, тот умер языческой смертью. Равным образом, кто умер, не исполнив свой долг — присягу *имаму*, тот умер языческой смертью.

В любое время они [вели] пропаганду, на любом языке они имели новое учение. Мы расскажем [сначала] об их старых учени-

ях, а после этого расскажем о *призыве* основателя «нового призыва».

Самое известное их прозвище — *батиниты*. Это прозвище закрепилось за ними именно из-за признания ими того, что всякое явное имеет скрытое (*батин*), каждое откровение имеет толкование.

У них много прозвищ помимо этого, на языке каждого отдельного народа.

В Ираке их называют *батинитами*, *карматами*, *маздакитами*.

В Хорасане — *таʿлимитами* и *мулхидитами* («еретиками»).

Сами же они говорят: «Мы — *исмаʿилиты*, потому что этим именем и этой личностью мы отделились от шиитских сект».

Старые *батиниты* смешали свое учение с некоторыми [положе-
193 ниями] учения *философов* и составили свои книги // по этому методу. О Создателе всевышнем они говорили, что он ни существующий, ни несуществующий, ни знающий, ни незнающий, ни всемогущий, ни бессильный. Так же [обстоит дело] со всеми божественными атрибутами, ибо действительное признание [их] требует общности между ним и прочими существующими вещами в том смысле, который мы применили к нему, а это — *антропоморфизм*. Нельзя [ч] выносить решение о безусловном признании и безусловном отрицании, но он — бог двух противостоящих, творец двух спорящих, судья двух противодействующих. Об этом они передавали предание со слов Мухаммада б. ʿАли ал-Бакира: «Так как Аллах даровал знание знающим, говорят, что он знающий, и, так как он даровал силу сильному, говорят, что он всемогущий. Стало быть, он знающий, всемогущий в том смысле, что он даровал знание и силу, а не в том смысле, что в нем существуют знание и сила или [что] он наделен атрибутами знания и силы».

О них говорили, что они фактически отрицают божественные атрибуты, лишают божественную сущность всех атрибутов.

Они говорили: «Равным образом мы говорим о вечности, что она ни предвечна, ни создана, но предвечно его повеление и его слово, создано же его творение и создание».

(Предвечным) повелением он сотворил Первоначальный Разум, который [был] совершенным в действии. Затем, посредством его, он произвел Последующую Душу, которая [была] несовершенной. Отношение Души к Разуму подобно отношению семени к совершенной форме, яйца к птице, или отношению дитя к родителю, производного к производящему, или отношению самки к самцу,

---

[ч] *Лам йумкин* («нельзя») — так в издании У. Кьюретона. В издании М. Килани — *лам йакун* («не было»).

супруги к супругу. И так как Душа страстно стремилась к совершенству Разума, она ощутила потребность в движении от недостатка к совершенству. Движение же нуждалось в орудии движения. Тогда возникли небесные своды и пришли в периодическое движение под управлением Души. За ними возникли простые стихии и пришли в прямолинейное движение также под управлением Души. Образовались сложные соединения из минералов, растения, животные, человек. Частные души соединились с телами. Человеческий род был отличен от прочих существ особой готовностью к обильному разлитию такого света. Его мир находился в соответствии со всей вселенной.

В вышнем мире Разум и Душа универсальны, стало быть, и в этом мире должны быть индивидуальный разум, который есть все, решение которого есть решение совершенной, зрелой личности,— они называют его *натик*, это — пророк, и индивидуальная // душа, которая также есть все, но ее решение есть решение не- 194
совершенного ребенка, движущегося к совершенству, или решение семени, движущегося к созреванию, или решение самки, спаривающейся с самцом,— они называют ее *асас*,— это *васи* [80].

Подобно тому как небесные своды и стихии пришли в движение под воздействием Души и Разума, точно так же души и индивидуумы движутся вместе с религиозными законами под воздействием пророка и восприемника духовного завещания всегда круговращательным движением по семи периодам, пока не достигнут последнего периода, [когда] наступит время воскресения, отпадут религиозные обязанности, исчезнут постановления и предписания.

Эти небесные движения и постановления *шари'ата* именно для того, чтобы Душа достигла состояния своего совершенства. Ее же совершенство [заключается] в достижении ею ступени Разума, в ее соединении с ним, в достижении ею фактически его положения, а это — Великое Воскресение. И тогда распадутся строения небесных сводов, стихии и сложные соединения, разверзнется небо и рассыплются звезды, земля заменится не-землей, небо свернется, как сворачивается свиток с начертанным письмом, от людей потребуется отчет, добро отличится от зла, повинующийся — от ослушивающегося, частицы истины соединятся с Мировой Душой, а частицы лжи — с лживым, ввергающим в заблуждение *шайтаном*. С момента движения до момента покоя — Начало, а с момента покоя до бесконечности — Совершенство.

Они говорили далее, что нет религиозной обязанности, постановления, предписания среди предписаний *шари'ата* относительно купли-продажи, покровительства, дара, брака, развода, членовредительства, кровомщения, виры, которым не было бы противовесов в мире,— число соответствует числу, постановление соответствует постановлению. Ибо законы суть духовные, повелительные миры, а миры суть телесные, природные законы. Равным

образом соединения букв и слов соответствуют соединениям образов и тел. Отдельные буквы относятся к соединениям из слов, как простые элементы к соединениям из тел. Каждая буква имеет соответствие в мире, природное свойство, которым она особо наделена, и влияние на души в силу той особенности.

Вследствие этого знания, почерпнутые из поучительных слов, служат пищей для душ, подобно тому как пища, извлеченная из природных свойств, служит пищей для тел. Ведь Аллах всевышний предопределил, что // пищей всякого существа будет то, из 195
чего он сотворен. На основании этого соответствия они перешли к значению чисел слов и стихов Корана, напомнив, что *тасмийа* состоит из семи и двенадцати [букв], *тахлил* состоит из четырех слов в первом из двух свидетельствований и трех слов во втором свидетельствовании [81], семь составных частей в первом и шесть — во втором, двенадцать букв в первом и двенадцать букв во втором. Равным образом в каждом стихе Корана они могли найти такое, над чем разумный человек не думает, будучи не в состоянии сделать это из боязни сопоставления с его противоположностью. Эти сопоставления были методом их предшественников: составив по нему книги, они призывали людей признать [существующего] в каждую эпоху *имама*, который умеет сопоставлять эти знания и находит верные пути этих установлений и обычаев.

Затем последователи «нового призыва» сошли с этого пути, когда ал-Хасан б. Мухаммад б. ас-Саббах [82] провозгласил свой *призыв*, но, не достигнув принуждения своим словом, воспользовался помощью мужей и укрепился в крепостях.

Его восхождение в крепость Аламут началось в месяце *ша'бан* четыреста восемьдесят третьего года, а именно после того, как он переселился в страну своего *имама* [83], воспринял от него метод воззвания к своим современникам, затем вернулся и в начале *призыва* призвал людей определить истинного *имама*, существующего в каждую эпоху. Отличие спасущейся секты от остальных сект [состоит] в этой тонкости, а именно что у них есть *имам*, у других нет *имама*. Суть его учения после повторения слов по-арабски и по-персидски, возвращения к тому же, с чего начал, сводится именно к этому пункту.

Мы передадим по-арабски то, что он написал по-персидски. Да не будет осужден переводчик! Споспешествуемый тот, кто следует истине и избегает лжи, а Аллах споспешествует и помогает.

Мы начнем с четырех глав, с которых он начал свой *призыв* и которые он написал по-персидски, а я перевел их на арабский язык.

(Глава) первая. *Муфти* может высказать о познании Аллаха всевышнего одно из двух суждений. Либо он говорит: «Я познаю Создателя всевышнего исключительно разумом и рассуждением,

не нуждаясь в обучении с помощью учителя», либо он говорит: «Несмотря на разум и рассуждение, путь к познанию [лежит] только в обучении с помощью учителя». Кто высказался за первое, тот еще не отрицает разум и рассуждение другого. Если же он отрицает, то [тем самым] он уже учит. Отрицание есть обучение и доказательство того, что отрицаемое нуждается в другом. Обе части крайне необходимы, потому что когда человек принимает решение или высказывает мнение, [то он говорит либо от себя, либо от другого. Равным образом, когда он верит во что-то] [ш], то он верит в это либо сам по себе, либо благодаря другому.

// Такова первая глава. Это — осуждение «сторонников само- 196
стоятельного суждения и разума».

Во второй главе он говорит о том, что если потребность в учителе твердо установлена, то пригоден ли абсолютно любой учитель, или необходим правдивый учитель? Кто говорит, что пригоден любой учитель, тот не должен отрицать учителя своего противника. Если же он отрицает, то [тем самым] он уже признает, что необходим правдивый, надежный учитель.

Говорят, что это — осуждение «сторонников предания».

В третьей главе он говорит о том, что если потребность в правдивом учителе твердо установлена, то необходимо ли сначала узнать учителя и добиться его, а потом учиться у него, или допустимо учиться у любого учителя, не устанавливая его личность и не выясняя его правдивость? Второе есть возвращение к первому. Кто не может идти по дороге иначе, как с предводителем и спутником, [тому сначала нужен] спутник, а потом дорога. Это — осуждение *шиитов*.

В четвертой главе он говорит о том, что люди [делятся] на две части. Одни говорят: «Для познания Творца всевышнего мы нуждаемся в правдивом учителе, но сначала следует определить его и установить его личность, затем учиться у него». Другие в каждом знании следуют [любому] учителю и не-учителю. Из предшествующих предисловий ясно, что правы первые, стало быть, их глава должен быть главой правых, а раз ясно, что не правы вторые, то их главы должны быть главами следующих ложному учению.

Он говорил [далее]: «Таков путь, посредством которого правый сообщает нам суммарные сведения об истине. Затем, после этого, мы познаем при помощи правого истину в подробностях, так что нет необходимости в круговращении вопросов». Под истиной он подразумевал здесь именно *потребность*, а под правым — того, в ком ощущается *потребность*, и говорил: «Посредством *потребности* мы познаем *имама*, а посредством *имама* познаем размеры

[ш] Эта часть фразы отсутствует в издании М. Килани и восстановлена по изданию У. Кьюретона и по рукописи (л. 92б).

потребности, подобно тому как посредством дозволенности мы познаем необходимость, то есть *необходимосущего*, а посредством его познаем размеры дозволенности в дозволенных вещах».

Путь к единобожию, по его мнению, такой же точь-в-точь.

Затем он привел [еще] главы в подтверждение своего учения, то как выравнивание, то как осуждение [других] учений. Большинство же глав — осуждение, принуждение и использование разногласия как доказательство лжи, а согласия как доказательство истины.

197 // Среди них «малая» и «большая» главы об истине и лжи. Напоминая, что в мире [существуют] истина и ложь, он говорит, что признаком истины является единство, а признаком лжи — множественность. Единство [связано] с обучением, а множественность — с самостоятельным суждением. Обучение [связано] с общиной, а община — с *имамом*. Самостоятельное суждение [связано] с различными сектами, а последние — с их главами.

Истину и ложь, сходство между ними, с одной стороны, и различие между ними, с другой стороны, противодействие в обеих сторонах и упорядоченность в одной из двух сторон он сделал весами, на которых взвешивал все то, о чем он рассуждал. Он говорил: «Эти весы я создал именно из слов исповедания веры [84], которые составлены из отрицания и признания или отрицания и исключения. То, что заслуживает отрицания, есть ложь, а то, что заслуживает признания, есть истина». Таким образом он взвешивал добро и зло, правду и ложь и прочие противоположности. Соль его [учения] в том, что в каждом суждении и высказывании он возвращается к признанию учителя, что единобожие есть единобожие и пророчество одновременно, так что это является единобожием, пророчество есть пророчество и *имамат* одновременно, так что это является пророчеством. Такова конечная цель его учения.

Между тем он удерживал простой народ от пустых рассуждений о науках, так же как и избранных от чтения древних книг, за исключением тех (людей), которые знали обстоятельства дела во всякой книге и достоинство авторитетов в каждом знании.

В вопросах *теологии* он вместе со своими приверженцами не отступал от своего мнения: «Наш бог есть бог Мухаммада». Он говорил: «И вы говорите, что наш бог есть бог разумного, то есть то, к чему направляет разум всякого разумного (человека)». Если же кого-то из них спрашивали: «Что скажешь о Создателе всевышнем: он один или во множестве, знающий или нет, всемогущий или нет?», то он отвечал только в такой мере: «Мой бог есть бог Мухаммада. „Он — тот, который послал своего посланника с указанием правильного пути и с истинной религией, чтобы

доставить ей победу над всякой религией, хотя бы и ненавидели [это] *многобожники*“ [ш]. Посланник же ведет к нему верным путем».

Сколько раз я спорил с этими людьми по упомянутым предисловиям, но они не отступали от своего мнения: «Разве мы нуждаемся в тебе, или слушаем это у тебя, или учимся у тебя?»

// Сколько раз я проявлял снисходительность к этим людям относительно *потребности* и говорил: «Где тот, в ком ощущается потребность? Что удостоверит он мне в вопросах *теологии*? И что предпишет он мне в *метафизике*, раз не имеется в виду, что учитель сам для себя, а имеется в виду лишь то, что он учит? Ведь вы закрыли двери знания и открыли двери подчинения и подражания. Но разумный (человек) не согласится признать учение без твердой веры и следовать по пути без убедительного доказательства». 198

Началом их учения было предоставление решения, а результатом — полное подчинение: «Но нет —клянусь твоим Господом! — не уверуют они, пока не предоставят тебе решение в том, что запутано между ними. Потом не найдут они в самих себе затруднения от того, что ты решил, и подчинятся полностью» [э].

Глава седьмая

ФУРУʿИТЫ (*АХЛ АЛ-ФУРУʿ*) [1], РАСХОДЯЩИЕСЯ ОТНОСИТЕЛЬНО ПОСТАНОВЛЕНИЙ *ШАРИʿАТА* И В ВОПРОСАХ, РЕШАЕМЫХ НА ОСНОВЕ *ИДЖТИХАДА* [2]

Знай, что источников *иджтихада* и его основ четыре: Коран, *сунна*, *иджмаʿ* и *кийас* [3], а иногда они сводятся к двум [первым]. Достоверность этих основ и их ограничение они восприняли именно от единодушного решения сподвижников Мухаммада — да будет доволен ими Аллах! Принцип *иджтихада* и *кийаса* и его дозволенность они также восприняли от них. Ибо благодаря непрерывному преданию известно, что, когда у них происходил [какой-либо] случай, относящийся к *шариʿату*, к [области] дозволенного или запретного, они прибегали к *иджтихаду*. Они начинали с Книги Аллаха всевышнего, и, если находили в ней ясное указание или очевидный смысл, они следовали этому и в соответствии с этим выносили решение об этом случае. Если же они не находили в ней ясного указания или очевидного смысла, они обращались к *сунне*. И если об этом им передавали предание, то они следовали ему и соглашались с его решением. Если же они не находили [такого] предания, то они прибегали к *иджти-*

[ш] Коран IX, 33. В переводе И. Ю. Крачковского: «...с прямым путем и религией истины, чтобы проявить ее выше всякой религии».

[э] Коран IV, 68.

хаду. По их мнению, существовало две или три основы *иджти-*
199 *хада*, // мы же имеем после них четыре, так как мы должны поступать в соответствии с их единодушным решением и согласием и следовать методам их *иджтихада*. Иногда их единодушное решение о [каком-либо] случае основывалось на *иджтихаде*, иногда оно было безусловным, в котором открыто не говорилось об *иджтихаде*. Но в обоих случаях *иджма'* — законное доказательство, так как они единодушно решили следовать единодушному решению. А мы знаем, что сподвижники Мухаммада — да будет доволен ими Аллах!— которые являются *имамами*, идущими по правильному пути, не согласятся на заблуждение. Ведь Пророк — да благословит его Аллах и да приветствует!— сказал: «Моя община не придет к согласию в заблуждении».

Однако единодушное решение не существует без божественного указания, скрытого или явного, свойственного ему. Мы твердо знаем, что первоначально решают [какое-либо] дело только при наличии доказательства и разъяснения. Либо существует такое божественное указание о том самом случае, на решении которого они сошлись, без разъяснения того, на что опирается его решение, либо существует божественное указание о том, что единодушное решение есть доказательство, а противоречие единодушному решению есть ересь.

Одним словом, единодушное решение несомненно опирается на божественное указание, скрытое или явное. В противном случае это приведет к признанию произвольных постановлений. *Иджтихад* и *кийас* опираются на единодушное решение, которое также опирается на определенное божественное указание о дозволенности *иджтихада*. Стало быть, четыре источника в действительности свелись к двум, а иногда они сводятся к одному, это — слова Аллаха всевышнего.

Одним словом, мы твердо и достоверно знаем, что случаи и обстоятельства при исполнении религиозных обязанностей и в самостоятельных действиях суть то, что не поддается учету и исчислению. И мы также твердо знаем, что не существовало божественного указания относительно каждого (отдельного) случая, это также нельзя себе представить. Если же божественные указания ограниченны, а обстоятельства — безграничны, конечное не охватывает бесконечное, то твердо известно, что *иджтихад* и *кийас* должны приниматься в расчет, так чтобы по поводу каждого случая [применялся] *иджтихад*.

Далее, *иджтихад* не должен быть произвольным, отклоняющимся от соблюдения религиозного закона, ибо произвольный *кийас* есть другой закон, а утверждение решения, не имеющего опоры, есть другое составление. Законодатель — это составитель постановлений, вследствие чего *муджтахид* в своем *иджтихаде* не должен отходить от этих основ.

200 // Условий *иджтихада* пять.

Изрядное знание [a] языка, с тем чтобы можно было понимать значения арабских слов, отличать терминологические выражения от фигуральных, точный смысл от очевидного, общее от частного, безусловное от ограниченного, обобщенное от детализированного, предмет речи от смысла рассуждения, что указывает на его смысл путем сравнения, что указывает посредством намека, что указывает последовательностью изложения. Ибо это знание подобно инструменту, посредством которого достигается нечто, и, кто не овладел в совершенстве инструментом и орудием, тот не достигнет искусности в деле.

Далее, знание толкования Корана, в особенности того, что касается постановлений, того, что содержат предания о смысле стихов Корана, того, что передавали о почитаемых сподвижниках Мухаммада: как следовали они указаниям стихов Корана, какое значение придавали они этим указаниям. Если же [кто-то] не знал толкования остальных стихов Корана, которые касаются увещаний и (пророческих) рассказов, говорили: это не вредит ему в *иджтихаде*, ибо и среди сподвижников были такие, кто не знал тех увещаний и не изучил еще весь Коран, но принадлежал к «людям *иджтихада*».

Далее, знание преданий с их текстами и цепями передатчиков, осведомленность о положении передатчиков и рассказчиков — правдивых и надежных, отвергнутых и отклоненных из них, осведомленность об особых событиях, с которыми предания связаны, что общего имеется в частном случае и что представляет собой частное, решение о котором распространяется на все. Далее, [знание] различия между обязательным, рекомендуемым, дозволенным, запретным и неодобряемым [4], с тем чтобы не обособился от него ни один из этих видов [действия] и не смешался у него один род [действия] с другим.

Далее, знание случаев единодушного решения сподвижников Мухаммада, последователей, последователей последователей, с тем чтобы *иджтихад* не впал в противоречие с единодушным решением.

Далее, поиск правильного пути к сути *кийаса*. Каково рассуждение и сомнение в этом? Сначала поиск источника, затем поиск предполагаемого смысла, который извлекается из него, так что решение зависит от него, или подобия, которому отдается предпочтение перед мнением, так что решение увязывается с ним.

Эти пять условий необходимо соблюдать, с тем чтобы *муджтахид* был таким, которому должно следовать // и подражать по сун- 201
нитскому праву. В противном же случае всякое решение, не опирающееся на *кийас* и *иджтихад* подобно тому, как мы изложили, есть необоснованное, произвольное.

---

[a] *Маʿрифат кадр салих*. В издании У. Кьюретона вместо *кадр* — *садр*.

Они говорили: «Если *муджтахид* овладел этими знаниями, *иджтихад* позволителен ему, и решение, к которому его *иджтихад* привел его, является законным по *шари'ату*. *Суннит* должен подражать ему и следовать его решению». Со слов Пророка — да благословит его Аллах и да приветствует!— распространилось предание о том, как он, посылая Му'аза в Йемен, сказал: «О Му'аз, по чему ты будешь судить?» Он сказал: «По книге Аллаха!» (Пророк) спросил: «А если не найдешь [в ней]?» Он сказал: «Тогда по *сунне* посланника Аллаха». (Пророк) спросил: «А если не найдешь [и там]?» Он сказал: «Буду выносить решение по собственному суждению». Тогда Пророк — да благословит его Аллах и да приветствует!— сказал: «Хвала Аллаху, который споспешествовал посланцу его посланника, потому что он доволен им».

Со слов эмира верующих 'Али б. Аби Талиба — да будет доволен им Аллах!— рассказывали: «Когда посланник Аллаха — да благословит его Аллах и да приветствует!— послал меня судьей в Йемен, я сказал: „О посланник Аллаха, как же я буду судить людей, ведь я [еще] молод". Посланник Аллаха — да благословит его Аллах и да приветствует!— ударил своей рукой меня в грудь и сказал: „О Боже! Направь его сердце на правильный путь и укрепи его язык". И после этого я не сомневался в решении спора двух [человек]».

1. Решения *муджтахидов* по «корням» и «ветвям».

Затем *усулиты* разошлись во мнениях относительно признания правыми *муджтахидов* по «корням» и «ветвям».

Все *усулиты* придерживаются мнения, что рассматривающий основополагающие вопросы и окончательные, достоверные, умозрительные постановления должен определяться правотой, и правым в этом является сам по себе один. Невозможно, чтобы двое расходящихся в умозрительном решении имели действительное расхождение благодаря отрицанию и утверждению с условием упомянутой противоположности, так что один из них отрицает то же самое, что утверждает другой, таким же образом, как тот утверждает, в то же время, когда тот утверждает, без того, чтобы оба они разделяли правду и неправду, истину и ложь,— будь то расхождение между *усулитами* в исламе или между *мусульманами* и последователями вероисповеданий и религиозных толков, отошедших от ислама. Ибо в том, о чем имеются разные мнения, невозможно совпадение правды и лжи, правильного и ошибочного в одном случае. Это подобно тому, как один из двух сообщающих
202 говорит: «Зайд [находится] в этом // доме в этот час», а другой говорит: «Зайда нет в этом доме в этот час». Но мы твердо знаем, что один из сообщающих говорит правду, а другой лжет, потому что в том, о ком сообщается, не могут совместиться оба состояния одновременно, так чтобы Зайд находился в доме и не находился

в нем, клянусь моей жизнью! Иногда двое расходятся в умозрительном решении по какому-либо вопросу. Суть расхождения запутанна, а условие противоположности двух решений имеет силу. Тогда возможно, что правыми будут признаны оба спорящих, спор между ними прекращается путем устранения запутанности либо спор возвращается к одной из двух сторон.

Пример этого. Двое расходящихся в вопросе о божественном слове не придут вместе к одному значению путем отрицания и утверждения, ибо тот, кто говорит, что оно сотворено, подразумевает под этим, что божественное слово есть буквы и звуки на языке и знаки и слова в письме и это сотворено. Тот же, кто говорит, что оно не сотворено, не подразумевает под этим буквы и знаки, а подразумевает под этим исключительно другой смысл. Вследствие этого в споре о сотворенности они не придут вместе к одному значению.

Так же [обстоит дело] с вопросом о лицезрении (Аллаха), ибо отрицающий [это] говорит, что ви́дение есть лишь соединение [световых] лучей с видимым [предметом], а это недопустимо в отношении Создателя всевышнего. Признающий же говорит, что ви́дение есть восприятие или особое знание, связь последнего с Создателем всевышним возможна. Стало быть, отрицание и утверждение придут вместе к одному значению только [в том случае], если речь сведется к установлению сущности ви́дения, чтобы оба сошлись сначала в том, что такое ви́дение, затем уже рассуждали об отрицании и утверждении.

Равным образом в вопросе о божественном слове оба обращаются к установлению сущности божественного слова, затем уже рассуждают об отрицании и утверждении. В противном случае оба решения могут быть оправданными.

Абу-л-Хасан ал-'Анбари[5] склонялся к тому, что каждый *муджтахид*, рассматривающий *основы*, прав, потому что он соблюл то, что ему вменялось в обязанность,— употребить все усилия на то, чтобы направить на правильный путь рассмотрение рассматриваемого. Даже если он вынес отрицательное и положительное решение, то в каком-то отношении он прав.— Он говорил это только о последователях мусульманских сект. Что касается отошедших от (исламского) вероисповедания, то авторитетные тексты и *иджма'* уже установили их неверие и их грех. Дальнейший ход его учения требовал признать правым вообще каждого *муджтахида*. Однако авторитетные тексты и *иджма'* удерживали его от признания правым каждого рассуждающего и признания правдивым каждого говорящего.

// Среди *усулитов* существует разногласие относительно об- 203
винения в неверии «сторонников собственного мнения» (*ахл ал-ахва'*), хотя они признают, что прав сам по себе один, потому что обвинение в неверии есть решение, относящееся к *шари'ату*, а признание правым есть умозрительное решение. Кто крайне

усердно, слепо пристрастен к своему учению, тот обвиняет в неверии и заблуждении своего противника, а кто терпим, дружелюбен, тот не обвинит в неверии.

Кто обвиняет в неверии, тот связывает каждый религиозный толк и каждое учение с учением одного из «сторонников собственного мнения» и последователей вероисповеданий, подобно сочетанию *кадаритов* с *магами*, *антропоморфистов* с *иудеями*, *рафидитов* с *христианами*, и по последним судит об этих (людях) относительно брака и употребления в пищу жертвенного животного.

Кто терпим и не обвиняет в неверии, тот требует обвинения в заблуждении и признает, что они погибнут в загробной жизни.

Они расходились во мнениях относительно проклятия сообразно со своими разногласиями относительно обвинения в неверии и обвинения в заблуждении.

Так же [обстоит дело] с тем, кто выступил против истинного *имама* из домогательства и враждебности. Если его выступление началось вследствие истолкования (Корана) и *иджтихада*, то его называют домогателем, грешником. Затем — о домогательстве: обязательно ли проклинать?

По мнению *суннитов*, он не заслуживает проклятия, если в домогательстве не отступил от веры.

По мнению *му'тазилитов*, он заслуживает проклятия вследствие своей нечестивости, нечестивый есть вероотступник. Если же его выступление началось вследствие домогательства, зависти, вероотступничества, то, по единодушному решению *мусульман*, он заслуживает проклятия устами и убиения мечом и копьями.

Что касается *муджтахидов* по «ветвям», то они расходятся в предписаниях *шари'ата* о дозволенном и запретном. Источники разногласия — места, в которых предполагается существование сомнений, так что каждый *муджтахид* может быть признан правым в них. Но строится это исключительно на «корне», а именно мы исследуем: существует ли у Аллаха всевышнего решение по каждому случаю или нет?

Одни *усулиты* склонялись к тому, что до *иджтихада* у Аллаха всевышнего нет решения как такового о действиях, подлежащих толкованию *муджтахида*, как-то: дозволенное и недозволенное, разрешенное и запретное. Решением Всевышнего будет именно то, к чему приведет *иджтихад муджтахида*. Это решение зависит от этой причины, и что не создало причину, то не установит реше-
204 ние, особенно согласно // учению тех, кто говорил, что дозволенность и запрет не относятся, в сущности, к свойствам, а относятся исключительно к словам законодателя: я делаю, ты не делай. Согласно этому учению, каждый *муджтахид* прав в решении.

Другие *усулиты* склонялись к тому, что у Аллаха всевышнего [еще] до *иджтихада* имеется решение как таковое по каждому случаю относительно дозволенности и запрета, более того, по каждому действию, которое производит человек, имеется обязательное решение относительно дозволения и запрещения. *Муджтахид* лишь отыскивает его путем искания и *иджтихада*. Так как для поиска необходимо искомое и *иджтихад* должен [идти] от чего-то к чему-то, то произвольный поиск неразумен. И поэтому *муджтахид* колеблется между ясными указаниями, явными свидетельствами, общепризнанными [положениями] и между вопросами, по которым имеется единодушное решение, чтобы найти смысловую связь или сближение в постановлениях и представлениях, пока не установит в рассматриваемом [случае] подобие тому, что он нашел в единодушно согласованном. Но если бы не было у него определенного искомого, то как может быть правильным его искание таким образом? Согласно этому учению, один из двух *муджтахидов* прав в искомом решении, хотя и второй некоторым образом оправдан, так как он приложил все усилия для *иджтихада*.

Далее: определяется ли правый или нет? Большинство из них придерживалось мнения, что не определяется, так что прав один, [но] не сам по себе. Некоторые *усулиты* подробно изложили вопрос об этом, говоря: «Рассматривается то, что подлежит толкованию *муджтахида*. Если у одного из двух *муджтахидов* противоречие авторитетному тексту было очевидным, то он сам по себе ошибается, совершая ошибку, которая не ведет к обвинению в заблуждении. Следующий же достоверному преданию и ясному авторитетному тексту прав сам по себе. Если же противоречие авторитетному тексту не было явным, то он не является ошибающимся сам по себе, нет, каждый из них в отдельности прав в своем *иджтихаде*, но один из них прав в решении не сам по себе».

Это — достаточная сумма [сведений] о решениях *муджтахидов* по двум видам [вопросов] — «корням» и «ветвям». Вопрос запутанный, проблема трудная.

// 2. Решение, основанное на *иджтихаде* и *таклиде*, *муджтахид* и *мукаллид* [6]. 205

Далее. *Иджтихад* принадлежит к обязанностям по способности, а не ко всеобщим безусловным обязанностям [7]. Если кто-то занялся овладением им, то все освобождаются от этой обязанности. Если же современники проявили небрежность в этом, тем самым они ослушались и приблизились к великой опасности. Ибо если постановления *шариʿата*, основанные на *иджтихаде*, явились результатом *иджтихада*, как следствие является результатом причины, а причина не найдена, то эти постановления будут недействительными и все суждения — ошибочными. Тогда необходим *муджтахид*.

Если два *муджтахида* вынесли самостоятельные решения и *иджтихад* каждого из них в отдельности привел к противоположному тому, к чему привел *иджтихад* другого, то ни один из них не должен подражать другому. Равным образом, если один *муджтахид* вынес самостоятельное решение по [какому-либо] случаю и его *иджтихад* привел к дозволенности или запрету [этого], затем точно такой же случай произошел в другое время, то он не должен держаться первого *иджтихада*, так как возможно, что при втором *иджтихаде* ему придет на ум то, что он упустил из виду при первом *иджтихаде*.

Что касается простого человека, то он должен подражать *муджтахиду*, а его учение о том, что он спрашивает, есть учение именно того, кого он спрашивает об этом. Это — *основа*. Однако ученые двух толков[8] не допускают, чтобы простой *ханафит* следовал иному учению, нежели [учение] Абу Ханифы, а простой *шафи'ит* — иному учению, нежели [учение] аш-Шафи'и, потому что признание того, что у простого человека нет учения, что его учением является учение *муфти* [9], ведет к смешению и путанице. И поэтому они не допускали этого.

Если в (каком-то) городе два *муджтахида*, то простой человек [должен] вынести самостоятельное суждение о них, с тем чтобы выбрать достойнейшего и благочестивейшего и следовать его мнению (*фатва*). Если же *муфти* вынес решение согласно своему толку, а один из судей постановил это в соответствии с его мнением, то это решение становится обязательным для всех толков. И если приговор [судьи] связан с мнением [муфти], то постановление становится обязательным, как вступление во владение, например, когда это связано с договором. Потом, каким путем простой чело-
206 век узнает, что *муджтахид* уже достиг предела // *иджтихада*? А также, когда сам *муджтахид* узнает, что он полностью удовлетворяет условиям *иджтихада*? Это — дело спорное.

Некоторые «сторонники очевидного смысла» [10], например Да'уд ал-Исфахани и другие, считали недопустимым *кийас* и *иджтихад* в решениях (*муджтахидов*), говоря, что источниками [вероучения] являются только Коран, *сунна* и *иджма'*. Они препятствовали тому, чтобы *кийас* был одним из источников, говорили, что первым сравнил (*каса*) Иблис, и полагали, что *кийас* есть отклонение от содержания Корана и *сунны*. Они не знали, что это — поиск законного решения на путях религиозного закона. Ни одно из законоположений никогда точно не определялось без соединения *иджтихада* с ним, потому что в мире чрезвычайно распространено суждение, что *иджтихад* принимается во внимание. И мы видели, как выносили самостоятельные решения сподвижники Мухаммада — да будет доволен ими Ал-

лах! — и как они судили по аналогии, особенно в вопросах наследства, как-то: передача наследства братьям вместе с дедом, способ передачи наследства боковой родне. И это не скрыто от размышляющего, старающегося уразуметь их дела.

3. Категории *муджтахидов.*

Муджтахиды из числа наставников общины исчисляются двумя категориями, не переходящими в третью,— «сторонники предания» и «сторонники самостоятельного суждения» [11].

«Сторонники предания» — это жители Хиджаза, приверженцы Малика б. Анаса, приверженцы Мухаммада б. Идриса аш-Шафиʿи, приверженцы Суфйана ас-Саури, приверженцы Ахмада б. Ханбала, приверженцы Даʾуда б. ʿАли б. Мухаммада ал-Исфахани. Они названы «сторонниками предания» именно потому, что занимались собиранием преданий, передачей известий (о Мухаммаде) и обоснованием постановлений авторитетными текстами, не обращаясь к *кийасу*, явному или скрытому, пока находили известие или предание (о Мухаммаде).

// Уже аш-Шафиʿи говорил: «Если вы нашли у меня учение и 207
нашли предание, противоречащее моему учению, то знайте, что моим учением является то предание». Его приверженцами [были] Абу Ибрахим Исмаʿил б. Йахйа ал-Мазини, ар-Раби‘ б. Сулайман ал-Джизи, Хармала б. Йахйа ат-Туджиби, ар-Раби‘ б. Сулайман ал-Муради, Абу Йаʿкуб ал-Бувайти, ал-Хасан б. Мухаммад б. ас-Саббах аз-Заʿфарани, Мухаммад б. ʿАбдаллах б. ʿАбд ал-Хакам ал-Мисри, Абу Саур Ибрахим б. Халид ал-Калби. Они не добавляют к его *иджтихаду* [другой] *иджтихад*, а распоряжаются по своему усмотрению тем, что передавали с его слов, как направлением и истоком, исходя из его суждения в целом и совершенно не противореча ему.

«Сторонники самостоятельного суждения» — это жители Ирака, приверженцы Абу Ханифы ан-Нуʿмана б. Сабита. Его приверженцами [были] Мухаммад б. ал-Хасан, Абу Йусуф Йаʿкуб б. Ибрахим б. Мухаммад ал-Кади, Зуфар б. ал-Хузайл, ал-Хасан б. Зийад ал-Луʾлуʾи, Ибн Самаʿа, ʿАфийа ал-Кади, Абу Мути‘ ал-Балхи, Бишр ал-Мариси.

Они названы «сторонниками самостоятельного суждения» именно потому, что больше всего их заботило овладение способом *кийаса*, постижение исходного смысла постановлений и обоснование ими событий. Иногда они явный *кийас* предпочитали единичным преданиям [12]. Уже Абу Ханифа говорил: «Мы знаем, что это — суждение, и это — лучшее из того, что мы могли сделать. Кто смог сделать нечто другое, тот имеет то, что он разумеет, а мы имеем то, что мы разумеем».

Иногда они добавляют к его *иджтихаду* [другой] *иджтихад* и противоречат ему в решении, основанном на *иджтихаде*. Вопросы, в которых они противоречили ему, известны.

Различие и увещание.

Знай, что между этими двумя школами [существуют] многочисленные разногласия по «ветвям». Об этом у них имеются сочинения, вокруг этого у них [ведутся] споры. Высшего предела [споры] достигли на путях предположений, как будто эти люди уже возвысились над твердым убеждением и достоверным знанием. Но из этого не следует ни обвинение в неверии, ни обвинение в заблуждении. Нет, каждый *муджтахид* прав, как мы упомянули до этого.

КОММЕНТАРИЙ

ВСТУПИТЕЛЬНАЯ ЧАСТЬ

[1] *Ахл ал-ахва'* (букв. «люди страстей, желаний», ср.: Коран VI, 151) — описательное название мусульманских теологов, чьи религиозные учения в частностях отклонялись от канонов «правоверного» ислама (I. Goldziher. Ahl al-Ahwā'.— EI, 1, 194).

По мнению Д. Макдональда, *ахл ал-ахва'* были «первыми исследователями и систематизаторами», проводившими сравнение различных «священных писаний» (Macdonald. Development, 122).

Аш-Шахрастани противопоставлял их *усулитам* (о них см.: Часть первая. Мусульмане, коммент. 1), из чего можно заключить, что *ахл ал-ахва'* в своих теологических учениях опирались в большей степени на собственный разум, чем на *сунну* — одну из «основ» (*усул*) ислама.

[2] Термин *ад-дахрийа* взят из Корана: «Они сказали: нет ничего, кроме нашей ближней (земной) жизни, умираем мы и живем, и ничто нас не погубит, кроме течения времени (*ад-дахр*)» (Коран XLV, 23). В средневековой мусульманской литературе *дахритами* называли довольно широко распространенную категорию вольнодумцев-материалистов, последователей разных течений философского свободомыслия. Дахриты проповедовали вечность и несотворенность материи и мира, отвергая идею бога-творца, отрицали душу как независимую от тела субстанцию и ее бессмертие, не признавали воскресения мертвых и день Страшного суда. См.: I. Goldziher. Dahrīya.— EI, 1, 932—933; Петрушевский. Ислам, 98, 225.

[3] Аш-Шахрастани употребляет термин *ас-сам'* (от *сами'а* — «слушать, слышать что-либо извне») в значении «истины», содержащиеся в откровении и переданные преданиями, в противоположность тому, что можно постичь разумом до ниспослания религиозного закона, до откровения.

[4] *Ахл ас-сунна ва-л-джама'а* («люди *сунны* и *согласия*») — последователи образа действия Мухаммада, обусловливавшие законность всякого рода новшеств согласием мусульманской общины. Впоследствии это выражение стало идентичным понятию *суннизм*. См.: A. J. Wensinck. Sunna.— EI, 4, 601—603.

[5] *Асл ва насс* — «достоверное предание и ясное указание». Имеются в виду авторитетные тексты (Коран, канонические сборники *хадисов*, основополагающие труды по *фикху* и теологии), содержащие «божественные» предписания. Ср.: A. J. Wensinck. Nass.— EI, 3, 952.

[6] Подробнее об этом см. гл. 3 и комментарии к ней.

[7] *Касб* — термин мусульманской догматики, значение которого по-разному определялось различными теологическими школами. Аш'ариты, разработавшие это учение, определяли *касб* как некоторое участие воли человека в его действиях. Подробнее об этом см. гл. 3 и комментарии к ней.

[8] *Ал-ирджа'* — «откладывание», «отсрочивание» суждения о поступках человека. Подробнее об *ал-ирджа'* и мурджиитах, разработавших это учение, см. гл. 5 и комментарии к ней.

[9] *Имамат* — верховное руководство мусульманской общиной — государством (о термине *имамат* см.: ан-Наубахти. Шиитские секты, 197—198, примеч. 2). Учение об *имамате* — один из пяти основных догматов шиитского ислама, главный предмет расхождения между шиитами и сунни-

тами. Подробнее об *имамате* и разногласиях по относящимся к нему вопросам среди самих шиитов см. гл. 6 и комментарии к ней.

[10] *Ал-аслах* («наилучшее», «оптимальное») — термин му'тазилитской догматики. Разрабатывая учение о свободе воли, утверждая, что человек, обладающий свободой воли, лучше, чем человек без этой свободы, му'тазилиты опирались на представление о боге как о всеблагом, справедливом, могущем творить только «наилучшее» (*ал-аслах*). На этом основании наш мир, несмотря на его кажущиеся и действительные недостатки, должен считаться самым лучшим. См.: Ж у з е. Му'тазилиты, 120; W. M. W a t t. Al-aṣlaḥ.— EI, NE, 1, 735; R. B r u n s c h v i g. Mu'tazilisme et Optimum (al-aṣlaḥ).— SI. T. 39, 1974, 5—23.

[11] Применительно к *имамату* термин *насс* (*ан-насс*) означает «божественное указание», «установление» в противоположность действию по собственному усмотрению. Согласно шиитскому вероучению, Мухаммад назначил 'Али *имамом* мусульманской общины в силу «божественного предписания». *Имамат*, таким образом, есть «божественное предписание», которое должно быть выражено устами пророка или имама, что и служит основанием для признания его законности.

[12] *Ал-фуру'* (букв. «ветви») — частные, второстепенные вопросы теологии и права, разрешаемые на основе «корней» (*ал-усул*). Подробнее об этом см. гл. 7 и комментарии к ней.

[13] Несмотря на различия в методах классификации сект в трудах мусульманских ересиографов раннего средневековья, исходная позиция у них общая. Это — приписываемое Мухаммаду высказывание о том, что мусульманская община распадется на семьдесят три секты. Это предсказание основоположника ислама служило для ересиографов доказательством неизбежности раскола в общине.

В основу всех классификаций, в том числе в труде аш-Шахрастани, положена *фирка* (реже — *синф*, *та'ифа*) — организованная группа людей, обозначаемая нами «сектой», исповедующих особое мнение по одному или нескольким вопросам. Не делая строгого разграничения между религиозно-политической группировкой, теологической школой, сектой и т. п., мусульманские ересиографы употребляли термин *фирка* в значении одной из единиц деления, на которые распадается мусульманская община. Это позволяло им при необходимости расширять или сужать конкретное содержание термина *фирка*, добиваясь тем самым соответствия между числом сект, предсказанных Мухаммадом, и их собственной классификацией сект.

[14] *Асхаб кутуб ал-макалат* — авторы сочинений, в которых излагались учения различных религиозно-философских, теологических, догматических школ и сект. См., например, *Китаб ал-макалат ва-л-фирак* («Книга об учениях и сектах») Са'да б. 'Абдаллаха ал-Кумми. Поскольку в таких сочинениях речь идет об учениях «сектантов», противопоставляемых так называемому «правоверному» исламу, т. е. господствующей в данное время школе, то литературу этого жанра мы условно называем ересиографией, не придавая этому термину оценочного характера.

[15] *Иблис* («дьявол») или *шайтан* («сатана») — падший ангел, отвергнутый Аллахом и проклятый им. О верованиях мусульман в Иблиса см.: A. J. W e n s i n c k — L. G a r d e t. Iblīs.— EI, NE, 3, 690—691; E. B e c k. Iblīs und Mensch, Satan und Adam (Der Werdegang einer koranischen Erzählung).— Le Muséon. T. 89. Louvain, 1976, fasc. 1—2, 195—244; F. J a d a a n e. La place des Anges dans la théologie musulmane.— SI. T. 41, 1975, 23—61.

[16] Ной, Авраам, Лот, Моисей и Иисус — библейские персонажи, которых мусульманская традиция признала пророками. Худ, Салих и Шу'айб — древние пророки, которых, согласно Корану, Аллах посылал к арабам до Мухаммада. Худ был послан к племени 'ад (см. Коран VII, 63—70; XI, 52—63), Салих — к племени самуд (см. Коран VII, 71—77; XI, 64—71), Шу'айб — к племени мадйан (см. Коран VII, 83—91; XI, 85—98). За непослушание и

непризнание их пророками эти племена, как утверждает Коран, были истреблены Аллахом.

[17] Имеется в виду фараон.

[18] *Хулулиты* (от араб. *хулул* — «воплощение») — *пантеисты*, общее название последователей «крайнего» течения в исламе, проповедовавших воплощение «божественного духа» в человеке (главным образом в шиитских имамах). Наибольшее распространение идеи *хулулитов* получили в Ираке в VIII в., в период политической неустойчивости и духовного брожения.

Мусульманские теологи и ересиографы различали три формы обожествления: *зухур* («проявление») — отражение божественной силы в человеке, *иттихад* («единение») — соединение божественного и человеческого в одной душе и *хулул* («воплощение») — инкарнация божества в человеке (см., например: П е т р у ш е в с к и й. Ислам, 276). Сунниты и «умеренные» шииты отвергали *иттихад* и *хулул* как «ересь», однако в среде «крайних» шиитов эти идеи были широко распространены. Так, ал-Багдади (ал-Фарк, 254—266) приводит описание десяти сект *хулулитов*, начиная от *саба'итов* — последователей ʿАбдаллаха б. Саба', обожествлявшего ʿАли еще при его жизни («ʿАли стал богом благодаря воплощению в нем божественного духа» [а л - Б а г д а д и. Ал-Фарк, 255]). Последними по времени из *хулулитов* ал-Багдади описал *ʿазафиритов* (*ʿазакиритов*) — последователей Мухаммада б. ʿАли аш-Шалмагани, известного как Ибн Аби-л-ʿАзафир, который в 322/933 г. выступил в Багдаде с притязанием на то, что «божественный дух воплотился в нем», и провозгласил себя «святым духом» (*рух ал-куддус*).

[19] *Танасухиты* (от араб. *танасух* — «последовательный переход, переселение души») — «крайнее» течение в исламе, проповедовавшее переселение душ. Своими корнями учение о переселении душ восходит к древним индийцам (ср., например: Б и р у н и. Индия, гл. V и примеч. к ней). В общих чертах это учение вошло в построения греко-эллинистической философии, в частности Сократа, и религиозно-философскую систему манихеев. Видимо, из этих двух источников «крайние» шииты и заимствовали представление о переселении душ. Чуждое первоначальному исламу, это учение было развито «крайними» шиитами, распространившими его на шиитских имамов — потомков Мухаммада. В частности, после убийства ʿАбдаллаха б. Муʿавии (по приказу Абу Муслима) в среде *кайсанитов* образовалось несколько «крайних» шиитских сект (*харбиты*, *хариситы* и др.), проповедовавших метемпсихоз — переселение душ (см., например: а н - Н а у б а х т и. Шиитские секты, 138—146; а л-К у м м и. Ал-Макалат, 43 и примеч. на с. 182; а л - Б а г д а д и. Ал-Фарк, 270—276).

О других значениях термина *танасух* см.: B. C a r r a d e V a u x. Tanāsukh.— EI, 4, 702—703.

[20] *Мушаббихиты* (букв. «уподобляющие», «сравнивающие») — *антропоморфисты*, одна из самых ранних школ мусульманской теологии, представлявшая Аллаха в образе человека. Подробнее об учении *мушаббихитов* см. гл. 3 и комментарии к ней.

[21] *Муджассимиты* (букв. «отелесители», «воплотители») — другое название *теологов-антропоморфистов*, приписывавших богу тело (*джисм*). В частности, *муджассимитами* называли *каррамитов*, последователей Мухаммада б. Каррама, пользовавшихся большим влиянием в Хорасане (Иран) в X—XI вв. Сами *каррамиты* отвергали обвинение в антропоморфизме, утверждая, что под «телом» бога они подразумевают его субстанцию (*аз-зат*, *ал-джаухар*), не имеющую человеческих форм и членов. Подробнее см. гл. 3 и комментарии к ней, а также: П е т р у ш е в с к и й. Ислам, 231.

[22] *Ат-таʿтил* (букв. «лишение», «опустошение») — отрицание «божественных атрибутов», абстрактное, лишенное содержания представление о боге как о неопределенном единстве. В противоположность антропоморфистам, уподоблявшим бога человеку, муʿтазилиты отрицали существование «божественных атрибутов», за что их называли также *муʿаттилитами* («лишающие», «непризнающие»). И если антропоморфизм (*ат-ташбих*) логически ведет к язычеству, то отрицание «божественных атрибутов», делая бледным

и абстрактным представление о боге, в конечном счете ведет к отрицанию самого бога, к атеизму. Во всяком случае, поздние мусульманские теологи стали называть *му'аттилитами* тех, кто отрицал посланничество, воскресение мертвых, творца. Однако ранние *му'аттилиты* проповедовали отрицание только атрибутов бога, но не его самого, и поэтому неверно называть их атеистами, как делают это некоторые наши исследователи. *Му'аттилиты*, как и антропоморфисты, не были сектой: сторонников и того, и другого мнения можно было встретить среди последователей различных школ и сект. Представления о *та'тил* даже в рамках одной школы вызывали споры, не говоря уже о разногласиях теологов разных школ. См. об этом: R. S t r o t h m a n n. Tashbīh.— EI, 4, 742—744; G o l d z i h e r. Vorlesungen, 172; П. е т р у ш е в с к и й. Ислам, 217, 227.

[23] Зу-л-Хувайсира ат-Тамими — один из сподвижников пророка Мухаммада, военачальник при 'Умаре, завоеватель Хузистана. В битве при Сиффине Зу-л-Хувайсира принимал участие на стороне 'Али, однако затем перешел в лагерь хариджитов, став одним из яростных противников 'Али. Погиб в борьбе с 'Али в 37/657 г. См.: И б н а л - А с и р. Усд ал-ғаба фи ма'рифат ас-сахаба. 1—2. Техран, 1377 г.х., 1, 396; 2, 139—140.

[24] Название горы, расположенной приблизительно в 4 км севернее Медины, где в 3/625 г. Мухаммад потерпел поражение от мекканцев. Подробнее см.: F r. B u h l. Ohod.— EI, 3, 1048—1049.

[25] Мухаммад б. Исма'ил ал-Бухари — автор знаменитого собрания хадисов *ал-Джами' ас-сахих*, признанного каноническим. Он родился в Бухаре 13 *шаввала* 194/21 июля 810 г. Изучал *хадисы* у крупнейших *мухаддисов* Мекки и Медины, объездил в поисках *хадисов* Ирак, Египет, восточный халифат. Остаток своих лет провел на родине в Бухаре, где и умер 30 *рамадана* 256/31 августа 870 г. См.: C. B r o c k e l m a n n. Al-Bukhārī.— EI, 1, 816—817.

[26] 'Абдаллах б. 'Аббас (ал-'Аббас) — один из самых уважаемых мусульманами ученых первого поколения ислама, признанный основоположником коранической экзегезы. Его пояснения к Корану были собраны в сборники, сохранившиеся до наших дней и изданные как «Комментарии» к Корану. Кроме того, мусульманская традиция признает его знатоком военных походов Мухаммада, права, доисламской истории и древней поэзии. Он умер в 68/688 г. См.: L. V e c c i a V a g l i e r i. 'Abdallāh b. al-'Abbās.— EI, NÉ, 1, 41—42.

[27] Усама б. Зайд ал-Калби — сын вольноотпущенной абиссинки, любимец пророка Мухаммада, военачальник при Мухаммаде и Абу Бакре. Ум. в 54/674 г. в ал-Джурфе, похоронен в Медине. См.: V. V a c c a. Usāma b. Zaid al-Kalbī.— EI, 4, 1135. В данном случае речь идет о войске, подготовленном Мухаммадом для похода в Сирию.

[28] *Сакифа бану са'ида* — место собрания этого племени, где обычно решались общеплеменные вопросы. События, происшедшие в *сакифе бану са'ида*, имели огромное значение для дальнейшей судьбы мусульманского государства, ибо там решался вопрос о принципе передачи верховной власти. Описанный эпизод передает атмосферу напряженности и остроты политической борьбы в мусульманской общине после смерти Мухаммада. Только находчивость Абу Бакра и решительность 'Умара предотвратили в тот момент раскол среди *мухаджиров* и *ансаров*.

[29] Речь идет об оазисе Фадак, расположенном в «двух-трех днях пути к северу от Медины» (Й а к у т. Му'джам, 3, 855—857). Согласно мусульманской традиции, после поражения иудеев Хайбара жители Фадака без сопротивления сдались Мухаммаду, и Фадак стал всецело принадлежать ему. «Добровольные пожертвования» (*садака*) населения Фадака он расходовал на себя и на нуждавшихся хашимитов. После смерти Мухаммада доходами с земель Фадака, согласно завещанию Фатимы, должен был распоряжаться старший в роде Алидов. См.: L. V e c c i a V a g l i e r i. Fadak.— EI, NÉ, 2, 743—745.

[30] *Закят* — налог на имущество, взимаемый в пользу бедных, одна из

главных религиозных обязанностей мусульман. Подробнее см.: J. Schacht. Zakat.— EI, 4, 1302—1304.

[31] *Аш-шура* — «совет», в который вошли наиболее авторитетные мусульмане (среди них Талха, аз-Зубайр, ʿАбдаллах б. ал-ʿАббас и др.), уполномоченные на избрание халифа после смерти ʿУмара. Их называли также *ахл* (*асхаб*) *ал-халл ва-л-ʿакд*, т. е. «обладающие полнотой власти», наделенные правом решать вопрос о верховной власти. Члены этого «совета» присягнули ʿУсману как халифу. Подробнее об этом см., например: ал-Маккӣ. Ас-Сава'ик, 115 и сл.

[32] Абу Зарр ал-Гифари Джундуб б. Джунада — сподвижник Мухаммада, одним из первых принявший ислам, известный своей набожностью и преданностью ʿАли. В мусульманских преданиях особенно подчеркивается смирение и аскетизм Абу Зарра, что послужило основанием для уподобления его Иисусу.

Халиф ʿУсман, заподозрив Абу Зарра в антиомейядской деятельности, выслал его в ар-Рабазу, где он и умер в 32/652-53 г. См.: J. Robson. Abū Dharr al-Ghifārī.— EI, NÉ, 1, 118.

[33] Она названа так потому, что в этом первом сражении между мусульманами одним из решающих эпизодов была гибель верблюда, на котором в защищенном броней паланкине восседала ʿА'иша, вдохновлявшая противников ʿАли. Подробнее об этом см., например: Abū Ḥanīfa ad-Dīnawerī. Kitāb al-Aḫbār at-Tiwāl. Leyde, 1888, 156—161.

[34] В 37/657 г. в долине Сиффин — на правом берегу Евфрата к западу от Ракки — произошла битва между приверженцами ʿАли и сирийцами — сторонниками Муʿавии. Под давлением своих соратников ʿАли согласился на избрание третейского суда, однако сторонники продолжения военных действий покинули его лагерь и выступили против него с еще большей решимостью, чем до этого они сражались против Муʿавии. За ними закрепилось название *хариджиты* (о них см. гл. 4 и комментарии к ней). Хариджитское движение, последовавшее за Сиффинской битвой, оказало огромное влияние на дальнейшую судьбу всего мусульманского мира. Подробнее об этом см.: Fr. Buhl. Ṣiffīn.— EI, 4, 435—438.

[35] *Ка'им* — термин шиитской догматики, используемый в шиитской среде с начала II/VIII в. для обозначения ожидаемого члена «семьи пророка» (*ал Мухаммад*), который должен подняться (*ка'им*) против незаконной власти и восстановить на земле справедливость. Символом власти *ка'има* является меч, посредством которого (*ка'им би-с-сайф*) он устранит несправедливость. Вместе с тем он — «исполнитель повеления Аллаха» (*ка'им би-амр Аллах*) и «владыка времени» (*сахиб аз-заман*). В этом смысле каждый законный *имам* есть *ка'им*. В имамитской и исмаилитской среде *ка'им* часто идентифицируется с *махди* («ведомый по правильному пути»).

Ка'им должен появиться в Мекке, затем он отправится в Куфу, откуда будет править миром. Его правление продлится семь лет, но каждый год равен десяти нормальным годам. По другой традиции, его правление будет длиться 19 лет.

С выступлением *ка'има* имамиты связывают воскресение (*ар-раджʿа*). Согласно имамитской традиции, между смертью *ка'има* и воскресением и Страшным судом пройдет 40 дней. См.: W. Madelung. Kā'im Āl Muḥammad.— EI, NÉ, 4, 477.

[36] *Ал-кадар* первоначально понимался как рок, судьба, «могущество» Аллаха, его власть над всеми действиями. Отсюда сложилось представление о *кадаре* как о «предопределении»: Аллах — творец людей со всеми их помыслами и поступками. Однако во второй половине I/VII в. в исламе возникло течение, проповедовавшее свободу человека в его действиях. Сторонников этого учения стали называть *кадаритами*, при этом *кадар* понимался как власть человека над своими поступками, «свобода воли». Эта двойственность термина *кадар* нашла отражение в *хадисе*, приписываемом пророку: «*Кадариты — маги* (мусульманской) общины», т. е. кадариты уподоблялись зороастрийцам, проповедовавшим дуализм. Основателями учения кадаритов

были Ма'бад ал-Джухани, распятый по приказу халифа 'Абд ал-Малика (65/685—86/705), и его ученик Гайлан ад-Димашки, также распятый после отсечения рук и ног. Учение кадаритов о свободе воли формировалось под влиянием христианской среды (упомянутые вожди кадаритов также были неарабами).

Течение кадаритов было неоднозначным. В Басре сложилась сильная кадаритская партия, которая считалась теологической школой. В то же время в Сирии в конце правления Омейядов кадариты рассматривались как политическое движение.

Кадариты проповедовали, что человек сотворен уже со свободной волей, стало быть, он господин, но не творец своих поступков. Вместе с тем они отстаивали догмат о «божественной справедливости», утверждая, что дурные поступки не могут исходить от Аллаха. Отсюда — ответственность человека за свои дела.

Учение кадаритов позднее было развито и обосновано школой му'тазилитов, на которых перешло прозвище *кадариты*. См.: J. v a n E s s. Kadariyya. — EI, NE, 4, 384—388; а л - Г а з а л и. Воскрешение, 279—282 (примеч. 53).

[37] Имеется в виду омейядский халиф Йазид б. ал-Валид, правивший всего пять месяцев (в 126/744 г.), прозванный *ан-Накисом* («уменьшитель») за то, что уменьшил выдачи из казны Омейядам и их родственникам. Согласно Ибн ал-Муртада (Табакат, 120), Йазид был му'тазилитским проповедником, сторонником божественной справедливости и законным *имамом*, действовавшим справедливо.

[38] *Калам* означает «речь», «слова»; *ал-калам* — «слово божье» (о последнем значении *калама* см.: L. G a r d e t. Kalām.— EI, NE, 4, 489—491). Отсюда *'илм ал-калам* в узком смысле означает «наука о слове божьем», а в более широком — одна из областей «религиозных знаний».

Образование в раннем исламе трех религиозно-политических течений — хариджитов, шиитов, суннитов — поставило перед мусульманами ряд новых для них проблем. В первую очередь это проблема законности *имама*, определения понятия «вера», проблема ответственности человека за свои дела, природа Корана, сущность бога и божественных качеств. Последователи первоначального учения, опиравшиеся только на Коран и *сунну*, оказались в затруднительном положении перед напором нового течения в исламе — *кадаритов-му'тазилитов*, опиравшихся на доводы разума. Му'тазилитский *калам* — так были названы новый метод аргументации и новое учение— формировался под влиянием дискуссий с зороастрийцами о добре и зле в человеческих делах, с христианскими теологами Дамаска — о божественных качествах. Он также испытал на себе влияние греческой философии. Однако *калам* не был арабской адаптацией христианской или иной теологии. Родившись в самой мусульманской общине, он сохранил свою собственную оригинальность.

Методы му'тазилитского *калама* переняли последователи первоначального учения, суннитские теологи, и *'илм ал-калам* превратилась в знания, позволяющие рассудочным путем отстоять религиозные верования (*'ака'ид*), предписанные основателем ислама и Кораном, и опровергнуть мнение противников. Отличительной чертой мусульманской схоластической теологии стала полемическая направленность. Как часть теологии *'илм ал-калам* включает шесть статей мусульманского вероисповедания — веру в единство Аллаха, ангелов, священные книги, пророков, Судный день и предопределение.

Подробнее об истории *калама*, его школах, методах и месте в истории мусульманской мысли см.: L. G a r d e t. 'Ilm al-Kalām. — EI, NE, 3, 1170—1179.

[39] Под термином *ас-салаф* (букв. «предшесвтенники», «предки») аш-Шахрастани подразумевает последователей первоначального учения. Они были предшественниками тех мусульманских ученых-суннитов, которых в европейской литературе называют «ортодоксами» (название, с нашей точки зрения, весьма условное).

[40] От арабского глагола *рафада* («оставлять», «отвергать», отсюда *рафд* — «отвержение») образовано название *рафида* (мн. ч. *равафид* — *рафидиты*), ставшее общим прозвищем шиитов. Ал-Аш'ари (Макалат, 16) объясняет это название тем, что они «отвергли» *имамат* Абу Бакра и 'Умара, считая, что пророк Мухаммад ясно назначил 'Али своим преемником. Ал-Багдади (ал-Фарк, 21) причисляет к рафидитам зайдитов, имамитов, кайсанитов и «крайних» (*гулат*), утверждая, что первыми рафидитами были *саба'иты* — приверженцы 'Абдаллаха б. Саба'. Другие авторы, в том числе и аш-Шахрастани, называют рафидитами шиитов Куфы, которые покинули Зайда б. 'Али в его борьбе за власть против Омейядов.

Впоследствии шииты-рафидиты стали проповедовать «отвержение» не только Абу Бакра и 'Умара, но и Омейядов и Аббасидов. Подробнее о рафидитах см.: ан-Наубахти. Шиитские секты, 128 и примеч. 44; W. M. Watt. The Rāfidites: a preliminary study.— «Oriens». T. 16. Leiden, 1963, 110—121.

[41] Ахмад б. 'Али аш-Шатави Абу-л-Хасан — один из знаменитых му'тазилитских теологов-полемистов. Жил в ал-Кархе, был известен фанатизмом и скупостью. Отказавшись выдать замуж свою дочь за избранного ею человека, он поплатился жизнью: в 279/892 г. он был задушен мясником, которого подкупили его дочь и сын. См.: Ибн ан-Надим. Ал-Фихрист, 218; Ибн ал-Муртада. Табакат, 93.

'Иса ас-Суфи — Абу Муса 'Иса б. ал-Хайсам ас-Суфи — известный му'тазилитский теолог, оказавший влияние на Ибн ар-Раванди (о нем см. коммент. 27 к гл. 1). 'Иса ас-Суфи умер в 245/859 г. См.: Ибн ан-Надим. Ал-Фихрист, 216; Ибн ал-Муртада. Табакат, 78—79.

Абу Муджалид Ахмад б. ал-Хусайн ал-Багдади — му'тазилитский ученый, пользовавшийся большим авторитетом среди багдадских *мухаддисов*, знавший наизусть несколько тысяч *хадисов*, учитель Абу-л-Хусайна ал-Хаййата (о нем см. коммент. 48 к гл. 1). См.: Ибн ал-Муртада. Табакат, 85.

[42] Абу-л-Касим Исма'ил б. 'Аббад — знаменитый *вазир* и литератор эпохи Буидов, первый обладатель почетного титула *ас-Сахиб*. Ибн 'Аббад родился в Истахре 16 *зу-л-ка'да* 326/14 сентября 938 г. в семье крупного чиновника. Он получил прекрасное образование, увлекался теологией, историей, поэзией, лексикографией и обладал одной из крупнейших библиотек: каталог его книг составлял десять томов, одних трудов по теологии у него было 400 верблюжьих вьюков (Мец. Ренессанс, 94). О религиозно-политических взглядах Ибн 'Аббада имелись разные суждения: его считали рафидитом, зайдитом, хашвитом, шафи'итом. Вероятнее всего, он был му'тазилитом, занявшим (как и большинство му'тазилитов Багдада) проалидскую позицию в вопросе *имамата*.

Ибн 'Аббад умер в Рее 24 *сафара* 385/30 марта 995 г. В день его смерти в стране был объявлен всеобщий траур. См.: Cl. Cahen et Ch. Pellat. Ibn 'Abbād. — EI, NÉ, 3, 692—694.

[43] Термин *ма'на* (мн. ч. — *ма'ани*), занимавший важное место в философских учениях му'тазилитов, употреблялся в разных значениях. Наиболее распространенное его значение, заимствованное из терминологии платоников,— «реальное понятие» или «идея». Так, му'аммариты, последователи Му'аммара б. 'Аббада (ум. в 215/830 г., подробнее о нем см. гл. 1 и коммент. 36 к ней), считали, что каждое свойство (*'арад*) существует в субстрате (*махалл*), но существует в нем лишь благодаря реальному понятию или идее (*ма'на*). За это Му'аммар и его последователи были названы «сторонниками идей», «идеалистами» (*асхаб ал-ма'ани*). Учение Му'аммара о *ма'ани* подробно рассмотрено в работе Д. Эберхардт (Eberhardt. Philosophie, 71—107).

[44] Обширный район в верховьях р. Мургаб между Гератом, Кабулом и Балхом (современный Афганистан). Согласно Якуту (Му'джам, 3, 823), Гур (Гор) — дикая, холодная страна, где нет ни одного известного города, кроме крепости Файрузкух, в которой проживают ее правители. Северо-

западнее расположен район Гардж, Гарджа (Гарджистан) или Гарш (Гаршистан). На языке современных Йакуту хорасанцев весь этот район назывался Гур (Й а к у т. Му'джам, 3, 785—786).

[45] О различных значениях термина *сабии*, упомянутого в этом перечне, см. обстоятельную статью В. В. Бартольда «К вопросу о сабиях» (В. В. Б а р т о л ь д. Сочинения. Т. 6. М., 1966, 469—486).

ВВЕДЕНИЕ

[1] Библейские персонажи, которых признает также ислам.

Часть первая
МУСУЛЬМАНЕ

[1] Из дальнейшего изложения явствует, что *усулитами* (*ахл ал-усул* или *усулийун*) аш-Шахрастани называет теологов, трактующих вопросы познания Аллаха и единобожия, в противоположность *фуру'итам*, толкующим предписания религиозного закона, религиозные обязанности. Однако *усулитами* называют также шиитов-имамитов, большинство которых допускает в вопросах ритуала и права *кийас* и *иджма'* на основании решений *муджтахидов*.

Глава первая

[1] *'Адлиты* (*ахл ал-'адл*, *'адлийун*, *'адлийа* — «сторонники божественной справедливости») — одно из названий му'тазилитов (о прозвании их *кадаритами* см. коммент. 36 к Вступительной части). Однако сами му'тазилиты оговаривали, что признание божественной справедливости является лишь одним из пяти догматов му'тазилитского учения, поэтому не каждый, кто признает божественную справедливость, является му'тазилитом. Так, му'тазилитский теолог ал-Хаййат (вторая половина III/IX в., о нем см. коммент. 48 к гл. 1) говорил: «Многие согласны с нами в отношении божественной справедливости, но признают антропоморфизм. Многие согласны с нами в отношении единобожия, но признают безусловное предопределение. Многие согласны с нами в отношении единобожия и божественной справедливости, но расходятся с нами в отношении божественных обещаний, имен и предписаний. И никто из них не имеет права называться *му'тазилитом*, пока не согласится признать пять основных догматов: единобожие (*ат-таухид*), справедливость (*ал-'адл*), обещание и угроза (*ал-ва'д ва-л-ва'ид*), промежуточное состояние между верой и неверием (*ал-манзила байна-л-манзилатайн*), повеление одобряемого и запрещение порицаемого (*ал-амр би-л-ма'руф ва-н-нахй ал-мункар*)» (а л - Х а й й а т. Ал-Интисар, 92—93).

[2] Т. е. сторонников безусловного предопределения. Подробнее о них см. гл. 2 и комментарии к ней.

[3] *'Арад* (мн. ч. — *а'рад*) — свойство, акциденция (синоним *сифа*, *хал*). Термин мусульманской догматики, обозначающий нечто непостоянное, противоположное сущности, субстанции. Этим словом му'тазилиты раннего периода обозначали «божественные атрибуты», которые они толковали как нечто преходящее, как «состояние» или «проявление» божественной сущности, божественной силы в мире. Сами по себе эти атрибуты не имеют ни реального, ни самостоятельного значения, а существуют в субстанции или сущности (*зат*, *джаухар*) и зависят от них. Свойства (например, цвет, запах и т. п.), существующие одновременно в одной субстанции и зависящие от нее, определяются как субстанциональные качества. См.: Ж у з е. Му'тазилиты, 154—155; F. R a h m a n. 'Arad. — EI, NE, 1, 623.

[4] *Тахаййуз* — философский термин, обозначающий «занятие определенного пространства» (в отличие от *тамаккун* — «занятие места»). Всякая субстанция (*джаухар*), всякое тело занимают необходимое пространство (*хаййиз*), чем одни тела отличаются от других (G o i c h o n. Lexique, § 192, 193,

с. 95). В противоположность всему бог не занимает определенного пространства (*ла мутахаййиз*), не имеет фиксированного местонахождения (*ла мутамаккин*).

[5] Основатель му'тазилитской школы в мусульманской теологии Васил б. 'Ата' родился в Медине в 80/699 г., затем перебрался в Басру и стал одним из активных участников кружка ал-Хасана ал-Басри. Разойдясь с последним в определении состояния человека, совершившего тяжкий грех, Васил б. 'Ата' занялся разработкой теологических вопросов, волновавших умы его современников. Источники называют его автором нескольких сочинений, в том числе «Книги о промежуточном состоянии (между верой и неверием)», «Книги о единобожии и божественной справедливости», «Книги о дуализме», «Разрядов мурджиитов», «Пути к познанию истины». Последнее сочинение имело огромное значение для установления основ мусульманского права. В нем он впервые определил четыре способа познания истины, вдохновившие кодификаторов мусульманского права, в первую очередь аш-Шафи'и (ум. в 204/820 г.), на установление четырех источников (*усул*) права (B e r n a n d. Mu'tazilites, 26).

В учении о «божественных атрибутах» Васил б. 'Ата', как и его последователи, находился под непосредственным влиянием христианской догматики, в частности Иоанна Дамаскина (Ж у з е. Му'тазилиты, 141—142), и греческой философии, о чем говорит аш-Шахрастани.

Согласно ал-Джахизу (ум. в 255/869 г.), Васил б. 'Ата' был первым ересиографом, классифицировавшим категории «еретиков» (*мулхидун*), хариджитов, «крайних» шиитов, хашвитов (а л - 'А с к а р и. Ал-Ава'ил, 2, 134).

По определению М. Бернана (B e r n a n d. Mu'tazilites, 28), Васил б. 'Ата' открыл дорогу к му'тазилитскому *каламу*, положил начало теологической доктрине му'тазилитов.

Для распространения своего учения Васил б. 'Ата' разослал эмиссаров во все концы халифата — в Магриб, Хорасан, Йемен, ал-Джазиру, Арминию. Его эмиссары одновременно вели антиомейядскую пропаганду и тем самым способствовали падению омейядской династии.

Васил б. 'Ата' умер в 131/748 г. в возрасте пятидесяти одного года. См.: И б н а н - Н а д и м. Ал-Фихрист, 202—203; а л - Б а г д а д и. Ал-Фарк, 117—120; И б н а л - М у р т а д а. Табакат, 28—35.

[6] Идрис б. 'Абдаллах ал-Хасани — основатель алидской династии Идрисидов в Магрибе. После убийства в 169/786 г. ал-Хусайна б. 'Али, восставшего в Фаххе (близ Мекки), Идрис б. 'Абдаллах, принимавший участие в этом восстании, тайком бежал в Египет, затем в Магриб. При поддержке берберских племен ему удалось закрепиться в Магрибе, и в 789 г. он был провозглашен *имамом*, став основателем династии Идрисидов (789—926). См.: Б о с в о р т. Мусульманские династии, 48—49; D. E u s t a c h e. Idrīs b. 'Abdallāh.— EI, NE, 3, 1057.

Сообщение аш-Шахрастани о том, что Идрис б. 'Абдаллах выступил в Магрибе в правление ал-Мансура (754—775), следует признать, видимо, ошибочным.

[7] Абу-л-Хусайн ал-Басри Мухаммад б. 'Али (ум. в 436/1044-45 г.) — глава му'тазилитов в Багдаде, искусный полемист, автор многочисленных сочинений, из которых наибольшей известностью пользовалось *ал-Му'тамад фи усул ал-фикх*. В сочинениях Абу-л-Хусайна ал-Басри современники отмечали влияние «философии и учения древних». См.: И б н а л - М у р т а д а. Табакат, 118—119.

[8] *И'тимад* (мн. ч.— *и'тимадат*) — сила давления тела, физическая сила. Согласно учению одного из столпов му'тазилитской догматики, 'Абд ал-Джаббара (ум. в 415/1024 г.), эта сила порождает «состояния», «собственные свойства» (*акван*) телесной субстанции (*джаухар*). Таких «состояний» четыре: движение (*харака*), покой (*сукун*), соединение (*иджтима'*) и разделение (*ифтирак*). Для того чтобы субстанция была «принуждена» занять особое

место (*мутамаккин*), необходимо существование этих «состояний» в совокупности. См.: Bernand. Mu'tazilites, 39.

[9] Ср.: Бируни. Индия, 99, где изложены также аналогичные воззрения Сократа на этот сюжет.

[10] Абу-л-Хузайл Мухаммад (так!) б. ал-Хузайл ал-'Аллаф, *маула бану 'абд ал-кайс*,— крупнейший представитель басрийской школы му'тазилитов, их идейный наставник, блестящий полемист. Он родился в 131/749 или 135/753 г. в Басре, его дом находился в квартале торговцев кормом для скота, отсюда и его прозвище ал-'Аллаф. В 203/818 г. он перебрался в Багдад, умер же в Самарре в 235/849 г. в возрасте более ста лет.

Учителем Абу-л-Хузайла был 'Усман б. Халид ат-Тавил, которого Васил б. 'Ата' в свое время посылал в Арминию для пропаганды учения му'тазилитов (Ибн ал-Муртада. Табакат, 32, 42). Сам Абу-л-Хузайл был учителем халифа ал-Ма'муна.

Абу-л-Хузайл — автор шестидесяти сочинений, преимущественно полемического характера. Его «опровержения» были направлены как против других религий (иудаизма, христианства, зороастризма), так и против различных течений и школ внутри ислама (антропоморфистов, джабаритов, мурджиитов и др.). В то же время представители других му'тазилитских школ подвергали критике взгляды Абу-л-Хузайла. Так, Джа'фар б. Харб (о нем см. коммент. 23 к гл. 1) в своем сочинении *Таубих Аби-л-Хузайл* («Порицание Абу-л-Хузайла») доказывал, что утверждения последнего ведут к учению дахритов (ал-Багдади. Ал-Фарк, 122), притом что сам Абу-л-Хузайл одну из глав своей книги *Китаб ал-кавалиб* («О формах») посвятил опровержению дахритов (ал-Багдади. Ал-Фарк, 124).

Все десять положений Абу-л-Хузайла, изложенные аш-Шахрастани, определены теологами-суннитами как «порочные» и «еретические». Особому осуждению подвергалось утверждение Абу-л-Хузайла об иссякании возможностей (*макдурат*) Аллаха, когда он будет не в состоянии что-либо сделать — ни увеличить милость праведникам, ни увеличить наказание грешникам (ср.: ал-Багдади. Ал-Фарк, 122). Этот вопрос Абу-л-Хузайл подробно изложил в своей книге *Китаб ал-худжадж* («Доказательства»).

Абу-л-Хузайл много и успешно дискутировал с зороастрийцами, манихеями, дуалистами (*ас-санавийа*). Долгие диспуты он вел, например, с известным дуалистом Салихом б. 'Абд ал-Куддусом, проповедовавшим, что мир имел два предвечных начала — Свет и Тьму, которые со временем смешались (Ибн ал-Муртада. Табакат, 46—47). Аргументированность его полемики способствовала обращению в ислам представителей других вероисповеданий (см.: Ибн ан-Надим. Ал-Фихрист, 204; Ибн ал-Муртада. Табакат, 44).

Ибн ал-Муртада (Табакат, 48) сообщает, что Абу-л-Хузайл в вопросе об *имамате* «принял сторону хашимитов», иными словами, считался шиитом, ибо «в то время каждый, кто предпочитал 'Али 'Усману, был шиитом» (там же). Этот же автор утверждает, что ежегодно Абу-л-Хузайл получал от правителя (*ас-султан*) 60 тыс. дирхамов, которые он раздавал своим приверженцам (там же, 49).

См.: Ибн ан-Надим. Ал-Фихрист, 203—204; ал-Багдади. Та'рих, 3, 366—370; ал-Багдади. Ал-Фарк, 121—130; Ибн ал-Муртада. Табакат, 44—49. Учение Абу-л-Хузайла подробно изложено также у ал-Хаййата (ал-Интисар, см. Указатель имен) и ал-Аш'ари (Макалат, см. Указатель имен).

[11] *Идрак* — восприятие, чувственное или интеллектуальное познание. Средневековые арабские философы различали четыре вида познания: 1) *идрак ал-хисс* — чувственное познание, т. е. восприятие посредством одного из пяти органов чувств; 2) *идрак ат-тахаййул* — познание посредством воображения, представления; 3) *идрак ал-вахм* — познание посредством предположения, догадки; 4) *идрак ал-'акл* — понимание разумом, умозрительное познание. Ср.: Goichon. Lexique, § 246, с. 123.

[12] *Та'ат* — повиновение богу, действия или проявления повиновения, исполнение религиозных обязанностей, религиозная практика.

[13] *'Ибадат* — богослужение, выражающееся в соблюдении обрядов, обязанности общественного богослужения, включающие в себя омовение (очищение — *тахара*), ежедневную пятикратную молитву (*салат*), обязательную «милостыню» (*закат*), пост (*саум*), паломничество (*хаджж*), борьбу за веру (*джихад*). *'Ибадат* представляет собой одну из пяти частей мусульманского права, зафиксированную в *шари'ате*. Исполнение этих религиозных обязанностей называется *та'ат* (см. выше). В арабской литературе *'ибадат* и *та'ат* употребляются часто как синонимы.

[14] *Таватур* — непрерывное следование преданию, относящемуся к словам и поступкам Мухаммада, когда среди всех передатчиков этого предания нет ни одного, чей авторитет был бы сомнительным.

[15] Йусуф б. 'Абдаллах Абу Йа'куб аш-Шаххам — глава басрийских му'тазилитов своего времени, искуснейший полемист, автор полемических трудов и комментариев к Корану, учитель ал-Джубба'и (о нем см. коммент. 49 к гл. 1). В правление халифа ал-Васика (227/842—232/847), распорядившегося назначить при каждом ведомстве по сбору *хараджа* инспектора-смотрителя (*назир*) из числа му'тазилитов и людей непорочных и неподкупных для разбора жалоб, Абу Йа'куб аш-Шаххам удостоился этой должности. Он умер около 267/880 г. в возрасте 80 лет. См.: Ибн ал-Муртада. Табакат, 71—72.

Другой ученик Абу-л-Хузайла — Исма'ил б. Ибрахим Абу 'Усман ал-Адами был известен как теолог-полемист, знаток *калама* (Ибн ал-Муртада. Табакат, 58).

[16] Абу Исхак Ибрахим б. Саййар ан-Наззам — му'тазилитский теолог басрийской школы, создатель ряда философских теорий в исламе, учитель ал-Джахиза. В молодости он увлекался учениями натурфилософов и дуалистов и не избежал их влияния. Он знал сочинения Аристотеля, по памяти цитировал Тору, Евангелие, псалмы и комментарии к ним (Ибн ал-Муртада. Табакат, 50). Теоретик-полемист, ан-Наззам излагал свои философские и теологические теории не только в прозе, но и в стихах (Ибн ан-Надим. Ал-Фихрист, 206; ал-Багдади. Та'рих, 6, 97—98). Источники называют более тридцати сочинений ан-Наззама, в том числе «Опровержения» материалистов (*асхаб ал-хайула*), дуалистов, различных категорий «еретиков» (*аснаф ал-мулхидин*), джабаритов, мурджиитов. Значительная часть его сочинений содержала изложение философских учений о субстанции и акциденции, природе, движении, скачке, одноактности сотворения мира, сокрытии и взаимопроникновении сотворенных вещей [подробно эти учения рассмотрены в работе Д. Эберхардт (Eberhardt. Philosophie, 18—26, 32—48, 52—54, 108—124)], а также вопросов теологии и эсхатологии.

Сочинения ан-Наззама подверглись ожесточенной критике со стороны почти всех толков и школ ислама. Теологи-сунниты (в том числе ал-Аш'ари, ал-Бакиллани), шииты, хариджиты, му'тазилиты писали многочисленные «Опровержения» различных положений его учения (ал-Багдади. Ал-Фарк, 132—133). Ан-Наззам умер в 221/836 г.

[17] *Асхаб ал-кумун ва-з-зухур*. Подробнее об этой теории ан-Наззама, его идейных предшественниках и единомышленниках см.: J. van Ess. Kumūn.— EI, NÉ, 5, 385—386; Eberhardt. Philosophie, 108—125.

[18] Речь идет о событиях, имевших место в долине ал-Худайбийа, частично входящей в «священную область Мекки» (см.: Йакут. Му'джам, 2, 222). В 6/628 г. Мухаммад в сопровождении вооруженного отряда направился в Мекку, чтобы продемонстрировать мекканцам свою военную силу. Однако распространился слух о его смерти, и тогда он собрал своих сподвижников и принял от них присягу под «священным» деревом, стоявшим на месте языческого культа. Этот эпизод вошел в историю ислама как «день ал-Худайбии». В тот день 'Умар не рискнул вести паломников в Мекку, что впоследствии некоторые расценили как сомнение. См.: H. Lammens. Hudaibīya.— EI, 2, 348—349.

[19] Суннитские авторы, оправдывая некоторые из этих действий ʿУмара, отвергают остальные как клевету на него. Подробнее о деятельности ʿУмара см.: G. L e v i D e l l a V i d a. ʿOmar b. al-Khaṭṭāb.— EI, 3, 1061—1063.

[20] Арабские источники упоминают несколько му'тазилитских теологов под *нисбой* ал-Аșвари. Ал-Аш'ари (Макалат, 203, 555, 559) и ас-Сам'ани [ал-Ансаб (1962), 1, 248, 250] называют *аșваритами* приверженцев ал-Аșвари. Согласно ал-Багдади (ал-Фарк, 151) и ал-Исфара'ини (ат-Табсир, 44—45), это ʿАли ал-Аșвари (ум. в 240/854 г.), эпоним одной из двадцати му'тазилитских сект — *аșваритов*. Первоначально он был последователем Абу-л-Хузайла ал-ʿАллафа, но затем принял учение Ибрахима ан-Наззама, сделав к нему «добавления». Некоторые авторы квалифицировали эти добавления как «заблуждения», ведущие к признанию «предельности» могущества Аллаха, а значит, и его самого.

Ибн ал-Муртада приводит рассказ о том, как нужда привела ʿАли ал-Аșвари в Багдад и ан-Наззам, дав ему тысячу динаров, посоветовал ему вернуться тотчас назад. Говорят, ан-Наззам опасался, что люди предпочтут ʿАли ал-Аșвари ему (И б н а л - М у р т а д а. Табакат, 72).

Этот же автор упоминает другого ал-Аșвари — Мусу б. Саййара, который в течение тридцати лет составлял комментарий к Корану, так и не закончив его. Среди его слушателей были арабы и *мавали*, и «каждому он разъяснял на его языке» (там же, 60).

Му'тазилитский ересиограф ан-Наши' ал-Акбар (ум. в 293/906 г.), излагая расхождения среди му'тазилитов относительно *имамата*, сообщает, что одна из трех категорий му'тазилитов проповедовала учение об *имамате* «достойнейшего» (*имам* — учитель, наставник общины, а посему он должен быть достойнейшим из людей). Среди ведущих теологов этой группы автор называет (вместе с Абу-л-Хузайлом ал-ʿАллафом и Ибрахимом ан-Наззамом) Салиха б. ʿАмра ал-Аșвари (см.: а н - Н а ш и' а л - А к б а р. Маса'ил, 51, 56).

[21] Абу Лахаб («отец пламени») — прозвище дяди Мухаммада (по отцу) и его ярого противника. Его настоящее имя — ʿАбд ал-ʿУзза б. ʿАбд ал-Мутталиб. До самой смерти (ум. в первое десятилетие ислама, вскоре после битвы при Бадре) он был на стороне самых решительных противников Мухаммада в Мекке. В Коране есть намек на личное оскорбление: однажды Абу Лахаб схватил камень, замахнувшись на Мухаммада. Жена Абу Лахаба, упомянутая в Коране,— сестра Абу Суфйана, предводителя врагов Мухаммада в Мекке. Она поддерживала в муже ненависть к Мухаммаду и сама «бросала колючки на его дороге». Подробнее см.: M. W. W a t t. Abū Lahab.— EI, NÉ, 1, 140—141.

[22] Абу Джа'фар Мухаммад б. ʿАбдаллах ал-Искафи — глава одной из багдадских групп му'тазилитов-*искафитов*. Он родился в Самарканде, в молодости был портным. Родители запрещали ему учиться, требуя, чтобы он занимался доходным делом. Му'тазилитский теолог Джа'фар б. Харб (о нем см. ниже) взял Мухаммада к себе в Багдад, посылая его матери в качестве компенсации 20 дирхамов в месяц (И б н а н - Н а д и м. Ал-Фихрист, 213).

Различные источники характеризуют Абу Джа'фара ал-Искафи как удивительно знающего, высоконравственного, благородного человека. Ораторское искусство ал-Искафи, его умение завораживать аудиторию было общепризнанным. Известны его диспуты со знатоком учений хариджитов ал-Хусайном б. ʿАли ал-Карабиси (о нем см. коммент. 30 к гл. 4).

Абу Джа'фар ал-Искафи написал несколько десятков сочинений, преимущественно полемического содержания. Это — «Опровержения» учений других му'тазилитских теологов (ан-Наззама, Бургуса и др.), антропоморфистов, джабаритов и т. д. Он отстаивал также му'тазилитский догмат о сотворенности Корана и доказывал преимущественное право ʿАли на *имамат*, за что некоторые авторы считали его шиитом (а л - Х а й й а т. Ал-Интисар, 76).

Абу Джа'фар умер в 240/854 г.

Подробнее о нем и об учении *искафитов* см. также: а л - А ш ʿа р и. Ма-

калат (см. Указатель имен); ал-Мас'уди. Мурудж, 6, 58, 7, 231; ал-Багдади. Ал-Фарк, 169—171; ал-Багдади. Та'рих, 5, 416; ас-Сам'ани. Ал-Ансаб (1962), 1, 234—235; Ибн ал-Муртада. Табакат, 78.

[23] Джа'фар б. Мубашшир Абу Мухаммад ас-Сакафи — му'тазилитский теолог и *факих* из Багдада, известный красноречием, набожностью и подвижничеством. Он был автором более 20 сочинений, главным образом полемических: «Опровержения» мурджиитов, джахмитов, рафидитов, антропоморфистов, «еретиков» (*ахл ал-бида'*), му'тазилитов (Ибн ан-Надим. Ал-Фихрист, 208). Ибн Мубашшир вел ожесточенные диспуты со своим братом *мухаддисом-хашвитом* Ханашом. Эти диспуты приводили к вражде и ненависти между ними, так что они долго не разговаривали друг с другом (ал-Мас'уди. Мурудж, 5, 443).

Джа'фар б. Мубашшир ум. в 231/846 или 234/849 г.

См.: ал-Хайят. Ал-Интисар, 63—64; ал-Мас'уди. Мурудж, 7, 231; ал-Багдади. Ал-Фарк, 168—169; ал-Багдади. Та'рих, 7, 162; Ибн ал-Муртада. Табакат, 76—77.

Джа'фар б. Харб Абу-л-Фадл ал-Хамдани — знатный кахтанит (*мин вуджух кахтан*), глава багдадских му'тазилитов, прославившийся воздержанием и благочестием, автор многочисленных трудов по *каламу*, которому он обучался в Басре у Абу-л-Хузайла ал-'Аллафа. В конце жизни Джа'фар б. Харб оставил свое поместье, все свое имущество и удалился от людей из-за того, что его отец стал приближенным правителя (*мин асхаб ас-султан*) (Ибн ал-Муртада. Табакат, 73).

Одно из своих сочинений Джа'фар б. Харб посвятил изложению основ му'тазилитской догматики (*Китаб ал-усул ал-хамс*), на что ал-Багдади (ум. в 429/1037 г.) написал «опровержение» — *Китаб ал-харб 'ала Ибн Харб* («Война против Ибн Харба») (ал-Багдади. Ал-Фарк, 169).

Джа'фар б. Харб умер в 236/851 г. в возрасте 59 лет.

См.: Ибн ан-Надим. Ал-Фихрист, 213; ал-Мас'уди. Мурудж, 7, 231; ал-Багдади. Та'рих, 7, 162—163.

Учение Джа'фара б. Харба наиболее полно изложено у ал-Хаййата (ал-Интисар, см. Указатель имен) и ал-Аш'ари (Макалат, см. Указатель имен). О роли Джа'фара б. Харба в истории му'тазилитской ересиографии см.: W. Madelung. Frühe mu'tazilitische Häresiographie: das Kitāb al-Usūl des Ğa'far b. Ḥarb? — DI. Bd 57, 1980, H. 2, 220—236.

[24] В раннем исламе термин *зиндик* (мн. ч. *занадика*) употреблялся в значении «манихей», «дуалист», а позже стал употребляться в более широком значении — «еретик». Подробнее см.: G. Vajda. Les zindiqs en pays d'Islam au début de la période abbaside.— RSO. T. 17, 1938, 173—229; Fr. Gabrieli. La «Zandaqa» au 1-er siècle abbaside.— L'Elaboration de l'Islam. P., 1961, 23—38.

[25] *Ат-таукиф* — разъяснение, интерпретация религиозного закона или предания, восходящего к Мухаммаду.

[26] Мухаммад б. Шабиб Абу Бакр — глава одной из групп басрийских мурджиитов-кадаритов (подробнее об этом см. гл. 5 и коммент. 3 к ней). Ибн ал-Муртада, упоминая Мухаммада б. Шабиба среди му'тазилитов седьмого поколения, называет его автором большой книги «О единобожии», которая была отвергнута му'тазилитами за признание *ирджа'*. В свое оправдание Мухаммад б. Шабиб сказал: «Я написал эту книгу об *ирджа'* только ради вас, а что касается других, то я не говорю им этого» (Ибн ал-Муртада. Табакат, 71).

Абу Шимр ал-Ханафи — глава одной из групп басрийских мурджиитов-кадаритов (подробнее об этом см. гл. 5 и коммент. 11 к ней). Ибн ал-Муртада упоминает его среди му'тазилитов шестого поколения и сообщает, что на одном из диспутов об *ирджа'*, проходившем в собрании эмира Басры ал-Хасана б. Аййуба ал-Хашими, Абу Шимр не смог отстоять свои взгляды, в результате чего эмир отказался от учения об *ирджа'* (Ибн ал-Муртада. Табакат, 57—58).

Муса (он же Мувайс, Му'нис, Йунус) б. 'Имран ал-Факих — му'тазилитский теолог шестого поколения, признававший *ирджа'* (Ибн ал-Муртада. Табакат, 71).

[27] Ахмад б. Йахйа Абу-л-Хусайн Ибн ар-Раванди — известный теолог, в течение жизни не раз менявший свои религиозно-политические взгляды. Родом из Мерверрууда, он вырос в Багдаде, где стал приверженцем му'тазилита Бишра б. ал-Му'тамира (ум. в 210/825 г.) и его теологической школы. Свои первые сочинения Ибн ар-Раванди посвятил обоснованию и пропаганде му'тазилитского вероучения. Позже он отошел от му'тазилизма и стал, по мнению многих мусульманских авторов, «еретиком» (*зиндик*). Му'тазилиты не только отреклись от него как своего единомышленника, но и обратились к властям (*ас-султан*) с просьбой убрать его. Ибн ар-Раванди был вынужден бежать и нашел убежище у некоего иудея в Куфе (Ибн ал-Муртада. Табакат, 92). Он умер в Багдаде в 245/859 г. в возрасте около сорока лет (ал-Мас'уди. Мурудж, 7, 257).

Автор сорока с лишним сочинений (см.: Ибн ан-Надим. Ал-Фихрист, 216—217), Ибн ар-Раванди посвятил бóльшую часть из них опровержению как му'тазилитских, так и общемусульманских догматов. В свою очередь, мусульманские теологи разных направлений и школ (ал-Хайят, ал-Аш'ари, ал-Джубба'и и др.) написали немало «Опровержений» взглядов Ибн ар-Раванди. Благодаря этим «Опровержениям» (в первую очередь *Китаб ал-интисар* ал-Хайята) сохранились отрывки из трех сочинений самого Ибн ар-Раванди (см.: P. Kraus — [G. Vajda]. Ibn ar-Rāvandī.— EI, NÉ, 3, 929—930). В частности, сохранились отрывки из его *Китаб аз-зумуррууд* («Изумрудная книга»), в которых содержится критика пророчества, в том числе Мухаммада, опровержение пророческих чудес и Корана, отвержение некоторых религиозных догм как не приемлемых разумом и т. п.

Ибн ал-Муртада (Табакат, 92), перечисляя сочинения Ибн ар-Раванди, раскрывает содержание некоторых из них. Так, *Китаб ат-тадж* была посвящена опровержению единобожников, *Китаб ад-дамиг* — опровержению Корана, *Китаб ал-фарид* — опровержению пророков.

Этот же автор утверждает, что Ибн ар-Раванди писал сочинения для иудеев, христиан, дуалистов и др., видимо зарабатывая на этом. Так, за трактат об *имамате*, написанный для *рафидитов*, он получил от последних тридцать динаров.

[28] Различные источники упоминают эти две секты вместе, подчеркивая сходство в их учениях. Так, ас-Сам'ани (ал-Ансаб, 159б), называя *хадаситами* группу му'тазилитов, приверженцев ал-Фадла ал-Хадаси, отмечает их сходство с *хабиститами*, в частности в порицании ими пророка, в предпочтении ими Абу Зарра ал-Гифари и т. д.

Согласно ал-Хаййату, Ибн Ха'ит (=Ахмад б. Хабит) и Фадл ал-Хазза' («сапожник»), или ал-Хадда' («погонщик верблюдов»), сначала считались приверженцами ан-Наззама, однако затем они «запутались» и были изгнаны из собраний му'тазилитов. На Ибн Ха'ита донесли властям как на «еретика» (*мулхид*), и по распоряжению халифа ал-Васика над ним был установлен надзор. В правление этого халифа он и умер (ал-Хайят. Ал-Интисар, 108—110).

Ал-Мас'уди (Мурудж, 3, 266) называет этого Ахмада б. Ха'ита среди «крайних» (*гулат*), «сторонников уполномочия и посредничества» (*асхаб ат-тафвид ва-л-васа'ит*), приверженцев учения о переселении душ (*асхаб ат-танасух*), т. е. среди тех, кого суннитские авторы не считают последователями ислама.

Ал-Багдади (ал-Фарк, 228, 277—278) называет Ахмада б. Хабита и ал-Фадла ал-Хадаси «дуалистами» и «магами», обвиняя их в том, что они проповедовали божественность Иисуса Христа. См. также: Ch. Pellat. Aḥmad b. Ḥābiṭ.— EI, NÉ, 1, 280.

[29] Ср.: ан-Наубахти. Шиитские секты, 138—146. Подробнее об этом см. Вступительную часть и коммент. 19 к ней.

[30] Согласно ал-Багдади (ал-Фарк, 273, 275—276), это Ахмад б. Айюб

б. Бануш, ученик Ахмада б. Хабита, разошедшийся со своим учителем в представлении о способе переселения душ.

[31] Представление об общинах животных заимствовано, видимо, из парсизма.

[32] Бишр б. ал-Му'тамир Абу Сахл ал-Хилали (ум. в 210/825 г.) — поэт, знаток генеалогий, глава багдадской школы му'тазилитов. По навету противников он был посажен в тюрьму Харуном ар-Рашидом за приверженность к учению *рафидитов* (в данном случае тех, кто не признавал законность правления Абу Бакра и 'Умара). Однако Бишр опроверг в своих стихах, написанных в заключении, эти обвинения, отказавшись от «крайних рафидитов и тайных мурджиитов», признав правление Абу Бакра и 'Умара и отрекшись от Му'авии, после чего халиф освободил его (Ибн ал-Муртада. Табакат, 52—53).

Бишр считается автором *касиды* в 300 листов (по другим сведениям, в 40 тыс. *байтов*), в которой он опровергал всех противников (Ибн ал-Муртада. Табакат, 52). Бо́льшая часть его прозаических сочинений также носила полемический характер. Это — «Опровержения» хариджитов, джабаритов, «еретиков», ведущих теологов других школ (Абу-л-Хузайла, ан-Наззама, Дирара, ал-Асамма и др.). Кроме того, отдельные сочинения Бишр б. ал-Му'тамир посвятил изложению основных положений му'тазилитской догматики, экзегетике, *имамату* (Ибн ан-Надим. Ал-Фихрист, 205). Учение Бишра подробно изложено у ал-Аш'ари (Макалат, см. Указатель имен) и ал-Багдади (ал-Фарк, 156—159).

[33] Ср.: ал-Аш'ари. Макалат, 424, 603, где изложены мнения других «сторонников порождения» (*асхаб ат-таваллуд*). О критике этой теории суннитскими авторами см., например: ал-Багдади. Ал-Фарк, 157.

[34] О различных категориях «божественных атрибутов», в том числе о «качествах сущности», или «субстанциональных качествах» (*сифат аз-зат*), и «качествах действия» (*сифат ал-фи'л*) см. гл. 3 и коммент. 2 к ней.

[35] *Ал-лутф* — милость, особая благодать, которой обладает Аллах (ср.: Коран VI, 103; LXVII, 14, где раскрывается содержание одного из эпитетов Аллаха — *ал-латиф*). В этом вопросе мнение Бишра б. ал-Му'тамира совпадало с мнением суннитов и расходилось с мнением остальных му'тазилитов (ср.: ал-Аш'ари. Макалат, 574).

[36] Му'аммар б. 'Аббад Абу 'Амр ас-Сулами (ум. в 215/830 г.) — знаменитый ученый-схоласт, глава «сторонников идей» (*асхаб ал-ма'ани*). Он родился в Басре, где проживали его соплеменники-сулаймиты, затем перебрался в Багдад и основал там свою школу. Его учениками были Бишр б. ал-Му'тамир, Хишам б. 'Амр ал-Фувати, Абу-л-Хасан ал-Мада'ини — известные впоследствии теологи. В Багдаде Му'аммар слыл искусным полемистом, отчего Харун ар-Рашид, запрещавший вести теологические диспуты и сажавший за это теологов, все же был вынужден прибегнуть к его помощи: Му'аммар был послан к правителю ас-Синда для ведения диспута (Ибн ал-Муртада. Табакат, 54—56).

Согласно Ибн ан-Надиму (ал-Фихрист, 207), Му'аммар был автором книг об идеях (*Китаб ал-ма'ани*), свойствах и субстанциях, неделимой частице, возможности и др. Философские взгляды Му'аммара (в частности, проблемы «человек», «природа», «движение» и др.) рассмотрены в работе Д. Эберхардт (Eberhardt. Philosophie) на основании многочисленных цитат из *Макалат* ал-Аш'ари. Материалы об учении Му'аммара содержатся также у ал-Хаййата (ал-Интисар, см. Указатель имен) и ал-Багдади (ал-Фарк, 151—153), последний обвинял его в неверии прежде всего за то, что он не признавал участие Аллаха в сотворении свойств тел. См. также: H. Daiber. Das theologisch-philosophische System des Mu'ammar ibn 'Abbād as-Sulamī (gest. 830 n. Chr.). Beirut, Wiesbaden, 1975 (Beiruter Texte und Studien, Bd 19).

[37] Му'тазилиты признали аристотелевские категории «вид» (*нау'*) и «род» (*джинс*) чисто отвлеченными понятиями, которыми определяются вещественные предметы. Как отвлеченные понятия, эти категории не имеют

реального и самостоятельного бытия и не могут существовать отдельно от чувственных предметов и вне их (Ж у з е. Му'тазилиты, 144—145).

[38] Абу Муса 'Иса б. Сабих (или Субайх) ал-Мурдар (ум. в 226/841 г.) — проповедник и распространитель му'тазилитской догматики в Багдаде. Выходец из простых кругов, ал-Мурдар всю жизнь держался подальше от халифского двора и решительно осуждал всякое сотрудничество с властями (а л - Б а г д а д и. Ал-Фарк, 165). Перед смертью он завещал раздать беднякам все свое имущество. Тесным контактом с простыми людьми ал-Мурдар резко отличался от своих коллег — му'тазилитов-интеллектуалов.

Согласно Ибн ан-Надиму (ал-Фихрист, 207), ал-Мурдар написал свыше 30 сочинений преимущественно полемического содержания. Это — «Опровержения» христиан, зороастрийцев, джабаритов, джахмитов и др. Его нападкам подвергались различные учения ведущих теологов-му'тазилитов. Так, Абу-л-Хузайла он критиковал за учение об иссякании возможностей Аллаха, ан-Наззама — за учение о власти Аллаха над несправедливостью, Сумаму — за теорию познания и т. д. В свою очередь, сам ал-Мурдар подвергался нападкам и со стороны суннитов, и со стороны му'тазилитов. Подробнее о нем см.: И б н а н-Н а д и м. Ал-Фихрист, 206—207; а л-Б а г д а д и. Ал-Фар , 164—166; И б н а л-М у р т а д а. Табакат, 70—71; J. v a n E s s. EinekPredigt des Mu'taziliten Murdār.— BEO. T. 30, 1978, 307—318.

[39] Ибрахим б. ас-Синди — оратор и проповедник, знаток поэзии и генеалогии, друг ал-Джахиза, который часто упоминал его в своих стихах. См.: C h. P e l l a t. Ibrāhīm b. as-Sindī.— EI, NÉ, 3, 1014—1015.

[40] Согласно Ибн ал-Муртада (Табакат, 77, 93), это Абу Зуфар Мухаммад б. 'Али ал-Макки, «имам Нишапура», встречавшийся с Абу-л-Хузайлом (ум. в 235/849 г.), Салихом ал-Асвари, Абу Мусой ал-Мурдаром (ум. в 226/841 г.). Ал-Аш'ари (Макалат, 157) упоминает его среди му'тазилитов ('Аббад б. Сулайман, Хишам ал-Фувати), которые отрицали определенное местопребывание Аллаха.

Мухаммад б. Сувайд в доступных нам источниках не упоминается.

[41] Мусульманские теологи, усвоив иудео-христианское представление о «хранимой скрижали», утверждают, что существует «небесный» экземпляр Корана, книга вечного промысла божьего, в которой записаны судьбы всех созданий до дня воскресения.

[42] Сумама б. Ашрас Абу Ма'н (или Абу Бишр) ан-Нумайри родом из Басры — знаменитый му'тазилитский теолог, пользовавшийся огромным авторитетом у халифа ал-Ма'муна (И б н а н-Н а д и м. Ал-Фихрист, 207). При Харуне ар-Рашиде он был посажен в тюрьму за причастность к убийству Мухаммада б. Сулаймана, по приказу которого отрубили руки 'Исе ат-Табари — мистику, единомышленнику Сумамы (И б н а н-Н а д и м. Ал-Фихрист, 207; И б н а л-М у р т а д а. Табакат, 67). Со слов ал-Джахиза передавали, что Сумама напивался допьяна, обзывал «скотами» спешащих на молитву людей, пренебрежительно отзывался о пророке Мухаммаде (а л - И с ф а р а'и н и. Ат-Табсир, 48—49; М е ц. Ренессанс, 174). Согласно ал-Багдади (ал-Фарк, 174—175), по доносу Сумамы халиф ал-Васик казнил видного военачальника Ахмада б. Насра ал-Хуза'и ал-Марвази за отказ признать сотворенность Корана. В отмщение хуза'иты убили самого Сумаму, когда тот прибыл в Мекку.

Ибн ан-Надим (ал-Фихрист, 208) приводит названия восьми сочинений Сумамы, в которых последний изложил свое учение о познании, вере, воскресении, сотворении вещей и т. д. Материалы из его трудов приводят ал-Хаййат (ал-Интисар, 25, 66, 67) и ал-Аш'ари (Макалат, см. Указатель имен), к которым восходят, видимо, сведения аш-Шахрастани. См. также: а л-Б а г д а д и. Та'рих, 7, 145—148; И б н а л-М у р т а д а. Табакат, 62—67.

[43] *Таб'* (мн. ч. *тиба'*) — природа, природное свойство, естественная необходимость. По мнению Сумамы, сотворение мира — естественная необходимость, вытекающая из самой природы Бога-творца, а не произвольный акт Аллаха, которого могло и не быть. Исходя из этого, Сумама признавал

вечность мира. Учение о «природе» занимало важное место в философских построениях Му'аммара б. 'Аббада и ан-Наззама (ср.: E b e r h a r d t. Philosophie, 49—54). Подробнее об этом см.: M. B e r n a n d. La critique de la notion de nature (ṭab') par la Kalām.— SI. T. 51, 1980, 59—105.

[44] Хишам б. 'Амр аш-Шайбани ал-Фувати (ум. после 218/833 г.) — известный му'тазилитский проповедник, автор полемических и теоретических трудов (см.: И б н а н-Н а д и м. Ал-Фихрист, 214). Он родился в Басре и был учеником Абу-л-Хузайла, однако разошелся со своим учителем и в период правления ал-Ма'муна перебрался в Багдад, где приобрел большое уважение знати и простого народа (И б н а л-М у р т а д а. Табакат, 61). Вместе с тем учение Хишама ал-Фувати подвергалось критике как со стороны представителей различных школ му'тазилитов, так и со стороны суннитов. Ал-Багдади (ал-Фарк, 164) утверждал, что мусульманину дозволено убивать последователей Хишама ал-Фувати и брать их имущество, не опасаясь кровомщения.

Ан-Наши' ал-Акбар (Маса'ил, 55, 56) выделяет *хишамитов* — приверженцев Хишама ал-Фувати в особую категорию му'тазилитов, которые, признавая *имамат* «превосходящего» (*ал-фадил*), считали приемлемыми 'Али, Талху, аз-Зубайра и 'А'ишу как единую общину, не отрекаясь ни от кого из них.

Различные аспекты учения Хишама ал-Фувати подробно изложены у ал-Хаййата (ал-Интисар, см. Указатель имен), ал-Аш'ари (Макалат, см. Указатель имен) и ал-Багдади (ал-Фарк, 159—164). См. также: C h. P e l l a t. Hišām b. 'Amr al-Fuvaṭī.— EI, NE, 3, 513.

[45] 'Абд ар-Рахман б. Кайсан Абу Бакр ал-Асамм (ум. в 200 или 201/ /816-17 г.) — теолог-полемист басрийской школы му'тазилитов, автор известного в свое время комментария к Корану (И б н а л-М у р т а д а. Табакат, 57). В юности 'Абд ар-Рахман (вместе с Му'аммаром б. 'Аббадом, Хафсом ал-Фардом, Абу Шимром ал-Ханафи) был *гуламом* одного басрийского медика, который интересовался философией. В последней четверти II в. х. Абу Бакр ал-Асамм, будучи уже знаменитым теологом, основал в Басре собственный кружок, где проходили философско-теологические диспуты. Значительная часть сочинений ал-Асамма также носила полемический характер (см.: И б н а н-Н а д и м. Ал-Фихрист, 214). Он критиковал антропоморфистов, рафидитов, зороастрийцев, иудеев и др. Как ярый противник безусловного предопределения, он постоянно нападал на джабаритов. Вместе с тем ал-Асамм не признавал один из основных догматов му'тазилитов — учение о промежуточном состоянии между верой и неверием.

В вопросе об *имамате* он также занял особую позицию. Ан-Наши' ал-Акбар (Маса'ил, 59—61) выделил *асамми́тов* — приверженцев ал-Асамма — в отдельную категорию му'тазилитов, которые допускали *имамат* «превзойденного» (*ал-мафдул*), отдавали предпочтение Абу Бакру, 'Умару, 'Абд ар-Рахману б. 'Ауфу и 'Усману перед 'Али и не признавали *имамат* последнего на том основании, что присяга ему была совершена без согласия общины, без «совета» (*шура*). Изложению своей теории *имамата* ал-Асамм посвятил несколько сочинений, прежде всего *Китаб ал-имама* («Книга об имамате») и *Китаб ифтирак ал-умма ва-хтилаф аш-шийа'* («Раскол общины и разногласия партий»). Видимо, эти два сочинения ал-Асамма и цитируют ан-Наши' ал-Акбар и ал-Аш'ари (Макалат, см. Указатель имен). См.: J. v a n E s s. Al-Aṣamm.— EI, NE, Suppl., 88—90.

[46] 'Аббад б. Сулайман Абу Сахл ад-Дамри (ум. ок. 250/864 г.) — басрийский теолог-му'тазилит, ученик Хишама ал-Фувати. Искусный полемист, 'Аббад б. Сулайман критиковал основные тенденции басрийской школы, полемизируя с Абу-л-Хузайлом, Ибн Куллабом и др. В своих сочинениях (см.: И б н а н-Н а д и м. Ал-Фихрист, 215) он проповедовал вечность бога, утверждая, однако, что преходящие свойства не могут служить доказательством его существования. Сами свойства он делил на «вечные» и «действенные» (*сифат ал-фи'л*). Философско-теологические взгляды 'Аббада б. Сулаймана подробно изложены у ал-Аш'ари (Макалат, см. Указатель

имен). См. также: ал-Хаййат. Ал-Интисар, 69; ал-Багдади. Ал-Фарк, 161—162.

Различные положения учения ʿАббада б. Сулаймана подвергались критике со стороны муʿтазилитов. Так, Абу ʿАли ал-Джубба'и (ум. в 303/915 г.) написал опровержение на книгу ʿАббада б. Сулаймана *Китаб фи тафдил Аби Бакр* («О предпочтении Абу Бакра»), а Абу Хашим ал-Джубба'и (ум. в 321/933 г.) написал опровержение на его книгу *Китаб ал-абваб* (Ибн ал-Муртада. Табакат, 77, 84, 101). См.: W. M. Watt. ʿAbbād b. Sulaymān.— EI, NÉ, 1, 5.

[47] ʿАмр б. Бахр Абу ʿУсман ал-Джахиз (ум. в 255/869 г.) — знаменитый муʿтазилитский теолог, знаток преданий, лексикограф, экзегет, автор многих известных сочинений (см.: Ибн ан-Надим. Ал-Фихрист, 208—212; ал-Багдади. Ал-Фарк, 175—178; Ибн ал-Муртада. Табакат, 67—70). Мировоззрение и творчество ал-Джахиза, ученика ал-Кади Абу Йусуфа и ан-Наззама, основательно исследованы зарубежными исламоведами (см., например: Ch. Pellat. L'imamat dans la doctrine de Ǧāḥiẓ.— SI. T. 15, 1961, 23—52; G. Vajda. La connaissance naturelle de Dieu selon al-Ǧāḥiẓ critiquée par les muʿtazilites.— SI. T. 24, 1966, 19—33; M. Bernand. Le savoir entre la volonté et la spontanéité selon an-Naẓẓām et al-Ǧāḥiẓ.— SI. T. 39, 1974, 25—57; I. Geries. Quelques aspects de la pensée muʿtazilite d'al-Ǧāḥiẓ selon K. al-Ḥayawān.— SI. T. 52, 1980, 67—88; Ch. Pellat. Al-Ǧāḥiẓ hérésiographe.— BEO. T. 30, 1978, 147—158).

[48] ʿАбд ар-Рахим б. Мухаммад Абу-л-Хусайн ал-Хаййат (ум., вероятно, в конце III/IX в.) — муʿтазилитский теолог багдадской школы, знаток догматических расхождений, автор многих полемических сочинений, в том числе *Китаб ал-интисар* (см. Библиографию). В этом сочинении ал-Хаййат излагает учения представителей различных муʿтазилитских школ, защищая их и опровергая «измышления» и «клевету» Ибн ар-Раванди. Сам ал-Хаййат расходился с муʿтазилитами и другими сектами ислама в вопросе о том, что представляет собой «несуществующее». По его мнению, всякое тело в состоянии небытия является телом. Ал-Хаййата и его последователей-*хайятитов* называли *маʿдумитами*, поскольку они наделяли «несуществующее» (*маʿдум*) качествами существующих вещей (ал-Багдади. Ал-Фарк, 180). Некоторые муʿтазилиты (в частности, ал-Джубба'и) видели в этом признание вечности тел. См.: ал-Багдади. Ал-Фарк, 179—180; Ибн ал-Муртада. Табакат, 85—88; ал-Хаййат. Ал-Интисар, XVIII—XXII.

Ученик ал-Хаййата, ʿАбдаллах б. Ахмад Абу-л-Касим ал-Балхи, известный больше как ал-Каʿби (ум. в 317/929 или 319/931 г.),— большой знаток догматических расхождений в исламе, комментатор Корана и полемист, глава багдадской школы муʿтазилитов. Его учение нашло много приверженцев, особенно в Хорасане. Большой популярностью пользовались его полемические труды («Опровержения» Бургуса, Абу ʿАли ал-Джубба'и, ар-Рази и др.) (см.: Ибн ан-Надим. Ал-Фихрист, 219). Свои диспуты с теологами различных школ он изложил в книге *Макалат Аби-л-Касим* («Учение Абу-л-Касима»). См.: ал-Багдади. Ал-Фарк, 181—182; Ибн ал-Муртада. Табакат, 88—89.

[49] Мухаммад б. ʿАбд ал-Ваххаб Абу ʿАли ал-Джубба'и (235/850—303/915) — ученик Абу Йаʿкуба аш-Шаххама (о нем см. коммент. 15 к гл. 1), блестящий полемист, глава басрийских муʿтазилитов. Учение ал-Джубба'и получило распространение также среди жителей Хузистана. Мусульманские ересиографы отмечали, что Абу ʿАли ал-Джубба'и «преодолел и облегчил науку *калама*». Диспуты ал-Джубба'и с ал-Ашʿари оказали влияние на формирование ашʿаритской догматики. См.: Ибн ан-Надим. Ал-Фихрист, 217—218; ал-Багдади. Ал-Фарк, 183—184; Ибн ал-Муртада. Табакат, 80—85.

После смерти Абу ʿАли ал-Джубба'и главой муʿтазилитов был признан его сын Абу Хашим ал-Джубба'и. Еще во времена ал-Багдади (ум. в 429/1037 г.) большинство муʿтазилитов придерживались учения Абу Ха-

шима. Последние годы своей жизни Абу Хашим провел в Багдаде, там же он и умер в 321/933 г. (Ибн ан-Надим. Ал-Фихрист, 222; Ибн ал-Муртада. Табакат, 96). Согласно ал-Багдади (ал-Фарк, 185), последователей Абу Хашима называли также *заммитами*. Подробно об учении Абу Хашима см.: ал-Багдади. Ал-Фарк, 184—201. См. также: D. Gimaret. Matériaux pour une bibliographie des Ǧubbā'ī.— JA. T. 264, 1976, fasc. 3, 4, 227—332.

[50] ʿАбд ал-Джаббар б. Ахмад Абу-л-Хасан ал-Хамазани (ум. в 415/1025 г.) — муʿтазилитский теолог и *факих* шафиʿитского толка, главная фигура последней стадии развития муʿтазилитской догматики. Автор огромного количества сочинений, известных на востоке и западе халифата, ʿАбд ал-Джаббар был признан главным авторитетом и учителем (*шайхом*) муʿтазилитов. Знаменитый буидский *вазир*, покровитель муʿтазилитов ас-Сахиб Ибн ʿАббад (о нем см. Вступительную часть и коммент. 42 к ней) вызвал ʿАбд ал-Джаббара из Багдада в Рей для преподавания *калама* и *фикха*, дав ему почетный титул *ал-кади*. Отсюда в последующей муʿтазилитской литературе его стали титуловать *кади ал-кудат*. Подробнее о нем и его трудах см.: Ибн ал-Муртада. Табакат, 112—113. О сохранившихся сочинениях ʿАбд ал-Джаббара см.: S. M. Stern. ʿAbd al-Djabbār b. Ahmad.— EI, NÉ, 1, 61.

Глава вторая

[1] Как и в христианстве, где были и сторонники учения о предопределении (Августин Блаженный, ум. в 430 г.), и сторонники учения о свободной воле (Иоанн Дамаскин, VIII в.), в исламе возникли два противоположных течения. Сторонники учения о безусловном предопределении получили прозвище *джабариты* (*джабарийа*, *муджбира*, от араб. *джабр* — «принуждение»). См.: W. M. Watt. Djabriyya.— EI, NÉ, 2, 365. Мусульманские ересиографы (в том числе ал-Ашʿари, ал-Багдади и др.) не выделяли джабаритов в отдельную категорию, как это сделал аш-Шахрастани. Препятствием к такому выделению служило, видимо, то обстоятельство, что сторонники предопределения принадлежали к разным теологическим школам, расхождения между которыми по другим вопросам представлялись более существенными, нежели сходство или близость их позиций в вопросе предопределения. В противоположность предшествовавшим] ересиографам аш-Шахрастани выделил джабаритов в самостоятельную категорию, классифицировав их школы по степени допустимости ими предопределения.

[2] *Куллабиты* — последователи ʿАбдаллаха б. Саʿида б. Мухаммада б. Куллаба ал-Каттана (ум. в 241/855 г.). Ибн Куллаб, эпоним этой теологической школы, занимал особую позицию в определении «слова божьего» и природы Корана. Согласно Ибн ан-Надиму (ал-Фихрист, 230), Ибн Куллаб был *хашвитом*, дискутировал с ʿАббадом б. Сулайманом и написал сочинения о «божественных атрибутах», сотворенности человеческих поступков, а также «Опровержение муʿтазилитов». Подробнее о нем и его учении см.: ал-Ашʿари. Макалат, 5, 169—170, 172, 173, 178; Ибн Хаджар. Лисан, 3, 290—291; J. van Ess. Ibn Kullab und die Miḥna.— «Oriens». T. 18—19. Leiden, 1965—1966, 92—142.

[3] *Ахл ал-хашв* (*хашвиты* или *хашавиты*) этимологически обозначает тех, кто «наполняет», «начиняет» свою речь подлинными или апокрифическими *хадисами* (Bernand. Muʿtazilites, 26). В ересиографической литературе этот термин часто употреблялся как обидное, оскорбительное прозвище: люди, говорящие необдуманно, опрометчиво, позволяющие вольное и демагогическое истолкование высказываний и поступков пророка Мухаммада. В VIII в. название *хашвиты* закрепилось за теми «сторонниками предания» (*асхаб ал-хадис*), которые допускали антропоморфические выражения, признавали вечность буквы Корана и божественное предопределение.

Ан-Наубахти (Шиитские секты, 116), характеризуя одну из четырех категорий *мурджиитов*, причисляет к ним известных *мухаддисов* и *факихов*

Суфйана ас-Саури (ум. в Басре в 161/778 г.), Шарика б. ʿАбдаллаха (ум. в Куфе в 177/794 г.), Малика б. Анаса (ум. в Медине в 179/795 г.), аш-Шафиʿи (ум. в Фустате в 204/820 г.), называя их *хашвитами* (*ахл ал-хашв*).

Муʿтазилитский ересиограф ан-Наши' ал-Акбар, излагая учения хашвитов об *имамате*, подразделяет их на четыре школы: куфийскую, басрийско-васитскую и две багдадские — *джаузитов* и *валидитов*.

К куфийской школе он относит *мухаддисов*-хашвитов, носителей прошиитской тенденции, отдававших предпочтение ʿАли перед ʿУсманом. Среди них: Ваки' б. ал-Джаррах (ум. в 197/812 г.), ал-Фадл б. Дукайн (ум. в 219/834 г.), аш-Шафиʿи и др. Они считали приемлемыми всех сподвижников Мухаммада, боровшихся за власть, и не решались судить о том, кто из претендентов на *имамат* был прав (ср.: ан-Наубахти. Шиитские секты, 116 и примеч. 14).

Басрийско-васитские хашвиты, также приемлевшие всех сподвижников, боровшихся за власть, отдавали предпочтение ʿУсману перед ʿАли. К ним он относит Хаммада б. Саламу (ум. в 167/763 г.), Хаммада б. Зайда (ум. в 179/795 г.), Йахйу б. Саʿида ал-Каттана (ум. в 198/813 г.), ʿАбд ар-Рахмана б. Махди (ум. в 198/813 г.) и др. Ал-Ашʿари (Макалат, 455) называет эту категорию хашвитов *ахл ас-сунна ва-л-истикама* («люди *сунны* и правильного пути»).

Одна из багдадских школ *мухаддисов*-хашвитов — *джаузиты*, приверженцы «имама хашвитов» Исмаʿила ал-Джаузи (ум., вероятно, после 200/815 г., ср.: ал-Багдади. Та'рих, 6, 247). Они отвергали *имамат* ʿАли, считая, что он принес смуту. Среди них: Йахйа б. Маʿин (ум. в 233/847 г.) (см.: ал-Багдади. Та'рих, 14, 177), Зухайр б. Харб ан-Наса'и (ум. в 234/848 г.) (см.: ал-Багдади. Та'рих, 8, 482), Ахмад б. Ханбал (ум. в 241/855 г.).

Другую багдадскую школу хашвитов автор называет *валидитами* — приверженцами Валида ал-Карабиси, признавшими *иджтихад* в борьбе за власть между последователями первоначального ислама и считавшими всех их правыми. Ал-Ашʿари (Макалат, 457) приписывает это мнение ал-Хусайну б. ʿАли ал-Карабиси (ум. 248/862), что вероятнее, так как Валид б. Абан ал-Карабиси был муʿтазилитом, а ал-Хусайн б. ʿАли — суннитом (ср.: van Ess. Häresiographie, 52—53). Видимо, *нисба* ал-Карабиси явилась причиной того, что эту категорию хашвитов ан-Наши' ал-Акбар ошибочно назвал *валидитами*. См.: ан-Наши' ал-Акбар. Маса'ил, 65—67; M. Hautsma. Die Haswija.— ZA. Bd 26, 1912, 196—202; он же. Hashwiyya.— EI, NE, 3, 277.

[4] Джахм б. Сафван Абу Мухриз, *маула бану расиб* — знаменитый теолог-*джабарит* и проповедник, глава хорасанских *мурджиитов* — *джахмитов* (ан-Наубахти. Шиитские секты, 116). Он принял участие в выступлении ал-Хариса б. Сурайджа против наместника Хорасана Насра б. Саййара, попал в плен и был казнен в Мерве в 128/745 г.

Джахм б. Сафван — ученик ал-Джаʿда б. Дирхама, который, согласно мусульманской традиции, первым высказался о сотворенности Корана. Будучи противником антропоморфизма, Джахм вел в главной мечети Мерва яростные споры с мурджиитским теологом и комментатором Корана Мукатилом б. Сулайманом (о нем см. гл. 5 и коммент. 14 к ней) и написал «Опровержение» против него. Еще в начале V/XI в. *джахмиты* действовали в Нихаванде. Исмаʿил б. Ибрахим б. Кабус аш-Ширази принудил часть из них принять учение ал-Ашʿари (ал-Багдади. Ал-Фарк, 212). Многочисленные «Опровержения» взглядов Джахма были написаны как суннитскими, так и муʿтазилитскими теологами. Подробнее о нем и *джахмитах* см.: ал-Ашʿари. Макалат, 132, 141, 279—280; ал-Багдади. Ал-Фарк, 211—212; Халид ал-ʿАсали. Джахм б. Сафван ва маканатуху фи-л-фикр ал-ислами. Багдад, 1965; W. M. Watt. Djahm b. Ṣafwān. Djahmiyya.— EI, NE, 2, 388; J. van Ess. Dirār b.ʿAmr und die «Ġahmiya». Biographie einer vergessenen Schule.— DI. Bd 43, 1967, H. 3, 241—279; Bd 44, 1968, 1—70.

[5] Родом из Кумма, по профессии ткач, ал-Хусайн б. Мухаммад ан-Наджжар был известен как теолог-*джабарит*, часто дискутировавший с ан-Наззамом. После одного из диспутов с ним он и скончался около 230/845 г. Ибн ан-Надим (ал-Фихрист, 229) приводит около двадцати названий сочинений ан-Наджжара, в которых последний изложил свои теологические взгляды, в частности отвергал му'тазилитский догмат о свободе воли и признавал учение об *ирджа'*. Ал-Аш'ари (Макалат, 135—137) вообще считал *наджжаритов* одной из мурджиитских сект. Этот же автор в другом месте называет последователей ан-Наджжара *хусайнитами* (ал-Аш'ари. Макалат, 5, 283—285) и подробно излагает их учение. Сведения аш-Шахрастани о наджжаритах совпадают с тем, что сообщают о них ал-Аш'ари и ал-Багдади (ал-Фарк, 207—209).

[6] Сведения аш-Шахрастани об этих сектах восходят, видимо, к ал-Аш'ари и ал-Багдади.

Бургуситы — последователи Мухаммада б. 'Исы по прозвищу Бургус («блоха») (ум. в 240/855 г.) (Ибн ан-Надим. Ал-Фихрист, 213), теолога-*джабарита*, ученика ал-Хусайна ан-Наджжара. Учение Бургуса подвергалось критике со стороны му'тазилитов, особенно багдадской школы (Джа'фара б. Мубашшира, ал-Искафи, Абу-л-Касима ал-Балхи и др.). О теологических взглядах Бургуса подробнее см.: ал-Аш'ари. Макалат, 284, 330—331, 540—541; ал-Багдади. Ал-Фарк, 209; D. Gimaret. Sur quelques hypothèses anciennes de W. Montgomery Watt.— SI. T. 44, 1976, 11—23.

За'фараниты — последователи некоего аз-За'фарани, жившего в Рее. Возможно, что это — Абу 'Абдаллах ал-Хасан б. Мухаммад б. ас-Саббах аз-За'фарани, умерший в 260/873 г. (Ибн ан-Надим. Ал-Фихрист, 265). Желая как-то прославиться, он нанял человека, послал его на празднества в Мекку, приказав ему порочить и проклинать его, с тем чтобы о нем услышали паломники со всех концов света (ал-Багдади. Ал-Фарк, 209—210).

Мустадрикиты — часть наджжаритов, признавшая сотворенность Корана и претендовавшая на то, что они «исправили» (*истадраку* — отсюда их название) ошибку своих предшественников, запрещавших употреблять выражение «Коран сотворен» (ал-Багдади. Ал-Фарк, 210). В Рее мустадрикиты существовали еще в начале XI в.: ал-Багдади дискутировал с одним из них (там же).

[7] Бишр б. Гийас ал-Мариси (ум. в 218/833 г.) — глава одной из ветвей *мурджиитов* в Багдаде (подробнее о нем и его взглядах см. гл. 5 и коммент. 16 к ней).

[8] Абу 'Амр Дирар б. 'Амр ал-Гатафани (110/728—200/815) — видный му'тазилитский теолог, ученик Васила б. 'Ата'. В противоположность большинству му'тазилитов первого времени Дирар б. 'Амр был чистокровным арабом. Будучи судьей (*кади*) в Басре, он приобрел авторитет знатока мусульманской теологии. После 170/786 г. он фигурировал в Багдаде в кругу Бармакидов. Вместе с шиитом Хишамом б. ал-Хакамом, ибадитом 'Абдаллахом б. Йазидом, зайдитом Сулайманом б. Джариром и другими, в том числе немусульманскими, теологами он участвовал в знаменитых диспутах, которые устраивал Йахйа б. Халид ал-Бармаки.

Дирар б. 'Амр — автор около шестидесяти сочинений, бóльшая часть которых носила полемический характер. Это — «Опровержения» различных категорий «еретиков» (в том числе манихеев, гонения на которых в правление ал-Махди он поддерживал), натурфилософов, антропоморфистов, хариджитов, хашвитов, рафидитов, джахмитов, христиан и т. д. (ср.: Ибн ан-Надим. Ал-Фихрист, 214—215).

Абу 'Амр или Абу Йахйа Хафс ал-Фард — теолог-*джабарит*. Египтянин по происхождению, Хафс ал-Фард прибыл в Басру и под влиянием Абу-л-Хузайла сначала принял учение му'тазилитов. Однако затем он разошелся с Абу-л-Хузайлом и признал сотворенность человеческих поступков, посвятив несколько сочинений защите этого тезиса и «опровержению» му'тазили-

тов (см.: И б н а н - Н а д и м.' Ал-Фихрист, 229—230). Му'тазилитский ересиограф ал-Хаййат (ал-Интисар, 98) считал Хафса ал-Фарда и Дирара б. 'Амра антропоморфистами, а не му'тазилитами, поскольку они признавали сотворенность человеческих поступков и приписывали Аллаху такую сущность (*махийа*), которую познает только он сам. См. также: Hafs al-Fard.— EI, NÉ, 3, 66.

Единомышленники Дирара б. 'Амра и его ученика Хафса ал-Фарда были сторонниками *имамата* «достойнейшего» (*ал-фадил*). Вместе с тем они воздерживались от оценки участников «верблюжьей битвы», не признавая и не отвергая их (а н - Н а ш и' а л - А к б а р. Маса'ил, 54—55). *Дираритов* называли му'тазилитскими «новаторами», поскольку они заняли особую позицию в вопросе о выборе претендента на *имамат*, отдавая предпочтение набатейцу перед курайшитом (а н - Н а у б а х т и. Шиитские секты, 119; а н - Н а ш и' а л - А к б а р. Маса'ил, 55—56). Подробнее см.: а л - А ш' а р и. Макалат, 281—282; а л - Б а г д а д и. Ал-Фарк, 213—215; J. v a n E s s. Ḍirār b.'Amr.— EI, NÉ, Suppl., 225—227.

[9] В правление первых трех халифов появилось несколько списков, или версий, Корана, в том числе списки известных чтецов Корана 'Абдаллаха б. Мас'уда (о нем см.: J.-C. V a d e t. Ibn Mas'ūd.— EI, NÉ, 3, 897—899) и Убайя б. Ка'ба. Эти версии отличались от сводного текста Корана, составленного Зайдом б. Сабитом, как расположением *сур*, так и чтением отдельных мест (см.: И б н а н - Н а д и м. Ал-Фихрист, 29—30; П е т р у ш е в с к и й. Ислам, 105).

Глава третья

[1] *Сифат хабарийа* — «божественные атрибуты», упомянутые в предании (*хабар*) о словах и поступках Мухаммада.

[2] Название *сифатиты* происходит от араб. *сифа* (мн. ч. *сифат*) — «свойство», «качество». Этот термин в значении «божественные атрибуты» впервые ввели в употребление му'тазилиты взамен бытовавшего *ну'ут* («описание»). Как и в христианстве, в раннем исламе возникли расхождения относительно «божественных атрибутов». Вопрос о божественном, о существе и атрибутах бога стал центральной темой дискуссии, начатой му'тазилитами, которые превратили его в основную догму мусульманской теологии (М е ц. Ренессанс, 169). Исходя из требования единства бога, му'тазилиты отрицали самостоятельное существование «божественных атрибутов», рассматривая их лишь как простые проявления его сущности, с которой эти свойства составляют нераздельное целое. К этому учению они пришли, видимо, под влиянием христианской теологии. В VIII—IX вв. христианские теологи называли «божественными атрибутами» самые разнообразные проявления «божественной сущности» в мире, не имевшие реального и самостоятельного бытия (Ж у з е. Му'тазилиты, 144).

Сторонников первоначального учения, риторическим путем защищавших существование «божественных качеств», стали называть *сифатитами*. Одни из них сравнивали «божественные качества» с качествами созданий. Это — антропоморфисты (*мушаббихиты*). Другие понимали «божественные качества» как идеи, как нематериальные реальности, существующие в «божественной субстанции». Оба направления отвечали букве Корана и преданий и отстаивали догмат о несотворенности Корана.

[3] Т. е. лишающими бога атрибутов, непризнающими «божественные качества». Подробнее об этом см. коммент. 22 к Вступительной части.

[4] *Кара'иты* (*караимы*) — одна из древнейших иудейских сект, существующая уже более 1200 лет. Подробнее об учении кара'итов см.: L. N e m o y, W. Z a j a c z k o w s k i. Karaites.— EI, NÉ, 4, 627—633.

[5] Среди тех, кто отвергал аллегорическое толкование Корана и грубый антропоморфизм, аш-Шахрастани называет Да'уда б. 'Али Абу Сулаймана ал-Исфахани аз-Захири (ум. в 270/883 г.). Теолог и *факих*, автор объемистых трудов (в том числе собраний догматических вопросов исфаханцев, хорез-

мийцев, басрийцев), Да'уд б. ʿАли считался «учителем захиритов» (*шайх ахл аз-захир*), т. е. сторонников «внешнего», общедоступного смысла Корана. Подробнее о нем см.: ал-Ашʿари. Макалат, 583; Ибн ан-Надим. Ал-Фихрист, 271—272; аз-Захаби. Мизан, 1, 322; J. Schacht. Dāʾwud b.ʿAlī.— EI, NÉ, 2, 182—183.

Аш-Шахрастани не случайно выделил нижеследующих теологов. Это идейные предшественники ал-Ашʿари, оказавшие существенное влияние на формирование ашʿаритского учения о «божественных атрибутах».

Ал-Харис б. Асад ал-Мухасиби (род. в Басре в 165/781 г., ум. в Багдаде в 243/857 г.) — знаменитый теолог-мистик, знаток учений подвижников (*ан-нуссак*), автор многих сочинений по мистике, основам вероучения, «Опровержения муʿтазилитов» (Ибн ан-Надим. Ал-Фихрист, 236). Подробнее о нем см.: ал-Багдади. Таʾрих, 8, 211—216; аз-Захаби. Мизан, 1, 199—200; Allard. Attributs, 139—146; J. van Ess. Die Gedankenwelt des Ḥārit̲ al-Muḥāsibī. Bonn, 1961.

Духовным преемником ал-Мухасиби и ʿАбдаллаха б. Саʿида ал-Куллаби (ум. в 241/855 г., о нем см. коммент. 2 к гл. 2) был Абу-л-ʿАббас ал-Каланиси (ум., вероятно, в начале IV/X в.), которого, видимо, следует признать первым учителем ал-Ашʿари в суннитском *каламе*. Подробнее об этом см.: Allard. Attributs, 135—139.

[6] ʿАли б. Исмаʿил ал-Ашʿари — знаменитый мусульманский теолог, один из основоположников «правоверной» схоластической теологии. Он родился в Басре в 260/873 г. и до сорокалетнего возраста был ревностным приверженцем муʿтазилитского теолога, своего отчима Абу ʿАли ал-Джубаʾи (ум. в 303/915 г.). Однако, придя к выводу о несовместимости основ ислама с муʿтазилитской догматикой, ал-Ашʿари порвал со своим учителем и создал собственную теологическую школу, известную как ашʿаритская. Последние годы жизни ал-Ашʿари провел в Багдаде, где и умер в 324/935 г.

Теологическая система ашʿаритов использовала муʿтазилитский метод доказательства для упрочения позиций суннитского «правоверия». Идейными предшественниками ашʿаритов были ал-Мухасиби (ум. в 243/857 г.), Ибн Куллаб (ум. в 241/855 г.) и Абу-л-ʿАббас ал-Каланиси (ум., вероятно, в начале IV/X в.).

Ал-Ашʿари старался примирить суннитский догмат о предопределении с муʿтазилитским учением о свободе воли человека и занял среднее положение между сторонниками безусловного предопределения — *джабаритами* и сторонниками свободы воли — *кадаритами*, признав некоторое участие воли человека в его действиях (*касб*). Ашʿаритский *касб* — это связь между возможностью действовать и произведенным действием, но не результат внутреннего воздействия первого на второе. Возможность, действие и *касб* сотворены непосредственно Аллахом в человеке, который является просто вместилищем, субстратом (*махалл*). При этом ашʿариты признают ответственность человека за свои поступки. Подробнее о *касбе* и различных представлениях о нем, допустимых в суннитском исламе, см.: L. Gardet. Kasb.— EI, NÉ, 4, 720—722.

Ал-Ашʿари и особенно его ученики создали также собственное учение о «божественных качествах». Ашʿаритский *калам* отвергал как грубый антропоморфизм в понимании прежних теологов, так и муʿтазилитское учение о невозможности существования «божественных качеств», провозгласив обе крайности «ересью». Ашʿариты признали «субстанциональные» качества, неотделимые от сущности и не существующие вне ее, и «универсальные», содержащие в себе реальные понятия, нечто вечное, существующее вместе с «божественной сущностью» (Жузе. Муʿтазилиты, 137—138).

Подробнее об ал-Ашʿари и учении ашʿаритов см.: Бартольд. Ислам, 6, 125—126; Мец. Ренессанс, 174—175; W. M. Watt. Al-Ashʿarī.— EI, NÉ, 1, 715—716; он же. Ashʿariyya.— EI, NÉ, 1, 717—718; G. Makdisi. Ashʿarī and the Ashʿarites in islamic religious history.— SI. T. 17, 1963, 37—80, т. 18, 1964, 19—39.

[7] Абу Бакр Мухаммад б. ат-Тайиб ал-Бакиллани — ашʿаритский тео-

лог, *факих* маликитского толка, один из главных систематизаторов и пропагандистов аш'аритского *калама*. Родом из Басры, ал-Бакиллани бо́льшую часть жизни провел в Багдаде, где под руководством учеников ал-Аш'ари изучал основы веры. Он — автор 52 сочинений, из которых сохранилось шесть (толкование коранических чудес, теологическая полемика). Ал-Бакиллани умер 23 *зу-л-ка'да* 403/5 июня 1013 г. Подробнее о нем см.: а л - Б а г д а д и. Та'рих, 5, 379—383; R. J. M c C a r t h y. Al-Bāqillānī.— EI, NÉ, 1, 988.

[8] Т. е. между движениями непроизвольными и движениями свободными, добровольными.

[9] 'Абд ал-Малик б. 'Абдаллах Абу-л-Ма'али ал-Джувайни — знаменитый проповедник и шафи'итский *факих*, толкователь аш'аритского *калама*. Он родился 18 *мухаррама* 419/12 февраля 1028 г. близ Нишапура, учился в Багдаде, а в 450/1058 г. перебрался в Хиджаз. В течение четырех лет Абу-л-Ма'али жил в Мекке и Медине и занимался толкованием и распространением шафи'итского *фикха* и аш'аритского *калама*, за что получил почетное прозвище *Имам ал-Харамайн* — «имам двух священных городов». По возвращении в Нишапур он занялся преподаванием в медресе ан-Низамийа, построенном для него Низам ал-Мулком. Абу-л-Ма'али умер в родном селении 25 *раби'* II 478/20 августа 1085 г.

Первоначально Абу-л-Ма'али был ревностным сторонником учения ал-Аш'ари, однако затем он разошелся с аш'аритами по ряду принципиальных вопросов. Его учение о предопределении, о первопричине, о «состояниях» и т. д. ближе к учению му'тазилитов, чем к учению ал-Аш'ари и ал-Бакиллани. См.: GAL, Bd 1, 388—389; C. B r o c k e l m a n n — [L. G a r d e t]. Al-Djuwaynī.— EI, NÉ, 2, 605—606.

[10] *Мухаккик* — «убежденный в правде [веры]» и не нуждающийся в доводах разума. *Мухаккикун* противостояли теологам-*мутакаллимам*, опиравшимся в религии на доводы разума. См.: Б а р т о л ь д. Ислам, 6, 622.

[11] Ибрахим б. Мухаммад Абу Исхак ал-Исфара'ини — аш'аритский теолог, *факих* шафи'итского толка, главный пропагандист аш'аритского *калама* в Нишапуре в начале V/XI в. Родом из Исфарайина (селение на северо-западе Хорасана), Абу Исхак около 351/962 г. прибыл в Багдад, где вместе с ал-Бакиллани и Ибн Фураком (ум. в 406/1015 г.) изучал аш'аритский *калам* под руководством учеников ал-Аш'ари. Перебравшись затем в Нишапур, он построил медресе и занялся толкованием и пропагандой аш'аритского *калама*. Известны его успешные диспуты с каррамитскими теологами (см.: а л - И с ф а р а' и н и. Ат-Табсир, 66). Он умер в *мухарраме* 418/феврале 1027 г.

Абу Исхак ал-Исфара'ини — автор сочинений по шафи'итскому праву и аш'аритской теологии. Его сочинения не сохранились, однако многочисленные ссылки на них свидетельствуют о его высоком авторитете среди многих поколений аш'аритских теологов.

Полемизируя с каррамитами, обвиняя их в антропоморфизме, Абу Исхак защищал более абстрактное представление о боге, более близкое к му'тазилитскому, чем представление ал-Аш'ари. В таких вопросах, как теория познания, пророчество, природа Корана, человеческие действия, его позиция также была ближе к учению му'тазилитов, чем к учению аш'аритского теолога ал-Бакиллани. См.: W. M a d e l u n g. Al-Isfarāyīnī.— EI, NÉ, 4, 112—113.

[12] *Аулийа'* или *ахл ал-вилайа* — «близкие (к богу)», «святые люди». Развившись из бытовавших в народе доисламских представлений о посредничестве между богом и людьми, вера в святых, наделенных божественной благодатью, чудотворцев получила широкое распространение в исламе. На легализацию культа святых оказали сильное влияние мусульманские мистики-суфии. Подробнее об этом см.: И. Г о л ь д ц и е р. Культ святых в исламе. М., 1938.

Мусульманские теологи различают чудеса, совершенные богом через пророков (*му'джиза*), и чудеса, совершенные при помощи святых (*карама*). См.: L. G a r d e t. Karāma.— EI, NÉ, 4, 639—641.

[13] Об эсхатологических представлениях мусульман см., например: Бартольд. Ислам, 6, 126.

[14] Это — «сторонники предания», ранние *хашвиты*, известные антропоморфическими взглядами.

Мудар — Мудар б. Халид (или: Мухаммад б. Халид) ал-Асади ал-Куфи (см.: ал-Аш'ари. Макалат, 214 и Указатель имен).

Кахмас — Кахмас б. ал-Хасан ат-Тамими ал-Басри (ум. в Басре в в 149/766 г.) (см.: ас-Сам'ани. Ал-Ансаб, 377б; Ибн Хаджар. Тахзиб, 8, 450).

Ахмад ал-Худжайми — Ахмад б. 'Ата' Абу 'Амр ал-Басри, проповедник предопределения (Ибн Хаджар. Лисан, 1, 221).

[15] Согласно ал-Аш'ари (Макалат, 153, 209) и другим авторам, антропоморфические представления Да'уда ал-Джавариби («Аллах обладает человеческими членами») подобны взглядам мурджиитского теолога Мукатила б. Сулаймана (ум. в 150/767 г.) (о нем см. коммент. 14 к гл. 5). Вместе с тем отмечается, что эти представления Да'уд ал-Джавариби заимствовал у шиитского теолога Хишама ал-Джавалики (вторая половина II/VIII в.) (о нем см. коммент. 71 к гл. 6). Последователей Да'уда ал-Джавариби называли *джаварибитами* (ал-Исфара'ини. Ат-Табсир, 70 и примеч. 2).

[16] Мухаммад б. Каррам (ум. в 255/869 г.) — мистик, проповедник, зачинатель каррамитского движения в исламе. Он родился в Сиджистане, был изгнан оттуда и бежал в Гарджистан. Заручившись там поддержкой группы единомышленников, Ибн Каррам выступил в Нишапуре и развернул активную пропагандистскую деятельность. Только в Хорасане число его последователей превышало двадцать тысяч; приблизительно столько же их было в Палестине. В последующие два столетия каррамитское движение распалось на ряд сект. Общим для каррамитских сект оставалось представление о телесности бога («Аллах есть субстанция, ограниченная пространством»).

В IV/X в. каррамиты создали крупную монастырскую организацию. Их монастыри (*хаваник*) имелись в Иране, Мавераннахре, Иерусалиме (Мец. Ренессанс, 238). В Самарканде в IV/X в. существовали каррамитские медресе (Бартольд. Ислам, 6, 126).

Учение Мухаммада б. Каррама и его последователей подвергалось резкой критике и ожесточенным нападкам со стороны «правоверных» суннитов (ср.: ал-Багдади. Ал-Фарк, 215—225; ал-Исфара'ини. Ат-Табсир, 65—70). Подробнее об Ибн Карраме и каррамитах см.: C. E. Bosworth. Karrāmiyya.— EI, NÉ, 4, 694—696; он же. The rise of Karrāmiyyah in Khurāsān.— MW. T. 50, 1960, 5—14; van Ess. Karramiya.

[17] Ал-Багдади (ал-Фарк, 215) подразделяет каррамитов на три секты: *хака'икиты*, *тара'икиты* и *исхакиты*, из которых аш-Шахрастани упоминает только *исхакитов*. Зайдитский ересиограф Хаким ал-Джушами (ум. в 494/1101 г.) в своем сочинении *Шарх 'уйун ал-маса'ил*, рукопись которого исследовал Ван Эсс, дает краткое описание уже шести каррамитских сект. Аш-Шахрастани приводит названия также шести (из двенадцати) каррамитских сект, четыре из которых совпадают с описанными Хакимом ал-Джушами.

Наиболее ранние каррамитские секты — *хидиты*, приверженцы Хида б. Сайфа, и *разиниты* (у аш-Шахрастани — *зариниты* или *зарибиты*), приверженцы некоего Разина из Гарджистана. Основатели этих сект были учениками Мухаммада б. Каррама, и их учения близки (van Ess. Karramiya, 27).

Ко второй половине IV/X в. относится деятельность *мухаджиритов* — приверженцев Ибрахима б. Мухаджира (van Ess. Karramiya, 28). В 370/981 г. в Хорасане ал-Багдади дискутировал с главой этой секты о «божественных атрибутах» в присутствии главнокомандующего саманидской армии (ал-Багдади. Ал-Фарк, 224).

Среди поздних каррамитов упоминаются *'абидиты* — приверженцы 'Усмана ал-'Абида, *туниты* — приверженцы Ахмада ат-Туни из Кухистана и *хайсамиты* — приверженцы Мухаммада б. ал-Хайсама ат-Тамими

(v a n E s s. Karramiya, 27—29). Самой видной фигурой среди каррамитов был Мухаммад б. ал-Хайсам (ум. 28 *шаввала* 409/9 марта 1019 г.), носивший почетный титул *ал-хаким*, пытавшийся «исправить» учение Мухаммада б. Каррама. Подробнее об Ибн ал-Хайсаме и его учении см.: v a n E s s. Karramiya, 60—74.

[18] Цитаты из *ʿАзаб ал-кабр* Ибн Каррама приводят ал-Багдади (ал-Фарк, 216, 218, 219) и ал-Исфара'ини (ат-Табсир, 65, 66, 67). Изложение и анализ этих материалов дал Ван Эсс (v a n E s s. Karramiya, 11 и сл.).

Идея «предварительного наказания» в могиле основана на представлении, что смерть — вид существования и что человек проходит два суда — в могиле и в день воскресения. «Могильные наказания» не упоминаются в Коране, тем не менее к середине III/IX в. это представление оформилось и получило распространение как среди шиитов, так и среди суннитов. Хариджиты, часть му'тазилитов и некоторые секты «крайних» шиитов не верили в «могильные наказания». См.: A. J. W e n s i n c k — [A. S. T r i t t o n]. ʿAdẖāb al-ḳabr.— EI, NE, 1, 192—193.

Глава четвертая

[1] Ход событий, связанных с историей хариджитского движения, обстоятельно рассмотрен в работе Ю. Вельхаузена (Wellhausen. Oppositionsparteien, 3—55). Аш-Шахрастани обращает основное внимание на идеологическую сторону этого движения, на религиозно-политические разногласия, приведшие к размежеванию между алидами и хариджитами.

[2] *Ахзаб* — противники Мухаммада и других пророков; племена ʿад, самуд и другие, истребленные богом, согласно преданию, за их неверие, за отрицание пророческой миссии.

[3] Подробнее об этих событиях см., например: И б н а л - А с и р. Ал-Камил, 3, 281—294.

[4] Ан-Наши' ал-Акбар (Маса'ил, 68) и ал-Аш'ари (Макалат, 101) выделили четыре главные секты хариджитов, которые возникли приблизительно одновременно и от которых в разное время отделились все хариджитские секты. Это — *азракиты*, *ибадиты*, *наджадиты* и *суфриты*. Ал-Багдади (ал-Фарк, 24, 72), подразделяя хариджитов на двадцать сект, выделил из них шесть главных: к вышеперечисленным он добавил *ранних мухаккимитов* и *ʿаджрадитов*. Аш-Шахрастани причислил к главным сектам хариджитов еще две — *байхаситов* и *са'лабитов*.

[5] История выступления *ранних мухаккимитов* и зарождение хариджитского движения изложены у ал-Багдади (ал-Фарк, 74—82). Однако ни у ал-Аш'ари, ни у ал-Багдади нет изложения религиозно-политических взглядов, или «ереси», как определяет аш-Шахрастани, мухаккимитов. Ал-Багдади (ал-Фарк, 81) замечает только, что их религией (*дин*) было признание неверующими ʿАли, ʿУсмана, Му'авии, их соратников, третейских судей и всех, кто совершил какой-либо грех.

[6] Несмотря на то что аш-Шахрастани, как и предшествующие ересиографы, считает *ранних мухаккимитов* отступниками, он называет их *ахл ас-салат ва-с-сийам*, т. е. мусульманами, отличавшимися строгим исполнением молитв и поста.

[7] Аш-Шахрастани воспроизводит здесь традиционную для мусульманской историографии версию распространения хариджитской «ереси». См., например: а л - Б а г д а д и. Ал-Фарк, 80—81.

[8] *Мухаккимиты* [«предоставляющие решение (Аллаху)»] — одно из ранних прозвищ хариджитов, отвергнувших третейский суд и выдвинувших лозунг: «Решение (*хукм*) принадлежит только Аллаху!» Ересиографы отмечают, что у хариджитов было еще несколько прозвищ, помимо *мухаккимитов*. Это — *харуриты*, *навасиб*, *шурат*, *марикиты*. Сами хариджиты признавали все эти прозвища, кроме последнего («отступники»). См.: а л - А ш ʿ а р и. Макалат, 127—128; а л - Б а г д а д и. Ал-Фарк, 72 и примеч. 2.

[9] Этот анархистский лозунг (*ла имара*) выражал представления хариджитов о том, что единственным источником власти является коллективная воля общины. Исходя из этого, они допускали, что в мире может вовсе и не быть имама.

[10] Аш-Шахрастани насмешливо называет мулицу йеменкой, поскольку ал-Аш'ас б. Кайс был родом из Йемена.

[11] Учение азракитов — одной из самых многочисленных хариджитских сект — отличалось крайней нетерпимостью. Основатель секты Нафи' б. ал-Азрак (погиб в 66/685 г.) требовал неукоснительно соблюдать принцип религиозного убийства, применять его не только к врагам хариджитов, но и к тем хариджитам, которые отсиживаются дома во время восстаний. Вместе с тем азракиты не распространяли принцип убиения «вероотступников» на иудеев и христиан, считая, что они не изменили учению своих пророков — Моисея и Иисуса. Подробнее об учении азракитов см.: ан-Наши' ал-Акбар. Маса'ил, 68—70; ал-Аш'ари. Макалат, 86—89; ал-Багдади. Ал-Фарк, 82—87; R. Rubinacci. Azāriḳa.— EI, NÉ, 1, 833—834.

[12] 'Имран б. Хиттан ас-Садуси ал-Басри (ум. в 84/703 г.) — знаменитый хариджитский поэт-мистик, проповедник учения суфритов, ярый противник 'Али б. Аби Талиба. См.: J. W. Fück. 'Imrān b. Ḥiṭṭān.— EI, NÉ, 3, 1204.

[13] *Такийа* — благоразумное скрывание своей веры при наличии опасности для себя лично или для единоверцев. Предписание *такии* стало неотъемлемой частью шиитского вероучения. Этот принцип отвергали не только сунниты, но и приверженцы других направлений в исламе, в том числе некоторые хариджитские секты. Подробнее об этом принципе см.: E. Meyer. Anlaß und Anwendungsbereich der taqiyya.— DI. Bd 57, 1980, H. 2, 246—280.

[14] Сведения аш-Шахрастани о *наджditах* и их учении аналогичны тому, что сообщают ал-Аш'ари (Макалат, 89—93) и ал-Багдади (ал-Фарк, 87—90).

[15] Ал-Катиф — селение в Бахрейне (Йакут. Му'джам, 4, 143—144).

[16] *Ахл ал-'ахд ва-з-зимма* или *ахл аз-зимма* — иудеи и христиане, которым ислам гарантировал свободу вероисповедания на основе договора о покровительстве. Подробнее об этом см.: Cl. Cahen. Dhimma.— EI, NÉ, 2, 227—231.

[17] *Асхаб ал-худуд. Худуд* — постановления религиозного закона, предусматривающие меры наказания за нарушение запретов.

[18] *Ахкам ал-фуру'* — постановления религиозного закона, касающиеся второстепенных, частных вопросов и не затрагивающие основ (*усул*) веры.

[19] Более подробно и обстоятельно учение *байхаситов* изложено у ал-Аш'ари (Макалат, 113—118), а история с Ибрахимом, Маймуном и *вакифитами*, которых аш-Шахрастани только упоминает,— у ал-Аш'ари (Макалат, 110) и ал-Багдади (ал-Фарк, 107—108). Среди *ибадитов* возникли разногласия о том, допустима ли продажа невольницы «неверующим кочевникам» (*ал-а'раб ал-кафара*), «в страну неверующих» (*дар ал-куффар*). Ибрахим и его сторонники, которых назвали *ибрахимитами*, считали такую продажу допустимой, Маймун и его сторонники — *маймунитами* считали это запрещенным, а третья группа хариджитов воздержалась судить об этом и обвинять за это в неверии. Их назвали *вакифитами* («воздержавшимися»).

[20] Ал-Аш'ари (Макалат, 115) и ал-Багдади (ал-Фарк, 109) называют сторонников этой секты *'ауфитами*.

[21] *Дар ал-хиджра*. В данном случае это районы, куда «переселились» из своих мест восставшие хариджиты.

[22] *Асхаб ат-тафсир*. Согласно ал-Аш'ари (Макалат, 117—118), это приверженцы некоего ал-Хакама б. Марвана из Куфы, который утверждал, что всякий свидетельствующий против мусульманина должен прежде всего «разъяснить» свидетельство. Даже если бы четверо, говорил он, свидетельствовали о прелюбодеянии и прочих нарушениях религиозного закона, требующих наказания, все равно их показания недостаточны без «разъяснения

свидетельства». За это *байхаситы* отреклись от них и назвали их «*сторонниками разъяснения*».

[23] *Асхаб ас-су'ал*, приверженцы Шабиба ан-Наджрани. В описании этой секты аш-Шахрастани следует ал-Аш'ари (ср.: Макалат, 115—116). *Шабибиты*, которых аш-Шахрастани вслед за ал-Аш'ари (Макалат, 123) называет «хариджитскими мурджиитами», не имеют отношения к Шабибу ан-Наджрани. Это приверженцы Шабиба б. Йазида аш-Шайбани, погибшего в 77/697 г. в борьбе с ал-Хаджжаджем. Подробнее о *шабибитах* см.: ал-Аш'ари. Макалат, 123—124; ал-Багдади. Ал-Фарк, 109—113.

[24] Формула исповедания веры заключает в себе отрицание многобожия («Нет бога, кроме Аллаха») и признание посланнической миссии Мухаммада («Мухаммад — посланник его»).

[25] Салих б. Мусаррих ат-Тамими (скончался в Мосуле в 76/796 г.) — глава хариджитов-*суфритов*, соперничавших с *азракитами*. С его именем связано другое название секты *шабибитов* — *салихиты* (ал-Багдади. Ал-Фарк, 110). Вместе с тем отмечается, что Салих б. Мусаррих не создал какого-либо учения, но его суждения и действия вызывали разногласия среди хариджитов. Одно из таких разногласий привело к образованию секты *раджи'итов*, отрекшихся от него (ал-Аш'ари. Макалат, 118, 120, 121—123).

[26] Ал-Йаман б. Рибаб (ум., вероятно, в начале III/IX в.) — известный хариджитский теолог-полемист. Хорасанец по происхождению, ал-Йаман сначала был хариджитом-*са'лабитом*, затем стал *байхаситом*. Ибн ан-Надим (ал-Фихрист, 233) приводит названия восьми сочинений ал-Йамана, в том числе полемических: «Опровержение му'тазилитов относительно свободы воли», «Опровержение Хаммада б. Аби Ханифы», «Опровержение мурджиитов», из которого аш-Шахрастани, возможно, взял эти сведения об *'убайдитах*. Кроме того, одно сочинение — *Китаб ал-макалат* — ал-Йаман посвятил описанию учений различных сект; последующие авторы (в том числе ал-Аш'ари, аш-Шахрастани) заимствовали из этого трактата сведения об учениях сектантов, особенно хариджитов. Ал-Мас'уди (Мурудж, 5, 442), называя его автором книг о хариджитских толках (*мазахиб*), сообщает, что ал-Йаман каждый год в течение трех дней дискутировал со своим братом — также известным теологом-*рафидитом* 'Али б. Рибабом (о нем см.: ан-Надж аш и. Ар-Риджал, 189), после чего они расставались врагами, не разговаривая друг с другом и даже не здороваясь. См. также: Ritter. Häresiographen, 35.

[27] Основатель секты *'аджрадитов* 'Абд ал-Карим б. 'Аджрад из Балха первоначально был приверженцем Абу Байхаса, затем — 'Атии б. ал-Асвада ал-Ханафи, но разошелся с ними и стал проповедовать свое учение в Хорасане, пока наместник Ирака Халид б. 'Абдаллах ал-Касри (105/724—120/738) не схватил его.

Сведения аш-Шахрастани об *'аджрадитах* восходят к ал-Аш'ари. Последний подразделил *'аджрадитов* на пятнадцать сект, пять из которых отпочковались от *са'лабитов* — одной из 'аджрадитских сект (ал-Аш'ари. Макалат, 93—100). Ал-Багдади (ал-Фарк, 93—94) также замечает, что *'аджрадиты* распались на десять сект. См.: R. Rubinacci. 'Adjārida.— EI, NÉ, 1, 213.

[28] Сведения аш-Шахрастани о *салтитах* совпадают с тем, что сообщают о них ал-Аш'ари (Макалат, 97) и ал-Багдади (ал-Фарк, 97—98).

[29] История возникновения секты *маймунитов* подробно изложена у ал-Аш'ари (Макалат, 93—95) и ал-Багдади (ал-Фарк, 95—96). Эти авторы сообщают, что между двумя *'аджрадитами* — Маймуном и Шу'айбом — возник спор из-за нежелания одного из них вернуть долг другому. По существу, спор свелся к вопросу о предопределении и божественной воле. Споривщие обратились за разъяснением к 'Абд ал-Кариму б. 'Аджраду, находившемуся в заключении у наместника Ирака Халида б. 'Абдаллаха, и получили от него ответ, который они истолковали — уже после его смерти — по-разному. Часть *'аджрадитов* последовала за Маймуном, разделявшим мнение кадари-

тов-му'тазилитов о предопределении, возможности и божественной воле. Их назвали *маймунитами*. Большинство же *'аджрадитов* склонялось к мнению Шу'айба, сходного с мнением суннитов.

Как и все хариджиты, маймуниты обвиняли в неверии 'Али, Талху, аз-Зубайра, 'А'ишу, 'Усмана.

Допустимость браков с внучками, которую проповедовали маймуниты, ал-Багдади (ал-Фарк, 96, 281) определял как «заблуждение», заимствованное из религии зороастрийцев.

[30] Ал-Хусайн б. 'Али ал-Карабиси (ум. в 245/859 или 248/862 г.) — известный ересиограф, знаток учений хариджитских сект, автор *Китаб ал-макалат*, из которой ал-Аш'ари (Макалат, 95) и ал-Багдади (ал-Фарк, 281) приводят сведения о *маймунитах*. См.: R i t t e r. Häresiographen, 35.

[31] Это Хамза б. Адрак (вар.: Атрак, Акрак, Азарак) ас-Сиджистани, известный больше как Хамза аш-Шари (Хариджит). Секта *хамзитов* играла важную политическую роль в восточном халифате. Начиная с 179/795 г. вплоть до правления ал-Ма'муна восточные провинции были охвачены мощным хариджитским восстанием, во главе которого стоял Хамза Хариджит. Сначала он был *'аджрадитом-хазимитом*, но затем разошелся с *хазимитами* в вопросе о предопределении, признав мнение кадаритов.

Как сообщает ал-Багдади (ал-Фарк, 98), Хамза свирепствовал в Сиджистане, Хорасане, Кухистане, Кермане. Считая многобожниками всех инакомыслящих, а добычу, полученную в борьбе с ними, недозволенной, он приказывал убивать пленных, сжигать их имущество, уничтожать их скот, вырубать пальмы и деревья. Он не щадил и тех хариджитов (*байхаситов*, *халафитов*, *са'лабитов*), которые не поддержали его восстание. Халифские отряды не раз терпели поражение от восставших хамзитов, которые умело воспользовались тем обстоятельством, что главные силы хорасанского войска вели борьбу с мятежником Рафи'ом б. Лайсом у ворот Самарканда. Только в начале правления ал-Ма'муна двадцатитысячной армии нишапурцев удалось окончательно разбить хамзитов. Сам Хамза скончался от ран. См.: а л - А ш ' а р и. Макалат, 93—94; а л - Б а г д а д и. Ал-Фарк, 98—100.

Совершенно в ином свете изложено восстание хамзитов в *Та'рих-и Систан*, где Хамза Хариджит представлен борцом за справедливость, направившим свою ярость против наместников-тиранов. Разбив войско систанского наместника 'Исы б. 'Али и вынудив его бежать из Систана, Хамза посоветовал жителям не платить больше *харадж* и другие налоги *султану*, заверив их, что сам он ничего не будет брать с них. «С того дня,— говорится в *Та'рих-и Систан*, с. 168,— до настоящего времени из Систана больше не поступали в Багдад доходы и налоги». Подробнее о восстании Хамзы см.: Та'рих-и Систан, 166—181 и примеч. 475.

[32] Ал-Хусайн (правильнее: Хусайн через *са̄д*) б. ар-Рукад принадлежал к систанской знати. В 141/758-59 г. он поднял в Систане восстание, в котором приняло участие много людей. В том же году он погиб в сражении с войском систанского наместника (Та'рих-и Систан, 153).

Ибн ал-Асир (ал-Камил, 6, 84) сообщает, что в 175/791 г. в том же Ауке (или Уке), в Систане, вспыхнуло хариджитское восстание, во главе которого стоял Хусайн ал-Хариджи, *маула* кайс б. са'лаба. Разгромив войско наместника, Хусайн ушел в Хорасан и овладел рядом городов. В 176/792 г. произошло крупное сражение между хариджитами и войском систанского наместника. С обеих сторон было много убитых, в том числе и Хусайн ал-Хариджи (см. также Та'рих-и Систан, 165 и примеч. 468).

Поскольку оба восстания начинались в Ауке, в Систане, а их предводители носили одно имя, то произошло смешение приверженцев ал-Хусайна б. ар-Рукада с приверженцами Хусайна ал-Хариджи.

[33] Этот Халаф ал-Хариджи был, по существу, организатором восстания *хамзитов* в Систане. К нему присоединились последователи Хусайна (видимо, ал-Хариджи) и другие, всего около пяти тысяч человек. Восставшие присягнули Хамзе аш-Шари (о нем см. коммент. 31 к гл. 4), который вернулся из *хаджжа* с группой последователей хариджита Катари б. ал-Фуджа'и(Та'-

рих-и Систан, 167). В дальнейшем *халафиты* отделились от *хамзитов*, радикально разойдясь с ними в вопросе предопределения, как утверждает аш-Шахрастани.

Когда глава халафитов Мас'уд б. Кайс, пытаясь спастись от бесчинств восставших хамзитов, утонул, его сторонники усомнились в его смерти, «они и поныне ожидают его [возвращения]» (ал-Багдади. Ал-Фарк, 99). Потеряв своего вождя, халафиты прекратили вооруженную борьбу, считая, что борьба должна вестись только под предводительством своего имама. См.: ал-Аш'ари. Макалат, 93; ал-Багдади. Ал-Фарк, 96; ал-Исфара'ини. Ат-Табсир, 32—33.

[34] В доступных мне источниках секта *атрафитов* не упоминается. В *Та'рих-и Систан* (61) среди прославленных людей Систана назван Галиб б. Шадик (так!).

[35] Другие ересиографы эту секту не упоминают.

[36] Обстоятельства возникновения секты *шу'айбитов* подробно изложены у ал-Аш'ари (Макалат, 94—95) и ал-Багдади (ал-Фарк, 95—96). В вопросах предопределения, возможности и божественной воли *шу'айбиты* разделяли мнение суннитов.

[37] Согласно ал-Багдади (ал-Фарк, 94—95), *хазимиты* составляли большинство *'аджрадитов* Сиджистана. Они разделяли мнение суннитов о предопределении, возможности и божественной воле. С большинством хариджитов они расходились в вопросе *покровительства* и *враждебности*, считая, что это — два субстанциональных качества Аллаха (см. также: ал-Аш'ари. Макалат, 96). В противоположность аш-Шахрастани, ал-Исфара'ини (ат-Табсир, 32) утверждает, что хазимиты обвиняли в неверии 'Али, 'Усмана и обоих третейских судей. Ан-Наши' ал-Акбар (Маса'ил, 69), называя хазимитов сектой азракитов, утверждает, что они признавали только те предписания *шари'ата*, которые ясно указаны в Коране.

[38] Ал-Аш'ари (Макалат, 112—113) и ал-Багдади (ал-Фарк, 100—101) сообщают, что поводом к отделению *са'лабитов*, сторонников Са'лабы б. Мишкана (так у ал-Багдади), от *'аджрадитов* послужило разногласие, возникшее между ними при определении *махра* во время сватовства. Ал-Аш'ари (Макалат, 97—100) дает описание пяти сект са'лабитов, а ал-Багдади (ал-Фарк, 100—103) — шести.

[39] Описание секты *ахнаситов*, данное аш-Шахрастани, почти дословно совпадает с описанием этой секты в сочинениях ал-Аш'ари (Макалат, 97—98) и ал-Багдади (ал-Фарк, 101).

[40] Сведения аш-Шахрастани о *ма'бадитах* полнее сведений, которые сообщают о них ал-Аш'ари (Макалат, 98) и ал-Багдади (ал-Фарк, 101).

[41] *Садака* — «добровольная милостыня», а по существу — принудительный сбор с имущества мусульман, предназначавшийся для помощи бедным.

[42] Аш-Шахрастани приводит о *рушайдитах* те же сведения, что и ал-Аш'ари (Макалат, 99—100) и ал-Багдади (ал-Фарк, 102).

[43] Зийад б. 'Абд ар-Рахман Абу Халид аш-Шайбани — духовный вождь тех *са'лабитов*, которые разошлись с *шайбанитами*, обвинив их в неверии за то, что они оказывали поддержку Абу Муслиму в борьбе против са'лабитов. Сторонников этого Зийада называли *са'лабитами-зийадитами*. См.: ал-Аш'ари. Макалат, 99; ал-Багдади. Ал-Фарк, 102.

[44] Хариджиты-*са'лабиты* вместе с суннитами обвиняли Шайбана также в проповеди антропоморфизма. В то же время ни ал-Аш'ари, ни ал-Багдади не упоминают о том, что Шайбан признавал безусловное предопределение (ср.: ал-Аш'ари. Макалат, 98—99; ал-Багдади. Ал-Фарк, 102).

[45] Согласно ал-Аш'ари (Макалат, 100) и ал-Багдади (ал-Фарк, 103), *мукрамиты* — последователи Абу Мукрама. Аш-Шахрастани более подробно, чем эти авторы, излагает учение *мукрамитов* об «окончательном расчете».

[46] Сведения аш-Шахрастани о *ма'лумитах* и *маджхулитах* восходят к ал-Аш'ари (ср.: Макалат, 96—97). См. также: ал-Багдади. ал-Фарк, 97.

[47] Согласно ан-Наши'у ал-Акбару (Маса'ил, 69—70), *бид'иты* («новаторы») — одна из трех азракитских сект, отделившаяся от хазимитов.

[48] *Ибадиты* или *абадиты* — наиболее умеренная из хариджитских сект. В 65/684 г. среди хариджитов Басры произошел раскол. *Азракиты* выступили против Омейядов, а 'Абдаллах б. Ибад остался в Басре, отказавшись от вооруженной борьбы и возглавив умеренное крыло хариджитов. Однако подлинным организатором и учителем ибадитской секты был оманец Джабир б. Зайд (ум. около 99/717 г.). В начале VIII в. басрийские ибадиты активизировали политическую деятельность, и вскоре большинство их вождей (в том числе и Джабир) были высланы в Оман. Однако ибадитская община в Басре продолжала оставаться духовным центром всех ибадитов. Новый глава общины, Абу'Убайда, разослал во все концы мусульманского мира своих эмиссаров для подготовки всеобщего ибадитского восстания. На развалинах омейядского халифата Абу'Убайда намеревался создать «всемирный ибадитский имамат». Пропаганда ибадитских эмиссаров имела большой успех, и уже через несколько лет в разных краях халифата вспыхнули ибадитские мятежи и образовались ибадитские государства-имаматы. Однако в конечном счете ибадитское движение распалось на ряд сект. Согласно ал-Аш'ари (Макалат, 103—104) и ал-Багдади (ал-Фарк, 104), ибадиты распались на четыре секты, три из которых упоминает аш-Шахрастани. Подробнее об учении ибадитов см.: а л - А ш ' а р и. Макалат, 102—111; T. L e w i c k i. Al-Ibāḍiyya.— EI, NE, 3, 669—682.

[49] Табала — город в Хиджазе на пути в Сану в восьми днях пути от Мекки и в шести днях — от ат-Та'ифа (Й а к у т. Му'джам, 1, 816—817).

[50] *Ахл ат-таклиф* — «люди обязательства», т. е. истинные мусульмане, признающие предписание религиозных обязанностей. В ересиографической литературе это выражение употребляется как синоним *ахл ас-салат*, *ахл ал-кибла*.

[51] Согласно ал-Аш'ари (Макалат, 102—103) и ал-Багдади (ал-Фарк, 104—105), *хафситы* по-своему толковали некоторые стихи Корана. Так, слова: «Среди людей есть такой, речи которого восторгают тебя в ближайшей жизни» (Коран II, 200) — они относили к 'Али б. Аби Талибу, а в словах: «Среди людей есть и такой, который покупает свою душу, стремясь к благоволению Аллаха» (Коран II, 203) — они усматривали намек на 'Абд ар-Рахмана б. Мулджама — убийцу 'Али. Об 'Усмане они говорили приблизительно то же, что шииты говорили об Абу Бакре и 'Умаре.

[52] Ал-Багдади (ал-Фарк, 105) сообщает, что после *ранних мухаккимитов* у *хариситов* не было имамов, кроме 'Абдаллаха б. Ибада и Хариса (так!) б. Йазида ал-Ибади.

[53] Согласно ал-Багдади (ал-Фарк, 279—280), *йазидиты* — последователи ибадита из Басры Йазида б. Аби (так!) Унайсы, который, перебравшись в Фарс, стал проповедовать приход пророка из неарабов, замену ислама новой религией и т. д. Критикуя учение Йазида, ал-Багдади заключает, что эта секта вообще не должна считаться мусульманской. Об учении йазидитов см. также: а л - А ш ' а р и. Макалат, 103—104.

[54] Подробнее об учении *суфритов* см.: а л - А ш ' а р и. Макалат, 101; а л - Б а г д а д и. Ал-Фарк, 90—93. Последний сообщает, что суфриты признали своим имамом Абу Билала Мирдаса, восставшего в окрестностях Басры в правление Йазида б. Му'авии. После убийства Мирдаса и истребления его сторонников в Басре суфриты избрали своим имамом известного поэта 'Имрана б. Хиттана.

[55] Ал-Кашши (ар-Риджал, 165—166) приводит рассказ о том, как алидский теолог-полемист Абу Джа'фар ал-Ахвал (ум. в 160/777 г.) вел в Куфе диспут с главой хариджитов ад-Даххаком ал-Хариджи, оспаривавшим правильность действий 'Али в борьбе с претендентами на халифат. Доводы Абу Джа'фара были настолько убедительными, что хариджиты побили мечами своего предводителя.

Глава пятая

[1] Аш-Шахрастани изложил здесь основные значения *ирджа'*, зафиксированные, видимо, в трудах мусульманских ересиографов на разных стадиях развития этого учения. Шиитский ересиограф ал-Хасан б. Муса ан-Наубахти, сведения которого о мурджиитах восходят к источнику конца II/VIII в., называет мурджиитами многочисленную категорию людей (бывшие приверженцы ʿАли б. Аби Талиба, Талхи, аз-Зубайра, Муʿавии и др.), по разным соображениям признавших верховную власть Муʿавии. «Всех их,— говорит ан-Наубахти,— назвали *мурджиитами*, потому что они считали приемлемыми всех расходившихся во мнениях и утверждали, что все мусульмане (*ахл ал-кибла*) — верующие в силу внешнего признания ими веры, и они надеялись (*раджау*) на прощение [грехов] всем им» (ан-Наубахти. Шиитские секты, 115—116 и примеч. 11). Из этого определения и из дальнейшего контекста явствует, что: а) ранние мурджииты не брали на себя смелость судить о том, кто был прав — ʿАли или Муʿавийа — в борьбе за власть; б) внешнее исповедание веры провозглашалось достаточным для того, чтобы считать человека верующим; в) в противоположность хариджитам их отношение к согрешившим людям было умеренным: они не решались считать их неверующими и надеялись на прощение им грехов.

Таким образом, согласно ан-Наубахти, исходным моментом учения ранних мурджиитов был отказ от суждения («откладывание суждения») о действиях человека. Такая позиция ранних мурджиитов была вызвана, видимо, сложной политической ситуацией, сложившейся в халифате после убийства ʿАли, когда вопрос о праве на верховную власть не мог быть решен однозначно.

Со временем политический аспект учения об *ирджа'* утратил свою актуальность и значение, и центр тяжести его переместился в догматику.

Ал-Багдади (ум. в 429/1037 г.) говорит о мурджиитах уже только как о людях, которые «действия ставили после (=«откладывали») веры», и толкует понятие *ирджа'* как «откладывание», «отсрочивание». Постулируя тезис «Вера есть лишь словесное исповедание», мурджииты, согласно ал-Багдади, исходили из того, что «не принесет вреда ослушание при наличии веры, равно как не принесет пользы послушание при неверии» (ал-Багдади. Ал-Фарк, 202, 207; ср. также: ал-Ис фара'ини. Ат-Табсир, 60).

О связи между названием мурджииты и корнем *раджа* («надеяться») см.: van Ess. Kitab al-irǧa', 29, где приведены различные точки зрения по этому вопросу.

[2] В основе этой классификации лежит принцип принадлежности той или иной категории мурджиитов (за исключением, видимо, «истинных» мурджиитов) к одной из трех догматических школ: *хариджитов*, *кадаритов* (сторонников свободы воли) и *джабаритов* (сторонников безусловного предопределения), которые сложились уже во II/VIII в. Возможно, аш-Шахрастани опирался при этом на классификацию мурджиитских сект, данную в «Шиитских сектах» ал-Хасаном ан-Наубахти и отразившую более раннюю стадию развития мурджиитского учения. В «Шиитских сектах» мурджииты подразделены также на четыре категории: а) *джахмиты*, или хорасанские мурджииты; б) *гайланиты*, или сирийские мурджииты; в) *масириты*, или иракские мурджииты (в том числе Абу Ханифа); г) *шуккак* («сомневающиеся»), *бутриты*, *асхаб ал-хадис* (сторонники хадисов), которых называли также *хашвитами* (ан-Наубахти. Шиитские секты, 116 и примеч. 12—14). Можно предположить, что разделение мурджиитов по географическому принципу отражало расхождение позиций трех важнейших провинций халифата (Ирак, Сирия, Хорасан) в политическом вопросе — праве на верховную власть. Впоследствии эти узкополитические расхождения расширились и оформились в догматические школы.

Ал-Аш'ари (ум. в 324/935 г.), не заботясь о классификации мурджиитов в целом, изложил расхождения среди них по различным вопросам теологии и догматики, в том числе по вопросам единобожия, свободы воли, Ко-

рана, имен Аллаха и его качеств, больших и малых грехов и т. п. Наибольшие расхождения среди мурджиитов существовали в определении веры (ал-Аш'ари приводит учения 12 сект), неверия (7 сект) и предания (7 сект). См.: а л - А ш ' а р и. Макалат, 132—154.

Ал-Багдади и вслед за ним ал-Исфара'ини (ум. в 471/1078 г.) подразделили мурджиитов на три категории: а) мурджииты-*кадариты*, признававшие *ирджа'* в отношении веры и *кадар* (свободу воли); б) мурджииты, признававшие *ирджа'* в отношении веры и *джабр* (безусловное предопределение) в действиях подобно *джахмитам*; в) «истинные» мурджииты, не признававшие ни *джабра*, ни *кадара*, представлявшие пять сект (=«истинные» мурджииты у аш-Шахрастани). См.: а л - Б а г д а д и. Ал-Фарк, 202—207; а л - И с ф а р а'и н и. Ат-Табсир, 59—71.

[3] Мухаммад б. Шабиб аз-Зухри ал-Басри — глава одной из групп басрийских *мурджиитов-кадаритов*, современник му'тазилитского теолога ан-Наззама (ум. в 221/836 г.). Мухаммад б. Шабиб и его приверженцы расходились во мнениях с другими мурджиитами в определении веры и неверия, а также в истолковании упомянутых в Коране угроз, обещаний и т. п. Подробнее о нем см.: а л - А ш ' а р и. Макалат (см. Указатель имен); а л - Б а г д а д и. Ал-Фарк, 207; И б н Х а д ж а р. Тахзиб, 9, 218.

Об ас-Салихи см. коммент. 21 к гл. 5.

Под ал-Халиди имеется в виду, очевидно, 'Абдаллах б. Мухаммад б. ал-Хасан Абу Мухаммад ал-Халиди, которого аш-Шахрастани упоминает вместе с Мувайсом б. 'Имраном, Абу-л-Хусайном ас-Салихи, ал-Фадлом б. 'Исой ар-Ракаши и другими сторонниками учения об *ирджа'* среди авторитетов, признанных хариджитами.

Известен и другой мурджиит с *нисбой* ал-Халиди. Это — Абу-т-Таййиб **Мухаммад б.** Ибрахим ал-Халиди, басрийский теолог и *факих*, энергично отстаивавший учение об *ирджа'*. Ибн ал-Муртада (Табакат, 110) относит его к поколению учеников му'тазилитского теолога Абу Хашима ал-Джубба'и (ум. в 321/933 г.).

[4] Гайлан б. Муслим (или: Марван) Абу Марван ад-Димашки — мурджиитский теолог, один из первых, кто начал проповедовать в Басре учение о свободе воли (*кадар*). Мусульманские ересиографы считали его главой басрийской школы *кадаритов*. Будучи учеником христианина из Ирака Ма'бада ал-Джухани, Абу Марван ад-Димашки перенял от него не только учение о свободе воли, но и многие другие представления христиан. Источники особо отмечают, что Гайлан совместил учение о свободе воли с учением об *ирджа'*. Свои взгляды Гайлан пропагандировал не только в Дамаске, где он жил, но и в Мекке и Медине, на жителей которых «он дурно действовал». По обвинению в «ереси» он был схвачен и в 125/742 г. по приказу халифа Хишама казнен в Дамаске (ему отрубили руки и ноги, затем распяли на городских воротах). Подробнее о нем и его взглядах см.: И б н К у т а й б а. Ал-Ма'ариф, 244, 301; а л - А ш ' а р и. Макалат, 136—137; а н - Н а ш и' а л - А к б а р. Маса'ил, 63; И б н а н - Н а д и м. Ал-Фихрист, 131; а л - Б а г д а д и. Ал-Фарк, 206; И б н Х а д ж а р. Тахзиб, 10, 225—226; v a n E s s. Theologie, 177—245.

[5] Сведения аш-Шахрастани о *йунуситах* полностью совпадают с тем, что сообщают о них его предшественники ал-Аш'ари (Макалат, 133) и ал-Багдади (ал-Фарк, 202—203), хотя имеются некоторые расхождения в передаче имени главы этой группы мурджиитов — Йунус ас-Самари (а л - А ш ' а р и. Макалат, 133), Йунус б. 'Имран (И б н Х а з м. Ал-Фисал, 4, 45).

[6] В доступных нам источниках отсутствует упоминание об *'убайдитах*.

В издании У. Кьюретона вместо 'Убайд ал-Мукта'иб стоит 'Убайд ал-Мукаттиб. Под этим именем известен куфийский *мухаддис* 'Убайд б. Михран ал-Мукаттиб ал-Куфи, живший во II/VIII в. С его слов передавали *хадисы факих* Шарик б. 'Абдаллах, бывший главным судьей в Куфе (ум. в 177/794 г.), и теолог из Куфы Суфйан ас-Саури (ум. в 161/778 г. в Басре, скрываясь от преследований халифа ал-Махди). См.: а з - З а х а б и. Мизан, 2, 174, 175; И б н Х а д ж а р. Тахзиб, 7, 74. Примечательно, что ал-Хасан ан-Наубах

ти причисляет их обоих к четвертой категории мурджиитов (ср.: Шиитские секты, 116 и примеч. 14). По классификации аш-Шахрастани, ʿубайдиты отнесены также к четвертой категории мурджиитов — «истинных».

[7] Сведения аш-Шахрастани о *гассанитах* восходят к ал-Ашʿари. Последний называет эту категорию мурджиитов приверженцами Абу Ханифы, среди которых упомянут и Гассан (ср.: ал-Ашʿари. Макалат, 138—139). Ал-Багдади сообщает, что Гассан изложил свои догматические взгляды (в частности, определение веры) в «книге», указав, что они «подобны мнению Абу Ханифы об этом» (ал-Багдади. Ал-Фарк, 203). См. также: ал-Исфараʾини. Ат-Табсир, 60.

[8] Й. Шахт, анализируя одно из приписываемых Абу Ханифе сочинесий, пришел к выводу, что для Абу Ханифы *ирджаʾ* означало откладывание нуждения (*вукуф*) о грешниках и произнесение слов «Аллах лучше знает» в отношении вещей, которые никто не знает, или слов, которые никто не может проверить на практике и сравнением (*ат-таджариб ва-л-макайис*). Но это касается только монотеистов — одной из трех категорий, на которые Абу Ханифа делил всех людей. Это не относится к пророкам (к тем, кто непременно будет в раю) и к многобожникам (к тем, кто непременно будет в аду). См.: J. Schacht. Kitāb al-ʿAlim wa-l-mutaʿallim des Abu Hanifa.— «Oriens». T. 17. Leiden, 1964, 111; van Ess. Kitab al-irǧaʾ, 46 и примеч. 1.

[9] *Тахридж* — составление сборника *хадисов*. Автор имел в виду, по всей вероятности, *ал-Муснад* — сборник *хадисов*, касающихся практической деятельности мусульман. Эти *хадисы* были записаны со слов Абу Ханифы его учениками и впоследствии составлены в сборник.

[10] Аш-Шахрастани повторяет о *саубанитах* те же сведения, которые приводятся в ересиографических трудах его предшественников: ал-Ашʿари (Макалат, 135), ал-Багдади (ал-Фарк, 204), ал-Исфараʾини (ат-Табсир, 61).

[11] Абу Шимр — мурджиитский теолог-*кадарит* из Басры, приверженцев которого называли *шимритами* (ас-Самʿани. Ал-Ансаб, 338а; ал-Ашʿари. Макалат, 136). Абу Шимр был старшим современником басрийского теолога-муʿтазилита ан-Наззама (ум. в 221/836 г.), с которым он дискутировал. Шимриты расходились с другими мурджиитами в определении веры (ср.: ал-Ашʿари. Макалат, 134, 136—137, 149). Они признавали свободу воли и отрицали «предвечные качества» Аллаха. В глазах «людей *сунны* и *согласия*» шимриты были «самой неверующей сектой мурджиитов» поскольку они в своем учении «совместили два заблуждения — *ирджаʾ* и *кадар*» (ал-Багдади. Ал-Фарк, 206). Аш-Шахрастани, излагая теологические воззрения Абу Шимра, не уступает своим предшественникам (ал-Ашʿари, ал-Багдади) в объеме информации о нем. Однако изложение аш-Шахрастани выгодно отличается от их тенденциозных суждений своей беспристрастностью и точностью.

О Мувайсе б. ʿИмране см. коммент. 26 к гл. 1.

Ал-Фадл б. ʿИса Абу ʿИса ар-Ракаши ал-Басри — глава одной и групп басрийских *кадаритов*. Суннитские источники сообщают, что он был *кассом*, увещевателем, «слабым» *мухаддисом*, «мерзким» *кадаритом* (аз-Захаби. Мизан, 2, 331—332; Ибн Хаджар. Тахзиб, 8, 283—284). Ан-Наубахти называет его в числе тех мурджиитов (вместе с Абу Шимром, Гайланом ад-Димашки и др.), которые считали, что *имамат* не обязательно должен быть среди курайшитов (ан-Наубахти. Шиитские секты, 118).

Ал-ʿАттаби — видимо, имелся в виду известный поэт Абу ʿАмр Кулсум б. ʿАмр ал-ʿАттаби. При Харуне ар-Рашиде он подвергся наказанию за склонность к учению муʿтазилитов и бежал в Йемен. Ум. в 208/823 г. См.: GAL, SBd 1, 120.

Салих Кубба — муʿтазилитский теолог, автор многих сочинений. Ибн ал-Муртада (Табакат, 73) упоминает его в седьмом поколении муʿтазилитов. О его взглядах см.: ал-Ашʿари. Макалат, 406—407.

[12] Возможно, эти сведения аш-Шахрастани заимствовал из ересиографического сочинения *Маса'ил ал-имама* муʿтазилита ан-Наши'а ал-Акбара

(ум. в 293/906 г.). Ср.: ан-Наши' ал-Акбар. Маса'ил, 63—64.

[13] *Хурудж* — восстание, выступление претендента на верховную власть, отказ от повиновения халифу (имаму), который по каким-либо причинам не устраивает общину.

[14] Мукатил б. Сулайман ал-Азди ал-Хурасани ал-Балхи — теолог-*мурджиит*, комментатор Корана и *мухаддис*. Родом из Балха, жил в Мерве, Багдаде и Басре, где и умер в 150/767 г.

Ибн ан-Надим, считая Мукатила б. Сулаймана *зайдитом*, приводит названия более десяти его сочинений. В основном это комментарии к Корану (к отдельным стихам, редким словам, Корану в целом). Рукопись одного из этих комментариев к Корану хранится в Британском музее. Мусульманские традиционалисты отрицательно отзывались о его комментариях к Корану, утверждая, что он заимствовал их у иудеев и христиан. Его обвиняли также том, что комментарии к Корану он заимствовал у Мухаммада ал-Калби (ум. в Куфе в 146/763 г.). Суннитские *мухаддисы* хулили его и как ненадежного передатчика *хадисов*. Видимо, не последнюю роль в оценке Мукатила б. Сулаймана играло то обстоятельство, что в теологии он проповедовал антропоморфические взгляды («Аллах есть тело, плоть и кровь наподобие человека»). Известно, что в главной мечети Мерва он вел яростные споры с Джахмом б. Сафваном — противником антропоморфизма. Каждый из них написал «книгу» — опровержение против своего оппонента. Вряд ли и басрийцы, добрая треть которых во II/VIII в. была *кадаритами*, могли беспристрастно отзываться о полемическом трактате Мукатила б. Сулаймана «Опровержение кадаритов».

Неудивительно поэтому, что суннитские источники сохранили слова *мухаддиса* Хариджи б. Мус'аба: «Не дозволено проливать кровь ни иудея, ни *зиммия*. Но если бы я оказался в уединенном месте наедине с Мукатилом, то я распорол бы ему брюхо». Подробнее см.: Ибн ан-Надим. Ал-Фихрист, 227; Ибн ал-Асир. Ал-Камил, 5, 454; Ибн Хазм. Ал-Фисал, 4, 205; аз-Захаби. Мизан, 3, 196—197; Ибн Хаджар. Тахзиб, 10, 279—285.

[15] *Ас-сират* (*ал-мустаким*) — «(прямой, правильный) путь». В этом значении *сират* свыше сорока раз упоминается в Коране. В мусульманской эсхатологии *сират* имеет другое значение, а именно: мост («тонкий, как волос, и острый, как лезвие меча»), служащий для испытания верующих. Согласно эсхатологическим представлениям мусульман о рае и аде, праведники проходят по этому мосту («с быстротой молнии»), а грешники сваливаются с него в ад («зияющее адское болото»). Идея моста для испытания верующих заимствована мусульманами, видимо, из системы эсхатологических представлений зороастрийцев. Там благое божество Вай, выступающее защитником праведных зороастрийцев, проводит души умерших через мост Чинват на отведенное им место.

[16] Бишр б. Гийас ал-Мариси — видный ученый-схоласт, эпоним мариситской ветви *мурджиитов* в Багдаде. Его отец — красильщик на рынке Насра б. Малика — был иудеем, затем принял ислам и стал *маула* Зайда б. ал-Хаттаба.

В *фикхе* Бишр ал-Мариси был последователем ханафитской школы, учеником Абу Йусуфа (ум. в 182/798 г.). Изучал *хадисы* у Хаммада б. Саламы, Суфйана б. 'Уйайны и других *мухаддисов*. В вопросах теологии Бишр ал-Мариси занял особую позицию, за что подвергся нападкам и со стороны суннитов (как сторонник сотворенности Корана), и со стороны му'тазилитов-кадаритов (как сторонник учения о том, что Аллах — творец промысла людского). Бишр ал-Мариси дискутировал с основателем шафи'итского толка в *фикхе* Абу 'Абдаллахом аш-Шафи'и (ум. в 204/820 г.), который дважды останавливался у него в Багдаде во время своего путешествия. Узнав, что в одних вопросах Бишр разделял мнение суннитов, а в других — мнение кадаритов, аш-Шафи'и сказал ему: «Наполовину ты — верующий, наполовину — неверующий».

За свои взгляды Бишр ал-Мариси подвергался гонениям, в частности в правление Харуна ар-Рашида. Традиционалисты (*ахл ал-хадис*) вели против него активную полемику, характеризуя его учение как архиеретическое.

В вопросе о сотворенности Корана Бишр ал-Мариси был последователем мурджиитского теолога Джахма б. Сафвана (убит в 128/745 г.), вследствие чего его считали *джахмитом* и *му'тазилитом*. Доказательству сотворенности Корана Бишр ал-Мариси посвятил полемический трактат против «людей неверия и заблуждения».

Бишр ал-Мариси умер в Багдаде в *зу-л-хиджжа* 218/декабре 833 г. в возрасте 70 лет.

См.: ал-Багдади. Ал-Фарк, 204—205; ал-Багдади. Та'рих, 7, 56—67; ал-Исфара'ини. Ат-Табсир, 61; аз-Захаби. Мизан, 1, 150; GAL, SBd 1, 339—340; Carra de Vaux — [A. N. Nader and J. Schacht].— Bi<u>sh</u>r b. G<u>h</u>iyā<u>th</u>.— EI, NÉ, 1, 1241—1242.

[17] Речь идет о письме, которое ал-Хасан б. Мухаммад б. ал-Ханафийа (ум. ок. 100/719 г.) продиктовал и поручил зачитать в своем кругу 'Абд ал-Вахиду б. Айману, жившему в Мекке. Такие же письма, согласно аш-Шахрастани, были разосланы по другим городам халифата. Сведения аш-Шахрастани приобретают особую ценность в связи с тем, что их достоверность в настоящее время подтверждена. Обнаружен и издан текст письма-обращения ал-Хасана б. Мухаммада к народу (van Ess. Kitab al-irǧa', 20—52). По мнению издателя и исследователя этого текста, содержание письма имеет большое значение для понимания начал мусульманской теологии. Это — первая «книга» на тему *ирджа'* (там же, 20).

Письмо-послание было составлено между 72/692 и 75/695 гг., когда халиф 'Абд ал-Малик пытался ослабить религиозно-политическую напряженность в халифате, прежде всего в Ираке. Ал-Хасан б. Мухаммад, до того времени открыто симпатизировавший делу ал-Мухтара, изменил свою политику (видимо, из-за финансовых трудностей и зависимости в этом отношении от халифа) и обратился с посланием к куфийским приверженцам Алидов, предостерегая их от бессмысленного кровопролития и фактически отмежевавшись от алидских притязаний.

Охарактеризовав важнейшие события внутренней истории раннего ислама, ал-Хасан б. Мухаммад заключил письмо словами о том, что первый раскол в исламе был связан с правлением 'Усмана и 'Али, с убийством 'Усмана. Последствия этих событий были столь серьезны, а критерии решения вопроса о праве на власть столь неопределенны, что ал-Хасан б. Мухаммад отказывался судить о том, кто из боровшихся действовал справедливо, а кто — нет (там же, 29). «Мы откладываем [суждение] о первых людях раскола»,— провозгласил ал-Хасан б. Мухаммад. Внук 'Али б. Аби Талиба, вставший на путь компромисса с Омейядами, высказал мысль о том, что необходимо «отсрочить» суждение о состоянии любого человека — не только в прошлом, но и в настоящем — и что любой человек должен считаться верующим, как только он произнес слова исповедания веры.

Представление ал-Хасана б. Мухаммада об *ирджа'*, быстро распространившееся в Ираке, отличается от того, что стали понимать под *ирджа'* позже.

По мнению Ван Эсса, события первой гражданской войны в халифате были слишком сложными, чтобы занять одностороннюю позицию в пользу той или иной политической группировки. Историческое значение ал-Хасана б. Мухаммада состоит в том, что он, очевидно, впервые выразил эти мысли. Уже в следующем поколении его охарактеризовали первым *мурджиитом*, что косвенно служит подтверждением достоверности его письма. «После Корана,— заключает Ван Эсс,— это самый ранний законченный теологический текст до некоторой степени гарантированной подлинности» (там же, 51—52). Подробнее об ал-Хасане б. Мухаммаде и о значении его письма для истории мурджиитской теологии см.: van Ess. Theologie. Первая часть монографии содержит, кроме того, арабский текст и перевод весьма обширного трактата того же ал-Хасана б. Мухаммада против *кадаритов*.

[18] Из этого явствует, что аш-Шахрастани не располагал текстом письма ал-Хасана б. Мухаммада, в котором сформулирована исходная идея *ирджа'*. Говоря о том, что понимал под *ирджа'* ал-Хасан б. Мухаммад, аш-Шахрастани приводит более позднее истолкование этого понятия. Сравнение двух разновременных представлений об *ирджа'* показывает, в каком направлении шло развитие учения об *ирджа'*, как политическая позиция превратилась в догматическое учение, в котором идея *ирджа'* оказалась связанной с определением понятия «вера».

[19] Ас-Сам'ани и вслед за ним Йакут предполагали, что *нисба* Абу Му'аза происходит от названия селения Туман (в Египте). Более ранние мусульманские ересиографы не сообщают других сведений об Абу Му'азе и *туманитах* помимо тех, что привел аш-Шахрастани. См.: ал-Аш'ари. Макалат, 139—140, 151; ал-Багдади. Ал-Фарк, 203—204; ал-Исфара'ини. Ат-Табсир, 61; ас-Сам'ани. Ал-Ансаб (1962), 3, 111 (№ 757); Йакут. Му'джам, 1, 896—897.

[20] *'Ала нийат ал-када'*. В данном случае *када'* — исполнение религиозных предписаний (молитва, пост) в неурочное время.

[21] Салих б. 'Умар Абу-л-Хусайн ас-Салихи упоминается мусульманскими ересиографами в числе мурджиитских теологов, совместивших в догматике учение об *ирджа'* и *кадаре*. Однако ас-Салихи и его приверженцы расходились с другими мурджиитами-кадаритами в определении понятия «вера». Говоря о *салихитах*, аш-Шахрастани приводит те же сведения, что и предшествующие ересиографы. См.: ал-Аш'ари. Макалат, 132—133; ал-Багдади. Ал-Фарк, 207.

Глава шестая

[1] 'Али б. Аби Талиб (убит в Куфе 21 *рамадана* 40/21 января 661 г.) — четвертый «праведный» халиф, двоюродный брат и зять пророка Мухаммада. С именем 'Али связано зарождение в исламе шиитского движения, расколовшего впоследствии мусульманский мир на *шиитов* и *суннитов*. Шиитская традиция рисует 'Али очень набожным, честным, храбрым воином, самозабвенно преданным Мухаммаду и делу ислама. Эти качества 'Али, одним из первых принявшего ислам, а также его родство с пророком послужили его приверженцам основанием для того, чтобы приписать ему исключительное право на верховную власть, право, которое якобы завещал ему сам пророк. Это право, по мнению сторонников 'Али, которых стали называть *шиитами*, было узурпировано сначала Омейядами, а затем Аббасидами. Возвращение верховной власти потомкам 'Али, в «семью пророка», шииты рассматривали как восстановление божественной справедливости. 'Али стал символом шиитского движения, в среде которого его почитание дошло до обожествления.

Однако вопрос о передаче права на верховную власть тем или иным потомкам 'Али вызывал разногласия и расколы среди шиитов. Уже во II/VIII в. шиитское движение распалось на два основных течения — «умеренное» и «крайнее». К «умеренным» шиитам относят *зайдитов* и *имамитов*, которые, если не считать доктрину *имамата*, недалеко ушли от суннитов. Другое течение представляли так называемые «крайние» шииты (*гулат*), обожествлявшие алидских имамов, и *исма'илиты*, учение которых настолько далеко отошло от основных положений ислама, что, по существу, стало самостоятельной религией. В свою очередь, эти ответвления распались на множество сект.

Об основных этапах истории раннешиитского движения см.: ан-Наубахти. Шиитские секты, 16—47.

[2] Учение об *имамате* является основным догматом шиитского ислама и радикально расходится с суннитской доктриной верховной власти. Шииты отвергли принцип выборности имама как главы мусульманской общины и государства и провозгласили, что верховная власть является наследственной в роду Алидов, право которых предопределено «божественным установлением». Исходя из «божественной» природы *имамата* и уподобляя его пророчеству,

шииты считают высшим авторитетом в делах веры и мирской жизни законного *имама* — исполнителя «божественного предписания», наместника бога на земле, «врата», через которые можно приблизиться к нему, наследника знаний пророка.

Под влиянием различных исторических обстоятельств (в том числе дробления внутри алидского рода) в среде шиитов возникали многочисленные секты, проповедовавшие разнообразные теории «остановки» (*вакф*) *имамата*, «сокрытия» или «исчезновения» (*гайба, сатр*) *имама*, «ожидаемого» *имама* (*ка'им, махди*) и т. п. «Крайние» шииты, в разной форме обожествлявшие алидских имамов, оказали сильное влияние на формирование шиитской доктрины верховной власти. В конечном счете шиитские теологи создали свою религиозно-философскую доктрину, в которой *имамат* выступает как важнейшая космическая сила, как эманация вечного «божественного света». Только под руководством носителя этой силы — законного *имама* из рода ʿАли — человек, согласно шиитской доктрине, может постичь истинную веру, т. е. спастись.

О различном толковании *имамата* суннитами и шиитами (в том числе *зайдитами, имамитами, исмаʿилитами*) см.: W. M a d e l u n g. Imāma.— EI, NE, 3, 1192—1198.

[3] *Ат-таʿйин ва-т-тансис* («назначение и ясное указание») — один из основополагающих принципов учения шиитов об *имамате*. Исходя из «божественной природы» *имамата*, шииты считают, что *имамат* передается устами пророка или предшествующего *имама*. Мухаммад в силу «божественного предписания» назначил ʿАли *имамом* мусульманской общины. ʿАли, в свою очередь, назначил *имамом* своего сына ал-Хасана и т. д. Таким образом, ясное указание предшествующего *имама* является условием законности *имамата*.

[4] *Ат-тавалли ва-т-табарри* («приемлемость и отречение») — одно из предписаний шиитского вероучения, согласно которому шииты обязаны не только признавать исключительное право Алидов на *имамат*, их власть и покровительство, но одновременно и отрекаться от их врагов, в том числе от Абу Бакра и ʿУмара.

[5] Первоначально *кайсанитами* называли алидов Куфы, интересы которых поддержал ал-Мухтар б. Аби ʿУбайд ас-Сакафи по прозвищу Кайсан (а н - Н а у б а х т и. Шиитские секты, 132; а л - Аш ʿ а р и. Макалат, 18; а л - Б а г д а д и. Ал-Фарк; 38). Согласно другой версии, они были названы кайсанитами по имени начальника гвардии ал-Мухтара, предводителя *мавали* в этом восстании Абу ʿАмра Кайсана (а н - Н а у б а х т и. Шиитские секты, 128). Движение проходило под лозунгом отмщения за кровь ал-Хусайна и было связано с именем Мухаммада б. ал-Ханафии — сына ʿАли от ханафитки. После смерти Ибн ал-Ханафии в 81/700 г. кайсанитами стали называть приверженцев его *имамата*, которые считали, что он был самым близким к ʿАли и восприемником его завещания. Вопрос о том, кто является законным *имамом* после Ибн ал-Ханафии, вызвал разногласия среди кайсанитов. Ан-Наубахти сообщает, что кайсаниты распались на три секты: *карбиты*, от которых затем отделились *байаниты*, секта, отрицавшая его смерть и ожидавшая его возвращения, и *хашимиты*, распавшиеся на четыре секты (Шиитские секты, 132—134). Ал-Аш ʿ ари (Макалат, 18—23) подразделяет кайсанитов на одиннадцать сект, не определяя последовательности их возникновения и их генетического родства. Подробнее о кайсанитах см.: A l - Q a d i W a d a d. The development of the term ghulāt in muslim literature with special reference to the Kaysāniyya.— Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft. Göttingen, 1976, 295—319.

[6] Имеются в виду сыновья ʿАли от Фатимы — ал-Хасан и ал-Хусайн.

[7] В 67/686 г. ал-Мухтар б. Аби ʿУбайд возглавил алидское восстание в Куфе. Восстание было подавлено, сам ал-Мухтар погиб в сражении при Мазаре (в Куфе). Тех *кайсанитов*, которые возвеличивали ал-Мухтара, стали называть *мухтаритами*. Согласно ан-Наубахти (Шиитские секты, 134—135), мухтариты — «истинные» кайсаниты, одна из сект, образовавшаяся

после смерти Абу Хашима, сына Мухаммада б. ал-Ханафии, и считавшая, что завещание остается в потомстве последнего. Поздние мухтариты проповедовали прекращение *имамата* до возвращения самого Мухаммада б. ал-Ханафии. Подробнее об ал-Мухтаре см.: а л - Б а г д а д и. Ал-Фарк, 43—53.

[8] *Ал-бада'* — «изменение божественного мнения, решения». Эта доктрина зародилась в среде «крайних» шиитов. Мусульманские ересиографы считают, что доктрина *ал-бада'* была впервые сформулирована ал-Мухтаром, а затем стала одним из догматов кайсанитов. Согласно ан-Наубахти (Шиитские секты, 159), *имам* Джа'фар ас-Садик (ум. в 148/765 г.) также ссылался на «изменение божественного решения». Доктрина ***ал-бада'*** позволяла шиитским имамам, претендовавшим на пророческие знания, на предсказание будущего, снять с себя ответственность за несбывшиеся предсказания и в любой момент изменить свое мнение или решение, сославшись на «изменение божественного мнения».

[9] Ковчег завета, божественное присутствие, ангелы в помощь — библейские сюжеты: Ср.: 1 Царств, 4—6; 4 Царств, 19.

[10] Исма'ил б. Мухаммад ас-Саййид ал-Химйари (род. в Басре в 101/719 или 105/723 г., ум. в Васите или в Багдаде в 171/787 или 179/795 г.)— знаменитый арабский поэт, поэтический борец «крайнего» шиитства. Ас-Саййид — почетный титул, данный ему за преданность роду 'Али, которую он доказал в своих многочисленных *касидах*. Ал-Химйари пользовался благорасположением аббасидского халифа ал-Махди, который сурово преследовал «еретиков», но симпатизировал поэту, злейшим образом поносившему Абу Бакра и 'Умара. О поэтическом творчестве ал-Химйари см.: GAS, 2, 458—460.

Кусаййир б. 'Абд ар-Рахман ал-Хуза'и (ум. в 105/723 г.), родом из Хиджаза,— один из значительнейших исламских поэтов, последователь кайсанитской секты *карбитов*, отрицавших смерть Мухаммада б. ал-Ханафии, веривших в переселение душ и возвращение (*ар-радж'а*). См.: а л - А ш ' а р и. Макалат, 19; GAS, 2, 408—409.

[11] Согласно ан-Наубахти (Шиитские секты, 127) и ал-Аш'ари (Макалат, 15), уже *саба'иты*, приверженцы 'Абдаллаха б. Саба', отрицали смерть **'Али** и ожидали его возвращения (*ар-радж'а*). Ас-Саййид ал-Химйари также проповедовал идею возвращения из мертвых (*радж'ат ал-амват* или *ал-'ауда*) и первым признал, как утверждает аш-Шахрастани, «сокрытие» (*ал-гайба*). Зародившись в среде кайсанитов, учение о «скрытом состоянии имама» (*ал-гайба*) получило распространение среди других шиитских сект, как «крайних» (в том числе *исма'илитов*), так и «умеренных» (в частности, *имамитов*). Учение о *гайбе* приобрело актуальное значение для шиитов после 260/874 г., когда «исчез» их последний, двенадцатый *имам* и начался период так называемой «малой гайбы». Согласно шиитскому толкованию, в тот период связь между «скрытым» *имамом* и его паствой осуществляли *сафиры* («посланники»). После смерти в 329/940 г. четвертого *сафира* кончился период «малой гайбы» и наступила «большая гайба», продолжающаяся и поныне. Руководство шиитской общиной взяли на себя духовные авторитеты, некоторые из них также претендовали на чудесное общение с «владыкой времени» — «скрытым» *имамом*. См.: D. B. M a c d o n a l d — M. G. S. H o d g s o n. Ghayba.— EI, NE, 2, 1049—1050.

[12] Согласно ан-Наубахти (Шиитские секты, 134—137), после смерти Абу Хашима (в 98/716 г.) *хашимиты* распались на четыре секты.

1) «Истинные» *кайсаниты* или *мухтариты*, считавшие, что завещание остается в потомстве Мухаммада б. ал-Ханафии (=третья секта у аш-Шахрастани).

2) *Хариситы*, последователи 'Абдаллаха б. ал-Хариса, утверждавшие, что Абу Хашим оставил завещание 'Абдаллаху б. Му'авии и что в последнего вселился «божественный свет» (=четвертая секта у аш-Шахрастани).

3) «Крайние» *равандиты* или *аббасидские шииты*, утверждавшие, что Абу Хашим оставил завещание аббасиду Мухаммаду б. 'Али (=первая

секта у аш-Шахрастани). В правление ал-Махди одна из равандитских сект (*хурайриты* или «истинные» *аббасиды*, последователи Абу Хурайры ар-Равванди) проповедовала, что *имамат* перешел к Аббасидам не благодаря завещанию Абу Хашима, а в силу того, что их предок, ал-ʿАббас, имел преимущественное право на наследство пророка Мухаммада (а н - Н а ш и' а л - А к б а р. Маса'ил, 31; а н - Н а у б а х т и. Шиитские секты, 147).

4) *Байаниты*, последователи Байана ан-Нахди, претендовавшего на завещание Абу Хашима и пророческую миссию (о *байанитах* см. коммент. 16 к гл. 6).

Ал-Багдади (ал-Фарк, 41) называет три секты, образовавшиеся после смерти Абу Хашима. Это *равандиты*, *байаниты* и *харбиты* (последователи ʿАбдаллаха б. ʿАмра б. Харба ал-Кинди) (подробнее о *харбитах* см.: а л - А ш ʿа р и. Макалат, 6, 22—23; а л - Б а г д а д и. Ал-Фарк, 243).

[13] *Маздакиты* — последователи религиозного учения, основанного иранцем Маздаком в правление сасанидского царя Кавада (488—531). Характерным для последователей Маздака было учение о двух началах — свете и мраке. Ал-Багдади (ал-Фарк, 266) утверждает, что маздакиты проповедовали общность имущества и жен. В период аббасидского правления на территории Ирана действовали различные маздакитские секты.

Хуррамиты — общее название «крайних» шиитских сект иранского происхождения. В частности, хуррамитами называли последователей Бабака ал-Хуррами, восставшего в горах Азербайджана в правление халифа ал-Ма'муна. Ан-Наубахти (Шиитские секты, 147) причисляет секту *хуррамитов* к *хуррамдинитам*, которые, по его словам, выделились из среды *кайсанитов*, *равандитов* (*абумуслимитов*) и *хариситов*.

Ибн ан-Надим (ал-Фихрист, 405—406) подразделяет хуррамитов на *мухаммириты* («ранние» хуррамиты), это *маздакиты*, которые в основе своей были зороастрийцами (*ахл ал-маджус*), и *бабакитов*.

Ал-Багдади (ал-Фарк, 266) также подразделяет хуррамитов на две категории: хуррамиты доисламские (маздакиты) и хуррамиты периода ислама — *хуррамдиниты*, которых он делит на две секты — *бабакитов* и *маздаритов*. Обе эти секты имели и другое название — *мухаммириты*.

Речь идет о группе родственных сект с близкой идеологией и социальной программой. И неудивительно, что одни и те же секты одни авторы именуют хуррамитами, а другие — маздакитами. Можно говорить об общем маздакитско-хуррамитском типе ряда сект, в которых верования ранних маздакитов соединились с идеями «крайних» шиитов (*гулат*). Это сближение произошло, видимо, первоначально в среде шиитской секты *равандитов*, из которой выделилась секта *абумуслимитов*. В более широком и общем смысле названия *хуррамиты* и *маздакиты* употребляются как синонимы. См.: И. П. П е т р у ш е в с к и й. К истории маздакитов в эпоху господства ислама.— НАА. 1970, № 5, 71—81; W. M a d e l u n g. Khurramiyya, ou Khurramdīniyya.— EI, NÉ, 5, 65—67.

[14] Ан-Наубахти (Шиитские секты, 135—136, 137) связывает образование секты *хариситов* с ʿАбдаллахом б. ал-Харисом. Ал-Аш'ари (Макалат, 6, 22—23) и ал-Багдади (ал-Фарк, 41, 243) называют сторонников этого учения *харбитами* — последователями ʿАбдаллаха б. ʿАмра б. Харба ал-Кинди, в которого вселился — через Абу Хашима — «божественный дух».

[15] Согласно ан-Наубахти (Шиитские секты, 136), бóльшая часть сторонников ʿАбдаллаха б. Му'авии обратилась к исповеданию *имамата* аббасида Мухаммада б. ʿАли, благодаря чему усилились *равандиты*. Решающую роль в этом обращении сыграл некий ученый Абу Рийах, свидетельствовавший, что Абу Хашим оставил завещание Мухаммаду б. ʿАли.

Сведения аш-Шахрастани об учении ʿАбдаллаха б. Му'авии восходят к ал-Аш'ари (Макалат, 6) и ал-Багдади (ал-Фарк, 245—247, 255). Последний называет приверженцев ʿАбдаллаха б. Му'авии *джанахитами* (его прадед имел прозвище *зу-л-джанахайн* — «двукрылый», а также *ат-таййар* — «летающий»). Учение «крайних» шиитов из числа сторонников ʿАбдаллаха б. Му'авии о переселении душ подробно изложил ан-Наубахти (Шиитские

секты, 138—140, 141—142). См. также: W. F. Tucker. ʿAbd Allah ibn Muʿāwiya and the Janahiyya: rebels and ideologies of the late Umayyad period.— SI. T. 51, 1980, 39—57.

[16] Последователи Байана б. Симʿана ан-Нахди ат-Тамими упоминаются в источниках как одна из кайсанитских сект под общим названием *байаниты*, хотя они распадаются на несколько подгрупп. Сведения аш-Шахрастани о байанитах полнее сведений, которые содержатся в сохранившихся трудах предшествовавших ересиографов. См.: ан-Наши' ал-Акбар. Маса'ил, 40—41; ан-Наубахти. Шиитские секты, 136—137; ал-Ашʿари. Макалат, 5—6, 23; ал-Багдади. Ал-Фарк, 40—41, 236—238, 255.

Ал-Кашши (ар-Риджал, 257) сообщает, что байаниты обожествляли ʿАли, считая его земным богом, подчиненным небесному (=Аллаху).

[17] Хайбар — название известного оазиса, расположенного приблизительно в 150 км от Медины. Согласно шиитскому преданию, во время экспедиции против иудеев Хайбара ʿАли вырвал ворота крепости, которые не могли поднять восемь человек. См.: L. Veccia Vaglieri. Khaybar.— EI, NÉ, 3, 1171.

[18] *Ризамиты* — последователи одной из кайсанитских или аббасидоравандитских сект в Мерве, образование которой совпадает с первыми религиозно-политическими выступлениями Абу Муслима в Хорасане. Ризамиты принимали активное участие во всех крупных событиях своего времени, не обременяя себя исполнением религиозных обязанностей. С приходом к власти Аббасидов они признали законность их прав на *имамат*.

Ризамиты считали, что после ас-Саффаха *имамат* перешел к Абу Муслиму, хотя они и признавали факт убийства последнего. Однако часть приверженцев Абу Муслима отрицала его смерть, утверждая, что «божественный дух» вселился в него, и ожидая его возвращения. Это *абумуслимиты*, которых в Мерве и Герате называли *баркукитами* (ал-Багдади. Ал-Фарк, 257). См.: ан-Наши' ал-Акбар. Маса'ил, 35—36; ан-Наубахти. Шиитские секты, 147; ал-Ашʿари. Макалат, 21—22.

[19] После вероломного убийства Абу Муслима (755 г.), которому черное знамя Аббасидов было обязано своим торжеством, его сторонники сделались врагами Аббасидов. Ряд шиитских движений в Иране и Мавераннахре был связан с именем Абу Муслима, в том числе восстание Хашима (или Хишама) б. ал-Хакима, известного как ал-Муканнаʿ. Родом из окрестностей Мерва, соратник Абу Муслима, Хашим около 158/775 г. поднял восстание, объявив, что в нем воплотилось божество, как до этого оно воплотилось в Абу Муслиме. Он носил зеленое шелковое покрывало (отсюда его прозвище ал-Муканнаʿ — «закрытый покрывалом»), уверяя, что простые смертные не выдержат исходящего от его лица света («сгорят»). Отличительным признаком приверженцев Абу Муслима, в том числе и участников восстания ал-Муканнаʿ, был белый цвет одежды и знамен, поэтому их называли *мубайяидитами* — «носящие белую одежду», «люди в белом». Мубайяидиты утвердились в Бухаре и Согде. Восстание было усмирено только в конце правления ал-Махди. После разгрома войска ал-Муканнаʿ сжег себя. Однако религия мубайяидитов, обряды которых, по утверждению суннитских авторов, походили на обряды дуалистов (*занадика*), продолжала существовать еще в V/XI в. См.: ал-Багдади. Ал-Фарк, 257—259; Бартольд. Туркестан, 1, 254—255, 257—258; О. Г. Большаков. Хронология восстания Муканны.— История и культура народов Средней Азии (древность и средние века). М., 1976, 90—98.

[20] Шестой шиитский *имам* Джаʿфар ас-Садик, трезво оценив сложившуюся обстановку, откровенно объяснил мотивы своего отказа: поскольку именно Аббасиды организовали антиомейядскую пропаганду в Хорасане, послав туда своих людей, и поскольку хорасанские войска, вступившие в Ирак, подчинены Аббасидам и их эмиссарам, в первую очередь Абу Муслиму, то Алидам не следует обольщать себя надеждами на то, что Аббасиды добровольно уступят власть. Джаʿфар ас-Садик отлично понимал, что сложившееся

соотношение сил не в пользу Алидов и что Аббасиды являются фактическими хозяевами положения.

[21] *Зайдиты* — общее название религиозно-политических группировок, признавших *имамат* Зайда б. ʿАли, брата пятого шиитского *имама* Мухаммада ал-Бакира (ум. в 114/732 г.). После гибели Зайда б. ʿАли (в 122/740 г.) его приверженцы — зайдиты выделились в особую партию, стремившуюся к созданию теократического государства во главе с *имамом* из рода Алидов. Политическая активность зайдитов, не раз становившихся во главе народных движений, привела к образованию ряда зайдитских государств в разных концах халифата — в Северной Африке, Табаристане, Йемене.

В вопросах догматики зайдиты занимали наиболее умеренную из всех шиитов позицию, проявляя религиозную терпимость к суннитам. Зайдитское понимание *имамата* близко подходит к суннитскому (см.: W. M a d e l u n g. Imāma.— EI, NÉ, 3, 1193—1195). Признавая, что *имам* должен быть из рода Алидов, зайдиты в то же время отрицали божественную природу *имамата* и считали, что законным *имамом* может стать любой Алид, открыто выступивший с оружием в руках. Более того, они допускали существование нескольких *имамов* одновременно в разных мусульманских странах. Зайдиты не признавали учение о «скрытом» *имаме*, отрицали «благоразумное скрывание» своей веры (*такийа*), отвергали антропоморфизм и предопределение. Подробнее о вероучении зайдитов см.: W. M a d e l u n g. Der Imam al-Qasim ibn Ibrahim und die Glaubenslehre der Zaiditen. B., 1965.

[22] Спор шел в первую очередь о степени достойности того или иного претендента на *халифат* (*имамат*). Борьба двух претендентов на *халифат*, из которых один превосходит (*фадил*) достоинствами другого, уступающего (*мафдул*) ему в достоинствах, получила название *муфадала* — «соперничество в достоинствах». Вопрос о «достойнейшем» и «превзойденном» кандидатах получил дальнейшую разработку в учении зайдитской секты *сулайманитов* (о них см. коммент. 27 к гл. 6).

[23] В 301/913-14 г. в Прикаспии вспыхнуло крестьянское восстание против Саманидов. Во главе этого восстания, охватившего области Табаристан, Гилян и Дайлам, стоял энергичный и популярный старец ал-Хасан б. ʿАли по прозвищу ал-Утруш («глухой»), считавшийся потомком ʿАли. С успехом распространив ислам зайдитского толка в Дайламе, ал-Утруш изгнал владетелей родовых имений, установил справедливое правление и до конца жизни сохранил свою популярность. См.: Б а р т о л ь д. Туркестан, 1, 273; П е т р у ш е в с к и й. Ислам, 249—250.

[24] Аш-Шахрастани дает традиционную для мусульманской ересиографии классификацию зайдитских сект (ср.: а н - Н а ш и' а л - А к б а р. Маса'ил, 42—45; а л - Б а г д а д и. Ал-Фарк, 30—34). Ан-Наубахти упоминает четыре зайдитские секты: «сильные» зайдиты или *джарудиты-сурхубиты*; «слабые» зайдиты или *ʿиджлиты* — последователи Харуна б. Саʿида ал-ʿИджли; *бутриты* (наиболее умеренная ветвь зайдитов); *хусайниты* (Шиитские секты, 117—118, 126—127, 153—155). Ал-Ашʿари (Макалат, 65—69) подразделяет зайдитов на шесть сект, причисляя к ним еще *нуʿаймитов* — приверженцев Нуʿайма б. ал-Йамана и *йаʿкубитов* — приверженцев некоего Йаʿкуба. Основным предметом расхождения между упомянутыми сектами зайдитов был вопрос о праве на *имамат*.

[25] Аш-Шахрастани приводит о *джарудитах* те же сведения, что сообщали о них предшествовавшие ересиографы (ср.: а н - Н а у б а х т и. Шиитские секты, 126—127, 153—154; а л - А ш ʿ а р и. Макалат, 66—67; а л - Б а г д а д и. Ал-Фарк, 30—32). Несколько подробнее учение джарудитов (в частности, их представление о сущности знаний у имамов из рода ʿАли и Фатимы) изложил ан-Наши' ал-Акбар (Маса'ил, 42—43).

[26] Подробности выступления Мухаммада б. ал-Касима в Талакане см.: а л - И с ф а х а н и. Макатил, 382—392.

[27] Идейным наставником *сулайманитов* (их называли также *джарируитами*) был Сулайман б. Джарир ар-Ракки, религиозно-политическая деятельность которого пришлась на 50—80-е годы VIII в. Сулайманиты обосно-

вали допустимость *имамата* «превзойденного» (*мафдул*), признав Абу Бакра и ʿУмара законными *имамами*, а «заблуждение» общины, отклонившей «достойнейшего» (*фадил*), т. е. ʿАли,— простительным. См.: ан-Наши' ал-Акбар. Маса'ил, 44—45; ан-Наубахти. Шиитские секты, 118, 159—160; ал-Аш'ари. Макалат, 68, 70, 71—72; ал-Багдади. Ал-Фарк, 32—33.

[28] Ал-Хасан б. Салих б. Хайй — теолог и *факих*, один из идейных предводителей *бутритов*. Некоторые ересиографы называют последователей ал-Хасана б. Салиха *салихитами*, отмечая, однако, что между ними и бутритами не было существенных разногласий. Ал-Хасан б. Салих родился в Куфе в 100/719 г. и принадлежал к знатному роду *бану* саур, подразделения йеменского племени *хамдан*. Породнившись с Алидом ʿИсой б. Зайдом, он подвергся преследованиям со стороны аббасидского халифа ал-Махди и был вынужден скрыться. Шиитски настроенное население Куфы не выдало его. Он умер в Куфе в 167/783 г. (ал-Багдади. Ал-Фарк, 34).

Ал-Хасан б. Салих защищал мнение, что *имамат* принадлежит потомкам ʿАли и Фатимы, претендент на *имамат* должен активно выступать против правителей-тиранов, а верующие не должны совершать моление под руководством незаконных *имамов*. Это привело ал-Хасана к резким разногласиям с Суффианом ас-Саури и другими «сторонниками предания», которые в интересах единства общины не допускали отсутствия верующего на пятничной молитве.

Другим предводителем бутритов был Касир ан-Навва' по прозвищу ал-Абтар («куцый»). От прозвища Касира пошло название *бутриты* (*бутр* — мн. ч. от *абтар* — «куцые») и было обобщено для его единомышленников.

Бутриты представляли в Куфе наиболее умеренную категорию зайдитов, признававших законным правление Абу Бакра и ʿУмара. Основное отличие между бутритами и сулайманитами состояло в их отношении к правлению ʿУсмана. Бутриты не решались ни порицать, ни восхвалять его, тогда как сулайманиты считали правление ʿУсмана незаконным. На этом основании сунниты признавали бутритов «лучшими» из всех зайдитов. См.: ан-Наши' ал-Акбар. Маса'ил, 43—44; ан-Наубахти. Шиитские секты, 116, 117—118, 121, 126, 154—155; ал-Аш'ари. Макалат, 68—69.

[29] *Мукаллид* (или: *ахл ат-таклид*) — «подражатель», «последователь». Это мусульмане, в том числе и низшие слои религиозных авторитетов, не имеющие права обсуждать вопросы теологии и *фикха* и высказывать собственное мнение по ним. Каждый *мукаллид* обязан безусловно признавать авторитет определенного *муджтахида* (об этом см. коммент. 2 к гл. 7) и следовать его мнению. Связь между *мукаллидом* и *муджтахидом* обозначается термином *таклид* («подражание», «предание»). См.: например: Петрушевский. Ислам, 144.

[30] Термин *имамиты* имеет более ограниченное значение, чем термин *шииты*. Так, ал-Аш'ари подразделяет шиитов на три основные секты: «крайние», *зайдиты* и *рафидиты* или *имамиты*, которых он определяет как сторонников «ясного указания» (*ан-насс*) на *имамат* ʿАли (Макалат, 17). Ал-Багдади (ал-Фарк, 21, 53) считает имамитов одной из четырех сект *рафидитов* (т. е. шиитов) и характеризует их как «противников зайдитов, кайсанитов и „крайних"».

После смерти одиннадцатого *имама* ал-Хасана ал-ʿАскари (ум. в 260/874 г.) шииты-имамиты признали своим двенадцатым *имамом* малолетнего сына последнего, Мухаммада, который вскоре, однако, «исчез» или «скрылся». Он был провозглашен «скрытым» *имамом* и *махди*, который должен вернуться и наполнить мир справедливостью. К концу III/IX в. «умеренные» приверженцы хусайнитских *имамов*, представлявшие собой разрозненные и неопределенные группировки шиитов-рафидитов, организационно объединились на основе учения о двенадцати *имамах*. После этого объединения имамитами стали называть исключительно *исна ʿашаритов* — последователей учения о двенадцати *имамах*.

Основой имамитской доктрины является учение об *имамате*. Рассмат-

ривая *имамат* как «божественное установление», как продолжение пророчества, имамиты отвергают саму возможность выборности *имама*. По их мнению, *имамат* есть эманация вечного «божественного света» в роду Алидов (от отца к сыну). Божественная природа *имамата* предопределила исключительные качества его носителей — непогрешимость и сверхчеловеческие знания.

Подробнее об имамитах и их догматике см.: Ф а й й а д. Ал-Имамийа (см. Библиографию); W. M a d e l u n g. Imāma.— EI, NÉ, 3, 1195—1196; W. M. W a t t. The Rāfidites: a preliminary study.— «Oriens». T. 16. Leiden, 1963, 110—121; о н ж е. Sidelights on early imāmit doctrine.— SI. T. 31, 1970, 287—298; D. S o u r d e l. Les conceptions imamites au début XI siècle d'après le shaykh al-Mufīd.— Islamic Civilisation. Ox., 1973, 187—200; W. M a d e l u n g. Imāmism and Mu'tazilite Theology.— Le Shi'isme Imamite, 13—30.

[31] *Ал-бара'а* — первое слово IX *суры* Корана, название которой ат-Тауба («Покаяние»). В этой суре нашел отражение действительный факт: в феврале—марте 631 г. 'Али возглавлял паломничество в Мекку. Это единственная сура, не начинающаяся с *басмалы*.

[32] Шиитские экзегеты после слов *мин раббика* («от твоего Господа») добавляют *фи 'Али* («об 'Али»).

[33] Имеется в виду присяга у ал-Худайбии.

[34] Согласно аш-Шахрастани, имамиты делились на *му'тазилитов* или *'адлитов*, которые распались на две враждующие секты — *тафдилитов* и *ва'идитов*, и *ахбаритов*, которые также распались на две школы — антропоморфистов и *салафитов*. Эта классификация отражает действительное деление имамитов на «традиционалистов» — *ахбаритов* и «рационалистов» — *усулитов*. Первые признавали только Коран и предания (*ахбар*) со слов *имамов* как источник религиозных знаний, а вторые допускали спекулятивную аргументацию в вопросах теологии и права, приняв теологические принципы (*усул ад-дин*) и правовую методологию (*усул ал-фикх*) му'тазилитов. См.: W. M a d e l u n g. Akhbāriyya.— EI. NÉ, Suppl., 57—58.

Тафдилиты и ва'идиты в доступных нам источниках не упоминаются. Возможно, под тафдилитами аш-Шахрастани подразумевал тех имамитов, которые отдавали предпочтение (*тафдил*) разуму перед преданием, а под ва'идитами — тех, кто проповедовал учение об «увещании и угрозе», которое было одним из пяти «корней» му'тазилитской догматики (*асл ал-ва'д ва-л-ва'ид*). По этому учению, антропоморфизм есть тяжкий грех, за который Коран угрожает наказанием. Отсюда понятна вражда, о которой говорит аш-Шахрастани, между ахбаритами-антропоморфистами и имамитами-ва'идитами.

О теологической школе *салафитов* см.: 'А. Х. а л - Д ж а б и р и. Ал-Фикр ас-салафи 'инда-ш-ши'а ал-исна'ашарийа. Байрут, 1977.

[35] Абу Джа'фар Мухаммад б. 'Али (ум. в Медине в 114/732 или 118/736 г.)— пятый шиитский *имам*, авторитетный знаток преданий, получивший почетный титул *бакир ал-'илм* («вскрывающий [сущность] знаний»). Сторонники *имамата* Мухаммада ал-Бакира, *бакириты*, ссылаясь на предсказание пророка Мухаммада, утверждали, что именно он — *ожидаемый имам*, *махди* (а л - Б а г д а д и. Ал-Фарк, 59—60).

Аш-Шахрастани называет бакиритов и джа'фаритов, сторонников *имамата* Джа'фара ас-Садика (ум. в Медине в 148/765 г.), *вакифитами*, хотя под этим прозвищем известны прежде всего сторонники *имамата* седьмого *имама* Мусы ал-Казима (ум. в Багдаде в 183/799 г.), категорически отрицавшие смерть последнего.

Позже джа'фаритами стали называть последователей пятого «правоверного» толка, признанного равноправным четырем известным толкам. Основой для фактического узаконения имамитского толка джа'фаритов явился их отказ от поношения первых двух халифов и признание законности их власти.

[36] Согласно ан-Наши'у ал-Акбару (Маса'ил, 46) и ан-Наубахти (Шиит-

ские секты, 161), после смерти Джа'фара ас-Садика его приверженцы распались на шесть сект. Одна из них — *навуситы*, последователи некоего басрийца по имени Навус. Ал-Аш'ари (Макалат, 25) связывает образование этой секты с именем басрийца 'Иджлана б. Навуса. Навуситы приписывали Джа'фару ас-Садику знание всего того, что можно постичь умозрительным путем и что предписывает *шари'ат* (ал-Багдади. Ал-Фарк, 61).

[37] О значении термина *ка'им* см. коммент 35 к Вступительной части. Среди шиитов не было единого представления о *ка'име*. Прежде всего они расходились в определении состояния *ка'има*. Одни признавали достоверной его смерть, другие отрицали саму возможность для него смерти, третьи, не утверждая определенно ни того, ни другого, считали его скрытым, невидимым для людей (ср.: ан-Наубахти. Шиитские секты, 181 и сл.). Не было единого мнения и о назначении *ка'има*. Здесь можно выделить две точки зрения: «умеренную» и «крайнюю». С точки зрения «умеренных» шиитов, *ка'им* будет послан на землю, чтобы исполнить повеления Аллаха и установить на земле справедливость. «Крайние» шииты (в частности, *карматы*) проповедовали, что *ка'им* явится с «новым *шари'атом*», отменит *шари'ат* пророка Мухаммада и провозгласит «новый Коран» (ср.: ан-Наубахти. Шиитские секты, 165). Другими словами, они ожидали пришествия *ка'има* в качестве основателя новой религии.

На примере термина *ка'им* хорошо видна многозначность понятий, которыми пользовались последователи различных сект. Эта многозначность отражала пестроту и эклектичность религиозно-политических представлений мусульман в раннем исламе.

В шиитской среде *ка'им* часто идентифицируется с термином *махди* («ведомый по правильному пути»). Это «скрытый» *имам* из рода Мухаммада, который должен появиться в «конце времен». Вера в ожидаемого *имама* (*махди*) — один из основных догматов шиитского ислама. В этом догмате нашла отражение иудео-христианская идея ожидаемого мессии.

[38] *Сахиб ас-сайф* («владыка меча») — символ власти ожидаемого *имама* — *махди*, который должен установить на земле справедливость и устранить тиранию посредством меча. Только он имеет законное право выступить с оружием против правителей-«узурпаторов» и призвать верующих к их свержению.

[39] Вера *навуситов* в возвращение 'Али способствовала, видимо, тому, что часть *саба'итов* примкнула к ним (ал-Багдади. Ал-Фарк, 61).

[40] *Афтахиты* или *футхиты* — одна из шести имамитских сект, образовавшихся после смерти Джа'фара ас-Садика, сторонники *имамата* 'Абдаллаха б. Джа'фара как старшего из сыновей *имама*. 'Абдаллах имел прозвище ал-Афтах («широкоголовый» или «широконогий»), отсюда его приверженцев стали называть *афтахитами* или *футхитами* (*футх* — мн. ч. от *афтах*). См.: ан-Наубахти. Шиитские секты, 168.

Ал-Аш'ари (Макалат, 27—28) и ал-Багдади (ал-Фарк, 62) называют сторонников *имамата* 'Абдаллаха ал-Афтаха также *'аммаритами*, очевидно, по имени одного из их предводителей, 'Аммара б. Мусы ас-Сабати. Большинство футхитов вскоре отступилось от признания *имамата* 'Абдаллаха ал-Афтаха. Не последнюю роль в этом сыграло, видимо, то обстоятельство, что 'Абдаллах не пользовался расположением своего отца, поскольку общался с хашвитами и склонялся к учению мурджиитов.

[41] *Шумайтиты* или *сумайтиты* — сторонники *имамата* Мухаммада б. Джа'фара (ум. в Джурджане в 203/818 г.). Источники приводят различные варианты имени главы этой секты: Йахйа б. Аби Шумайт, Йахйа б. Аби Сумайт, Йахйа б. Шумайт ал-Ахмаси, Йахйа б. ас-Самт (ан-Наубахти. Шиитские секты, 167; ал-Аш'ари. Макалат, 27; ал-Багдади. Ал-Фарк, 61—62). Шумайтиты считали, что Джа'фар ас-Садик завещал *имамат* своему сыну Мухаммаду, из потомства которого и должен быть *ожидаемый имам*, *махди*. Сам Мухаммад разделял мнение зайдитов о необходимости выступления *имама* с оружием в руках. В 199/814 г. он вместе с зайдитами-джарудитами выступил в Мекке против ал-Ма'муна. Восстание

не удалось, Мухаммад был схвачен, однако ал-Ма'мун пощадил его и даже приблизил к своему двору. См.: ал-Исфахани. Макатил, 358—360.

Один из последователей этой малоизвестной секты, поэт Ма'дан аш-Шумайти (ум. после 160/780 г.), написал *касиду*, а по существу ересиографическое сочинение, в котором он изложил и раскритиковал взгляды «крайних» шиитов своего времени (*мансуритов*, *харбитов*, *мугиритов* и др.). Значительную часть *касиды* поэт посвятил *шумайтитам*. Подробнее об этом см.: Ch. Pellat. Essai de reconstitution d'un poème de Ma'dān aš-Šumaytī.— «Oriens». T. 16. Leiden, 1963, 99—109; J. van Ess. Neue Verse des Ma'dān aš-Šumaytī.— DI. Bd 47, 1971, 245—251.

[42] *Исма'илиты-вакифиты* («остановившиеся» на *имамате* Исма'ила б. Джа'фара или его сына Мухаммада) или «истинные» *исма'илиты* (ан-Наубахти. Шиитские секты, 161) — первоначальное название приверженцев Исма'ила как седьмого шиитского *имама*. После смерти Джа'фара ас-Садика большинство его приверженцев признало *имамат* Мусы б. Джа'фара и передавало его в потомстве последнего вплоть до двенадцатого *имама* Мухаммада ал-'Аскари. Остальные приверженцы Джа'фара признали *имамат* Исма'ила, а после смерти последнего — *имамат* его сына Мухаммада, утверждая, что *имамат* не передается от брата к брату. Мусульманские ересиграфы сообщают различные названия этой секты — *саб'иты* («семеричники»), *батиниты*, *та'лимиты* и т. д. В последней трети IX в. учение исма'илитов послужило идеологической основой карматского движения в Бахрейне. Подробнее об учении ранних исма'илитов см.: ал-Аш'ари. Макалат, 26; ал-Багдади. Ал-Фарк, 62—63; Ivanow. Ibn Qaddah (см. Библиографию); W. Ivanow. Studies in early Isma'ilism. Cairo, 1948; B. Lewis. The origins of Isma'ilism. Cambridge, 1940; W. Madelung. Das Imamat in der früher ismailitischen Lehre.— DI. Bd 37, 1961, 43—135.

[43] *Мубаракиты* — одна из исма'илитских сект, сторонники *имамата* Мухаммада б. Исма'ила. Предводителем секты был некий ал-Мубарак (отсюда ее название), *маула* Исма'ила б. Джа'фара. После смерти Исма'ила его сын Мухаммад скрывался в округе Дамаванд близ Рея. Приверженцы его распространились по Хорасану, часть из них переселилась в Кандахар, а оттуда — в Индию, где они существуют и поныне. Мубаракиты были сторонниками передачи *имамата* по прямой линии, считая, что после ал-Хасана и ал-Хусайна *имамат* не передается от брата к брату. См.: ан-Наубахти. Шиитские секты, 161—162; ал-Аш'ари. Макалат, 26—27.

Существует мнение (Ivanow. Ibn Qaddah, 97), что ал-Мубарак — прозвище Исма'ила б. Джа'фара и что мубаракиты, следовательно,— секта (или секты) приверженцев Исма'ила, а позже — его сына Мухаммада.

[44] Идеологическая система исма'илитов состоит из общедоступного, «внешнего» (*захир*) учения и «скрытого» (*батин*), доступного только посвященным. Отсюда исма'илитов всех направлений называли *батинитами*. Однако название *батиниты* закрепилось за исма'илитами, видимо, лишь с IV/X в., поскольку ранние ересиграфы (ан-Наубахти, ал-Аш'ари) не упоминают этого названия. В то же время ал-Багдади (ум. в 429/1037 г.), посвятив батинитам более тридцати страниц своего труда (ал-Фарк, 281—312), сообщает, ссылаясь на исторические хроники, что «батинитский призыв» и «учения батинитов» были основаны еще во второй половине II/VIII в. Речь идет о начале исма'илитского движения.

[45] *Мусавиты* или *муфаддалиты* — сторонники *имамата* Мусы ал-Казима (ум. в 183/799 г.), последователи ал-Муфаддала б. 'Умара ал-Джу'фи. Согласно ал-Аш'ари (Макалат, 29), глава и предводитель мусавитов пользовался большим уважением и почтением у своих единомышленников. По другим сведениям (ал-Кашши. Ар-Риджал, 227—228, 274—275; ан-Наджаши. Ар-Риджал, 326), ал-Муфаддал б. 'Умар — «крайний» шиит-*хаттабит* из окружения Джа'фара ас-Садика, автор «ненадежных» книг, передатчик вымышленных *хадисов*, выманивавший у людей деньги

на пропитание тем, что сочинял *хадисы* и рассказывал их, ссылаясь на *имама*.

Мусавиты отрицали смерть своего избранника, утверждая, что он — *ожидаемый имам*, *махди* (а л - Б а г д а д и. Ал-Фарк, 63).

[46] Зурара б. А'йан (ум. в 150/767 г., а н - Н а д ж а ш и. Ар-Риджал, 133) первоначально был *футхитом* или *'аммаритом* — сторонником *имамата* 'Абдаллаха б. Джа'фара ал-Афтаха, но, разуверившись в его знаниях, он признал *имамат* его брата, Мусы ал-Казима. Приверженцев Зурары называли *зураритами* или *тамимитами* (а л - А ш 'а р и. Макалат, 28, 36; а л - Б а г д а д и. Ал-Фарк, 70).

'Аммар б. Муса ас-Сабати первоначально также был *футхитом*, но затем отступился от своего мнения и признал *имамат* Мусы ал-Казима, сочтя законной передачу *имамата* от брата к брату (см.: а н - Н а у б а х т и. Шиитские секты, 169; а л - А ш'а р и. Макалат, 28).

[47] Мусульманские ересиографы выделяют три главные секты, образовавшиеся после смерти седьмого шиитского *имама* Мусы ал-Казима.

1) *Кат'иты*, признавшие реальность смерти Мусы, проповедовали преемственность *имамата* Алидов по прямой линии (ср.: а н - Н а у б а х т и. Шиитские секты, 169; а л - А ш'а р и. Макалат, 17—18).

2) *Шуккакиты*, «сомневавшиеся» в его смерти и колебавшиеся в отношении его преемника. Большинство их в конце концов склонилось к признанию *имамата* 'Али б. Мусы ар-Риды (ср.: а н - Н а ш и' а л - А к б а р. Маса'ил, 47—48; а н - Н а у б а х т и. Шиитские секты, 171). Аш-Шахрастани называет эту группу имамитов *мамтуритами*, что не соответствует данным предшествующих ересиографов.

3) *Вакифиты*, «остановившиеся» на *имамате* Мусы, отрицавшие его смерть, не признававшие *имамом* никого другого и считавшие его *ка'имом*, *махди* (ср.: а н - Н а у б а х т и. Шиитские секты, 169—170; а л - А ш'а р и. Макалат, 28). Ал-Багдади (ал-Фарк, 63) называет эту категорию имамитов *мусавитами*. Другое название вакифитов — *мамтуриты* (подробнее об этом см.: а н - Н а у б а х т и. Шиитские секты, 170—171; а л - А ш'а р и. Макалат, 28—29; а л - Б а г д а д и. Ал-Фарк, 64).

Ал-Кашши (ар-Риджал, 390—391) приводит следующую версию возникновения секты вакифитов. Двое доверенных Мусы собрали для него 30 тыс. динаров податей, но в период заключения Мусы они растратили эти деньги на покупку жилища, земли и зерна. Когда же они узнали о его смерти, то распространили среди его приверженцев слухи, что он не умер, он — *ка'им*. Перед смертью эти доверенные оставили завещание наследникам Мусы, и тогда стало ясно, что они распространяли веру в возвращение Мусы, опасаясь, что его наследники потребуют от них собранные для него деньги. Однако часть шиитов осталась верной его *имамату*, их стали называть *вакифитами*.

[48] *Исна'ашариты* — духовные преемники *кат'итов*, признавшие двенадцать (отсюда их название «дюжинники») *имамов* из рода 'Али. По мере исчезновения различных имамитских сект и выработки исна'ашаритской доктрины *имамата* название *имамиты* (о них см. коммент. 30 к гл. 6) полностью перешло к исна'ашаритам. См.: а л - Б а г д а д и. Ал-Фарк, 64—65; R. S t r o t h m a n n. Die Zwölfer-Schī'a. Lpz., 1926.

[49] Среди сторонников *имамата* Джа'фара б. 'Али (ум. в 271/884 г.), брата одиннадцатого *имама* ал-Хасана б. 'Али ал-'Аскари (ум. в 260/874 г.), аш-Шахрастани ошибочно называет ал-Хасана б. 'Али б. Фаддала. Известно, что теолог-мистик, *мухаддис* и *факих* из Куфы Ибн Фаддал умер в 224/839 г. (см.: П р о з о р о в. Историография, 92—95, № 20). Причиной анахронизма послужило, видимо, то обстоятельство, что и сторонники *имамата* Джа'фара б. 'Али, и Ибн Фаддал были *футхитами* (допускавшими передачу *имамата* от брата к брату). Кстати, ан-Наубахти, сведения которого об этих сектах несомненно использовал аш-Шахрастани (ср.: Шиитские секты, 182—183, 193), не упоминает Ибн Фаддала среди сторонников *имамата* Джа'фара б. 'Али.

[50] Согласно ан-Наубахти (Шиитские секты, 180), после смерти ал-Хасана б. ʿАли его приверженцы распались на четырнадцать сект. При описании этих сект аш-Шахрастани следует ан-Наубахти (ср.: Шиитские секты, 180—193), опуская подробности их аргументации и несущественные расхождения между ними.

[51] *Худжжа* (*ал-хакк ʿала-л-халк*) — «доказательство (бога для людей)». Этот термин получил широкую известность в исмаʿилитской практике — так называли главу пропаганды, которого назначал *имам* — «владыка времени». Число *худжжей* (по примеру учеников Христа и *накибов* пророка Мухаммада) — двенадцать. См.: M. G. S. Hodgson. Hudjdja.— EI, NÉ, 3, 562—564.

Представление о *худжже* заняло важное место в имамитской доктрине *имамата*. Имамиты проповедовали, что *худжжа* должен быть из потомства ал-Хасана б. ʿАли, что земля не может оставаться без *худжжи*, но появляться ему или скрываться — решает Аллах. Люди не должны упоминать имя *худжжи* и спрашивать о месте его пребывания. Тем более недопустимо это, утверждает ан-Наубахти (Шиитские секты, 192), «в наше время, когда преследования суровы, власти несправедливы и внимание их к правам себе подобных ничтожно».

Позже имамиты окончательно признали, что *ожидаемый имам*, *каʾим*, *махди*, *худжжа* — Мухаммад б. ал-Хасан, «исчезнувший» вскоре после смерти своего отца, одиннадцатого *имама* ал-Хасана ал-ʿАскари (ум. в 260/874 г.).

[52] *Ар-Рида* (от глагола *радийа* — «быть довольным; считать кого-либо приемлемым, предпочитать кого-либо» и т. д.) — «благоугодный, приемлемый (человек)». Значение этого термина тесно связано с одной из коренных проблем социально-политической истории раннего халифата — с вопросом о праве на главенство в общине. Источники показывают, что решающим основанием для избрания первых четырех халифов были не воля или завещание предшественника на посту главы общины, а то обстоятельство, что в глазах основной массы арабов они отвечали требованиям, предъявляемым к вождю, т. е. были угодны им. Обстоятельства избрания первых четырех халифов свидетельствуют о том, что этот акт тогда еще мало чем отличался от обычного избрания предводителя племени, когда воля большинства служила практически единственным основанием законности прав того или иного претендента на сан халифа. Подробнее об этом см.: П. А. Грязневич. О значении термина *ар-рида*.— XXV Международный конгресс востоковедов. Доклады делегации СССР. М., 1960.

Новое звучание термин *ар-рида* приобрел в шиитской среде в период антиомейядской борьбы. Шииты вели антиомейядскую пропаганду от имени таинственного члена «семьи пророка» — *ар-Рида мин ал Мухаммад* («Благоугодного из рода Мухаммада»). Призывая к борьбе за возвращение власти потомкам «семьи пророка» и скрывая соперничество между Алидами и Аббасидами — двумя ветвями этой семьи, пропагандистский лозунг «К Благоугодному из рода Мухаммада!» способствовал созданию самого широкого фронта антиомейядской оппозиции.

Формула *ар-Рида* оказалась удобной, судя по сообщению аш-Шахрастани, и для тех имамитов конца III/IX в., которые колебались в выборе конкретного *имама*.

[53] Название *каламиты* (от араб. *калам* — об этом см. коммент. 38 к Вступительной части) встречается только у аш-Шахрастани в значении «сторонники умозрительных методов». Эту категорию имамитов он называет также *ʿадлитами* и *муʿтазилитами*, противопоставляя их *ахбаритам* (об этом см. коммент. 34 к гл. 6).

[54] 1. Ал-Муртада (Желанный) — Абу-л-Хасан ʿАли б. Аби Талиб (убит в Куфе 21 *рамадана* 40/21 января 661 г.).

2. Ал-Муджтаба (Избранный) — Абу Мухаммад ал-Хасан б. ʿАли (ум. в Медине в 49/669 г.).

3. Аш-Шахид (Мученик) — Абу ʿАбдаллах ал-Хусайн б. ʿАли (погиб в Кербеле 10 *мухаррама* 61/10 октября 680 г.).

4. Ас-Саджжад (Часто совершающий поклоны в молитвах) — Абу Мухаммад ʿАли б. ал-Хусайн (ум. в Медине в 95/713 г.).

5. Ал-Бакир [Вскрывающий (сущность знаний)] — Абу Джаʿфар Мухаммад б. ʿАли (ум. в Мекке в 114/732 г.).

6. Ас-Садик (Правдивый) — Абу ʿАбдаллах Джаʿфар б. Мухаммад (ум. в Медине в 148/765 г.).

7. Ал-Казим (Обуздывающий гнев) — Абу Ибрахим или Абу-л-Хасан Муса б. Джаʿфар (ум. в тюрьме в Багдаде в 183/799 г.).

8. Ар-Рида (Благоугодный) — Абу-л-Хасан ʿАли б. Муса (ум. в Тусе в 203/818 г.).

9. Ат-Таки (Благочестивый) или ал-Джавад (Великодушный) — Абу Джаʿфар Мухаммад б. ʿАли (ум. в Багдаде в 220/835 г.).

10. Ан-Наки (Чистый) или ал-Хади (Ведущий правильным путем) — Абу-л-Хасан ʿАли б. Мухаммад (ум. в Самарре в 254/868 г.).

11. Аз-Заки (Праведный) ал-ʿАскари — Абу Мухаммад ал-Хасан б. ʿАли (ум. в Самарре в 260/874 г.).

12. *Ал-Худжжа* [Доказательство (бога для людей)], ал-Каʾим [Исполнитель (повелений Аллаха)], *ал-Мунтазар* (Ожидаемый) — Мухаммад б. ал-Хасан, который «исчез» вскоре после смерти своего отца и появление которого имамиты ожидают поныне. См., например: Файйад. Ал-Имамийа, 160—165, 181—183.

[55] Многочисленные группировки и секты, представлявшие «крайнее» течение в шиитском исламе, в арабской ересиографической литературе известны под общим названием *гулат* (ед. ч.— *гали*), т. е. «крайние», «придерживающиеся неумеренных взглядов». Мусульманские ересиографы считали «крайними» тех, кто проповедовал «неумеренные» взгляды в отношении ʿАли и его потомков, подразумевая под «неумеренностью» прежде всего их обожествление. Согласно мусульманской традиции, первым «крайним» шиитом был ʿАбдаллах б. Сабаʾ, отрицавший смерть ʿАли и ожидавший его возвращения. Наибольшая активность «крайних» шиитских сект пришлась на II/VIII в.— период наименьшей стабильности общественных отношений, период смены династий. Деятельность «крайних» шиитов проходила в тот период преимущественно на территории Ирака — в стране древних цивилизаций и синкретических верований, что предопределило пестроту и эклектичность религиозно-политических представлений «крайних» шиитов. Наиболее древними и популярными были различные представления об эманации «божественного» духа или света. Идея «божественной сущности» верховной власти находила выражение в признании за *имамами* из рода ʿАли исключительных, сверхъестественных свойств, которые они приобретают с получением духовного завещания от предшествующего *имама*.

Потребность верующих в практическом руководстве общиной приводила к тому, что появлялись различного рода заместители (*халиф*), доверенные (*вакил*), временные исполнители (*каʾим*) повелений обожествляемых *имамов*. Идеи заместительства *имама*-бога на земле получали дальнейшее развитие в форме посланнических и пророческих миссий. Появлялись многочисленные «пророки» (*наби*), «посланники» (*расул*), «врата» (*баб*), которым с неба ниспосланы «откровения» (*вахй*, *танзил*), «пути» (*асбаб*), «доказательства» (*худжжа*) и т. д. Претенденты на пророческую и посланническую миссии постепенно и естественно приходили к обожествлению самих себя.

Деятельность «крайних» шиитов активно способствовала внедрению отдельных элементов эллинистическо-христианского гностицизма, неопифагоризма и других идеологических систем в сознание мусульманских народов и привела к тому, что многие понятия и представления, чуждые или даже враждебные раннему исламу, в той или иной форме проникли в ислам, оказав влияние на формирование религиозно-политической идеологии «умеренных» шиитов. Именно в среде «крайних» шиитов зародились идеи о скрытом состоянии и возвращении *имамов* (*гайба*, *радж*ʿ*а*), об их «пророческих» знаниях и непогрешимости, о «божественном» воплощении, о воскрешении и переселении душ. Эти идеи стали затем элементами догматической системы «умерен-

ных» шиитов. См.: а н - Н а у б а х т и. Шиитские секты, 93—99; П р о з о р о в. Эволюция доктрин (см. Библиографию); М. ʿА б д а л - ʿА л и. Ҳаракāт аш-шīʿа ал-мутаṭаррифūн. Ал-Кāхира, 1954; M. G. S. H o d g s o n. Ghulāt.— EI, NE, 2, 1119—1121; L. M a s s i g n o n. Recherches sur les Shiʿites extrémistes à Bagdad à la fin du troisième siècle de l'Hégire.— ZDMG. Bd 92, 1938, 378—382.

[56] Об этом см. коммент. 13, 19 к гл. 6. См. также: Б а р т о л ь д. Ислам, 6, 392; W. M a d e l u n g. Khurramiyya, ou Khurramdīniyya.— EI, NE, 5, 65—67.

[57] ʿАбдаллах б. Саба' (его часто называли по матери — Ибн ас-Сауда', т. е. «сын черной») родом из Саны (или из Хиры) — эпоним самой ранней в исламе секты *саба'итов*, проповедовавшей «крайние» взгляды в отношении ʿАли. До принятия ислама ʿАбдаллах б. Саба' был иудеем, что дало основание противникам шиитов утверждать, что основы *рафидизма* заимствованы у иудеев (а н - Н а у б а х т и. Шиитские секты, 128). Ссылаясь на Тору, ʿАбдаллах б. Саба' говорил, что у каждого пророка был восприемник завещания (*васи*), ʿАли был восприемником завещания пророка Мухаммада, а поскольку Мухаммад — лучший из пророков, то и ʿАли — лучший из восприемников завещания (ал - Б а г д а д и. Ал-Фарк, 235). Когда ʿАли приказал сжечь группу *саба'итов*, провозгласивших его богом, последние заявили: «Теперь мы знаем, что ты — действительно бог, потому что только бог наказывает огнем» (там же, 225). Саба'иты отрицали смерть ʿАли, утверждая, что он — *ожидаемый имам*, *махди*, что он вернется, чтобы отомстить своим врагам и восстановить справедливость. ʿАбдаллаху б. Саба' и его последователям приписывали распространение в исламе антропоморфизма. См.: а н - Н а у б а х т и. Шиитские секты, 127—128; ал - А ш ʿ а р и, Макалат, 15; а л - Б а г д а д и. Ал-Фарк, 225, 235—236; I. F r i e d l ä n d e r. ʿAbdallah b. Saba', der Begründer der Siʿa, und seine jüdische Ursprung.— ZA. Bd 23, 1909, 296—327; Bd 24, 1910, 1—46.

[58] Ал-Аш'ари (Макалат, 17) и ал-Багдади (ал-Фарк, 54) считают *камилитов* одной из имамитских (рафидитских) сект. Об основателе секты Абу Камиле источники ничего не сообщают, кроме того, что он утонул в Тигре в правление ал-Махди (а л - Б а г д а д и. Ал-Фарк, 56). Последователем этой секты был известный поэт Башшар б. Бурд (убит по приказу ал-Махди в 167/783 г.). Ал-Багдади (ал-Фарк, 54) сообщает, что к «заблуждениям» камилитов Башшар б. Бурд добавил еще два «заблуждения». Первое: признание возвращения в этот мир до дня воскресения. Второе: признание правоты Иблиса, предпочтившего огонь земле. В качестве доказательства его правоты камилиты приводили стих Башшара б. Бурда: «Земля — мрачна, а огонь сияет. Огню поклоняются с тех пор, как он существует». Подробнее о взглядах Башшара б. Бурда см.: A. R o m a n. Un poème «ouvert» de Baššār b. Burd.— BEO. T. 30, 1978, 185—196.

[59] *ʿИлба'иты* (или *ʿилбаниты*) — секта «крайних» шиитов, последователи ал-ʿИлба'а б. Зарраʿа (или: Дарраʿа) ал-Асади (или: ад-Дуси), который, согласно ал-Барки (ар-Риджал, 15), был приверженцем пятого шиитского *имама* Мухаммада ал-Бакира (ум. в 114/732 г.). Ал-Кашши (ар-Риджал, 175—176) приводит рассказ о том, как правитель Бахрейна ал-ʿИлба' б. Дарраʿ ал-Асади (речь идет, по-видимому, об одном и том же лице) доставил в Медину и вручил Джаʿфару ас-Садику 700 тыс. динаров, рабов и верховых животных, собранных для Омейядов. Ал-ʿИлба' б. Дарраʿ сказал, что все собранное принадлежит ас-Садику, ибо «Аллах не определил Омейядам из этого ничего» (там же, 176).

Другое название этой секты — *ʿалйавиты* (или *ʿалйа'иты*, *ʿалйаниты*) — происходит от прозвища *ʿалйа'* (вид морской птицы), данного предводителю *ʿилба'итов* Башшару аш-Шаʿири (ум. около 180/786 г.). Торговец ячменем в Куфе, Башшар аш-Шаʿири был известен как пропагандист «крайних» шиитских взглядов. Отвергая божественность Мухаммада и считая его лишь рабом и посланником ʿАли — истинного бога в образе *хашимита*, Башшар аш-Шаʿири и его последователи проповедовали характерную

для всех «крайних» шиитов идею манифестации (*зухур*) божества в различных образах. Подробнее об *ʿалйавитах* или ʿилбаʾитах см.: ал-Кумми. Ал-Макалат, 59—60; ал-Кашши. Ар-Риджал, 340—342.

Религиозные доктрины ʿалйавитов были близки учению другой секты «крайних» шиитов — *мухаммиситов* («пятеричников»), обожествлявших пять лиц. Подробнее об этом см.: ал-Кумми. Ал-Макалат, 56—59; Прозоров. Эволюция доктрин.

[60] Ал-Мугира б. Саʿид — «крайний» шиит из Куфы, открыто выступивший с пророческой миссией в период наместничества в Ираке Халида ал-Касри и казненный по приказу последнего в 119/736 г. *Мугириты* не признавали *имамат* Джаʿфара ас-Садика, а отстаивали право на *имамат* Мухаммада б. ʿАбдаллаха, смерть которого они отрицали и возвращения которого в качестве *махди* они ожидали. Учение мугиритов о сотворении мира глубокими корнями уходило в манихейство с его дуализмом Света и Тьмы, Добра и Зла. Сведения аш-Шахрастани о мугиритах восходят к ал-Багдади (ал-Фарк, 238—242). См. также: Ибн ал-Асир. Ал-Камил, 5, 154—155; W. F. Tucker. Rebels and gnostics: al-Mugīra ibn Saʿīd and mugīriyya.— «Arabica». T. 22. Leiden, 1975, fasc. 1, 33—47.

[61] В тексте: *байна-л-рукн ва-л-макам*, т. е. между восточным углом Каʿбы, заключающим черный камень, и камнем, на котором, по преданию, стоял патриарх Авраам при постройке Каʿбы.

[62] Согласно ан-Наубахти (Шиитские секты, 140), Абу Мансур ал-ʿИджли вырос в пустыне и был неграмотным. Провозгласив себя сначала преемником завещания Мухаммада ал-Бакира, Абу Мансур затем стал претендовать на пророческую миссию, на то, что пророчество продолжится в его потомстве. Проповедуя, что Аллах не прекращает посылать на землю своих «вестников», он объявил себя «клочком неба» (*кисф*), упавшим на землю. Под небом он подразумевал род Мухаммада (*хашимитов*), а под землей — *шиитов* (ал-Ашʿари. Макалат, 9). Он утверждал, что Аллах послал его с толкованием Корана. После того как Абу Мансур был схвачен и казнен, его сын ал-Хусайн также стал претендовать на пророческую миссию и на место своего отца. Его последователей называли *хусайнитами* (о них см.: ал-Ашʿари. Макалат, 24). Как сообщает ан-Наубахти (Шиитские секты, 141), «для него собирали деньги, множество людей следовало его взглядам и учению и исповедовало его пророчество», а когда он был схвачен и распят, халиф ал-Махди «изъял у него огромное богатство и усиленно разыскивал его приверженцев». О мансуритах см. также: ал-Багдади. Ал-Фарк, 243—245; W. Tucker. Abū Mansūr al-ʿIjlī and the mansūriyya: a study in medieval terrorism.— DI. Bd 54, 1977, H. 1, 66—76.

[63] *Ал-кисф ас-сакит* или *кисф мин ас-сама' сакит* — коранический образ. Ср.: Коран LII, 44: «И если они увидят клочья неба падающими, скажут они: „Нагроможденные облака!“», а также Коран XVII, 94: «или спустишь на нас небо, как говоришь, кусками...». Отсюда другое название мансуритов — *кисфиты*.

[64] Согласно ан-Наубахти (Шиитские секты, 162—163), часть *хаттабитов*, признав смерть Исмаʿила б. Джаʿфара, примкнула к партии сторонников Мухаммада б. Исмаʿила и в 143/760 г. подняла восстание в Куфе против аббасидского наместника ʿИсы б. Мусы. Семьдесят хаттабитов ожесточенно сражались камнями, тростниковыми палками и ножами, однако почти все они были перебиты. Абу-л-Хаттаб был взят в плен и по приказу ʿИсы б. Мусы распят с группой своих единомышленников. Трупы их были сожжены, а головы отосланы халифу ал-Мансуру, который приказал подвесить их на воротах Багдада на три дня, а затем сжечь.

После смерти Абу-л-Хаттаба часть его приверженцев, обожествлявших Джаʿфара ас-Садика, стала проповедовать, что последний сделал его ангелом.

Хаттабиты развили учение о «говорящем» (*натик*) и «безмолвном» (*самит*) *имаме*. Согласно их учению, во времена пророка («говорящего» *имама*) ʿАли был «безмолвным» *имамом*, а после него стал «говорящим»; подобно это-

му Абу-л-Хаттаб при жизни Джа'фара ас-Садика был «безмолвным» *имамом*, а после его смерти стал «говорящим» (ал-Аш'ари. Макалат, 10; ал-Багдади. Ал-Фарк, 248).

Согласно ал-Аш'ари (Макалат, 11), хаттабиты поклонялись своему избраннику и считали его богом более важным, чем Джа'фар ас-Садик и 'Али. Подробнее об Абу-л-Хаттабе и его приверженцах см.: ал-Кашши. Ар-Риджал, 246—260; W. Madelung. Khaṭṭābiyya.— EI, NE, 4, 1163—1164.

[65] После того как Абу-л-Хаттаб был казнен, а Джа'фар ас-Садик отрекся от него и проклял его, *хаттабиты* распались на четыре (ан-Наубахти. Шиитские секты, 143) или на пять (ал-Аш'ари. Макалат, 10; ал-Багдади. Ал-Фарк, 248) сект. Одна из них — *ма'мариты* (возможно, *му'аммариты*), обожествлявшие Ма'мара б. ал-Ахмара, торговца хлебом в Куфе (ал-Кумми. Ал-Макалат, 53). Более подробно учение ма'маритов изложено у ан-Наубахти (Шиитские секты, 144—146). См. также: ал-Аш'ари. Макалат, 11; ал-Багдади. Ал-Фарк, 248.

[66] *Базигиты* — последователи ткача из Куфы Базига б. Мусы, считавшие своего избранника пророком, посланным Джа'фаром ас-Садиком. См.: ал-Кумми. Ал-Макалат, 52, 54; ал-Аш'ари. Макалат, 12; ал-Багдади. Ал-Фарк, 248—249.

[67] Сведения аш-Шахрастани об *'иджлитах* или *'умайритах* восходят к ал-Аш'ари (Макалат, 12—13). См. также: ал-Багдади. Ал-Фарк, 249; ал-Исфараʾини. Ат-Табсир, 74, где главой этой секты назван 'Амр б. Байан ал-'Иджли, а его последователи — *'амритами*.

[68] О *муфаддалитах*, последователях менялы ал-Муфаддала, аш-Шахрастани сообщает те же сведения, что и ал-Аш'ари (Макалат, 13) и ал-Багдади (ал-Фарк, 249—250).

Среди хаттабитских сект, не упомянутых аш-Шахрастани, следует назвать также *сариитов*, последователей ас-Сари ал-Аксама, обожествлявших Джа'фара ас-Садика и уподоблявших своего предводителя Моисею и Салману ал-Фариси (см.: ан-Наубахти. Шиитские секты, 144; ал-Кумми. Ал-Макалат, 52).

[69] Ахмад б. Закарийа ал-Каййал или Ибн ал-Каййал — шиитский гностик из округа Байхак, развернувший активную деятельность около 300/913 г. Ал-Каййал провозгласил отмену *шари'ата* и введение нового религиозного закона, который он изложил в написанном по-персидски сочинении под названием *Кур'ан*. Ему приписывают изобретение тайнописи, которую мог читать только он. Ал-Каййал приобрел много сторонников в Кашше и Мерве и пользовался благорасположением саманидского вазира в Бухаре. Во времена аш-Шахрастани последователи школы ал-Каййала действовали в Самарканде и были в ходу их книги. См.: W. Madelung. Al-Kayyāl.— EI, NE, 4, 880.

[70] Согласно эсхатологическим представлениям мусульман, в день Страшного суда поступки людей будут взвешены на весах справедливости (*ал-мизан*), а сами люди должны будут пройти по тонкому, как волос, пути (*ас-сират*) над пропастью (об этом см. коммент. 15 к гл. 5).

[71] Хишам б. ал-Хакам (ум. в Багдаде в 199/814 г.) — знаменитый шиитский теолог-полемист, один из зачинателей шиитской догматики, историк и теоретик шиитов, сформулировавший и развивший в своих многочисленных трудах основные положения учения «умеренных» шиитов об *имамате*. Полемические и теоретические труды Хишама б. ал-Хакама положили начало письменной традиции «умеренных» шиитов в ересиграфии. Подробнее о нем см.: Прозоров. Историография, 65—68 (№ 10).

Хишам б. Салим ал-Джавалики (ум. в конце II/VIII в.) — известный шиитский теолог и комментатор Корана, последователей которого называли *джаваликитами*.

Ал-Аш'ари и вслед за ним ал-Багдади выделили *хишамитов* и *джаваликитов* из числа имамитских (рафидитских) сект как последователей антропоморфизма (*ат-таджсим*, *ат-ташбих*). См.: ал-Аш'ари. Макалат, 31—34,

44—45, 60—61 и др.; ал-Багдади. Ал-Фарк, 65—69. При описании этих сект аш-Шахрастани следовал ал-Аш'ари.

[72] Мухаммад б. Харун Абу 'Иса ал-Варрак (ум. в Багдаде в 247/861 г.) — друг и учитель Ибн ар-Раванди (о нем см. коммент. 27 к гл. 1), вместе с которым он отошел от му'тазилитов и был обвинен в «ереси». Абу 'Иса ал-Варрак — автор *Китаб ал-макалат* («Книга об учениях») и *Китаб ихтилаф аш-ши'а* («Расхождения среди шиитов»), которые, видимо, и цитирует аш-Шахрастани. См.: GAS, 1, 620.

[73] Мухаммад б. 'Али (так!) б. ан-Ну'ман Абу Джа'фар ал-Ахвал (ум. в 160/777 г.) — теолог-полемист, один из основателей алидской догматики, ближайший сподвижник *имама* Джа'фара ас-Садика. Из сообщения аш-Шахрастани явствует, что Абу Джа'фар ал-Ахвал — один из первых классификаторов мусульманских сект, положивший начало мусульманской ересиографической традиции.

Оба прозвища Абу Джа'фара ал-Ахвала (Му'мин ат-Так и Шайтан ат-Так) связаны с тем, что он имел разменную лавку в Куфе, в районе Так ал-Махамил, и умел безошибочно опознавать фальшивые динары. Отсюда его последователей стали называть *шайтанитами*. Подробнее о нем см.: Прозоров. Историография, 58—60 (№ 5). Учение Абу Джа'фара ал-Ахвала изложено у ал-Аш'ари (Макалат, см. Указатель имен) и ал-Багдади (ал-Фарк, 71).

[74] Ну'айм б. Хаммад ал-Хуза'и ал-Мисри — известный *мухаддис*, со слов которого передавал *хадисы* ал-Бухари. Родом из Мерверруда, Ну'айм б. Хаммад жил в Египте, а умер в Самарре, в тюрьме, в 228/844 г. Подробнее о нем см.: ал-Багдади. Та'рих, 13, 306—314; GAS, 1, 104—105.

[75] Йунус б. 'Абд ар-Рахман ал-Кумми (умер вскоре после 203/818 г.) — зачинатель шиитской теологии, *мухаддис* и комментатор Корана, автор более тридцати сочинений. Подробнее о нем см.: Прозоров. Историография, 76—78 (№ 14). Об учении *йунуситов*, последователей Йунуса б. 'Абд ар-Рахмана, см. также: ал-Аш'ари. Макалат, 35; ал-Багдади. Ал-Фарк, 70.

[76] *Нусайриты* — секта «крайних» шиитов, главой (одиннадцатым *бабом*) которых был Мухаммад б. Нусайр (ум. в Басре около 270/883 г.). См.: Massignon. Les origines Shiites, 27; он же. Les Nusayris, 110—114.

По другим сведениям, Мухаммад б. Нусайр ал-Фахри ан-Нумайри — глава «крайней» шиитской секты *нумайритов*, обожествлявших десятого *имама* шиитов Абу-л-Хасана ал-'Аскари (ум. в 254/868 г.). Мухаммад б. Нусайр первоначально выдавал себя за пророка, а затем стал проповедовать, что бог вселился в него самого. См.: ан-Наубахти. Шиитские секты, 179; ал-Аш'ари. Макалат, 15; ал-Багдади. Ал-Фарк, 252. Мусульманские ересиографы относили нумайритов к пантеистам (*хулулитам*), поскольку они проповедовали последовательное вселение «божественного духа» в пять лиц: пророка Мухаммада, 'Али, Фатиму, ал-Хасана и ал-Хусайна (ал-Аш'ари. Макалат, 14—15; ал-Багдади. Ал-Фарк, 255—256). Идейными предшественниками нумайритов были *мухаммиситы* и *'алийавиты* (о них см. коммент. 59 к гл. 6).

К этой же категории «крайних» шиитов — пантеистов источники относят *исхакитов*, последователей Исхака б. Мухаммада ан-Наха'и по прозвищу ал-Ахмар, проповедовавшего в ал-Мада'ине в конце III/IX в. Ал-Ахмар считал 'Али богом, который может выступать в любом образе и в любое время. Он может принимать любые обличья, оставаясь единым. В частности, во времена ал-Хасана он являлся в образе ал-Хасана, во времена ал-Хусайна — в образе ал-Хусайна. Согласно учению исхакитов, именно 'Али послал Мухаммада к людям с посланнической миссией (ал-Багдади. Та'рих, 6, 380).

Исхакиты ал-Мада'ина были наследниками религиозной доктрины *'алийавитов-'илба'итов*. Ал-Мас'уди (Мурудж, 3, 265—266) вовсе не делал различия между ними, утверждая, что книга Исхака б. Мухаммада *Китаб ассират* написана с позиций *'илбанитов*. Ибн Хазм (ал-Фисал, 4, 186) также

называет Исхака б. Мухаммада одним из теологов *ʿалйанитов*, посвятившим свою книгу изложению их учения.

Анализ религиозных доктрин упомянутых выше «крайних» шиитских сект дает основание говорить о духовной преемственности в развитии их религиозных систем.

[77] Имеется в виду Мухаммад б. Халил ас-Саккак — единомышленник и последователь Хишама б. ал-Хакама (ум. в 199/814 г.), автор «Книги об *имамате*», «Опровержения [учения о] переходе *имамата* по завещанию» и др. Подробнее о нем см.: Ибн ан-Надим. Ал-Фихрист, 225; ат-Туси. Ал-Фихрист, 158.

[78] Общие сведения о ранних *исмаʿилитах* и библиографию по этому вопросу см. коммент. 42—44 к гл. 6. Об истории исмаʿилитского движения и космологии исмаʿилитов см.: М. Ғалиб. Таʾрйх ад-даʿва ал-исмāʿилййа. Байрӯт, 1965; H. Halm. Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismāʿīlīya: eine Studie zur islamischen Gnosis. Wiesbaden, 1978. См. также: I. Poonawala. Bibliography of Ismāʿīli literature. California, 1977.

[79] В самом широком и распространенном значении *накиб* — глава, старейшина «семьи пророка» (*шарифов*), назначавшийся халифом. В каждом большом городе шарифами управлял один из *накибов*. До конца IV/X в. *накибами* были старейшины алидской знати, но затем и аббасидская ветвь «семьи пророка» получила собственного *накиба* (Мец. Ренессанс, 133).

У исмаʿилитов *накиб* — уполномоченный *имама* — «владыки времени».

[80] Согласно мусульманской традиции, ʿАбдаллах б. Саба' первым распространил учение о *васи* — помощнике, или уполномоченном, пророка. Он говорил, что Аарон был уполномоченным Моисея, апостол Петр — уполномоченным Иисуса, ʿАли — уполномоченным Мухаммада. Понятие об избранничестве ʿАли заняло прочное место в шиитской доктрине *имамата*. Согласно этой доктрине, пророк непосредственным распоряжением избрал ʿАли своим преемником в учительстве и правлении и ясно предназначил его к этому. Таким образом, *васи* — восприемник духовного завещания пророка, а после него — предшествующего *имама*.

[81] *Тасмийа* — произнесение слов «Во имя Аллаха милостивого, милосердного!» *Тахлил* — произнесение слов исповедания веры «Нет бога, кроме Аллаха, Мухаммад — посланник Аллаха».

[82] О «новом призыве» исмаʿилитов и предводителе этого движения см.: М. Ғалиб. Ас-Сāʾир ал-Ҳимйарй ал-Ҳасан б. ас-Ṣаббāх. Байрӯт, 1979; Л. В. Строева. «Новый призыв» исмаилитов как идеология народного движения в Иране в XI—XII вв. — ПС. Вып. 21 (84), 1970, 199—213.

[83] Речь идет о фатимидском халифе в Египте ал-Мустансире (427/1036—487/1094), в длительное правление которого исмаʿилитские эмиссары (*даʿи*) достигли наивысшего успеха. Они добрались до Йемена и Синда, а в 451/1059 г. некоторое время правили в Багдаде от имени ал-Мустансира. См., например: Босворт. Мусульманские династии, 79.

[84] «Нет бога, кроме Аллаха, Мухаммад — посланник Аллаха».

Глава седьмая

[1] *Ахл ал-фуруʿ* (*фуруʿиты*) — толкователи частных вопросов теологии и права. По этим вопросам могли высказывать свои суждения *муджтахиды* средней степени и, опираясь на «корни» (*усул*), выносить решения.

[2] *Иджтихад* — технический термин, первоначально обозначавший «самостоятельное рассуждение», а затем в более широком смысле — метод рассуждения по аналогии (D. B. Macdonald. Idjtihād.— EI, NE, 3, 1052—1053).

С развитием мусульманской методологии права *иджтихад* стал обозначать достижение высшей ступени знаний, дающее право принимать решения, основанные на свободном толковании. Отсюда *муджтахид* — лицо, достигшее высшей ступени религиозно-правовых знаний и получившее право самостоятельно решать некоторые вопросы юридическо-богословского характера.

Муджтахиды делятся на три степени. *Муджтахиды* высшей степени — религиозные авторитеты, которые имели право судить о «корнях» (*усул*)

теологии и права. Это — сподвижники Мухаммада, их продолжатели и *имамы* — основатели правовых школ (*мазхабов*). *Муджтахиды* средней степени имели право судить только о «ветвях» (*фуру'*), т. е. выносить решение по частным вопросам теологии и права. Это ученики и продолжатели основателей *мазхабов*. *Муджтахиды* низшей степени не имеют право высказывать свои мнения ни по вопросам «корней», ни по вопросам «ветвей». Они могут лишь цитировать и излагать мнения и решения *муджтахидов* первых двух степеней и на их основе выносить решение по отдельным казусам. См.: Петрушевский. Ислам, 144. В противоположность суннитам, утверждающим, что «врата *иджтихада* теперь закрыты», шииты считают, что высокоавторитетные *муджтахиды* существуют и будут существовать до возвращения *махди*.

[3] *Иджма'* — единодушное мнение, согласие, единогласное решение общины или религиозных авторитетов по конкретному вопросу. При наличии такого решения «правоверный» ислам допускает *кийас* — суждение по аналогии, т. е. личное мнение, основанное на аналогии в Коране или в *хадисах* (*сунне*).

[4] Мусульманское право подразделяет все действия человека на пять категорий:

а) *ал-ваджиб* («обязательный») — всякое действие или суждение, обязательное по *шари'ату*;

б) *ал-мандуб* («рекомендуемый») — похвальные, но не обязательные поступки (например, добровольная молитва и пост);

в) *ал-мубах* или *ал-джа'из* («дозволенный») — действия разрешенные, за которые, однако, не полагается награда со стороны Аллаха (например, есть, спать и т. п.);

г) *ал-макрух* («не одобряемый») — действия нерекомендуемые, но и не запрещенные безусловно, не требующие наказания;

д) *ал-махзур* или *ал-харам* («запретный») — поступки, мысли и вещи, безусловно запрещенные и наказуемые.

См., например: Петрушевский. Ислам, 145—146.

[5] Возможно, это — 'Али б. Мухаммад б. 'Абдаллах Абу-л-Хасан ал-'Анбари ат-Туси, который, согласно ал-Багдади (Та'рих, 7, 72—73), прибыл в Багдад и передавал там *хадисы* со слов Мухаммада б. Зинджавайхи (или: Зинджуйа) ал-Кушайри ан-Нисабури.

[6] О термине *мукаллид* см. коммент. 29 к гл. 6.

[7] Мусульманское право подразделяет действия, предписанные к исполнению (*фуруд*), на безусловно обязательные для всех мусульман (*фард ал-'айн*), например ежедневная пятикратная молитва, посещение мечети, омовение и т. д., и на обязательные по способностям (*фард ал-кифайа*), т. е. обязательные только для тех, кто может их исполнить, например обязанности *имама*, участие в «священной» войне и т. д. См.: Петрушевский. Ислам, 145.

[8] *'Улама' ал-фарикайн*, где *фарик* следует понимать как «правовая школа», «толк» (=*мазхаб*). Речь идет о двух наиболее влиятельных правовых школах — *ханафитах*, «сторонниках самостоятельного суждения», и *шафи'итах*, «сторонниках предания» (об этом см. коммент. 11 к гл. 7).

[9] *Муфти* — должностное лицо, разъясняющее предписания *шари'ата* и выносящее решения (*фатва*) по религиозно-правовым вопросам.

[10] *Асхаб аз-захир* — «сторонники очевидного смысла», следующие букве Корана, «буквалисты», не допускающие иносказательного толкования «священного» текста. Противоположную им позицию заняла категория мусульманских теологов и правоведов, допускавших иносказательное толкование Корана. Их называли *асхаб ал-батин* («сторонники скрытого смысла»).

[11] Суннитские *факихи* разделились на две категории: *асхаб ал-хадис* — «сторонники предания», «буквалисты», опиравшиеся только на Коран и *хадисы*, и *асхаб ар-ра'й* — «сторонники самостоятельного суждения», допускавшие личное мнение (*ар-ра'й*) и суждение по аналогии (*кийас*).

[12] Т. е. преданиям, восходящим только к одному из сподвижников пророка Мухаммада.

ПРИЛОЖЕНИЯ

ГЛОССАРИЙ

ʿадам — небытие.
ʿақāʾид — религиозные верования.
ʿақд — вера, верование.
ʿақл — разум.
ал-ʿāмма (мн. ч. ал-ʿавāмм) — простонародье; сунниты.
ал-амр — божественное повеление, предписание; власть.
ʿарад (мн. ч. аʿрāд) — акциденция, свойство; божественное качество.
асāс — индивидуальная душа (у исмаʿилитов).
аṣл (мн. ч. усӯл) — «корень», основа вероучения или права.
ал-аṣлаḥ — «наилучшее», «оптимальное».
аṣḥāб (ахл) ал-ахвāʾ — сторонники собственного мнения, суждения; «сектанты».
аṣḥāб ал-бāṭин — сторонники скрытого смысла.
аṣḥāб аẓ-ẓāхир — сторонники очевидного смысла, «буквалисты».
аṣḥāб ал-кумӯн ва-ẓ-ẓухӯр — сторонники сокрытия и появления (вещей).
аṣḥāб ал-маʿāнӣ — сторонники идей, «идеалисты».
аṣḥāб (арбāб) ал-мақāлāт — основатели учений, толков, школ.
аṣḥāб ар-раʾй — сторонники самостоятельного суждения, личного мнения.
аṣḥāб ас-суʾāл — сторонники вопроса.
аṣḥāб (ахл) ас-сунна ва-л-джамāʿа — «люди сунны и согласия», сунниты.
аṣḥāб ат-таваллуд — сторонники «порождения» действия.
аṣḥāб ат-тафвӣд ва-л-васāʾиṭ — сторонники уполномочия и посредничества.
аṣḥāб ат-тафсӣр — сторонники разъяснения (свидетельства).
аṣḥāб ал-ḥадӣṣ — сторонники предания.
аṣḥāб ал-ḥайӯлāʾ — материалисты.
аṣḥāб ал-ḥудӯд — нарушители постановлений религиозного закона относительно дозволенного и запретного.
аулийāʾ — см. ахл ал-вилāйа.
ахл ал-ʿадл — сторонники божественной справедливости.
ахл ал-байт — семья, род Мухаммада.
ахл ал-вилāйа — «святые».
ахл ал-қибла — мусульмане.
ахл ал-кисāʾ — обладатели священного покрывала.
ахл ал-китāб — обладатели Писания.
ахл ан-ниḥал — последователи религиозных толков, «сектанты».
ахл аṣ-ṣалāт ва-ṣ-ṣийāм — мусульмане.
ахл ат-тақлӣд — «подражатели», «последователи».
ахл ат-таклӣф — сторонники религиозных обязанностей, мусульмане.
ахл ал-усӯл — теологи, трактующие основы теологии (вопросы познания Аллаха и единобожия).
ахл ал-фурӯʿ — толкователи частных вопросов теологии и права, религиозных обязанностей.
ахл ал-ḥалл ва-л-ʿақд — люди, обладающие полнотой власти.
ал-бадāʾ — изменение божественного мнения, решения.
басāʾиṭ — элементы, стихии.
бāṭин — «внутреннее», скрытый смысл.

бид‘а — новшество, «ересь».
валӣ (мн. ч. аулийā’) — см. ахл ал-вилāйа.
васӣ — восприемник духовного завещания.
васӣйа — духовное завещание.
вуджӯд — бытие.
ал-ғайба — «сокрытие», скрытое состояние имама.
гулāт — «крайние» шииты.
да‘вā — религиозный призыв.
дā‘ӣ, дā‘ийа — проповедник, миссионер.
далāла — заблуждение.
ад-дāр — «вечное жилище», потусторонний мир.
даур (мн. ч. адвāр) — круговращение, странствие душ.
джабр — «принуждение», безусловное предопределение.
ал-джамā‘а — согласие, единство; мусульманская община.
джаухар — субстанция, сущность.
джисм — тело.
джуз’ — частица, атом.
дӣн — религия.
зайғ — заблуждение.
закāт — налог на имущество, взимаемый в пользу бедных.
зāт — субстанция, сущность.
зиндӣқ (мн. ч. занāдиқа) — манихей, дуалист; «еретик».
зāхир — «внешнее», буквальный смысл.
зухӯр — «проявление», отражение божественной силы в человеке.
‘ибāдāт — богослужение, обязанности общественного богослужения.
ал-иджмā‘ — согласие, единодушное решение общины.
иджтихāд — право самостоятельного толкования «основ» или «ветвей» теологии и права.
идрāк — чувственное или интеллектуальное восприятие.
илāхӣйа — божественность.
‘илм ал-калāм — часть схоластической теологии.
имāм — предстоятель на молитве; духовный наставник; верховный носитель духовной и светской власти.
имāмат — верховное руководство мусульманской общиной.
ӣмāн — вера.
ал-ирāда — божественная воля, волеизъявление.
ирджā’ — «откладывание», «отсрочивание» суждения о поступках человека.
итиṭā‘а — возможность действовать свободно.
и‘тиқāд — верование, религиозное убеждение.
иттихāд — «единение», соединение божественного и человеческого в одной душе.
ихдāс — сотворение.
ихлāс — искреннее исповедание единобожия.
ихсāн — благодеяние.
ихтийāр — свободный выбор.
ал-қадā’ — непреложный приговор Аллаха.
қадар — предопределение; свобода воли.
қā‘ида (мн. ч. қавā‘ид) — основоположение.
ал-қā’им — ожидаемый имам, исполнитель (повеления Аллаха).
ал-калāм — божественное слово; умозрительное рассуждение; схоластическая теология.
қāлиб (мн. ч. қавāлиб) — форма, оболочка, обиталище души.
касб — «приобретение», участие воли человека в его действиях.
ал-қийāма — воскресение мертвых.
қийāс — суждение по аналогии.
ал-Китāб — Писание, Коран.
қудра — сила, способность действовать.
ал-лутф — божественная милость, благодать.
мазхаб (мн. ч. мазāхиб) — учение, вероучение, религиозный толк, школа,

маḳāла (мн. ч. маḳālāт) — учение, школа, толк.
ма'нā (мн. ч. ма'ānī) — идея, реальное понятие.
ма'рифа — познание (Аллаха).
мауджӯд — существующий, сущий.
махалл — субстрат.
ал-махдӣ — «ведомый по правильному пути», ожидаемый имам.
māхийа — сущность, природа (Аллаха).
милла (мн. ч. милал) — религия, вероисповедание.
ал-муваффāт, муваффāт ал-маут — «окончательный расчет».
муджтахид — религиозный авторитет, имеющий право самостоятельно толковать основы или частные вопросы теологии и права.
муḳаллид — см. ахл ат-таḳлӣд.
мутакаллим — теолог-схоласт.
муфтӣ — должностное лицо, выносящее решение по религиозно-правовым вопросам.
муḥаддиṯ — знаток и передатчик преданий.
муḥаḳḳиḳ — убежденный в правде [веры].
муḥдаṯа — сотворенная вещь.
наẓар — умозрительное рассуждение, размышление.
нақӣб — глава, старейшина «семьи пророка».
ан-наṣṣ — «ясное указание», божественное предписание, установление.
нāṭиḳ — «говорящий» имам; индивидуальный разум (у исма'илитов).
ан-нафс ал-куллӣйа — Всеобщая, Мировая Душа.
ар-радж'а — возвращение из мертвых.
ар-ридā — «благоугодный» (из рода Мухаммада).
рӯḥ ал-илāх — божественный дух.
ṣадаḳа — «добровольная милостыня»; доход с земель, завещанных пророком Алидам.
ас-салаф — последователи первоначального учения.
ас-сам' — «откровение».
ṣāмит — «безмолвный» имам.
ṣāḥиб аз-замāн — «владыка времени».
ṣāḥиб ас-сайф — «владыка меча».
ṣинф (мн. ч. аṣнāф) — ветвь, «секта».
аṣ-ṣирāт — мост, служащий для испытания верующих.
аṣ-ṣифа (мн. ч. аṣ-ṣифāт) — свойство, качество; божественные атрибуты.
ṣифāт аз-зāт — субстанциональные качества.
ṣифāт ал-фи'л — качества действия.
ṣифāт ḫабарӣйа — божественные атрибуты, упомянутые в преданиях.
ас-сунна — обычаи Мухаммада; предания о поступках и суждениях Мухаммада.
ṣӯра — образ; свойство.
ṭā'āт — исполнение религиозных обязанностей, проявления повиновения богу.
ṭаб' — природа, естественная необходимость.
ṭабā'и' — природные свойства вещей.
ат-тавалльӣ ва-т-табаррӣ — «приемлемость и отречение».
таваллуд — «порождение» действия.
ṭā'ифа — группа единомышленников, «секта».
ат-та'йӣн ва-т-танṣӣṣ — «назначение и ясное указание».
таḳӣйа — благоразумное скрывание своей веры.
танāсуḫ — метемпсихоз, переселение душ.
ат-танзӣл — божественное откровение.
ṭарӣḳа — религиозное учение.
ат-тасдӣḳ — признание истинности Аллаха.
ат-та'тӣл — отрицание божественных атрибутов.
таḥаййуз — «занятие определенного пространства».
ат-ташбӣх — «уподобление», антропоморфизм.
фақӣх — знаток религиозного закона, теолог-законовед.

фар‘ (мн. ч. фурӯ‘) — «ветвь», частный вопрос теологии или права.
фард ал-‘айн — всеобщая, безусловная обязанность.
фарḍ ал-кифāйа — обязанность по способности.
фатвā — постановление, решение религиозного авторитета.
фиқх — мусульманское право, законоведение.
фирқа (мн. ч. фирақ) — группа единомышленников, «секта».
ҳабар (мн. ч. аҳбāр) — предание, восходящее к пророку или имамам.
ҳавāдиṣ — возникающие, преходящие свойства.
ҳадд (мн. ч. ҳудӯд) — постановление религиозного закона относительно дозволенного и запретного.
ҳадīṣ — предание.
ҳāл (мн. ч. аҳвāл) — состояние; свойство.
ҳанīфīйа — исповедание единобожия.
ал-ҳāṣṣа (мн. ч. ал-ҳавāṣṣ) — избранные, знать; шииты.
ал-ҳуджжа — «доказательство (бога для людей)»; ожидаемый имам из рода Алидов.
ҳукм (мн. ч. аҳкāм) — решение, постановление.
ҳулӯл — воплощение божественного духа в человеке.
шайṭāн — «сатана», падший ангел.
шарī‘ат (шар‘, шарī‘а, шир‘а) — религиозный закон, мусульманское законоположение.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

НАА — «Народы Азии и Африки. История, экономика, культура». М.
ППВ — Памятники письменности Востока. М.
ПП и ПИКНВ — «Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока». Л.
ПС — «Палестинский сборник». М.— Л.
BEO — «Bulletin d'études orientales de l'Institut français de Damas». Le Caire—Paris.
BOS — «Bonner Orientalische Studien». Stuttgart.
DI — «Der Islām». Berlin u. a.
EI — Enzyklopaedie des Islām. 1—4. Leiden—Lpz., (1908), 1913—1934.
EI, NÉ — Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition.
GAL — Brockelmann C. Geschichte der arabischen Litteratur. Bd 1—2. Weimar—Berlin, 1898—1902; SBd 1—3. Leiden, 1937—1942.
GAS, 1 — Geschichte des arabischen Schrifttums. Bd 1. Qur' — anwissenschaften. Hadīṯ. Geschichte. Fiqh. Dogmatik. Mystik bis ca. 430 H., von Fuat Sezgin. Leiden, 1967.
GAS, 2 — Geschichte des arabischen Schrifttums. Bd 2. Poesie bis ca. 430 H., von Fuat Sezgin. Leiden, 1975.
JA — «Journal asiatique». P.
JBBRAS — «Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society». Bombay.
JNES — «Journal of Near Eastern Studies». Chicago.
JRAS — «Journal of the Royal Asiatic Society». L.
MW — «The Muslim World». N. Y.
REI — «Revue des études islamiques». P.
RSO — «Rivista degli Studi Orientali». Roma.
SI — «Studia Islamica». P.
ZA — «Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete». B./Lpz.
ZDMG — «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft». Lpz.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ *

1. Источники

А л - ʿА с к а р и. Ал-Ава'ил.— А л - ʿА с к а р ӣ Абӯ Хилāл. Китāб ал-ава'ил. Ал-қисм ал-аввал ва-с̣-с̣āнӣ. Димашқ, 1975.

А л - А ш ʿа р и. Макалат.— А л - А ш ʿа р ӣ Абӯ-л-Ҳасан ʿАлӣ б. Исмāʿӣл. Китāб мақāлāт ал-ислāмӣйӣн ва-ҳтилāф ал-муṣаллӣн. Ат-ṭабʿа ас-с̣āнийа. Висбаден, 1382/1963.

А л - Б а г д а д и. Та'рих.— Та'рӣх Багдāд ау мадӣнат ас-салāм ли-л-Ҳāфиз̣ Абӣ Бакр Ахмад б. ʿАлӣ ал-Ҳаṭӣб ал-Багдāдӣ. Ал-муджаллад 1—14. Миср, 1349/1931.

А л - Б а г д а д и. Ал-Фарк.— А л - Б а г д а д ӣ ʿАбд ал-Қāхир б. Ṭāхир. Ал-Фарқ байна-л-фирақ. Изд. ʿАбд ал-Ҳамӣд. Ал-Қāхира, [б. г.].

А л - Б а р к и. Ар-Риджал.— А л - Б а р қ ӣ Абӯ Джаʿфар Ахмад б. Абӣ ʿАбдаллāх. Китāб ар-риджāл. Ṭехрāн, 1383 г. х.

Б и р у н и. Индия.— Б и р у н и Абу Рейхан. Избранные произведения. 2 (Индия). Ташк., 1963.

А л - Г а з а л и. Воскрешение.— А л - Ғ а з ā л ӣ Абӯ Ҳāмид. Воскрешение наук о вере (*Иҳйā' ʿулӯм ад-дӣн*). Избранные главы. Пер. с араб., исслед. и коммент. В. В. Наумкина. М., 1980 (ППВ, XLVII).

А з - З а х а б и. Мизан.— А з - З а х а б ӣ ал-Ҳāфиз̣ Мухаммад б. Ахмад. Китāб мӣзāн ал-иʿтидāл фӣ нақд ар-риджāл. Ал-муджаллад 1—3. Миср, 1325/1907.

И б н а л - А с и р. Ал-Камил.— Ibn-el-Athiri Chronicon quod perfectissimum inscribitur. Vol. 1—14. Lugduni Batavorum, 1867—1876.

И б н К у т а й б а. Ал-Маʿариф.— Ibn Coteiba's Handbuch der Geschichte... Hrsg. von F. Wüstenfeld. Göttingen, 1850.

И б н а л - М у р т а д а. Табакат.— Ахмад б. Йаҳйā б. а л - М у р т а д ā. Китāб ṭабақāт ал-муʿтазила. Байрӯт, 1380/1961.

И б н а н - Н а д и м. Ал-Фихрист.— Китāб ал-фихрист ли-н-Надӣм. Ṭехрāн, 1971.

И б н Х а д ж а р. Лисан.— Шихāб ад-Дӣн Абӯ-л-Фадл Ахмад б. ʿАлӣ б. Ҳаджар а л - ʿА с қ а л ā н ӣ. Лисāн ал-мӣзāн. Ал-джуз' 1—6. Ҳайдарāбāд, 1329—1331 г. х.

И б н Х а д ж а р. Тахзиб.— Шихāб ад-Дӣн Абӯ-л-Фадл Ахмад б. ʿАлӣ б. Ҳаджар а л - ʿА с қ а л ā н ӣ. Тахз̣ӣб ат-тахз̣ӣб. Ал-джуз' 1—12. Ҳайдарāбāд, 1325—1327 г. х.

И б н Х а з м. Ал-Фисал.— И б н Ҳ а з м Абӯ Мухаммад ʿАлӣ б. Ахмад. Китāб ал-фисал фӣ-л-милал ва-л-ахвā' ва-н-ниҳал. Ал-джуз' 1—5. Ал-Қāхира, 1317/1899—1321/1903.

А л - И с ф а р ā' и н и. Ат-Табсир.— А л - И с ф а р ā' и н ӣ Абӯ-л-Музаффар. Ат-Табсир фӣ-д-дӣн ва тамӣйз̣ ал-фирқа ан-нāджӣйа ʿан ал-фирақ ал-ҳāлиқӣн. Миср, 1359/1940.

---

* Дополнительную литературу см. в комментариях к переводу.

Ал-Исфахани. Макатил.— Ал-Исфахани Абу-л-Фарадж. Макатил ат-талибийин. Ан-Наджаф, 1385/1965.
Якут. Му'джам.— Yacut's geographisches Wörterbuch, aus den Handschriften zu Berlin, St. Petersburg, Paris, London und Oxford... Hrsg. von F. Wüstenfeld. Bd 1—6. Lpz., 1866—1870.
Ал-Каши. Ар-Риджал.— Ал-Каши Абу 'Амр Мухаммад б. 'Умар. Ма'рифат ахбар ар-риджал. Ан-Наджаф, [б. г.].
Ал-Куммн. Ал-Макалат.— Ал-Куммн Са'д б. 'Абдаллах ал-Аш'ари. Китаб ал-макалат ва-л-фирак. Техран, 1963.
Ал-Маккн. Ас-Сава'ик.— Ал-Маккн Ахмад б. Хаджар ал-Хайсами. Ас-Сава'ик ал-мухрика фи-р-радд 'ала ахл ал-бида' ва-з-зандака. Ал-Кахира, 1385/1965.
Ал-Мас'уди. Мурудж. Маçoudi. Les Prairies d'or. Texte et traduction par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille. T. 1—9. P., 1861—1877 (Collection d'ouvrages orientaux publiée par la Société asiatique).
Ан-Наджаши. Ар-Риджал.— Ан-Наджаши Абу-л-'Аббас Ахмад б. 'Али. Китаб ар-риджал. [Б. м., б. г.].
Ан-Наубахти. Шиитские секты.— Ан-Наубахти ал-Хасан ибн Муса. Шиитские секты. Пер. с араб., исслед. и коммент. С. М. Прозорова. М., 1973 (ППВ, XLIII).
Ан-Наши' ал-Акбар. Маса'ил.— Ан-Наши' ал-Акбар. Маса'ил ал-имама ва Мухтатафат мин ал-Китаб ал-аусат фи-л-макалат. Байрут, 1971.
Ас-Сам'ани. Ал-Ансаб.— The Kitāb al-Ansāb of 'Abd al-Karīm ibn Muḥammad al-Sam'ānī reproduced in facsimile from the manuscript in the British Museum Add. 23, 355 with an introduction by D. S. Margoliouth. Leyden—London, 1912; ас-Сам'ани Абу Са'д 'Абд ал-Карим б. Мухаммад. Ал-Ансаб. Ал-джуз' 1—4. Хайдарабад, 1382/1962—1384/1964.
Та'рих-и Систан.— Та'рих-и Систан («История Систана»). Пер., введ. коммент. Л. П. Смирновой. М., 1974 (ППВ, XLII).
Ат-Туси. Ал-Фихрист.— Ат-Тусн Абу Джа'фар Мухаммад б. ал-Хасан. Ал-Фихрист. Ан-Наджаф, 1961.
Ал-Хайят. Ал-Интисар.— Ал-Хайят. Абу-л-Хусайн 'Абд ар-Рахим б. Мухаммад. Китаб ал-интисар ва-р-радд 'ала Ибн ар-Равандн ал-мулхид. Байрут, 1957.
Аш-Шахрастани. Ал-Милал.— Аш-Шахрастани Мухаммад б. 'Абд ал-Карим. Китаб ал-милал ва-н-нихал. Изд. Мухаммад Кйлани. Ал-муджаллад 1—2. Ал-Кахира, 1381/1961.

2. *Литература*

Бартольд. Ислам, 6.— Бартольд В. В. Работы по истории ислама и арабского халифата.— Академик В. В. Бартольд.— Сочинения. Т. 6. М., 1966.
Бартольд. Туркестан, 1.— Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия.— Академик В. В. Бартольд. Сочинения. Т. 1. М., 1963.
Босворт. Мусульманские династии.— Босворт К. Э. Мусульманские династии. Справочник по хронологии и генеалогии. М., 1971.
Даниш Пажух. Да'и ад-ду'ат.— Даниш Пажух М. Т. Да'и ад-ду'ат тадж ад-дин Шахрастане.— «Намаи астан-и кудс», 7/2, 1346/1967, 71—80; 7/4, 1347/1968, 61—71.
Жузе. Му'тазилиты.— Жузе П. К. Му'тазилиты (течение в исламе в IX в.). Казань, 1899 (Миссионерский противомусульманский сборник, 22).
Каххала. Му'джам.— Каххала 'Умар Рида. Му'джам ал-му-

ʾаллифӣн (Тарāджим мусаннифӣ ал-кутуб ал-ʿарабӣйа). Ал-муджаллад 1—15. Димашқ, 1956—1961.

Мец. Ренессанс.— Мец А. Мусульманский Ренессанс. Изд. 2-е. М., 1973.

Петрушевский. Ислам.— Петрушевский И. П. Ислам в Иране в VII—XV веках. Л., 1966.

Прозоров. Историография.— Прозоров С. М. Арабская историческая литература в Ираке, Иране и Средней Азии в VII — середине X в. Шиитская историография. М., 1980.

Прозоров С. М. К истории мусульманской догматики: мурджииты.— Ислам в истории народов Востока. М., 1981, 19—24.

Прозоров С. М. Классификация мусульманских сект по «ат-Табсӣр фӣ-д-дӣн» Абу-л-Музаффара ал-Исфарāʾинӣ.— ПП и ПИКНВ. 12, 1977, 74—81.

Прозоров. Эволюция доктрин.— Прозоров С. М. Эволюция доктрин «крайних» шиитов — гулāт в исламе (VIII — 1-я половина X в.).— НАА. 1974, № 3, 146—153.

Семенов. Взгляд на Коран.— Семенов А. А. Взгляд на Коран в восточном исмаилизме.— Иран. Т. 1. [Б. м.], 1926, 59—72.

Файад. Ал-Имамийа.— Файйāд ʿАбдаллāх. Таʾрӣх ал-имāмӣйа ваі аслāфихим мин аш-шӣʿа. Багдāд, 1975.

Энциклопедический словарь.— Энциклопедический словарь. Изд. Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. Т. 22. СПб., 1894.

Allard. Attributs.— Allard M. Le problème des attributs divins dans la doctrne d'al-Ashʿarī. Beyrouth, 1965.

Bernand.i Mu'tazilites.—Bernand M. La notion de 'ilm chez les premiers Mu'tazilites.— SI. T. 36, 1972, 23—46.

Bravmann M. The spiritual background of early Islam. Studies in ancient arab concepts. Leyde, 1972.

Brentjes H. Die Imamatslehren im Islam nach der Darstellung des Asch'ari. B., 1964.

Eberhardt. Philosophie.— Eberhardt D. Der sensualistische Ansatz und das Problem der Veränderung in der Philosophie Mu'ammars und an-Naẓẓāms. Tübingen, 1979.

van Ess. Theologie.— van Ess J. Anfänge muslimischer Theologie. Beirut, 1975.

van Ess. Häresiographie.— van Ess J. Frühe mu'tazilitische Häresiographie. Zwei Wärke des Nāši' al-Akbar (gest. 293 H.). Herausgegeben und eingeleitet von Josef van Ess. Beirut, 1971.

van Ess. Kitab al-irǧa'.— van Ess J. Das Kitāb al-irǧā' des Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafiyya.— «Arabica». T. 21. Leiden, 1974, fasc. 1, 20—52.

van Ess J. Les Qadarites et la Ğailaniya de Jazid III.— SI. T. 31, 1970, 269—286.

van Ess. Karramiya.— van Ess. J. Ungenützte Texte zur Karrāmīya. Eine Materialsammlung. Heidelberg, 1980.

van Ess J. Zwischen Ḥadīṯ und Theologie. Studien zum Entstehen prädestinationischer Überlieferung. B./N. Y., 1975.

Frank R. The divine attributes according to the teaching of Abū-l-Hudhayl al-ʿAllāf.— «Le Muséon». T. 82. Louvain, 1969, fasc. 3—4, 451—506.

Gardet L. De quelques questions possées par l'étude du 'Ilm al-kalām.— SI. T. 32, 1970, 129—142.

Gardet L. Quelques réflexions sur la place du 'Ilm al-kalām dans les «sciences religieuses» musulmanes.— Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb. Leiden, 1965, 258—269.

Gimaret D. Un problème de théologie musulmane: Dieu veutil les actes mauvais? Thèses et arguments.— SI. T. 40, 1974, 5—73; t. 41, 1975, 63—92.

Goichon. Lexique.— Goichon A.-M. Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīna (Avicenne). P., 1938.

Goldziher I. Anzeigen. Kitāb al-farq bajna-l-firaq al-Bagdādī.— ZDMG. Bd 65, 1911, 349—363.
Goldziher. Vorlesungen.— Goldziher I. Vorlesungen über den Islam. Heidelberg, 1925.
Horten M. Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam. Bonn, 1910.
Horten M. Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologie im Islam. Bonn, 1912.
Ivanow W. Early Shi'ite movements.— JBBRAS, N. S. Vol. 17, 1947.
Ivanow. Ibn Qaddah.— Ivanow W. Ibn al-Qaddah (The alleged founder of Ismailism). Second rev. ed. Bombay, 1957.
Ivanow W. Ismailis and Qarmatians.— JBBRAS, N. S. Vol. 16, 1940.
Kohlberg E. Some notes on the imamite attitude to the Qur'ān.— Islamic Philosophy and the classical Tradition. Ox., 1973.
Laoust. Hérésiographie.— Laoust H. La classification des sectes dans l'hérésiographie ash'arite.— Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb. Leiden, 1965, 377—386.
Laoust H. L'hérésiographie musulmane sous les Abbasides.— Cahiers de Civilization médiévale. 10. [Б. м.], 1967, 157—178.
Laoust H. Le rôle de 'Alī dans la sīra chiite.— REI. T. 30, 1962, 7—26.
Laoust H. Les schismes dans l'Islam. Introduction à une étude de la religion musulmane. P., 1965.
Macdonald. Development.— Macdonald D. Development of muslim theologie, jurisprudence and constitutional theory. N. Y., 1965.
Madelung W. Bemerkungen zur imamitischen Firaq-literatur.— DI. Bd 43, 1967, H. 1—2, 37—52.
Madelung. Aš-Šahrastani.— Madelung W. Aš-Šahrastānīs Streitschrift gegen Avicenna und ihre Widerlegung durch Nāṣir ad-Dīn aṭ Ṭūsī.— Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft. Göttingen, 1976, 250—259.
Martin R. The role of the Basrah Mu'tazilah in formulating the doctrine of the apologetic miracle.— JNES. Vol. 39, 1980, № 3, 175—189.
Massignon. Les Nusayris.— Massignon L. Les Nusayris.— L'Élaboration de l'Islam. P., 1961, 109—114.
Massignon. Les origines Shiites.— Massignon L. Les origines Shiites de la famille vizirale des Banū-l-Furāt.— Mélanges Gaudefroy-Demombynes. Le Caire, 1935/1945.
Nader A. Le système philosophique des Mu'tazila. Beyrouth, 1956.
Nagel T. Frühe Ismailiya und Fatimiden im Lichte Risālat Iftitāḥ ad-da'wā.— Étude d'histoire religieuse (Publication du séminaire orientaliste de l'Université de Bonn, 1972). Bonn, 1972.
Nagel. Orthodoxie.— Nagel T. Das Problem der Orthodoxie im frühen Islam.— BOS, NS. T. 27, 1973, fasc. 1, 7—44.
Omar. Al-Mahdi.— Omar F. Some observations on the reign of the 'Abbasīd Caliph al-Mahdī (158/775—169/785).— «Arabica». T. 21. Leiden, 1974, fasc. 2, 139—150.
Ritter. Häresiographen.— Ritter H. Muhammedanische Häresiographen. Philologika III.— DI. Bd 18, 1929, 34—59.
Le Shi'isme Imamite. Colloque de Strasbourg (6—9 Mai, 1968). P., 1970.
Sourdel. Al-Šahrastani.— Sourdel D. Le classification des sectes islamiques dans le Kitāb al-Milal d'al-Šahrastānī.— SI. T. 32, 1970, 239—248.
Waardenburg J. Tendences d'histoire des religions dans l'Islam médiéval.— Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft. Göttingen, 1976, 372—384.
Watt M. The political attitude of the Mu'tazila.— JRAS. Vol. 29, 1963, 38—57.
Wellhausen. Oppositionsparteien.— Wellhausen J. Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam. B., 1901.

УКАЗАТЕЛЬ НАЗВАНИЙ РЕЛИГИЙ, РЕЛИГИОЗНЫХ ТОЛКОВ, РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИХ, ТЕОЛОГИЧЕСКИХ И ПРАВОВЫХ ШКОЛ, СЕКТ

абадиты см. *ибадиты*
аббасиды «истинные» 223
ʿабидиты 103, 208
абумуслимиты 223, 224
ʿаджрадиты 109, 115, 118—120, 124, 209, 211—213
ʿадлиты 54, 152, 191, 227, 231
ʿазафириты (*ʿазакириты*) 186
ʿазириты 115
азракиты 21, 109, 112—114, 124, 209—211, 213, 214
ʿайниты 155
ʿалйавиты (*ʿалйа'иты*, *ʿалйаниты*) 233—234, 236—237
ал-ʿамма см. *сунниты*
ʿаммариты 13, 41, 228, 230
ʿамриты 235
антропоморфисты, *антропоморфизм* 12, 33, 43, 45, 77, 88, 89, 131, 146, 152, 153, 155, 161—164, 168, 178, 186, 187, 191, 193, 195, 196, 200, 203—207, 213, 218, 225, 227, 233, 235
асаммиты 200
асвариты 195
аскеты, аскетизм 59, 188
аṣḥāб ал-ахвā' 18
аṣḥāб ал-бāṭин 238
аṣḥāб (*ахл*) *аẓ-ẓāхир* см. *захириты*
аṣḥāб ал-кумūн ва-ẓ-ẓухūр 194
аṣḥāб ал-куфр 18
аṣḥāб ал-маʿānй 71, 190, 198
аṣḥāб ар-ра'й 171, 180, 181, 238
аṣḥāб ас-су'āл 117, 211
аṣḥāб ас-сунна ва-л-джамāʿа см. *сунниты*
аṣḥāб ат-таваллуд 198
аṣḥāб ат-танāсух см. *танасухиты*
аṣḥāб ат-тафвūд ва-л-васā'ит 197
аṣḥāб ат-тафсūр 117, 210—211
аṣḥāб (*ахл*) *ал-ḥадūс* 98—100, 141, 163, 171, 180, 202, 208, 215, 216, 219, 226, 238
аṣḥāб ал-хайūлā 194
ʿатавиты 115
атеисты, атеизм 187
атрафиты 120, 213
ʿāуниты 117, 118
ауфиты 210
афтахиты 147, 228
ахбариты 146, 152, 227, 231
ахл ал-ахвā' (=*аṣḥāб ал-ахвā'*) 177, 184
ахл ал-бидаʿ 196
ахл ал-вилāйа см. святые
ахл аẓ-ẓāхир см. *захириты*
ахл ал-ḳибла 121, 214, 215
ахл ал-ḳилаʿ см. *исмаʿилиты-низариты*
ахл ал-маджūс см. зороастрийцы
ахл аṣ-ṣалāт ва-ṣ-сийāм 209, 214
ахл ас-сунна ва-л-джамāʿа см. *сунниты*
ахл ат-таḳлūд 226
ахл ат-таклūф 123, 214, 226
ахл ал-усūл см. *усулиты*
ахл ал-фурūʿ см. *фуруʿиты*
ахл ал-хашв см. *хашвиты*
ахнаситы 121, 213
ашʿариты 19, 23, 28, 29, 84, 89, 101, 184, 206

бабакиты 223
базигиты 158, 235
байаниты 135, 221, 223, 224
байхаситы 109, 116—118, 125, 209—212
бакириты 146, 227
бакириты-вакифиты 227
баркукиты 224
батиниты 148, 165, 168, 229
батиниты-исмаʿилиты 19
батиниты-таʿлимиты 148
бахшамиты 78
бидʿиты 123, 214
бишриты 69

брахманы 8, 27, 48, 49, 154
бургуситы 85, 204
бутриты 139, 142, 166, 215, 225, 226

ва'идиты 54, 108, 126, 146, 152, 227
ва'идиты хариджитские 14, 29, 42, 58, 108, 128
вакифиты 116, 117, 149, 210, 227, 230
валидиты 203
василиты 56
вахидиты 103

гайланиты 126, 215
гассаниты 127, 217
гностики 235
гулāт 131, 190, 197, 220, 223, 232

дакулиты 153
дахриты 27, 48, 74, 184, 193
джабариты 12, 13, 28, 33, 42, 54, 60, 83, 84, 193—195, 198—200 202—204, 206, 215
джабариты «истинные» 83, 84
джабариты «умеренные» 83
джаваликиты 13, 235
джаварибиты 208
джанахиты 223
джариниты 225
джарудиты 139, 140, 166, 225, 228
джаузиты 203
джа'фариты 43, 227
джа'фариты-вакифиты 146, 227
джахизиты 76
джахмиты 84, 196, 199, 203, 204, 215, 216, 219
джубба'иты 78
дирариты 84, 87, 205
дуалисты, дуализм 66, 74, 188, 192—194, 196, 197, 224, 234

единобожники, единобожие 28, 33, 49, 50, 53—55, 77, 100, 123, 124, 127—129, 141, 171, 172, 191—193, 196, 197, 215, 217
«еретики», «ересь» 10—16, 18, 21, 39, 42, 43, 66—68, 75, 89, 110, 112, 113, 120, 153, 158, 159, 168, 174, 186, 192, 194, 196—198, 204, 206, 209, 216, 222, 236

зайдиты 41, 42, 131, 137, 139, 143, 166, 190, 204, 218, 220, 221, 225, 226, 228
зайдиты «сильные» 225
зайдиты «слабые» 225
заммиты 154, 202
зариниты (*зарибиты*) 103, 208

за'фараниты 85, 86, 204
захириты 18, 180, 206, 238
звездопоклонники 27, 48
зийадиты-са'лабиты 213
зиндīқ (*занāдиқа*) 13, 196, 197, 224
зороастрийцы, зороастризм 8, 188, 189, 193, 199, 200, 212, 218, 223
зубайриты 132
зурариты 13, 163, 230

ибадиты 109, 123—125, 204, 209, 210, 214
ибрахимиты 210
'иджлиты 158, 225, 235
идолопоклонники 27, 48, 125
'илба'иты (*'илбаниты*) 154, 233—234, 236
имамиты 41, 131, 139, 143—146, 152, 166, 188, 190, 191, 220—222, 226—227, 230—232
имамиты-кат'иты 167
индусы-брахманы 154
искафиты 43, 195
ислам 8, 10—12, 14—18, 22, 23, 38, 49, 51—53, 77, 113, 118, 119, 121, 123, 128, 138, 139, 141—144, 153, 176, 184—189, 191, 193—197, 201, 202, 205—207, 210, 214, 218—220, 223, 225, 228, 232, 233, 238
исма'илиты 19, 21, 41, 131, 148, 166, 168, 220—222, 229, 237
исма'илиты-вакифиты 148, 229
исма'илиты «истинные» 229
исма'илиты-низариты 20
исма'илиты-саббахиты 20
исна'ашариты 41, 149, 166, 226, 230
исхакиты 103, 164—165, 208, 236
иудеи, иудаизм 8, 27, 34, 48, 74, 89, 101, 153, 178, 187, 193, 197, 200, 210, 218, 224, 233

йазидиты 124, 214
йа'кубиты 225
йа'фуриты 13
йунуситы 127, 129, 164, 216, 236

ка'биты 77
кадариты 12—16, 22, 28, 29, 33, 34, 42, 54, 55, 57, 59, 70, 117, 120, 128, 131, 164, 178, 188, 189, 191, 196, 206, 211, 212, 215—220
каййалиты 158
кайсаниты 40, 131, 132, 134, 137, 186, 190, 221—223, 226
кайсаниты «истинные» 221, 222
каламиты 152, 231

камилиты 154, 233
кара'иты (*караимы*) 89, 205
карбиты 221, 222
карматы 168, 228
каррамиты 23, 28, 29, 89, 102—103, 107, 186, 207—209
кат'иты 41, 149, 167, 230
кисфиты 234
«крайние» см. *шииты* «крайние»
кузиты 153
куллабиты 84, 202

люди обязательства см. *ахл аттаклӣф*

ма'бадиты 121, 213
маги (*ал-маджӯс*) 27, 33, 48, 54, 66, 74, 154, 178, 188, 197
маги-маздакиты 154
маджхулиты 122, 123, 213
ма'думиты 201
маздакиты 135, 153, 168, 223
мазйариты 223
маймуниты 119, 210—212
ма'лумиты 122, 213
ма'мариты 157, 235
мамтуриты 41, 149, 230
манихеи, манихейство 8, 48, 186, 193, 196, 204, 234
мансуриты 156, 229, 234
марикиты 209
масириты 215
материалисты 184, 194
метафизики 21, 172
мимиты 155
мистики, мистицизм 199, 206—208, 210, 230
многобожники, многобожие 35, 74, 77, 102, 113, 115, 118, 119, 121, 123—125, 127, 138, 165, 173, 186, 211, 212, 217
монотеисты см. *единобожники*
му'аммариты 70, 190, 235
му'аттилиты 88, 186—187
мубайййдиты 136, 153, 224
мубаракиты 41, 148, 229
мугириты 155, 229, 234
муджассимиты 28, 33, 186
мукрамиты 122, 213
мулхидиты 168, 192, 194, 197
мурдариты 72
мурджииты 17, 18, 29, 42, 54, 58, 108, 126, 128—130, 184, 192—194, 196, 198, 202—204, 211, 215—219, 228
мурджииты джабаритские 14, 42, 126
мурджииты «истинные» 126, 129, 215—217
мурджииты кадаритские 126, 130 196, 216, 220
мурджииты суннитские 128
мурджииты хариджитские 118, 126, 211
мусавиты 139, 148, 166, 229—230
мустадрикиты 85, 86, 204
мусульмане 11, 13, 16, 18, 27, 37, 38, 49, 51, 52, 94, 98, 100, 109, 110, 113, 114, 116, 117, 119, 121, 123, 125, 129, 141, 142, 176, 178, 185, 187—189, 191, 200, 208—210, 213—215, 217, 218, 226, 228, 235, 238
му'тазилиты 11—13, 17, 18, 23, 28, 29, 33, 42, 44, 53—55, 57—59, 62, 66, 67, 69, 75—78, 81, 83—89, 92, 93, 96, 98, 101, 107, 124, 128, 131, 137, 141, 143, 146—148, 153, 162, 178, 185, 186, 189—207, 209, 211, 212, 217—219, 227, 231, 236
муфаддалиты 148, 229, 235
мухаджириты 208
мухаккимиты 109, 111
мухаккимиты ранние 109, 124, 209, 214
мухаммадиты 120
мухаммириты 153, 223
мухаммиситы 234, 236
мухтариты 132, 221—222
мушаббихиты 32—34, 89, 98, 101, 102, 186, 205
мушаббихиты-хашвиты 100
мушаббихиты-шииты 100

навāсиб 209
навуситы 147, 228
наждиты 109, 115, 118, 124, 209, 210
наждиты-'азириты 114
наджжариты 28, 84, 85, 204
наззамиты 61
натурфилософы 43, 63, 64, 69, 76, 77, 194, 204
ну'аймиты 225
нумайриты 236
ну'маниты 163
нусайриты 164—165, 236

отелесители, отелесение 103, 106, 107, 186
«ортодоксы», «ортодоксия» 10, 15, 189

пантеисты см. *хулулиты*
парсы, парсизм 198
платоники 190
«правоверные», «правоверие» 10—12, 14, 15, 206, 208, 238
православие 11

равандиты 223
равандиты «крайние» 222
раджи'иты 211
разиниты 208
рафидиты 18, 32—34, 42, 83, 89, 138, 141, 145, 146, 163, 178, 190, 196—200, 204, 211, 226, 233
ризамиты 136, 224
рушайдиты 121, 213

саба'иты 153, 186, 190, 222, 228, 233
сабии 8, 27, 49, 124, 154, 191
сабии ранние 48
саб'иты 229
са'лабиты 109, 117, 120—122, 124, 125, 209, 211—213
салафиты 146, 227
салихиты 129, 139, 142, 211, 220, 226
салтиты 118, 211
сарлиты 235
саубаниты 128, 217
святые 83, 97, 152, 207
сифатиты 22, 29, 44, 53, 54, 84, 86, 88, 89, 102, 205
сторонники божественной справедливости см. *'адлиты*
сторонники вопроса см. *аср̣аб ас-су'ал*
сторонники идей («идеалисты») см. *аср̣аб ал-ма'ани*
сторонники очевидного смысла см. *захириты*
сторонники порождения см. *аср̣аб ат-тавалуд*
сторонники предания см. *аср̣аб (ахл) ал-хадис*
сторонники разъяснения см. *аср̣аб ат-тафсир*
сторонники самостоятельного суждения см. *аср̣аб ар-ра'й*
сторонники скрытого смысла см. *аср̣аб ал-батин*
сторонники собственного мнения см. *ахл ал-ахва'*
сторонники уполномочия и посредничества см. *аср̣аб ат-тафвид ва-л-васа'ит*
сулайманиты 139, 140, 142, 225, 226
сумайтиты 228
сумамиты 73
сунбадиты 153
суннизм, суннизм 11, 12, 14, 16, 18, 23, 53, 54, 83, 89, 98, 103, 108, 119, 131, 141, 153, 164, 175, 178, 184, 186, 189, 193, 194, 198—200, 203, 208—210, 212, 213, 217, 218, 220, 221, 225, 226, 238
сурхубиты 225
суфии 19, 207
суфриты 109, 209—211, 214
суфриты-зийадиты 124

та'лимиты 168, 229
тамимиты 230
танасухиты 32, 69, 153, 186, 197
тара'икиты 208
тафдилиты 146, 152, 227
теологи, теология 8, 10, 14, 18, 19, 21—23, 45, 53, 59, 63, 64, 69, 77, 88, 89, 149, 161, 172, 173, 184—187, 189—208, 211, 214—221, 226, 227, 230, 235—238
туманиты 129, 220
туниты 103, 208

'убайдиты 127, 129, 211, 216, 217
'умайриты 158, 235
усулиты 53, 54, 176—179, 184, 191, 227
'ушриты 121

философы, философия 8, 14, 19—22, 27, 42, 43, 49, 56, 57, 59, 62—64, 66, 69, 71, 72, 74, 76—78, 106, 146, 154, 168, 186, 189, 192, 193, 200
философы древние 47, 62
философы-мухаккикун 94
философы ранние 48
философы-схоласты 94
фудайкиты 115
фуру'иты 53, 173, 191, 237
футхиты 228, 230

хабититы 66, 197
хадаситы 66, 197
хазимиты 120, 122, 123, 212—214
хаййатиты 77, 201
хайсамиты 103, 208
хака'икиты 208
халафиты 119, 212—213
хамзиты 119, 212, 213
ханафиты 180, 238
харбиты 186, 223, 229
хариджиты 11, 16—18, 22, 23, 29, 33, 34, 39, 40, 45, 54, 83, 98, 108—113, 115, 118—121, 125, 128, 131, 132, 164, 187—189, 192, 194, 195, 198, 204, 209—216
хариситы 124, 135, 186, 214, 222, 223
харуриты 209
хаттабиты 157, 229, 234—235
хафситы 124, 214
хашвиты (хашавиты) 16, 84, 92, 100,

190, 192, 196, 202—204, 208, 215, 228
хашимиты 134, 221, 222
хидиты 208
химариты 150
хишамиты 74, 100, 161, 200, 235
христиане, христианство 8, 10, 11, 14, 27, 34, 48, 59, 66, 67, 74, 153, 178, 193, 197, 199, 202, 204, 205, 210, 216, 218
хузайлиты 59
хулулиты 32, 33, 102, 153, 186, 236
хурайриты 223
хуррамдиниты 223
хуррамиты 135, 137, 153, 157, 223
хуррамиты ранние 223
хусайниты 204, 225, 234

шабибиты 118, 211
шайбаниты 121, 122, 213
шайтаниты 163, 236
шафи'иты 180, 190, 238
шииты 11—13, 16—18, 22, 23, 29, 45, 54, 89, 126, 131, 132, 134, 138, 143, 145, 146, 148, 149, 151, 153, 163—166, 171, 184, 185, 189—191, 193—195, 204, 209, 214, 220—222, 225, 226, 228, 230, 231, 233—236, 238
шииты «крайние» 16, 21, 32, 100, 102, 131, 135, 146, 153, 154, 164, 186, 190, 192, 197, 209, 220—223, 226, 228, 229, 232—234, 236
шииты «умеренные» 17, 186, 220, 222, 228, 232—233, 235
шииты аббасидские 222
шииты-антропоморфисты 164
шимриты 217
шу'айбиты 120, 213
шуккак, шуккакиты 215, 230
шумайтиты 148, 228, 229
шурāт 209

язычники, язычество см. *многобожники*

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Аарон (Харӯн) 166, 237
ʿАббād б. ʿАввām 166
ʿАббād б. Сулаймāн Абӯ Сахл ад-Дамрī 76, 199—201
ал-ʿАббāс 134, 223
Аббасиды 11, 134, 190, 220, 222—225, 231
ʿАбд ал-Вāḥид б. Айман 219
ʿАбд ал-Джаббāр б. Аḥмад ал-Ḳāдī 44, 83, 192, 202
банӯ ʿабд ал-ḳайс 193
ʿАбд ал-Карīм б. ʿАджрад 115, 118, 120, 211
ʿАбдаллах ас-Садийӯрī (ас-Сарнӯрī, ас-Сарнӯзī) 120
ʿАбдаллах б. ʿАббāс 35, 36, 109, 113, 187, 188
ʿАбдаллах б. ʿĀмир 39, 65
ʿАбдаллах б. ʿАмр б. Ḥарб ал-Киндī 135, 223
ʿАбдаллах б. Аḥмад Абӯ-л-Ḳāсим ал-Балḫī ал-Каʿбī 17, 43, 61—63, 66, 69—71, 73, 77—78, 86, 100, 115, 119, 123, 161, 201, 204
ʿАбдаллах б. Вахб ар-Рāсибī 109, 110
ʿАбдаллах б. Джаʿфар ал-Афтаḥ 41, 146, 147, 163, 228, 230
ʿАбдаллах б. аз-Зубайр 112, 115
ʿАбдаллах б. Ибāд 123, 214
ʿАбдаллах б. Йазīд 125, 204
ʿАбдаллах б. Йаḥйā ал-Ибāдī 123
ʿАбдаллах б. ал-Каввāʾ 109, 111
ʿАбдаллах б. Масʿӯд 65, 87, 205
ʿАбдаллах б. ал-Māḫӯз 112
ʿАбдаллах б. Муʿāвийа 40, 135, 186, 222, 223
ʿАбдаллах б. Муḥаммад Абӯ-л-ʿАббāс ас-Саффāḥ (халиф) 137, 139, 224
ʿАбдаллах б. Муḥаммад б. ʿАтīйа 123
ʿАбдаллах б. Муḥаммад б. ал-Ḥанафийа Абӯ Хāшим 40, 59, 134—136, 222, 223
ʿАбдаллах б. Муḥаммад б. ал-Ḥасан Абӯ Муḥаммад ал-Ḫāлидī 125, 126, 216
ʿАбдаллах б. Саба' 39, 153, 186, 190, 222, 232, 233, 237
ʿАбдаллах б. Саʿд б. Абӣ Сарḥ 39
ʿАбдаллах б. Саʿīд ал-Куллāбӣ ал-Ḳаттāн 44, 89, 200, 202, 206
ʿАбдаллах б. ʿУмар 126
ʿАбдаллах б. Ḥарб ал-Киндī 40
ʿАбдаллах б. ал-Ḥāриҫ 222, 223
ʿАбдаллах б. ал-Ḥāриҫ б. Науфал ан-Науфалī 112
ʿАбдаллах б. ал-Ḥасан 40, 137
ʿАбд ал-Мāлик б. ʿАбдаллах Абӯ-л-Маʿāлī ал-Джувайнī 19, 94, 95, 207
ʿАбд ал-Мāлик б. Марвāн 56, 57, 115, 189, 219
ʿАбд Раббихи ал-Кабīр 112
ʿАбд Раббихи аṣ-Ṣагīр 112
ʿАбд ар-Раḥīм б. ʿАбд ал-Карīм Абӯ Наṣр ал-Ḳушайрī 19
ʿАбд ар-Раḥīм б. Муḥаммад Абӯ-л-Хусайн ал-Ḥаййāт 43, 77, 190, 193, 196—201, 204
ʿАбд ар-Раḥмāн б. ʿАуф 145, 200
ʿАбд ар-Раḥмāн б. Кайсāн Абӯ Бакр ал-Аṣамм 43, 75, 77, 198, 200
ʿАбд ар-Раḥмāн б. Махдī 203
ʿАбд ар-Раḥмāн б. Мулджам 23, 112, 113, 214
ʿАбд ас-Салāм б. Муḥаммад Абӯ Хāшим ал-Джубба'ī 44, 57, 59, 78, 79, 81—83, 91, 201—202, 216
ʿАбд ал-ʿУзза б. ʿАбд ал-Мутталиб 195
Абӯ-л-ʿАббāс ал-Ḳалāнисī 44, 89, 206
Абӯ-л-ʿАббāс ас-Саффāḥ см. ʿАбдаллах б. Муḥаммад Абу-л-ʿАббāс ас-Саффāḥ
Абӯ ʿАбдаллах ал-Джадалī 166
Абӯ ʿАбдаллах б. Маслама 125

Абӯ ʿАбдаллах аш-Шāфиʿӣ см. Муḥаммад б. Идрӣс Абӯ ʿАбдаллах аш-Шāфиʿӣ
Абӯ ʿАбд ар-Раḥмāн б. Маслама 125
Абӯ ʿАлӣ ал-Джуббāʾӣ см. Муḥаммад б. ʿАбд ал-Ваххāб Абӯ ʿАлӣ ал-Джуббāʾӣ
Абӯ ʿАлӣ Ибн Сӣнā см. Ибн Сӣнā
Абӯ ʿАмр Кайсāн 221
Абӯ Байхас см. ал-Хайсам б. Джāбир Абӯ Байхас
Абӯ Бакр ал-Аṣамм см. ʿАбд ар-Раḥмāн б. Кайсāн
Абӯ Бакр ал-Бāқиллāнӣ см. Муḥаммад б. аṭ-Ṭайиб ал-Қāдӣ Абӯ Бакр ал-Бāқиллāнӣ
Абӯ Бакр аṣ-Ṣиддӣқ (халиф) 36—38, 64, 98, 111, 138, 139, 141—143, 145, 146, 156, 187, 190, 198, 200, 201, 214, 221, 222, 226
Абӯ Бакр б. Фӯрак 44, 207
Абӯ Билāл Мирдāс 214
Абӯ-л-Джāрӯд см. Зийāд б. Абӣ Зийāд ал-Мунẓир ал-ʿАбдӣ Абӯ-л-Джāрӯд
Абӯ Джаʿфар ал-Аḥвал см. Муḥаммад б. ʿАлӣ б. ан-Нуʿмāн Абӯ Джаʿфар ал-Аḥвал
Абӯ Джаʿфар ал-Искāфӣ см. Муḥаммад б. ʿАбдаллах Абӯ Джаʿфар ал-Искāфӣ
Абӯ Джаʿфар ал-Мансӯр (халиф) см. ал-Мансӯр
Абӯ Джаʿфар аṭ-Ṭӯсӣ 166
Абӯ Ẓарр ал-Гифāрӣ см. Джундуб б. Джунāда Абӯ Зарр ал-Гифāрӣ
Абӯ Зуфар см. Муḥаммад б. ʿАлӣ Абӯ Зуфар ал-Маккӣ
Абӯ ʿӢсā ал-Варрāқ см. Муḥаммад б. Хāрӯн Абӯ ʿӢсā ал-Варрāқ
Абӯ Исḥāқ ал-Исфараʾинӣ см. Ибрāхӣм б. Муḥаммад Абӯ Исḥāқ ал-Исфараʾинӣ
Абӯ Исḥāқ ас-Субайʿӣ 166
Абӯ Йаʿқӯб ал-Бувайṭӣ 181
Абӯ Йаʿқӯб аш-Шаḥḥāм см. Йӯсуф б. ʿАбдаллах Абӯ Йаʿқӯб аш-Шаḥḥāм
Абӯ Йӯсуф см. Йаʿқӯб б. Ибрāхӣм ал-Қāдӣ Абӯ Йӯсуф
Абӯ Кāмил 154, 233
Абӯ-л-Қāсим ал-Анṣāрӣ см. Салмāн б. Нāṣир Абӯ-л-Қāсим ал-Анṣāрӣ ан-Найсāбӯрӣ
Абӯ-л Қāсим ал-Балḥӣ см. ʿАбдаллах б. Аḥмад Абӯ-л-Қāсим ал-Балḥӣ ал-Каʿбӣ
Абӯ Лахаб 65, 195
Абӯ-л-Маʿāлӣ ал-Джувайнӣ см. ʿАбд ал-Мāлик б. ʿАбдаллах Абӯ-л-Маʿāлӣ ал-Джувайнӣ
Абӯ Мансӯр ал-ʿИджлӣ 156—157, 234
Абӯ-л-Микдāм 166
Абӯ Муʿаẓ ат-Тӯманӣ 129, 220
Абӯ Муджāлид см. Аḥмад б. ал-Ḥусайн Абӯ Муджāлид ад-Дарӣр
Абӯ-л-Музаффар ал-Ḥавāфӣ см. Аḥмад б. Муḥаммад Абӯ-л-Музаффар ал-Ḥавāфӣ ан-Найсāбӯрӣ
Абӯ Мукрам 213
Абӯ Мӯсā ал-Ашʿарӣ 39, 89, 109
Абӯ Мӯсā ал-Мурдāр см. ʿӢсā б. Ṣабӣḥ (или Ṣубайḥ) Абӯ Мӯсā ал-Мурдāр
Абӯ Муслим 121, 122, 136, 137, 186, 213, 224
Абӯ Мутӣʿ ал-Балхӣ 181
Абӯ Наṣр ал-Қушайрӣ см. ʿАбд ар-Раḥим б. ʿАбд ал-Карӣм Абӯ Наṣр ал-Қушайрӣ
Абӯ Рāшид см. Нāфиʿ б. ал-Азрақ Абӯ Рāшид
Абӯ Рийāḥ 223
Абӯ Саʿд ас-Самʿāнӣ 20
Абӯ Ṣаубāн ал-Мурджиʾ 128
Абӯ Ṣахл ан-Наубаḥтӣ 166
Абӯ Суфйāн 37, 195
Абӯ Ṭāлиб 144
Абӯ ʿУбайда 214
Абӯ ʿУбайда б. ал-Джаррāḥ 145
Абӯ Фудайк 114, 115
Абӯ Ḥāлид ал-Вāситӣ 140, 166
Абӯ Ḥāмид аз-Заузанӣ 147
Абӯ Ханӣфа см. ан-Нуʿмāн б. Ṣāбит Абӯ Ханӣфа
Абӯ Хāрӯн ал-ʿАбдӣ 125
Абӯ-л-Ḥасан ал-ʿАнбарӣ 177
Абӯ-л-Ḥасан ал-ʿАскарӣ см. ʿАлӣ б. Муḥаммад ан-Нақӣ ал-Хāдӣ Абӯ-л-Ḥасан ал-ʿАскарӣ
Абӯ-л-Ḥасан ал-Мадāʾинӣ 198
Абӯ-л-Ḥаттāб ал-Асадӣ 150, 157—158, 234—235
Абӯ Хāшим ал-Джуббāʾӣ см. ʿАбд ас-Салāм б. Муḥаммад Абӯ Хāшим ал-Джуббāʾӣ
Абӯ Хāшим Ибн ал-Ḥанафӣйа см. ʿАбдаллах б. Муḥаммад б. ал-Ḥанафӣйа Абӯ Хāшим
Абӯ-л-Хузайл ал-ʿАллāф см. Муḥаммад (Ḥамдāн) б. ал-Хузайл Абӯ-л-Хузайл ал-ʿАллāф
Абӯ Хурайра ар-Рāвандӣ 223
Абӯ-л-Ḥусайн ал-Басрӣ см. Муḥам-

мад б. ʿАлӣ Абӯ-л-Ҳусайн ал-Басрӣ
Абӯ-л-Ҳусайн ас-Ṣалиҳӣ см. Ṣалиҳ б. ʿУмар
Абӯ-л-Ҳусайн ал-Ҳаййāт см. ʿАбд ар-Раҳӣм б. Мухаммад Абӯ-л-Ҳусайн ал-Ҳаййāт
Абӯ-ш-Шаʿсā' 125
Абӯ Шимр ал-Мурджи' ал-Ханафӣ 43, 66, 128—130, 196, 200, 217
ал-ʿАввāм б. Ҳаушаб 166
Августин Блаженный 202
Авиценна см. Ибн Сӣнā
Авраам (Ибрāхӣм) 26, 32, 50, 51, 185, 234
ʿāд 185, 209
Āдам 30, 31, 33, 47, 50, 51, 64, 67, 100, 102, 107, 114, 127, 136, 163
ал-Āдамӣ см. Исмāʿӣл б. Ибрāхӣм Абӯ ʿУсмāн ал-Āдамӣ
ʿĀ'иша 39, 98, 113, 141, 188, 200, 212
ал-ʿАлā' б. Рāшид 166
ʿАлӣ ал-Асвāрӣ 195
ʿАлӣ б. ʿАбдаллах б. ʿАббāс 40, 136
ʿАлӣ б. Абӣ Ṭāлиб ал-Муртадā 11, 12, 23, 37, 39, 40, 43, 58, 59, 64, 65, 75, 98, 108—113, 120, 125, 126, 131—137, 141—145, 147, 152—157, 162, 164—166, 176, 185—188, 190, 193, 195, 200, 203, 209, 210, 212—215, 219—222, 224—228, 230—237
ʿАлӣ б. Аҳмад Абӯ-л-Ҳасан ал-Мадӣнӣ (или ал-Мадā'инӣ) ан-Найсābӯрӣ 19
ʿАлӣ б. Джаʿфар 41, 146
ʿАлӣ б. Джаʿфар б. ʿАлӣ 150
ʿАлӣ б. Джаʿфар Абӯ-л-Ḳāсим ал-Мусавӣ 20, 22
ʿАлӣ б. Зайд Абӯ-л-Ҳусайн ал-Ибāдӣ 125
ʿАлӣ б. Исмāʿӣл 149
ʿАлӣ б. ал-Кирмāнӣ 121, 122
ʿАлӣ б. Мансӯр 166
ʿАлӣ б. Мӯсā ар-Ридā 41, 149, 150, 153, 230, 232
ʿАлӣ б. Мухаммад ан-Нақӣ ал-Хādӣ Абӯ-л-Ҳасан ал-ʿАскарӣ 41, 149, 150, 153, 232, 236
ʿАлӣ б. Мухаммад ал-Фаҳрӣ 22
ʿАлӣ б. Мухаммад б. ʿАбдаллах Абӯ-л-Ҳасан ал-ʿАнбарӣ ат-Ṭӯсӣ 238
ʿАлӣ б. Мухаммад б. ал-Ханафийа 134
ʿАлӣ б. Рибāб 211
ʿАлӣ б. Ṣалиҳ 166
ʿАлӣ ат-Ṭāҳин 149
ʿАлӣ б. Ҳармала 125
ʿАлӣ б. ал-Ҳусайн Зайн ал-ʿĀбидӣн ас-Саджжād 41, 139—140, 145, 146, 152, 232
Алиды 132, 140, 187, 209, 219—221, 224—227, 230, 231
ʿАлḳама 166
Аллах 11—14, 26, 28, 31—38, 42—44, 47—57, 59—97, 99—120, 122—130, 132, 135, 136, 139, 141, 144—147, 151, 154—158, 160—165, 167, 168, 170, 171, 174, 177, 178, 185, 186, 188, 189, 191, 193, 195, 198, 199, 205, 206, 208, 209, 211, 213, 214, 216—218, 224, 228, 231—234, 237, 238
ал-Аʿмаш 166
ʿАммāр б. Мӯсā ас-Сābāṭӣ 148, 228, 230
ʿАмр б. ал-ʿĀṣ 39, 89—90, 98, 143
ʿАмр б. Байāн ал-ʿИджлӣ 235
ʿАмр б. Баҳр Абӯ ʿУсмāн ал-Джāҳиз 17, 43, 76—77, 192, 194, 199, 201
ʿАмр б. Зарр 130
ʿАмр б. Мурра 130
ʿАмр б. ʿУбайд 42, 58, 59
ʿАмр б. ʿУмайр ал-ʿАнбарӣ 112
арабы 27, 64, 98, 164, 185, 195, 204, 231
Аристотель 22, 194
асадиты, *банӯ* асад 157
ал-Аṣамм см. ʿАбд ар-Раҳмāн б. Кайсāн Абӯ Бакр ал-Аṣамм
ал-Асвāрӣ 43, 65, 195
ʿАṭāййа ал-Джурджāнӣ 122
ʿАṭāййа б. ал-Асвад ал-Ҳанафӣ 112, 114, 115, 211
ʿАттāб б. ал-Аʿвар 109
ал-ʿАттāбӣ см. Кулсӯм б. ʿАмр Абӯ ʿАмр ал-ʿАттāбӣ
ʿĀфийа ал-Ḳāдӣ 181
Аҳмад 159—161
Аҳмад ат-Тӯнӣ 208
Аҳмад ал-Худжаймӣ см. Аҳмад б. ʿАṭā' Абӯ ʿАмр ал-Худжаймӣ
Аҳмад б. Аййӯб б. Маʿнӯс (или Банӯш) 67, 197—198
Аҳмад б. ʿАлӣ аш-Шаṭавӣ 43, 190
Аҳмад б. ʿАṭā' Абӯ ʿАмр ал-Худжаймӣ 100, 208
Аҳмад б. Заḳарӣйā ал-Кайāл 158—159, 161, 235
Аҳмад б. Йаҳйā Ибн ар-Рāвандӣ 66, 74, 77, 129, 161, 166, 190, 197, 201, 236
Аҳмад б. Мӯсā б. Джаʿфар 149

Аҳмад б. Муҳаммад Абӯ-л-Музаффар ал-Ҳавафӣ ан-Найсабӯрӣ 19
Аҳмад б. Наср ал-Ҳузаʿӣ ал-Марвазӣ 199
Аҳмад б. Ҳабит (Ҳаʾит) 43, 66, 67, 69, 197, 198
Аҳмад б. Ханбал 89, 99, 181, 203
Аҳмад б. ал-Ҳусайн Абӯ Муджалид ад-Дарир 43, 190
ал-Аҳмар см. Исҳақ б. Муҳаммад ан-Наҳаʿӣ ал-Аҳмар
ал-Аҳнас б. Қайс 121
ал-Аҳнаф 111
ал-Ашʿарӣ ʿАлӣ б. Исмаʿил Абӯ-л-Ҳасан 17, 18, 44, 76, 80, 86, 89—92, 95, 100, 107, 119, 163, 190, 193—204, 206—217, 221—223, 225, 226, 228, 229, 233, 235, 236
ал-Ашʿаҫ б. Қайс ал-Киндӣ 39, 109, 111, 210
ал-Ашʿаҫ б. ʿУмайра ал-Хамадани 118
ал-Аштар 109

Бабак ал-Ҳуррамӣ 223
ал-Багдадӣ ʿАбд ал-Қахир б. Тахир 18, 23, 186, 190, 195—202, 204, 208—217, 223, 226, 228—230, 233—236
Базиг б. Мӯса 158, 235
Байан б. Симʿан ат-Тамимӣ ан-Нахдӣ 40, 135—136, 223, 224
ал-Бақиллани см. Муҳаммад б. ат-Тайиб ал-Қадӣ Абӯ Бакр ал-Бақиллани
ал-Бақир см. Муҳаммад б. ʿАлӣ ал-Бақир
ал-Барак см. ал-Ҳаджжадж б. ʿУбайдаллах ал-Барак
ал-Барқӣ 233
Бармакиды 204
Бартольд В. В. 15, 23, 191
Башшар аш-Шаʿирӣ 233
Башшар б. Бурд 233
Бернан М. 192
Бишр б. Марван 118
Бишр б. Гийаҫ ал-Марисӣ 87, 129, 181, 204, 218—219
Бишр б. ал-Муʿтамир 43, 69, 72, 197, 198
Борисов А. Я. 17
Буиды 190
Бургӯҫ см. Муҳаммад б. ʿӢса Бургӯҫ
ал-Буҳарӣ 236

Вай 218
Вақиʿ б. ал-Джаррах 166, 203
ал-Валид (халиф) 116
Валид б. Абан ал-Карабисӣ 203
ал-Валид б. ʿУқба 39, 65
Ван Эсс Й. 208, 209, 219
ал-Васиқ (халиф) 44, 194, 197, 199
Васил б. ʿАтаʾ Абӯ Ҳузайфа ал-Газзал 16, 42, 56—59, 137, 138, 192, 193, 204
Вельхаузен Ю. 209
византийцы (греки) 13, 27, 38

Гавриил (Джибрил), архангел 51, 52, 101, 102, 143, 156, 158, 164
Гайлан б. Марван (или Муслим) Абӯ Марван ад-Димашқӣ 14, 15, 42, 57, 125, 126, 128—130, 189, 216, 217
Галиб б. Шазик (Шадик, Шазил) 120, 213
Гассан ал-Кӯфӣ 127, 128, 217

дайламиты 44
Даниш Пажух М. Т. 16, 19, 20
Даʾӯд ал-Джавариби 100, 163, 208
Даʾӯд б. ʿАлӣ ал-Исфахани аз-Захирӣ 89, 99, 181, 205—206
ад-Даххак б. Қайс 125, 214
Джабир б. Зайд 214
Джабир б. Йазид ал-Джуʿфӣ 11, 166
ал-Джавад см. Муҳаммад б. ʿАлӣ ал-Джавад ат-Тақӣ
ал-Джаʿд б. Дирхам 14, 203
Джаʿфар б. ʿАлӣ 41, 149—151, 230
Джаʿфар б. Мубашшир 43, 66, 73, 141, 196, 204
Джаʿфар б. Муҳаммад ас-Садиқ 41, 137—139, 143, 145—149, 152, 157, 158, 166, 222, 224, 227—229, 232—236
Джаʿфар б. Харб ал-Ашаджж 43, 66, 72, 73, 141, 193, 195, 196
ал-Джахиз см. ʿАмр б. Бахр Абӯ ʿУсман ал-Джахиз
Джахм б. Сафван 44, 60, 84, 122, 125, 203, 218, 219
ал-Джуббаʾӣ см. Муҳаммад б. ʿАбд ал-Ваххаб Абӯ ʿАлӣ ал-Джуббаʾӣ
ал-Джувайни см. ʿАбд ал-Малик б. ʿАбдаллах Абӯ-л-Маʿали ал-Джувайни
Джундуб б. Джунада Абӯ Зарр ал-Гифари 38, 64, 188, 197
Дирар б. ʿАмр 44, 87, 95, 198, 204, 205

Зайд 176
Зайд б. ʿАлӣ 41, 42, 137—140, 190, 225

Зайд б. Ṣабит 144, 205
Зайд б. ал-Ḫаттаб 218
Зайд б. Ḫусайн ат-Ṭа'ӣ 39, 109, 110
Зайн ал-ʿАбидӣн см. ʿАлӣ б. ал-Ḫусайн Зайн ал-ʿАбидӣн
аз-Закӣ ал-ʿАскарӣ см. ал-Ḥасан б. ʿАлӣ ал-ʿАскарӣ аз-Закӣ
Зарр 130
аз-Заʿфаранӣ 204
Зийад б. ʿАбд ар-Раḥман Абӯ Ḫалид аш-Шайбанӣ 121, 122, 213
Зийад б. Абӣ Зийад ал-Мунзир ал-ʿАбдӣ Абӯ-л-Джарӯд *Сурхуб* 139, 140, 143
Зийад б. Абӣхи 111, 112
Зийад б. ас-Аṣфар 124, 125
Зӯ-ṣ-Ṣудаййа см. Ḫаркӯṣ б. Зухайр ал-Баджалӣ Зӯ-ṣ-Ṣудаййа
Зӯ-л-Ḫувайṣира ат-Тамӣмӣ 34, 109, 187
аз-Зубайр 39, 58, 59, 98, 113, 141, 145, 188, 200, 212, 215
аз-Зубайр б. ал-Маḫӯз 112
Зурара б. Аʿйан 148, 162, 230
Зуфар б. ал-Хузайл 181
Зухайр б. Ḥарб ан-Насаʾӣ 203

Иблӣс 30, 31, 113, 127, 180, 185, 233
Ибн ʿАббад см. Исмаʿӣл б. ʿАббад аṣ-Ṣаḥиб; Муʿаммар б. ʿАббад ас-Суламӣ
Ибн ʿАббас см. ʿАбдаллах б. ʿАббас
Ибн Абӣ-л-ʿАзафир см. Муḥаммад б. ʿАлӣ аш-Шалмагани
Ибн ал-Аṣӣр 212
Ибн Джурмӯз 39
Ибн аз-Зубайр см. ʿАбдаллах б. аз-Зубайр
Ибн ал-Кайиал см. Аḥмад б. Закарӣйа ал-Кайиал
Ибн Каррам см. Муḥаммад б. Каррам Абӯ ʿАбдаллах
Ибн Кубба 166
Ибн Куллаб см. ʿАбдаллах б. Саʿӣд ал-Куллабӣ ал-Ḳаттан
Ибн Масʿуд см. ʿАбдаллах б. Масʿуд
Ибн Мубашшир см. Джаʿфар б. Мубашшир
Ибн Мулджам см. ʿАбд ар-Раḥман б. Мулджам
Ибн ал-Муртада 189, 193, 195—197, 199, 216, 217
Ибн ан-Надим 198, 199, 202, 204, 211, 218, 223
Ибн ан-Нуʿман см. Муḥаммад б. ʿАлӣ б. ан-Нуʿман Абӯ Джаʿфар ал-Аḥвал
Ибн ар-Равандӣ см. Аḥмад б. Йаḥйа Ибн ар-Равандӣ
Ибн Саба' см. ʿАбдаллах б. Саба'
Ибн Самаʿа 181
Ибн Саудаʾ см. ʿАбдаллах б. Саба'
Ибн Ṣафийа 39
Ибн Сина 8, 20—22
Ибн Фаддал см. ал-Ḥасан б. ʿАлӣ б. Фаддал
Ибн ал-Фурак см. Абӯ Бакр б. Фурак
Ибн Ḥазм 18, 23, 236
Ибн Ḫаʾит см. Аḥмад б. Ḫабит
Ибн ал-Хайṣам см. Муḥаммад б. ал-Хайṣам ат-Тамӣмӣ
Ибн ал-Ḥанафӣйа см. Муḥаммад б. ал-Ḥанафӣйа
Ибн Ḥарб см. Джаʿфар б. Ḥарб ал-Ашаджж
Ибрахим 116, 210
Ибрахим б. ʿАбдаллах ал-Имам 41, 137, 139, 166
Ибрахим б. Мухаджир 208
Ибрахим б. Муḥаммад Абӯ Исḥак ал-Исфараʾини 44, 95, 207
Ибрахим б. Муḥаммад ал-Имам 136
Ибрахим б. Саʿид 166
Ибрахим б. Саййар ан-Наззам 43, 61—62, 64, 66, 67, 194, 195, 197—201, 204, 216, 217
Ибрахим б. ас-Синди 73, 199
Ибрахим б. Ḫалид ал-Калби Абӯ Ṣаур 181
ʿИджлан б. Навӯс 228
Идрис 50
Идрис б. ʿАбдаллах ал-Ḥасани 56, 192
Идрисиды 192
израильтяне (*бану* исраʾил) 133
Иисус Христос (ʿӢса б. Марйам) 32, 36, 51, 66, 67, 149, 157, 165, 185, 188, 197, 210, 231, 237
ʿИкрима 125
ал-ʿИлбаʾ б. Зарраʿ (или Дарраʿ) ад-Дӯси (или ал-Асади) 154, 233
Илйас 152
ʿИмран б. Ḫиттан 113, 125, 210, 214
индийцы 27, 186
Иоанн 30
Иоанн Дамаскин 192, 202
ʿӢса аṣ-Ṣӯфӣ см. ʿӢса б. ал-Ḥайṣам Абӯ Мӯса аṣ-Ṣӯфӣ
ʿӢса ат-Табари 199
ʿӢса б. ʿАлӣ 212
ʿӢса б. Джаʿфар 149
ʿӢса б. Зайд 226
ʿӢса б. Маḫан 139

ʿӢсā б. Мӯсā 157, 234
ʿӢсā б. Ṣабӣх (или Ṣубайх) Абӯ Мӯсā ал-Мурдāр 43, 72, 199
ʿӢсā б. ал-Ҳайṣам Абӯ Мӯсā аṣ-Ṣӯфӣ 43, 73, 190
ал-Искāфӣ см. Муҳаммад б. ʿАбдаллах Абӯ Джаʿфар ал-Искāфӣ
Исмāʿӣл ал-Джаузӣ 203
Исмāʿӣл б. ʿАббāд Абӯ-л-Ḳāсим *аṣ-Ṣāҳиб* 44, 190, 202
Исмāʿӣл б. Джаʿфар 41, 146—148, 166, 167, 229, 234
Исмāʿӣл б. Ибрāхӣм Абӯ ʿУṣмāн ал-Āдамӣ 43, 61, 194
Исмāʿӣл б. Ибрāхӣм б. Ḳāбӯс аш-Шӣрāзӣ 203
Исмāʿӣл б. Йаҳйā Абӯ Ибрāхӣм ал-Мāзинӣ 181
Исмāʿӣл б. Муҳаммад ас-Саййид ал-Ҳимйарӣ 133, 134, 222
Исмāʿӣл б. Самӣʿ 125
ал-Исфараʾйинӣ 195, 209, 216, 217
Исҳāқ б. Джаʿфар 146
Исҳāқ б. Зайд б. ал-Ҳāриṣ ал-Анṣāрӣ 135
Исҳāқ б. Муҳаммад ан-Наҳаʿӣ ал-Аҳмар 236—237

Йазӣд б. Абӣ Унайса 214
Йазӣд б. ʿĀṣим ал-Муҳāрибӣ 109, 111
Йазӣд б. ал-Валӣд ан-Нāḳиṣ 42 189
Йазӣд б. Муʿāвийа 214
Йазӣд б. ʿУмар б. Ҳубайра 158
Йазӣд б. Унайса 124
Йазӣд б. Хāрӯн 166
Йаʿḳӯб 225
Йаʿḳӯб б. Ибрāхӣм ал-Ḳāдӣ Абӯ Йӯсуф 131, 181, 201, 218
Йāḳӯтин 164
Йāḳӯт 190, 191, 220
ал-Йамāн б. Рибāб 17, 118, 125, 127, 211
Йаҳйā б. Абӣ Сумайṭ 228
Йаҳйā б. Аби Шумайṭ 148, 228
Йаҳйā б. Āдам 166
Йаҳйā б. Аṣдам 123
Йаҳйā б. Асфах Абӯ Закарӣйā 125
Йаҳйā б. Зайд 138, 139
Йаҳйā б. Ḳāмил 125
Йаҳйā б. Маʿӣн 203
Йаҳйā б. Саʿӣд ал-Ḳаттāн 203
Йаҳйā б. ас-Самṭ 228
Йаҳйā б. ʿУмāр *ṣāҳиб* ал-Кӯфа 140
Йаҳйā б. Ҳāлид б. Бармак ал-Бармакӣ 149, 204
Йаҳйā б. Шумайṭ ал-Аҳмасӣ 228
Йӯнус ал-Асвāрӣ 14, 42
Йӯнус ас-Самарӣ 216
Йӯнус б. ʿАбд ар-Раҳмāн ал-Ḳуммӣ 164, 166, 236
Йӯнус б. ʿАун ан-Нумайрӣ 127
Йӯнус б. ʿИмрāн 216
Йӯсуф 20, 22, 118, 119
Йӯсуф б. ʿАбдаллах Абӯ Йаʿḳӯб аш-Шаҳҳāм 43, 61, 194, 201
Йӯсуф б. ʿУмар аṣ-Ṣаḳафӣ 156
Йӯшаʿ б. Нӯн 153

ал-Каʿбӣ см. ʿАбдаллах б. Аҳмад Абӯ-л-Ḳāсим ал-Балҳӣ
Кавад 223
Кази А. 24
ал-Ḳāзим см. Мӯсā б. Джаʿфар ал-Ḳāзим
ал-Каййāл см. Аҳмад б. Закарӣйā ал-Каййāл
Ḳайс б. Абӣ Ҳāзим 126
ḳайс б. ṣаʿлаба 212
Ḳайсāн 131
Ḳаṣӣр ан-Навваʾ ал-Абтар 141, 142, 226
Ḳатарӣ б. ал-Фуджāʾа ал-Мāзинӣ 112, 212
Ḳахмас б. ал-Ҳасан ат-Тамӣмӣ 100, 208
кахтаниты 196
ал-Ḳашшӣ 214, 224, 230, 233
Ḳӣлāнӣ М. С. 8, 46, 48, 51, 60, 65, 67, 68, 87, 88, 107, 111, 127, 130, 132, 147, 159, 160, 168, 171
киндиты (*банӯ* кинда) 156
копты 15
Крачковский И. Ю. 9, 35, 50, 116, 145, 156, 172
Ḳудайд б. Джаʿфар 131
Кулṣӯм б. ʿАмр Абӯ ʿАмр ал-ʿАттāбӣ 128, 217
Кулṣӯм б. Ҳабӣб Абӯ-л-Ҳусайн ал-Мухаллабӣ 125
Кулṣӯм б. Ҳабӣб ал-Мурāдӣ ал-Басрӣ 125
курайшиты (*банӯ* курайш) 37, 40, 87, 110, 134, 138, 144, 205, 217
Куṣаййир б. ʿАбд ар-Раҳмāн ал-Ҳузāʿӣ 134, 222
Кьюретон У. 8, 36, 44, 46, 48, 51, 55, 60, 65, 67, 68, 82, 87, 88, 107, 111, 120, 126, 127, 132, 147, 159, 160, 163, 168, 171, 174, 216

Лот (Лӯṭ) 32, 185
Лука 30

Маʿбад ал-Джуханӣ 14, 42, 57, 189, 216

Маʿбад б. ʿАбд ар-Раҳмāн 121
Маʿдан аш-Шумайтӣ 229
Маделунг В. 19, 20
мадйан 185
Маздак 223
Маймӯн 116, 210, 211
Маймӯн б. Ҳāлид 119, 120
Макдональд Д. 184
Мāлик б. Анас 89, 99, 181, 203
Маʿмар 157
Маʿмар б. ал-Аҳмар 235
ал-Маʾмӯн (халиф) 13, 42, 44, 74, 193, 199, 200, 212, 223, 228, 229
ал-Мансӯр (халиф) 41, 42, 56, 137, 139, 140, 148, 157, 167, 192, 234
Мансӯр б. ал-Асвад 166
Марвāн б. Мӯҳаммад 123
Марвāн б. ал-Ҳакам (халиф) 38—40, 65
марваниты (*банӯ* марвāн) 142
Мария (Марйам) 102, 157, 165
Марк 30
ал-Маʿрӯф б. Саʿйд ал-Кӯфӣ 136
Масʿӯд б. Қайс 213
Масʿӯд б. Фадакӣ см. Мисʿар б. Фадакӣ ат-Тамймӣ
ал-Масʿӯдӣ 197, 211, 236
Матфей 30
ал-Махдӣ (халиф) 13, 204, 216, 222—224, 226, 233, 234
Маҳмӯд б. Музаффар Абӯ-л-Қāсим ал-Хōрезмӣ 22
Маҳмӯд б. Сабуктакӣн 45
Мирдāс см. Абӯ Билāл Мирдāс
Мисʿар б. Фадакӣ ат-Тамймӣ 39, 109
Михаил (Микāʾил), архангел 156, 158
Моисей (Мӯсā) 32, 51, 101, 102, 153, 166, 185, 210, 235, 237
Муʿāвийа (халиф) 39, 40, 65, 98, 108, 111, 188, 198, 209, 215
Муʿāз 144, 175
Муʿаммар б. ʿАббāд ас-Суламӣ 43, 70, 72, 190, 198, 200
ал-Мубāрак 229
Мувайс б. ʿИмрāн ал-Басрӣ 125, 128, 216, 217
ал-Мугӣра 166
ал-Мугӣра б. Саʿйд ал-ʿИджлӣ 155—156, 234
Мудар (Мухаммад) б. Ҳāлид ал-Асадӣ 100, 208
ал-Муджтабā см. ал-Ҳасан б. ʿАлӣ ал-Муджтабā
ал-Муқаннаʿ см. Хашӣм (Хишāм) б. ал-Ҳакӣм ал-Муқаннаʿ
Муқāтил б. Сулаймāн 99, 128, 130, 143, 163, 203, 208, 218
Мукрам б. ʿАбдаллах ал-ʿИджлӣ 122
Муʾмин ат-Ṭāқ см. Мухаммад б. ʿАлӣ б. ан-Нуʿмāн
ал-Мурдāр см. ʿЙсā б. Ṣабӣҳ Абӯ Мӯсā ал-Мурдāр
ал-Муртадā см. ʿАлӣ б. Абӣ Ṭālиб ал-Муртадā
Мӯсā б. Джаʿфар ал-Кāзим 41, 146, 148, 149, 152, 163, 227, 229, 230, 232
Мӯсā (Муʾнис, Мувайс, Йӯнус) б. ʿИмрāн ал-Басрӣ 43, 66, 197
Мӯсā б. Мухаммад 149
Мӯсā б. Саййāр ал-Асвāрӣ 195
Муслим б. ʿУбайс б. Қарӣз 112
ал-Мустаʿӣн (халиф) 140
Мусталим (Муслим) б. Саʿӣд 166
ал-Мустансир (халиф) 237
ал-Мутаваккил (халиф) 14, 44, 61, 76
ал-Муʿтасим (халиф) 43, 44, 76, 140
Муфаддал ас-Ṣайрафӣ 158, 235
ал-Муфаддал б. ʿУмар ал-Джуʿфӣ 148, 229
ал-Мухаллаб б. Абӣ Ṣуфра 112
Мухаммад (пророк) 11, 12, 20, 26, 27, 32—39, 42, 49, 51, 52, 54, 55, 58, 64—68, 77, 83, 86, 87, 96, 98—102, 108, 109, 116, 122—124, 126, 127, 129, 130, 133, 134, 137—140, 142—145, 151, 152, 154—156, 158, 164—166, 172, 173, 175, 176, 181, 184—188, 190, 194—197, 199, 203, 205, 209, 211, 220, 221, 223, 227, 228, 231, 233, 234, 236—239
Мухаммад ал-Қāʾим ал-Мунтазар см. Мухаммад б. ал-Ҳасан ал-Қāʾим ал-Махдӣ ал-Мунтазар
Мухаммад ал-Калбӣ 218
Мухаммад-Ṣадр Тарак-и Худжандӣ ал-Исфахāнӣ 22
Мухаммад б. ʿАбд ал-Ваххāб Абӯ ʿАлӣ ал-Джуббāʾӣ 44, 57, 78, 79, 81—83, 194, 197 201, 206
Мухаммад б. ʿАбдаллах Абӯ Джаʿфар ал-Искāфӣ 43, 66, 73, 76, 195, 204
Мухаммад б. ʿАбдаллах б. ʿАбд ал-Ҳакам ал-Мисрӣ 181
Мухаммад б. ʿАбдаллах б. Ṭāхир 140
Мухаммад б. ʿАбдаллах б. ал-Ҳасан ан-Нафс аз-Закӣйа 41, 137—140, 155, 166, 234
Мухаммад б. ʿАбдаллах б. Шабӣб Абӯ Бакр ал-Басрӣ 125
Мухаммад б. ʿАбд ар-Раҳмāн 166
Мухаммад б. Абӣ Зайнаб ал-Асадӣ ал-Аджда ʿ см. Абӯ-л-Ҳаттāб
Мухаммад б. ʿАлӣ 149, 151

Муҳаммад б. ʿАлӣ Абӯ Зуфар ал-Маккӣ 43, 73, 199
Муҳаммад б. ʿАлӣ Абӯ-л-Ҳусайн ал-Басрӣ 44, 57, 80, 83, 192
Муҳаммад б. ʿАлӣ ал-Бāқир 41, 136, 138, 140, 146, 152, 155, 156, 163, 168, 225, 227, 232—234
Муҳаммад б. ʿАлӣ ал-Джавāд ат-Тақӣ 41, 149, 153, 232
Муҳаммад б. ʿАлӣ аш-Шалмагāнӣ Ибн Абӣ-л-ʿАзāфир 186
Муҳаммад б. ʿАлӣ б. ʿАбдаллах б. ʿАббāс 134—137, 139, 222, 223
Муҳаммад б. ʿАлӣ б. ан-Нуʿмāн Абӯ Джаʿфар ал-Аҳвал 16, 163—164, 214, 236
Муҳаммад б. Джаʿфар 41, 146, 148, 167, 228—229
Муҳаммад б. Зинджавайхи (Зинджӯйа) ал-Ḳушайрӣ ан-Нӣсабӯри 238
Муҳаммад б. Ӣбрāхӣм Абӯ-т-Таййиб ал-Ҳāлидӣ 216
Муҳаммад б. ʿИджлāн 166
Муҳаммад б. Идрӣс Абӯ ʿАбдаллах аш-Шāфиʿи 143, 180, 181, 192, 203, 218
Муҳаммад б. ʿӢсā Бургӯç 87, 100, 125, 195, 201, 204
Муҳаммад б. Исмāʿӣл 148, 167, 229, 234
Муҳаммад б. Исмāʿӣл Абӯ ʿАбдаллах ал-Буҳāрӣ 35, 187
Муҳаммад б. Каррāм Абӯ ʿАбдаллах 44, 102—103, 106, 125, 186, 208, 209
Муҳаммад б. ал-Ḳāсим *сāҳиб* ат-Тāлаḳāн 140, 225
Муҳаммад б. Маслама ал-Анçāрӣ 126
Муҳаммад б. Муслим Абӯ-л-Ҳусайн аç-Çāлиҳӣ 125
Муҳаммад б. Наçр 143
Муҳаммад б. Нуçайр ал-Фаҳрӣ ан-Нумайрӣ 236
Муҳаммад б. Ризḳ (Зараḳ) 120
Муҳаммад б. Çадаḳа 125
Муҳаммад б. Сувайд 43, 73, 199
Муҳаммад б. Сулаймāн 199
Муҳаммад б. ат-Таййиб ал-Ḳāдӣ Абӯ Бакр ал-Бāқиллāнӣ 44, 91, 93, 194, 206—207
Муҳаммад б.ал-Хайçам ат-Тамӣмӣ 45, 103, 104, 106, 107, 208—209
Муҳаммад б. Ҳалӣл ас-Саккāк 166, 237
Муҳаммад б. ал-Ханафӣйа 40, 41, 131—134, 136, 137, 221, 222
Муҳаммад б. Харб 125
Муҳаммад б.Харӯн Абӯ ʿӢсā ал-Варрāқ 161, 164, 236
Муҳаммад б.ал-Ҳасан 131, 181
Муҳаммад б.ал-Ҳасан ал-Ḳāʾим ал-Махди ал-Мунтаçар 41, 42, 149, 151, 153, 226, 229, 231, 232
Муҳаммад (Ҳамдāн) б.ал-Хуçайл Абӯ-л-Хуçайл ал-ʿАллāф 42, 43, 59—61, 123, 161, 162, 193—196, 198—200, 204
Муҳаммад б.Шабӣб 43, 66, 126, 128, 129, 196, 216
Муҳāриб б.Зийāд 130
Муҳарраз б.Хилāл 112
ал-Муҳāсибӣ см. ал-Ҳāриç б. Асад ал-Муҳāсибӣ
ал-Муҳтāр б.Абӣ ʿУбайд аç-Çаḳафи 132—133, 219, 221, 222
набатейцы 87, 110, 205

Нāвӯс 147, 228
Наджда б. ʿĀмир (ʿĀçим) ал-Ханафӣ 114—116
ан-Наджжāр см. ал-Ҳусайн б.Муҳаммад ан-Наджжāр
ан-Наççāм см. Ибрāхӣм б. Саййāр ан-Наççāм
Нāʾини М.Джалāлӣ 18—20
ан-Наḳӣ см. ʿАлӣ б.Муҳаммад ан-Наḳи ал-Хādӣ
Нāçир ал-Утрӯш 139, 225
Нāçир ал-Ҳаққ ал-Ҳасан б. ʿАлӣ *ад-дāʿӣ* 143
Наçр б.Мāлик 218
Наçр б.Саййāр 44, 121, 203
Наçр б.ал-Ҳаджжāдж 64
ан-Наубахтӣ ал-Ҳасан б.Мӯсā 17, 202, 215—217, 221—223, 225, 227, 229—231, 234, 235
Нāфиʿ б.ал-Азраḳ Абӯ Рāшид 112, 114—116, 210
ан-Нāши' ал-Акбар 195, 200, 203, 209, 213, 214, 225, 227
Низāм ал-Мулк 207
Ной (Нӯҳ) 32, 50, 51, 101, 185
Нуʿайм б.ал-Йаман 225
Нуʿайм б. Ҳаммāд ал-Хузāʿӣ ал-Миçрӣ 163, 236
ан-Нуʿман б.Сāбит Абӯ Ханӣфа 87, 128, 131, 140, 143, 166, 180, 181, 215, 217

Омейяды, *банӯ* умаййа 11, 12, 37, 38, 42, 44, 84, 136, 137, 139, 142, 189, 190, 214, 219, 220, 233

персы 8, 18, 21, 27, 38
Петр (апостол) 237

ар-Рабӣʿ б.Сулаймāн ал-Джизӣ 181
ар-Рабӣʿ б.Сулаймāн ал-Мурāдӣ 181
ар-Рāвандӣ см. Аḥмад б.Йаḥйā Ибн ар-Рāвандӣ
ар-Рāзӣ 11, 201
Разйин 208
банӯ рāсиб 203
Рāфиʿ б. Лайс 212
ар-Ридā см. ʿАлӣ б.Мӯсā ар-Ридā
Ризāм б.Разм 136
Риттер Х. 16
Рушайд ат-Ṭӯсӣ 121

Саблуков Г. 66
Саʿд б.ʿАбдаллах ал-Ḳуммӣ 17, 181
Саʿд б.Абӣ Ваққāс 39, 126, 145
банӯ саʿд б.дубайʿа 116
банӯ саʿд б.зайд б.манāт б.тамӣм 111
Саʿд б.ʿУбāда ал-Анṣāрӣ 37
ас-Саджжāд см. ʿАлӣ б.ал-Ḥусайн ас-Саджжāд
аṣ-Ṣāдиḳ см. Джаʿфар б.Муḥаммад аṣ-Ṣāдиḳ
Саʿйд б.ал-ʿĀṣ 39
Саʿйд б.Джубайр 130
Саʿйд б.Зайд 145
банӯ сāʿида 37, 64, 98, 187
ас-Сайййд ал-Ḥимйарӣ см. Исмāʿил б.Муḥаммад ас-Сайййд ал-Ḥимйарӣ
ас-Саккāк см. Муḥаммад б.Ḳалйл ас-Саккāк
Ṣаʿлаба б.ʿĀмир 120, 121
Ṣаʿлаба б.Мишкāн 213
Салама б.Куḥайл 166
Сāлим б.Абӣ-л-Джаʿд 166
Сāлим б.Абӣ Хафṣа 166
Ṣāлиḥ 32, 185
Ṣāлиḥ б.ʿАбд ал-Ḳуддӯс 193
Ṣāлиḥ б.ʿАмр ал-Асвāрӣ 195, 199
Ṣāлиḥ Ḳубба б.Ṣабūḥ б.ʿАмр 125, 128, 217
Ṣāлиḥ б.Миḥрāḳ ал-ʿАбдӣ 112
Ṣāлиḥ б.Мусарриḥ 118, 211
Ṣāлиḥ б.ʿУмар Абӯ-л-Ḥусайн аṣ-Ṣāлиḥӣ 126, 129, 130, 216, 220
аṣ-Ṣāлиḥӣ см. Ṣāлиḥ б.ʿУмар Абӯ-л-Ḥусайн аṣ-Ṣāлиḥӣ
Салм б.Аḥваз ал-Мāзинӣ 44, 84
Салмāн ал-Фāрисӣ 235
Салмāн б.Нāṣир Абӯ-л-Ḳāсим ал-Анṣāрӣ ан-Найсāбӯрӣ 19
аṣ-Ṣалт б.Абӣ-ṣ-Ṣалт 118
ас-Самʿāнӣ 195, 197, 220
Саманиды 225
ṣамӯд 185, 209
Санджар 20, 22
ас-Сарӣ ал-Аққам 235
банӯ ṣаур 226
ас-Саффāḥ см. ʿАбдаллах б.Муḥаммад Абӯ-л-ʿАббāс ас-Саффāḥ
аṣ-Ṣāḥиб Ибн ʿАббāд см. Исмāʿил б.ʿАббāд Абӯ-л-Ḳāсим аṣ-Ṣāḥиб
Ṣаḥр б.Ḥабūб ат-Тамӣмӣ 112
Сет (Шйс) 50
ас-Синдӣ б.Шахūк 149
Сократ 186, 193
Ṣувайр (Ṣуʾайр) б.Абӣ Фāḥита 166
Сулаймāн б.Джарūр ар-Раққӣ 140, 204, 225
сулаймиты (*банӯ* сулайм) 198
Ṣумāма б.Ашрас ан-Нумайрӣ 43, 73—74, 76, 199
Суфйāн аṣ-Ṣаурӣ 89, 181, 203, 216, 226
Суфйāн б.ʿУйайна 218

ат-Таḳӣ см. Муḥаммад б.ʿАлӣ ал-Джавāд ат-Таḳӣ
Талиḳ б. Ḥабūб 130
Ṭалḥа 39, 58, 59, 98, 113, 141, 145, 188, 200, 212, 215
Ṭāʾӯс 166
ат-Ṭӯсӣ Нāṣир ад-Дūн 20

ʿУбайд ал-Мукаттиб (ал-Мукта?иб) см. ʿУбайд б.Михрāн ал-Мукаттиб ал-Ḳӯфӣ
ʿУбайд б.Михрāн ал-Мукаттиб ал-Ḳӯфӣ 127, 216
ʿУбайда б.Хилāл ал-Йашкурӣ 112
ʿУбайдаллах (ʿАбдаллах) б.Мӯсā 166
Убайй б.Каʿб 87, 144, 205
ʿУмайр б.Байāн ал-ʿИджлӣ 158
ʿУмар б.Абӣ ʿАфūф 136
ʿУмар б.Сахлāн ас-Сāвӣ 20—21
ʿУмар б.ʿУбайдаллах б.Муʿаммар ат-Тамӣмӣ 115
ʿУмāр б.ал-Ḥаттāб (халиф) 36—38, 64, 98, 111, 138, 141, 143—145, 154, 156, 187, 188, 190, 194, 195, 198, 200, 214, 221, 222, 226
ʿУрва б.Ḥудайр 109, 111
Усāма б.Зайд б.Ḥāриса ал-Калбӣ 36, 126, 143, 187
ʿУṣмāн (халиф) 38, 58, 64, 98, 108 — 111, 113, 141, 142, 145, 188, 193, 200, 203, 209, 212—214, 219, 226
ʿУṣмāн ал-ʿĀбид 208
ʿУṣмāн б.ʿАбдаллах б.Муʿаммар ат-Тамӣмӣ 112
ʿУṣмāн б.Абӣ-ṣ-Ṣалт 118
ʿУṣмāн б.ал-Māḥӯз 112
ʿУṣмāн б.Ḥаййāн (Джаббāн) ал-Мāзинӣ 116
ʿУṣмāн б.Ḥāлид ат-Ṭавйл 59, 193

ал-Фадл ал-Ҳадаṣӣ 43, 66, 197
Фадл ал-Ҳаззаʾ (ал-Ҳаддаʾ) 197
ал-Фадл б.Дукайн 166, 203
ал-Фадл б. ʿӢса ар-Раḳашӣ 125, 128, 216, 217
ал-Фадл б.Шāзāн 166
Фāрис б.Ҳāтим б.Māхӯйа (Māхавайхи) 150
Фāтим 155
Фāтима 37, 64, 137, 155, 166, 187, 221, 225, 226, 236
Фāтима бинт ʿАлӣ ухт Джаʿфар 150
Фāтима бинт ал-Ҳусайн б.ал-Ҳасан б.ʿАлӣ 147
фатимиты 41, 137
Фирʿаун 116
Флинн Дж. 24
ал-Фуватӣ см. Хишāм б. ʿАмр ал-Фуватӣ
Фудайл ар-Рассāн 140

Хаарбрюкер Т. 24
Ҳабӣб б.Абӣ Ṣабит 166
Ҳабӣб б.Мурра 125
ал-Ҳаджжāдж 112, 116, 118, 211
ал-Ҳаджжāдж б.ʿУбайдаллах ал-Барак 111
ал-Хāдӣ см. ʿАлӣ б.Мухаммад ан-Наḳӣ ал-Хāдӣ Абӯ-л-Ҳасан ал-ʿАскарӣ
Ҳадӣджа 166
Ҳāзим б.ʿАлӣ 120
ал-Ҳаййāṭ см. ʿАбд ар-Раҳӣм б. Мухаммад Абӯ-л-Ҳусайн ал-Ҳаййāṭ
ал-Ҳайṣам б. Джāбир Абӯ Байхас 116—118, 211
ал-Ҳакам б. Марвāн 210
ал-Ҳакам б. Умайя 38, 64
Ҳакӣм ал-Джушамӣ 208
Ҳалаф ал-Ҳāриджӣ 119, 212
Ҳāлид б. ʿАбдаллах ал-Ḳасрӣ 136, 155, 211, 234
ал-Ҳāлидӣ см. ʿАбдаллах б. Мухаммад Абӯ Мухаммад; Мухаммад б. Ибрāхӣм Абӯ-т-Ṭайиб
банӯ хамдāн 226
Ҳамза аш-Шāрӣ см. Ҳамза б. Адрак ас-Сиджистāнӣ
Ҳамза б. Адрак ас-Сиджистāнӣ 119, 120, 212
Ҳаммāд б. Абӣ Сулаймāн 130
Ҳаммāд б. Абӣ Ханӣфа 211
Ҳаммāд б. Зайд 203
Ҳаммāд б. Салама 203, 218
ханафиты 135, 221
Ҳанаш б. Мубашшир 196
Ҳāриджа б. Муṣʿаб 218
ал-Ҳāриṣ ал-Аʿвар 166
ал-Ҳариṣ б. Асад ал-Мухāсибӣ 44, 89, 206
ал-Хāриṣ б. Йазӣд ал-Ибāдӣ 124, 214
ал-Ҳāриṣ б. Сурайдж 203
ал-Ҳāриṣ б. ʿУмайра 118
Ҳāриṣа б. Бадр ал-ʿАттāбӣ 112
Ҳарḳӯṣ б. Зухайр ал-Баджалӣ Зӯ-ṣ-Ṣудаййа 109, 110
Ҳармала б. Йахйā ат-Туджӣбӣ 181
Хāрӯн ар-Рашӣд (халиф) 44, 149, 198, 199, 217, 219
Хāрӯн б. Саʿд (Саʿйд) ал-ʿИджлӣ 166, 225
ал-Ҳасан ал-Басрӣ 14, 42, 56—59, 192
ал-Ҳасан б. Аййӯб ал-Хāшимӣ 196
ал-Ҳасан б. ʿАлӣ ал-ʿАскарӣ аз-Закӣ 41, 149—151, 153, 226, 230—232
ал-Ҳасан б. ʿАлӣ ал-Муджтабā 40, 41, 64, 132, 137, 139, 140, 142, 145, 152, 155, 221, 229, 231, 236
ал-Ҳасан б.ʿАлӣ ал-Утрӯш см. Нāṣир ал-Утрӯш
ал-Ҳасан б. ʿАлӣ б. Мухаммад б. ал-Ханафӣйа 134, 135
ал-Ҳасан б.ʿАлӣ б. Фаддāл 150, 230
ал-Ҳасан б. Зийāд ал-Луʾлуʾӣ 181
ал-Ҳасан б. Мухаммад б.ʿАлӣ б. Абӣ Ṭāлиб 129, 130
ал-Ҳасан б. Мухаммад б. аṣ-Ṣаббāҳ см. ал-Ҳасан б. аṣ-Ṣаббāҳ
ал-Ҳасан б. Мухаммад б. аṣ-Ṣаббāҳ аз-Заʿфаранӣ 181, 204
ал-Ҳасан б. Мухаммад б. ал-Ханафӣйа 219—220
ал-Ҳасан б. аṣ-Ṣаббāҳ 170
ал-Ҳасан б. Ṣāлиҳ б. Ҳайй 142, 143, 226
ал-Ҳасан б. ал-Ҳасан 40
Ҳафṣ ал-Фард 44, 87, 200, 204—205
Ҳафṣ б. Абӣ-л-Миḳдāм 124
Хашӣм (Хушайм) б. Башӣр 166
Хашӣм (Хишāм) б. ал-Ҳакӣм ал-Муḳаннаʿ 136, 224
хашимиты (*банӯ* хāшим) 37, 40, 187, 193, 233, 234
Хӣд б. Сайф 208
Ҳидр 152
ал-Ҳимйарӣ см. Исмāʿӣл б. Мухаммад ас-Саййид ал-Химйарӣ
Хишāм б. ʿАбд ал-Мāлик (халиф) 15, 56, 139, 156, 216
Хишāм б.ʿАмр ал-Фуватӣ 43, 74, 76, 198—200
Хишāм б. Сāлим ал-Джавāлӣḳӣ 161, 162, 164, 208, 235
Хишāм б. ал-Ҳакам 17, 43, 63, 83, 84, 161—163, 166, 204, 235, 237

Хубайра б. Барӣм 166
Ҳубба ал-ʿАранӣ (ал-Гаранӣ) 166
Ҳӯд 32, 185
ал-Ҳуджжа ал-Қāʾим ал-Мунтаẓар см. Муḥаммад б. ал-Ҳасан ал-Қāʾим ал-Мунтаẓар
хуза ʿиты 199
Ҳусайн ал-Ҳāриджӣ 212
ал-Ҳусайн б. Абӣ Манṣӯр ал-ʿИджли 234
ал-Ҳусайн б. ʿАлӣ 192
ал-Ҳусайн б. ʿАлӣ ал-Карāбӣсӣ 17, 119, 195, 203, 212
ал-Ҳусайн б. ʿАлӣ аш-Шахӣд 40, 41, 64, 132, 137, 139, 140, 142, 145, 152, 155, 221, 229, 231, 236
ал-Ҳусайн б. Зайд *аḍ-ḍāʿӣ* 143
ал-Ҳусайн б. Ишкāб (Ишкӣб) 166
ал-Ҳусайн б. Муḥаммад ан-Наджжāр 44, 85—87, 204
ал-Ҳусайн б. ар-Руқāд 119, 120, 212
ал-Ҳусайн б. ал-Ҳасан б. ʿАлӣ 147

аш-Шаʿбӣ 166
Шабӣб ан-Наджрāнӣ 211
Шабӣб б. Йазӣд б. Нуʿайм аш-Шайбāнӣ Абӯ-ṣ-Ṣаḥāрā 118, 211
Шайбāн б. Салама 121, 122, 213
Шайтāн ат-Тāқ см. Муḥаммад б. ʿАлӣ б. ан-Нуʿмāн
аш-Шаккāл см. Муḥаммад б. Ҳалӣл ас-Саккāк
Шарӣк б. ʿАбдаллах 203, 216
аш-Шāфиʿӣ см. Муḥаммад б. Идрӣс Абӯ ʿАбдаллах аш-Шāфиʿӣ
аш-Шахӣд см. ал-Ҳусайн б. ʿАлӣ аш-Шахӣд
аш-Шахрастāнӣ Абӯ-л-Фатḥ Муḥаммад б. ʿАбд ал-Карӣм 8, 15, 16, 18—23, 184, 185, 189—193, 199, 202, 204—206, 208—211, 213—217, 219, 220, 222—225, 227, 230, 231, 234—236
Шāхрӯх 22
Шахт Й. 217
Шуʿайб 32, 185
Шуʿайб б. Муḥаммад 120, 211, 212
Шуʿба 166

Эберхардт Д. 190, 194, 198

УКАЗАТЕЛЬ НАЗВАНИЙ СОЧИНЕНИЙ

Азāб ал-ḳабр 209

ал-Джāми‘ аṣ-ṣaḥīḥ 187

Евангелие 30, 31, 194

Китāб ал-абвāб 201
Китāб ал-аḳтāр фī-л-уṣӯл 22
Китāб гāйат ал-марāм фī ‘илм ал-калāм 21
Китāб даḳā’иḳ (или *нихāйат*) *ал-аухāм* 22
Китāб ад-дāмиг 197
Китāб ал-джуз’ аллазī лā йатаджазза’у 22
Китāб аз-зумурруд 197
Китāб ал-имāма 200
Китāб ал-интиṣāр 197, 201
Китāб ал-иршāд илā ‘аḳā’ид ал-‘ибāд 22
Китāб ифтирāḳ ал-умма ва-ухтилāф аш-шийа‘ 200
Китāб ихтилāф аш-шӣ‘ā 236
Китāб ал-ḳавāлиб 193
Китāб ал-ма‘анī 198
Китāб ал-мабда’ ва-л-ма‘āд 22
Китāб ал-маḳālāт 17, 211, 212, 236
Китāб маḳālāт ал-ислāмӣйӣн вахтилāф ал-муṣаллӣн 17, 198
Китāб ал-маḳālāт ва-л-фираḳ 185
Китāб ал-манāхидж ва-л-байӣинāт 22
Китāб ал-милал ва-н-ниḥал 8, 20, 22—24
Китāб ал-муṣāра‘а 20
Китāб нихāйат ал-иḳдām фӣ ‘илм ал-калāм 19, 22
Китāб аṣ-ṣирāт 236
Китāб ат-тāдж 197
Китāб тал[illegible]ṣ ал-аḳṣām ли-мазāхиб ал-анām 21
Китāб талхӣṣ ал-байān фӣ зикр фираḳ ахл ал-адйāн 22
Китāб ал-уṣӯл ал-хамс 196
Китāб ал-фарāд 197
Китāб фӣ тафдӣл Абӣ Бакр 201
Китāб ал-фиṣал фӣ-л-милал ва-л-ахвā’ ва-н-ниḥал 18
Китāб ал-ḥарб ‘алā Ибн Ḥарб 196
Китāб ал-ḥуджадж 193
Китāб шарḥ сӯра Йӯсуф 22
Китāб шубухāт Аристӯтāлӣс ва Ибн Сӣнā ва наḳḍиха 22
«Книга о дуализме» 192
«Книга о единобожии и божественной справедливости» 192
«Книга об имамате» 237
«Книга о промежуточном состоянии (между верой и неверием)» 192
Коран 9, 11—14, 19, 20, 36, 43, 44, 49, 52, 55, 57, 64, 65, 73, 75, 77, 78, 85, 86—89, 92, 96, 98, 99, 101, 102, 107, 109, 111—113, 116, 118—120, 124, 125, 128, 131, 144, 145, 161, 163, 165, 170, 173, 175, 178, 180, 184—187, 189, 194, 195, 197, 199—207, 209, 213—216, 218, 219, 227, 228, 234—236, 238
Ḳур’āн 235

Маḳālāт Абӣ-л-Ḳāсим 201
Масā’ил ал-имāма 217
Мафāтиḥ ал-асрāр ва маṣābих ал-абрāр 20
ал-Муснад 217
ал-Му‘тамад фӣ уṣӯл ал-фиḳх 192

«О единобожии» 196
«Опровержение кадаритов» 218
«Опровержение мурджиитов» 211
«Опровержение му‘тазилитов» 202, 206
«Опровержение му‘тазилитов относительно свободы воли» 211
«Опровержение [учения о] переходе имамата по завещанию» 237
«Опровержение Ḥаммāда б. Абӣ Ḥанӣфы» 211

Писание см. Коран
«Путь к познанию истины» 192

«Разряды мурджиитов» 192

Танқīх ал-адилла ва-л-ʿилал фī тарджамат Китāб ал-милал ва-н-ниḥал 22
Таʾрīх ал-ḥукамāʾ (или *ал-филāсифа*) 22
Таʾрīх-и Систāн 212
Таубīх Абī-л-Хузайл 193
Тора 30, 31, 41, 89, 102, 148, 194, 233

ал-Фарқ байна-л-фирақ 18

Ҳуджадж ал-Қурʾāн 11
Шарḥ ʿуйūн ал-масāʾил 208
Шарḥ-и ḥāл ва āсāр-и ḥуджжат ал-ḥаққ Абū-л-Фатх Мухаммад б. ʿАбд ал-Карīм б. Аḥмад Шахрастāне 18
«Шиитские секты» 215

«Я делаю, потому что ты сделал» 164
«Я делаю, ты не делай» 164

УКАЗАТЕЛЬ ГЕОГРАФИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ

Азербайджан 153, 223
Аламӯт 170
Армйнийа 122, 192, 193
Ауқ (Ӯқ) 119, 212
Афганистан 190
ал-Ахваз 112, 118

Багдад 14, 19, 149, 186, 190, 192, 193, 195—200, 202, 204, 206, 207, 212, 218, 219, 222, 227,232, 234—238
Бадр 195
Байхак 235
Балх 190, 211, 218
Басра 39, 64, 65, 112, 115, 139, 167, 189, 192, 193, 196, 198—200, 203, 204, 206—208, 214, 216—218, 222, 236
Бахрейн 210, 229, 233
Бухара 187, 224, 235

Васит 124 222
Византия 13

Гардж, Гарджа (Гарджистан), Гарш (Гаршистан) 45, 191, 208
Герат 190, 224
Гилян 225
Гор (Гӯр) 45, 190, 191
Гургандж 19

ад-Дайлам 139, 225
Дамаванд 229
Дамаск 189, 216
ал-Джабал 139
ал-Джазӣра 110, 192
Джалӯлā' (Ҳалӯлā') 118
Джузджан, Джурджан 122, 139, 228
ал-Джурф 187

Европа 23
Евфрат, р. 188
Египет 23, 39, 187, 192, 220, 236, 237

Иерусалим (Байт ал-муқаддас) 36, 208
Индия 23, 127, 229
Ирак 108, 135, 146, 156, 168, 181, 186, 187, 211, 215, 216, 219, 224, 232, 234
Иран 21, 23, 186, 208, 223, 224
Истахр 190
Исфарайин 207
Исфахан 153
Ифрйқийа 39

ал-Йамāма 114, 115
Йемен 22, 38, 110, 175, 176, 192, 210, 217, 225, 237

Ка'ба 127, 128, 156, 234
Кабул 190
Каир 8
Кандахар 229
ал-Карх 190
ал-Катйф 114
Кашш 235
Кербела (Карбалā) 134, 231
Керман 110, 112, 115, 119, 212
Кумм 149, 204
Кунāса 139, 158
Куфа 39, 65, 109, 118, 138—140, 156—158, 188, 190, 197, 203, 210, 214, 216, 218, 220, 221, 226, 230, 231, 233—236
Кухистан 115, 208, 212

Лейпциг 8
Лондон 8

Мавераннахр 136, 153, 208, 224
Магриб 56, 192
ал-Мадā'ин 153, 236
Мазар (в Куфе) 221
Медина 36—38, 64, 108, 116, 139, 140, 146, 148, 149, 155, 167, 187, 192, 203, 207, 216, 224, 227, 231—233
Мекка 36, 39, 115, 143, 187, 188, 192,

194, 195, 199, 204, 207, 214, 216, 219, 227, 228, 232
Мекран 119
Мерв 44, 84, 203, 218, 224, 235
Мерверруд 197, 236
Мосул 211
Мургаб, р. 190

Нāвӯсā 147
Насā 122
ан-Нахравāн 39, 98, 109—111
Нихаванд 203
Нишапур 19, 199, 207, 208

Оман (ʿУман) 110, 214

Палестина 134, 208
Прикаспие 225

ар-Рабаза 38, 64, 188
Радва 134
Ракка 188
Рей 85, 153, 190, 202, 204, 229
ар-Рукн ва-л-Макāм 234

Самарканд 195, 208, 212, 235
Самарра (Сурра ман раʾа) 149, 193, 232, 236
Сана 214, 233
Северная Африка 225
Сиджистан (Систан) 44, 110, 115, 119, 120, 208, 212, 213
Синд, ас-Синд 198, 237
Сирия 39, 65, 108, 134, 189, 215
Сиффин 108, 110, 126, 187, 188
Согд 224

Табāла 123, 214
Табаристан 143, 225
ат-Таʾиф 214
Ṭāḳ ал-Маḥāмил 236
ат-Ṭалаḳāн 140, 225
Талл Мурӯн 110
Тегеран 19
Термез 20, 22, 44, 84
Тигр, р. 233
Туман 220
Турция 23
Тус 19, 149, 232

Уḥуд 35

Фадак 37, 187
Файрузкух 190
Фарс 112, 214
Фаḫḫ 192
Фустат 203

Ḫайбар 135, 165, 187, 224
Ḫарран 124
Ḫарӯраʾ 109
Ḫиджаз 181, 207, 214, 222
Хира 233
Хорасан 18, 19, 45, 115, 135, 136, 138, 139, 168, 186, 192, 201, 203, 207, 208, 211, 212, 215, 224, 229
Хорезм 19—21
ал-Ḫудайбийа 64, 194, 227
Хузистан 187, 201
Ḫумм 144

Чинват 218

аш-Шарāт 134
Шахрастан 18, 20

SUMMARY

The Book of Religions and Sects by a Muslim theologian al-Shahrastani (died in 548 A. H./1153) is a short encyclopaedia of religions and religious-philosophical doctrines current among the peoples of the Middle East and Mediterranian in the early Middle Ages. The first part of this treatise, which for the first time appears in the Russian translation and is commented upon, provides the most exhaustive out of the known description of the inner history of Islam and an account of religious doctrines of Muslim sects. The present treatise by al-Shahrastani contains an extensive factual material and is marked by the author's differential approach in description of various religious doctrines thus advantageously differing from earlier works by Islamic heresiographers.

The present translation is based on the Arabic text published by M. S. Kilani (Cairo, 1381 A. H./1961) and collated with W. Cureton's edition (London, 1846; reprinted—Leipzig, 1923). The discrepancies in texts of the two editions are collated with the corresponding parts of one of the earliest manuscripts of this treatise (copied in 631 A. H./1233) now in the manuscript fund of the Leningrad branch of the Institute of Oriental Studies, USSR Academy of Sciences.

The translation is of interest for scholars of Islam, Orientalists specializing on Islamic world, and those concerned with the studies of religion and philosophy. Taking account of the specific character of the text and in order of helping the reader to better understand it aud its significance the publication is supplied with footnotes and commentaries interpreting the dogmatic terminology and data on sects and religious and political figures.

The translation opens with an introduction which is devided into three parts. Part one deals with a key problem of Islamic ideology i. e. the problem of the relationship between the "orthodox" and the "heretical" trends in the early Islam. The vagueness and controvercy of Islamic religious documents as well as the absence of a specialized institution whose enactments could bear the force of religious prescriptions made ground for the appearance of a variety of schools of thought and conceptions. In the initial three centuries Islam was represented by a variety of sects and religious trends. The Islamic ideology moulded in the battle of different schools and trends. The two concepts—the so-called "heretical" and its antipode "orthodox" ideology—are very relative and stipu-

lated by the specific nature of Islam. In a nutshell, they are two sides of a uniform ideological process and, in addition, they never existed separately but in opposition and reciprocal influence on each other.

The second part of the introduction briefly reviews Islamic heresiorgaphic literature and outlines the main stages of its development. The review mentions only those authors whose works in our view made an essential impact on the formation of Islamic heresiographic tradition.

The third part analyses the creative work of al-Shahrastani and also his treatise being a remarkable literary piece of Medieval Islamic science and heresiography. The merit of al-Shahrastani's work lies in the fact that it objectively characterises one of the most important sides of Islamic society's spiritual life in the early Medieval period. It is necessary to pay tribute to al-Shahrastani who managed to overcome the confessional narrow-mindedness and bias typical of Islamic apologists.

Мухаммад ибн ʿАбд ал-Карим аш-Шахрастани

КНИГА О РЕЛИГИЯХ И СЕКТАХ

Часть 1

Ислам

Утверждено к печати
Институтом востоковедения
Академии наук СССР

Редактор *Л. В. Негря.*
Младшие редакторы *М. А. Зонина, Н. О. Хотинская*
Художник *И. Д. Бритвенко*
Художественный редактор *Э. Л. Эрман*
Технический редактор *М. В. Погоскина*
Корректор *Л. Н. Дегтярева*

ИБ 14994

Сдано в набор 03.01.84 Подписано к печати 02.08 84.
Формат 60×90¹/₁₆ Бумага типографская № 2.
Гарнитура обыкновенная новая. Печать высокая
Усл. п. л. 17. Усл. кр.-отт. 18. Уч.-изд. л. 20.64.
Тираж 5000 экз.
Зак. № 3564 Изд. № 5535
Цена 2 р. 90 к.

Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука»
Москва К-31, ул. Жданова, 12/1

2-я типография издательства «Наука»
121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 10

ГЛАВНОЙ РЕДАКЦИЕЙ
ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
ИЗДАТЕЛЬСТВА «НАУКА»

готовится к изданию книга:

Ибн Абд ал-Хакам, Абд ар-Рахман. Завоевание Египта, ал-Магриба и ал-Андалуса. Пер. с арабск., введ. и примеч. С. Б. Певзнера. 35 л.

«Завоевание Египта, ал-Магриба и ал-Андалуса» Абд ар-Рахмана ибн Абд ал-Хакама — один из самых старых дошедших до нас памятников арабской исторической литературы. В нем освещено завоевание арабами Египта и первые десятилетия их правления в этой стране, а также последовавшие оттуда завоевания Северной Африки и Пиренейского полуострова. Сочинение содержит чрезвычайно важный материал для социальной и экономической истории формировавшейся мировой державы — Арабского халифата, с одной стороны, а с другой — позволяет выяснить и оценить явления идеологического характера, не отраженные в других средневековых исторических трудах. Имеются комментарии и указатели.

Заказы на книги принимаются всеми магазинами «Академкнига», а также по адресу: 117192, Москва В-192, Мичуринский проспект, 12, магазин «Книга — почтой» Центральной конторы «Академкнига».