

# ИСЛАМ

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ  
СЛОВАРЬ





АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ  
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

# ИСЛАМ

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ  
СЛОВАРЬ



Москва  
«НАУКА»  
Главная редакция восточной литературы  
1991



Г. В. МИЛОСЛАВСКИЙ, Ю. А. ПЕТРОСЯН, М. Б. ПИОТРОВСКИЙ,  
С. М. ПРОЗОРОВ (ответственный секретарь)

Редактор издательства

Л. В. НЕГРЯ

*Утверждено к печати  
Институтом востоковедения  
АН СССР*

Издание осуществлено  
в сотрудничестве с совместным предприятием  
«Дом Бируни».

**Ислам: Энциклопедический словарь.**—М.: Наука.  
И87 Главная редакция восточной литературы, 1991.—  
315 с.: ил.  
ISBN 5-02-016941-2

Впервые созданный в нашей стране академический (по своему типу—энциклопедический) словарь по исламу, в справочной форме представляющий читателю итоги научных изысканий советских исламоведов. Расположенные в алфавитном порядке статьи содержат: обстоятельное истолкование исламских терминов или понятий; сведения об идейных течениях, общинах и школах ислама; персоналии. В конце статей дается список рекомендуемой литературы.

И 0400000000-031 Без объявления  
013(02)-91

ББК 86.38я2

ISBN 5-02-016941-2

© Главная редакция  
восточной литературы  
издательства «Наука», 1991.



## ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ

Ислам—одна из мировых религий—сыграл значительную роль в истории человеческой цивилизации и продолжает оказывать существенное влияние на различные сферы жизни многих стран мира. Отсюда естественное стремление к осмыслению культурного наследия и идейных традиций народов мусульманского Востока. В нашей стране изучение ислама традиционно имело не только академическое, но и общественно-политическое значение, что обусловлено нашим непосредственным соседством с мусульманскими странами и наличием в СССР определенной части населения, исторически связанной с мусульманским историко-культурным ареалом. Существенный вклад в отечественное исламоведение советского периода внесли чл.-кор. АН СССР А. Э. Шмидт, акад. В. В. Бартольд, акад. И. Ю. Крачковский, К. С. Кашталева, А. Я. Борисов, И. П. Петрушевский и др. Однако имеющаяся на русском языке литература справочного характера не дает читателю целостного научного представления об исламе; исламоведческие исследования касаются лишь отдельных аспектов его истории и идеологии. Попыткой принципиального решения актуальной задачи советского исламоведения—дать комплексное представление об исламе как об идеологической системе—является эта книга, справочная по форме, исследовательская по существу.

Подготовленная советскими исламоведами книга «Ислам» — коллективное исследование общих и частных проблем истории и идеологии ислама, подводящее итоги научным изысканиям отечественных востоковедов и обобщающее наиболее существенные достижения мирового исламоведения. Авторы использовали, в частности, многолетнюю «Энциклопедию ислама» (изданную на английском, немецком и французском языках), в подготовке которой участвовали крупные востоковеды многих стран мира. Однако книга «Ислам» отнюдь не является ее переложением на русский язык. Принципиальные различия между этими изданиями состоят в задачах, поставленных перед ними, в аспектах исламоведения, которыми они посвящены, в подходах к ряду ключевых проблем изучения ислама, наконец, в том, что «Ислам» опирается на самостоятельную проработку авторами широкого круга источников. Книга содержит авторские разработки проблем происхождения ислама, лексикс Корана и коранических сказаний, истории мусульманских общин, проблем «правой» веры и «заблуждения», развития мусульманского богословия и философии, мусульманских теорий и практики политической власти, социально-экономических отношений в средневековом мусульманском обществе, идеоло-

гии суфийских учений, теории и истории мусульманского права, современного понимания традиционных мусульманских концепций. Большое внимание уделено суфизму как форме бытования ислама не только в средние века, когда суфийские братства, по существу, внедрили ислам в массы, особенно на периферии мусульманского мира (Средняя Азия, Индия, Западная и Центральная Африка), но и в новое и новейшее время.

В книге 578 статей (составитель словника С. М. Прозоров), материалы которых дают представление об общем понятийном аппарате ислама, составляющем ядро всех его локальных этнокультурных вариантов; вместе с тем авторы не ставили задачи раскрыть многообразие и специфику местных форм мусульманского культа и обрядности. В алфавитном порядке даны ключевые исламские понятия, термины, персоналии, названия школ, толков, общин, раскрывающие теоретические и практические аспекты идеологии ислама. Термины, имена (краткая и полная формы), названия школ и общин при первом упоминании даются в принятой научной транскрипции, в скобках приводятся их варианты и русские эквиваленты. Внутри статей употребляется сокращенная форма термина, имени или названия—по их начальным буквам. Происхождение слова оговаривается только в том случае, если оно неарабское. Цитаты из Корана (нумерация аятов, принятая в стандартных египетских изданиях) даются в переводе И. Ю. Крачковского (изменения в переводе отмечены звездочкой). В конце статей в хронологическом порядке указаны основные источники и литература.

Книга адресована широкому кругу специалистов—религиоведам, философам, востоковедам, историкам.

Члены редколлегии и авторский коллектив надеются, что книга окажется полезной также и тем, кто по долгу своей работы сталкивается с различными проявлениями исламской идеологии в нашей стране и за рубежом,—пропагандистам, журналистам, дипломатам. Книга поможет им лучше ориентироваться в содержании политической и идеологической борьбы в странах мусульманского Востока, корректно освещать историю и культурное наследие народов, в прошлом или настоящем связанных с исламом.

Редколлегия благодарит официальных рецензентов книги П. А. Грязневича и Т. А. Стецкевич за все замечания и пожелания и просит читателей присылать свои отзывы по адресу: 191065, Ленинград, Дворцовая набережная, 18, ЛО ИВАН СССР.



## EDITOR'S NOTE

*Islam. Encyclopaedic Dictionary.* Islam is a world religion which has played a significant role in the history of human civilization and continues to influence various aspects of life of many nations. This explains why there is a natural urge to comprehend the cultural heritage and ideological tradition of the Muslim East. Soviet Islamic studies owe much to Corresponding Member of the USSR Academy of Sciences A. E. Schmidt, Academician V. V. Bartold, Academician I. Yu. Krachkovsky, K. S. Kashtaleva, A. Ya. Borisov, I. P. Petrushevsky. However, reference publications available in Russian do not give readers an integral panorama of Islam, for Islamic studies deal only with individual aspects of its history and ideology. This edition, which is both a reference book and an academic study, is an attempt to solve a pressing problem of comprehensive presentation of Islam as an ideological system.

The *Dictionary*, compiled by a large team of Soviet scholars, features various general and specific problems of Islamic history and ideology, sums up the results of Soviet Islamic studies, and generalizes the most essential achievements of world Islamic studies. The writers draw, in particular, on the many-volume *Encyclopaedia of Islam* but, however, their book is not its rendering into Russian. It is based on the original approaches to, and studies of, the essential problems of Islam: the origin of Islam, Qur'anic wordstock and stories, history of Muslim communities, problems of true faith and fallacy, the development of Islamic theology and philosophy, Islamic theories and experience of political power, socio-economic relations in Medieval Islamic society,

ideology of Sufi teachings, theory and history of Islamic law, modern interpretation of traditional concepts. Much emphasis is on Sufism—a form of existence of Islam not only in the Middle Ages, when Sufi brotherhoods essentially inculcated Islam in the masses of people, especially on the periphery of Islamic world (Central Asia, India, West and Central Africa), but also in the modern and contemporary epochs.

The book's 578 articles (glossary compiled by S. M. Prozorov) give a general idea of the key notions of Islam, forming the kernel of its local ethno-cultural variants. However, the authors did not try to describe all varieties and features of the local forms of Islamic cult and rituals. The fundamental Islamic notions, terms, names, schools, sects, communities are alphabetically arranged and disclose theoretical and practical aspects of Islamic ideology. Terms, names (short and full forms), schools and communities at first usage are given in a standard transcription, their variants and Russian equivalents are available in brackets. In an article terms, proper or personal names are contracted to their initial letters. The origin of a word is mentioned only in case it is not Arabic. Passages from the Qur'an (the numeration of *ayats* follows standard Egyptian editions) are given in I. Yu. Krachkovsky's translation (changes in translation are marked with an asterisk). Basic sources and publications, arranged chronologically, are given at the bottom of each article.

The book is addressed to specialists concerned with religion, philosophy, Oriental studies, and history.



## А

**ал-'АББАСИЙУН** (или бану ал-'Аббас) — Аббасиды, вторая династия халифов (749—1258), прямых потомков ал-'Аббаса б. 'Абд ал-Мутталиба б. Хашима (ум. в 653 г.), дяди пророка Мухаммада, который хотя и поздно принял ислам, но будто бы помогал племяннику.

Эта ветвь хашимитов, состоявшая по мужской линии в такой же степени родства с Мухаммадом, что и Алиды, до начала VIII в. не претендовала на верховную власть в общине. Сын ал-'Аббаса, 'Абдаллах (ум. в 686 г.), командовал одной из частей войска 'Али в сражении при Сиффине, но после смерти последнего был лоялен к Омейядам. Сын 'Абдаллаха, 'Али, был в добрых отношениях с халифом 'Абд ал-Маликом. Поэтому неожиданным кажется включение сына 'Али, Мухаммада, в антиомейядскую деятельность в конце правления Сулаймана или в начале правления 'Умара II (ок. 717 г.). В мусульманской историографии причиной считается передача ему имамата Алидом Абу Хашимом 'Абдаллахом б. ал-Ханафией. Как бы ни были тенденциозны эти сведения, нет сомнения, что Мухаммад б. 'Али унаследовал вполне реальную тайную организацию, которую использовал для борьбы с Омейядами и установления власти своего рода. Причиной же, побудившей его принять завещание Абу Хашима, видимо, было оскорбление, нанесенное его отцу халифом ал-Валидом.

Организация А. была тщательно законспирирована: руководящий центр находился в Куфе (до 747 г. его возглавлял Букайр б. Махан, а затем — Абу Салама ал-Халлал), только самые доверенные лица встречались с имамом, да и то обычно в Мекке во время хаджжа. Пропаганда велась в пользу безымянного «угодного [Аллаху]» (ар-рида) имама из рода Пророка. Распльвчатый благочестивый лозунг «следовать Корану и сунне Пророка» обеспечивал движение поддержку разнообразных кругов мусульманской оппозиции Омейядам. Мухаммад б. 'Али решительно удерживал своих сторонников от преждевременных выступлений до благоприятного момента.

Основным объектом пропаганды был избран Хорасан, где было много оппозиционных сил, а ситуация меньше контролировалась центральными властями. Первые эмиссары были посланы туда в 718-19 г., но успех обозначился только после смерти халифа Хишам (743 г.) во время междоусобиц среди Омейядов и обострения в Хорасане распри между группировками северных и южных арабов, усугублявшихся борьбой с хариджитами. В марте 747 г. сын Мухаммада б. 'Али (ум. в 743 г.), Ибрахим, послал туда подготовить восстание своего личного представителя Абу Муслима, который сумел, маневрируя между

враждующими группировками, изолировать наместника Хорасана и вступил в начале 748 г. в Мерв.

Только после того как восставшие заняли весь Западный Хорасан и дошли до Рея, халиф Марван II понял серьезность положения. Ему удалось выявить главу движения, Ибрахим был арестован и заточен в Харране (Северная Сирия), а затем, скорее всего после победы А. при Нехавенде, открывшей дорогу на Ирак (26 июня 749 г.), был отравлен. Руководство перешло к его брату, Абу-л-'Аббасу 'Абдаллаху. 29 августа 749 г. аббасидская армия вступила в Куфу, а в октябре туда тайно прибыл Абу-л-'Аббас со всей семьей. Почти полтора месяца руководитель аббасидского движения Абу Салама скрывал прибытие Абу-л-'Аббаса, намереваясь договориться с шиитскими лидерами и передать им власть, но, когда предлагавшиеся претенденты отказались от предложенной Абу Саламы, а прибытие имама А. стало многим известно, Абу-л-'Аббас явился народу в соборной мечети и произнес программную речь (28 ноября 749 г.). Присутствовавшие присягнули ему.

Этот день можно считать датой утверждения новой династии, хотя Марван II продолжал править западной частью Халифата еще полгода. Абу-л-'Аббас назвал себя в этой речи «щедрым» (или «прощающим грехи») — ас-саффах, и этот эпитет стал своеобразным именем, которое впоследствии принимали и другие халифы (объяснение термина ас-саффах как «проливающий [кровь]» представляется сомнительным).

А. пришли к власти на волне шиитской пропаганды в пользу «дома Пророка», но вели при этом двойную игру: внешне они действовали в пользу Алидов, тайне — в собственных интересах. А. почти поголовно истребили Омейядов, спаслись лишь единицы, в частности внуку халифа Хишам, 'Абдаррахману, удалось бежать в Магриб и основать в Андалусии новую династию омейядских государей, которые в 929 г. вновь объявили себя халифами. Важнейшим следствием государственного переворота были утрата арабами привилегированного положения и монополии на власть, уравнение в правах мусульман разного этнического происхождения, что привело к быстрой исламизации Ирана и Средней Азии и усилению роли иранского элемента в политической и духовной жизни Халифата.

Едва укрепившись, А. расправились со слишком могущественными вождями движения: сначала с помощью Абу Муслима был убит Абу Салама (750 г.), а затем и сам Абу Муслим (755 г.). Религиозно-политические убеждения самих А. в период борьбы за власть неясны. Для

обоснования законности своей власти они использовали представления различных групп шиитов, среди которых были веровавшие в исключительное право А. на имагат (равандиты), но сами, кажется, не разделяли представлений об имамаге как об особом от рождения праве на власть в общине, т. к. в программной речи ас-Саффаха признавалась законность власти первых халифов, что несовместимо с учением об имамаге как о божественном решении, не зависящем от воли общины. Во всяком случае, ал-Мансур преследовал (758—759) равандитов, приписывавших ему сверхъестественные способности. Некоторые источники говорят, что ал-Махди (775—785) объявил об исключительных правах А. на имагат по праву рождения, а не по завещанию и что все халифы до А.—узурпаторы. Однако, судя по подавляющему большинству источников, узурпаторами считались только Омейяды, да и то отношение к ним А. в IX—X вв. было терпимее, чем отношение шиитов. Первые А., подавляя воинствующие течения шиитов, стремились найти общий язык с умеренными. В 817 г. ал-Ма’мун (813—833) даже объявил наследником своего зятя, 8-го шиитского имама ‘Али б. Мусу ар-Рида, и чеканил монету с его именем, но это вызвало волнения суннитов в Багдаде и других местах. После неожиданной кончины ар-Рида (вряд ли случайной) этот акт был бесповоротно забыт. Принято считать проявлением сближения с шиитами объявление ал-Ма’муном учения му’тазилитов каноническим (827 г.), но это учение трудно признать чисто шиитским. В 850—851 гг. ал-Мутаваккил отменил этот указ, стал преследовать за учение о сотворенности Корана и уничтожил некоторые шиитские святыни, одновременно в благочестивом рвении он ужесточил ограничения для ахл аз-зимма.

К X в. А. утратили политическую власть над значительной частью своих владений, но суннитские государи продолжали признавать их религиозный суверенитет и приезжали к ним за инвеститурой. В середине X в. с приходом Буидов А. лишились остатков своих владений, некоторое время даже были лишены собственных поместий и получали лишь содержание, но и тогда шииты Буиды не решились лишить их сана халифов в пользу кого-либо из шиитов. Восстановление политической власти А. в первой половине XI в. шло параллельно со сложением суннитского «правоведия» и усилением догматизма. Ярким примером этого является провозглашение официально символа веры при ал-Кадире в 1041-42 г. Во второй половине XI в. восстанавливается государство А. на части территории Ирака.

В борьбе ислама с крестоносцами А. не играли организующей роли.

После уничтожения халифата монголами в 1258 г. мамлюкские правители Египта и Сирии сочли необходимым для придания авторитета своей власти найти потомка А. и признать его халифом, а себя—его вассалами. В 1368 г. пресекалась и эта ветвь А.

В сознании мусульманских народов А.—символ мусульманской общины. При них завершилось создание Арабского халифата—крупнейшей после империи Александра Македонского восточной державы. Эпоха А.—период расцвета мусульманской государственности и культуры.

Лит-ра: ан-Наубахти. Шиитские секты, 28—46, 90—93. 134—136, 146—148; Аноним; J. Wellhausen. Das arabische Reich und sein Sturz. В., 1902; R. Hartmann. Zur Vorgeschichte des Abbasidischen Schein-Chalifats von Cairo.—AAWB. 1947, 9; Cl. Cahen. Points de vue sur «révolution Abbasside».—RH. 1963, 230, 295—338. PMNH, 105—160; M. A. Shaban. The Abbasid revolution. Oxf., 1970; F. Omar. ‘Abbasīyat: Studies in the history of early ‘Abbasids. Baghdad, 1976; J. Lassner. The Shaping of ‘Abbasid rule. Princeton, 1980; B. Lewis. ‘Abbasids.—EI, NE, 1, 15—23.

О. Б.

‘АБД (мн. ч. ‘ибād)—общее понятие «раб», употребляемое также в переносном смысле, входит составной частью в теофорные имена (например, ‘Абд Аллаха, ‘Абд ар-Рахман), собирательное понятие «рабы» (мужчины и женщины)—ракик (мн. ч. арикка’) или ‘абид.

В Коране отношения человека и Аллаха уподобляются отношениям раба и хозяина—как Аллах заботится о людях, так и они должны заботиться о своих рабах. Христианское представление о рабстве как о наказании за грехи и о награде в потустороннем мире за покорность рабской судьбе отсутствует. Рабы всюду называются ‘абд или ама (рабыня), лишь в одном случае (К.16:75/77) упоминается ‘абд мамлук, что, судя по другим источникам, должно обозначать раба-военнопленного, который может быть выкуплен, в отличие от раба по рождению (кинн). Определенные статусы рабов отсутствуют, но в разных контекстах говорится, что раб-мусульманин лучше свободного язычника, лучше жениться на рабыне-мусульманке, чем на свободной язычнице (2:221/220; 4:25/29), хотя по сравнению со свободными мусульманами они вдвое хуже и настолько же меньше отвечают за свои поступки, поэтому рабыня несет вдвое меньшее наказание за неверность, чем свободная (4:25/30). Добровольное освобождение раба (и’так)—богоудное дело, которое будет вознаграждено наравне с таким благодеянием, как кормление сироты или бедняка во время голода (90:13—18). Освобождение раба может быть своеобразной формой штрафа, налагаемого на хозяина за нарушение им клятвы или за непреднамеренное убийство мусульманина (5:89/91; 4:92/94; 58:3/4). Освобождение фиксируется письменным свидетельством (24:33). У самого Мухаммада было в общей сложности до двух десятков рабов (известных по имени), которых он в разное время освободил; две его жены были рабынями—в отличие от свободных они не получили махр.

Мусульманское право исходит из презумпции свободы всех мусульман как естественного состояния (ал-асл хува ал-хуррийа: «свободное состояние—изначально») и невозможности обращения их в рабство в мусульманских владениях, в том числе и за долги. Эта презумпция определяет статус найденшей: по учению ханафитов, младенец неизвестного происхождения, найденный в местности, населенной мусульманами, считается мусульманином и свободным, чье-либо заявление, что он раб, не принимается без доказательств. Однако принятие рабом ислама не делает его автоматически свободным.

Признанное юристами всех школ положение о недопустимости обращения мусульман в рабство на практике часто нарушалось, поскольку любого мятежника можно было не считать правверным мусульманином, и пленных, захваченных при подавлении восстаний, нередко продавали в рабство; в обход юридических норм практиковалось также обращение в рабство за долги.

С точки зрения мусульманских юристов, раб объединяет в себе свойства вещи и человека, являясь аналогом домашнего животного. Рабо-



торговец и торговец скотом назывались одинаково — наххас, в продолжение этого отождествления ребенок рабыни иногда именовался галла (приплод, доход). Хозяин не имел права распоряжаться жизнью раба, должен был хорошо его кормить и не изнурять непосильной работой, но наказание за нарушение этих рекомендаций не предусматривалось. Свободный, убивший чужого раба, не наказуется лишением жизни, а платит хозяину виру (дийа), размер которой не устанавливается законодательно, а является возмещением хозяину убытков.

В источниках встречается много различных наименований рабов кроме общих ‘абд, ама и ракик (джарийа и васифа — для рабыни, гулам, васиф и мамлук — для раба и др.), но большинство из них не являются юридическими терминами. Раб, находящийся в полной и безусловной собственности, — кинн, он не имеет права на собственность и свободу передвижения; как недееспособный, не отвечает за свои долги. Раб (или рабыня), получивший разрешение хозяина вести торговлю или заниматься ремеслом, называется ма’зун («получивший разрешение», ж. р. ма’зуна), но правоспособность его ограничивается пределами, дозволенными хозяином. Вопрос, является ли нажитое таким рабом имущество его собственностью, решался по-разному, наследником всегда был хозяин. Раб (рабыня), заключивший письменное соглашение о самовыкупе, — мукатаб («имеющий документ», ж. р. мукатаба). Наиболее распространенной формой освобождения был не самовыкуп, а освобождение по воле хозяина: по обету, во искупление, в благодарность за услуги или во спасение своей души по завещанию перед смертью (тадбир). Защищая интересы наследников, закон не разрешал освобождать по завещанию более 1/3 числа рабов. Вольноотпущенник (маула) продолжал сохранять особые отношения с бывшим хозяином или его наследником; даже младенец в утробе матери — освобождаемой рабыни считался маула хозяина.

Сожительство с рабыней — одна из форм реализации права собственности на нее. В случае рождения ребенка от хозяина (которого он признавал своим) рабыня становится умм валад («мать ребенка») и приобретает некоторые преимущества. Если у хозяина не было жены-свободной, он мог жениться на рабыне, которая приобретала половинные права по сравнению со свободной. Ее дети были свободными, т. к. дети наследовали положение отца. Поэтому происхождение от рабыни не было позорящим, очень многие из халифов (например, знаменитый ар-Рашид) были детьми рабынь.

Рабы имели право на семейную жизнь (это даже рекомендовано в Коране, 24:32), но с согласия хозяина (маликиты считали, что взрослый раб мог его не спрашивать, а рабыня обязана получить разрешение, т. к. при ее замужестве хозяин терял право сожительства с ней). Для развода разрешение хозяина не требовалось, расторгать брак своих рабов он также не имел права.

Как всякая собственность, раб мог принадлежать нескольким владельцам, каждый из которых мог продать свою долю и даже отпустить ее на волю (в этом случае уменьшался срок отработки или сумма выкупа у остальных хозяев). Но сожительство совладельцев с одной рабыней не допускалось.

В религиозном отношении раб-мусульманин

признавался равным свободным мусульманам, но присутствие на пятничной молитве и уплата заката и садаки были для него необязательны. При отсутствии свободных мусульман, способных руководить молитвой, раб мог быть предстоятелем (имам), но ему не могла быть поручена ни одна из религиозных должностей, требующих независимости (судья, мухтасиб, имам, получающий жалование).

Реальное положение рабов отличалось от теоретической картины, рисуемой мусульманскими законооведами, в худшую сторону, но многие рабы достигали высокого положения в обществе в соответствии с положением хозяина. Большинство рабов было занято в домашнем хозяйстве (за исключением периодов завоевательных войн, когда из-за дешевизны рабов их труд шире применялся в производстве).

Рабство в мусульманском мире сохранялось до середины XX в. В Алжире отменено в 1848 г., в Средней Азии — после присоединения к России, в Хивинском и Бухарском ханствах отменено договорами 1873 г., но фактически уничтожено только с установлением Советской власти; в Афганистане, Иране, Ираке — в 1923—1929 гг., в Саудовской Аравии — в 70-х годах XX в.

Лит-ра: И. П. Петрушевский. Применение рабского труда в Иране и сопредельных странах в познее средневековье. — МКВ, 25; Д. И. Надирзаде. Вопрос о рабстве в Аравии VII в. — НАА, 1968, 5, 75—85; И. П. Петрушевский. К истории рабства в халифате VII—X ввек. — НАА, 1971, 3; A. Wekwar. Der Sklave im Muhammedanischen Recht. В., 1909; Abd Elwahed. Contribution à une théorie sociologique de l’esclavage. P., 1931; R. Brunschwig. ‘Abd—EI, NE, 1, 24—40.

О. Б. ‘АБД ал-ДЖАББАР б. Ахмад ал-Хамазани (ум. в 1025 г.) — видный представитель му‘тазилитского калама, факих шафи‘итского мазхаба. С деятельностью ‘А. ал-Дж. связано возрождение му‘тазилитизма при Буидах. В каламе он придерживался сначала учения аш‘аритов, а затем перешел на позиции му‘тазилитов. Жил в Багдаде, ок. 971 г. был приглашен в Рей буидским вазиром ас-Сахибом Ибн ‘Аббадом (938—995), покровителем му‘тазилитского калама, для преподавания фикха. В Рее ‘А. ал-Дж. был назначен главным судьей, откуда его прозвание кади ал-кудат или просто ал-кади. ‘А. ал-Дж. — автор многочисленных сочинений по каламу, фикху и естественным наукам. Сохранившиеся труды ‘А. ал-Дж. (обнаружены в начале 1950-х годов) вместе с сочинениями его непосредственных учеников (некоторые из них составлены при его прямом участии) Абу Рашида ан-Найсабури (ум. ок. 1024 г.) и Ибн Маттувайха (ум. в 1076 г.) стали основным источником наших сведений об учениях му‘тазилитов. Лит-ра: ‘Абд ал-Джаббар ал-Хамазани. Шарх ал-усул ал-хамса. Каир, 1965; он же. Ал-Маджму’ мин ал-мухит би-т-таклиф. I. Бейрут, 1965; он же. Ал-Мугни фи абваб ахл ал-‘адл ва-т-таухид. Каир, 1962—1966 (изданы 14 сохранившихся томов из первоначальных 20); он же. Фадл ал-иттизал ва табакат ал-му‘тазилата. Тунис, 1974; ‘Абд ал-Карим Усман. Кадил-л-кудат ‘Абд ал-Джаббар ал-Хамазани. Бейрут, 1967; он же. Назарийат ат-таклиф: ара’ ал-кади ‘Абд ал-Джаббар ал-каламийа. Бейрут, 1971; Хусни Сайна. Ал-‘Акл ‘инда-л-му‘тазилата. Бейрут, 1979; Hourani. Rationalism.

Т. И. А. С. ‘АБДАЛЛАХ б. ‘АББАС (или ал-‘Аббас) Абу-л-‘Аббас (619—686) — двоюродный брат основателя ислама Мухаммада, согласно традиции — родоначальник коранической экзегезы. Мусульманское предание наделило его необыкновенными познаниями, что явилось основанием для его прозвища хабр ал-умма («ученый [муж] общи-

## ‘АБДАЛЛАХ Б. САБА’

ны»). Ему приписывают замысел собрать рассказы о поступках и высказываниях Мухаммада и его сподвижников (хадисы). ‘А. б. ‘А. известен как комментатор Корана, толкователь вопросов права (он сам давал заключения по правовым вопросам), передатчик рассказов о доисламской истории, о походах Мухаммада.

Приписываемые ‘А. б. ‘А. с основанием или без основания один или несколько комментариев к Корану (сейчас вынести окончательное суждение об этом не представляется возможным, ибо не предпринято соответствующего исследования) содержат эсхатологические, исторические и юридические разъяснения, в которых он использовал рассказы «людей Писания» (ахл ал-китаб). Его комментарии считают первой попыткой филологической интерпретировать священное писание ислама: неясные или иноязычные слова объясняются в нем примерами из стихов доисламских поэтов.

Заслуги ‘А. б. ‘А. в разработке коранической экзегезы сильно преувеличены мусульманской традицией, что произошло, видимо, в угоду правящим халифам — его потомкам. Такие исследователи, как Л. Казтани и А. Ламменс, обвиняют его в прямой фальсификации, ставя под сомнение подлинность приписываемых ему толкований Корана — Тафсир ал-Кур’ан, Книга гариб фил-Кур’ан, Байан лугат ал-Кур’ан, Лугат фил-Кур’ан. Противоположной точки зрения придерживается Ф. Сезгин, допускающий возможность частичного восстановления подлинного текста его Тафсир ал-Кур’ан на основе исторического труда ат-Табари.

Лит-ра: GAS, I, 25—28 и указ.; Fr. Buhl. ‘Abd Allah b. al-‘Abbas.—EI, I, 20—21; L. Vecchia Vaglieri. ‘Abd Allah b. al-‘Abbas.—EI, NE, I, 40—41.

К. Б.

‘АБДАЛЛАХ Б. САБА’ (его часто называли по матери — Ибн ас-Сауда’, т. е. «сын черной») — эпоним самой ранней в исламе общины сабитов (ас-саба’ийа), проповедовавших «крайние» взгляды в отношении ‘Али б. Аби Талиба. Активный политический сторонник ‘Али, ‘А. б. С. открыто оторвался от первых халифов и отстаивал исключительное право ‘Али на имамат. По преданию, ‘А. б. С. — йеменский иудей, принявший ислам, что дало основание противникам шиитов утверждать, что «основы рафидизма (т. е. шиизма) заимствованы у иудеев». Ссылаясь на Тору, он говорил, что у каждого пророка был преемник духовного завещания (васи). ‘Али был преемником завещания пророка Мухаммада, а поскольку Мухаммад — лучший из пророков, то и ‘Али — лучший из преемников завещания. Некоторые авторы приписывали ‘А. б. С. обожествление ‘Али, за что последний, по преданию, приказал сжечь ‘А. б. С. с группой единомышленников. Другие считали ‘А. б. С. первым распространителем идеи об «остановке» (тавакуф) имамата ‘Али, отрицавшим смерть ‘Али и ожидавшим его «возвращения» (ар-радж’а) в качестве мессии.

Лит-ра: ан-Наубахти. Шинские секты, 127—128; ал-Баздани. Ал-Фарк, 225, 235—236; I. Friedländer. ‘Abdallah b. Saba’, der Begründer der Šī’a, und seine jüdische Ursprung.—Z. A. 1909, 23, 296—327; 1910, 24, 1—46; M. G. S. Hodgson. ‘Abd Allah b. Saba’.—EI, NE, I, 52—53.

С. П.

‘АБДУ (‘Абдо), Мухаммад (1849—1905) — богослов и общественный деятель Египта; ученик и соратник Джамал ад-дина ал-Афгани. За участие в восстании ‘Ураби (Ораби, Араби)-паши был

выслан из Египта (1883—1888); в 1884 г. в Париже совместно с ал-Афгани основал тайное общество «ал-‘Урва ал-вуска», издававшее газету того же названия, которая имела большое влияние в среде мусульманской интеллигенции. По возвращении в Египет ‘А. занимал ряд постов в государственном аппарате и системе образования, возглавлял Административный совет ал-Азхара, где одновременно читал лекции; с 1899 г. — главный муфти Египта. Он провел реформу системы образования в ал-Азхаре, выступал с предложениями реформ в области мусульманского законодательства и судопроизводства; издал фатву, разрешающую мусульманам делать вклады в банках и получать с них процент.

‘А. выступал за воссоздание мусульманского халифата, понимая его как конфедерацию стран распространения ислама во главе с османским султаном. По некоторым богословским вопросам он следовал учению Ибн Таймии, отдавая, в частности, безусловное предпочтение тексту Корана и хадисам. Он отвергал следование (таклид) поздним религиозным авторитетам и противопоставлял ему иджитхад, причем в весьма широком толковании. По его мнению, для каждого исторического периода необходима самостоятельная трактовка Корана, отвечающая условиям времени. ‘А. выдвигал тезис о величии человеческого разума и познаваемости мира и законов его развития.

‘А. — автор одного из наиболее авторитетных современных тафсиров, «Послания о единобожии» (Рисала ат-таухид), работ о реформам шари’ата, системы образования и т. д.

Лит-ра: М. ‘Абду. Тафсир ал-Кур’ан ал-хахим. Каир, 1911; он же. Рисалат ат-таухид. Каир, 1957; P. Puda. Та’рих ал-устаз ал-имам аш-шайх Мухаммад ‘Абду. 1—2. [Б., м., б. г.]; J. Schacht. Muhammed ‘Abduh.—EI, 3, 731—733.

Г. М.

АБЎ БАКР ас-СИДДИК, ‘Абдаллах (ал-‘Атиқ) б. ‘Усман (ок. 572—23 августа 634 г.) — первый из четырех «праведных» (рашиду) халифов. Богатый мекканский купец, якобы первым из мужчин принявший ислам (то же сообщается еще о нескольких ближайших сподвижниках Пророка), друг Мухаммада, оказывавший постоянную финансовую поддержку мусульманской общине до переселения в Медину. Сопровождал Мухаммада во время хиджры и скрывался с ним в пещере в окрестностях Мекки от преследователей мекканцев. В Медине А. Б. еще более сблизился с Мухаммадом, выдав за него свою дочь ‘А’ишу.

А. Б. сопровождал Мухаммада во всех его поездках и военных походах, но сам не возглавлял ни одной значительной политической или военной акции, если не считать хаджжа 631 г. Мусульманские источники рисуют его мягким человеком, лишенным властолюбия. Мухаммад, заболев, назначил А. Б. руководить молитвой, и тот невольно оказался во главе общины после смерти ее вероучителя. Большинство мухаджиров во главе с ‘Умаром призвали всех присягнуть А. Б. как заместителю (халифа) Мухаммада, но ансары, собравшиеся под навесом бану са’ида (из племени хазрадж), потребовали избрать халифа из их среды. А. Б. отказывался стать заместителем Мухаммада, предлагая кандидатуры ‘Умара и Абу ‘Убайды. Тогда ансары из племени аус, опасаясь возвышения своих соперников из племени хазрадж, согласились присягнуть А. Б., и это решило исход дела (9 июня 632 г.). Позиция ‘Али и других хашимитов не совсем ясна; согласно

некоторым источникам, они не присягали А. Б. в течение шести месяцев, но это скорее всего поздняя шиитская трактовка тех событий, т. к. добровольность присяги 'Али лишала бы Алидов законных оснований претендовать на халифат. В глазах шиитов А. Б.—узурпатор.

В течение первого года своего правления А. Б. пришлось вновь заниматься обращением в ислам племен почти по всей Аравии, отпавших после смерти Мухаммада (ар-рида). При этом он проявил бескомпромиссность по отношению к отступникам. Возглавляя мусульманскую общину, А. Б. вел очень скромный образ жизни, всячески подчеркивал, что является исполнителем заветов Мухаммада, не вносящим ничего нового. А. Б. положил начало исламизации как государственной политике. При нем сложились главные атрибуты государства, началось формирование господствующей мусульманской верхушки и завоевание Сирии и Ирака.

Лит-ра: *Ибн Са'д*. Табакаат, 3, 119—152, 202; *ат-Табари*. Та'рих, 1, 1838—2134.

О. Б.

**АБŪ ЙŪСУФ**, Йа'кѹб б. Ибрāхйм ал-Кѹфй ал-Ансāрй (731—804)—факих, первый верховный кади (кади ал-кудат) в исламе. Родился в Куфе в бедной семье, в 13 лет начал учиться фикху у Ибн Аби Лайлы, известного факиха, кади Куфы, а через девять лет перешел к Абу Ханифе, учеником которого и ближайшим помощником он пробыл ок. 15 лет. Вместе с другими учениками, особенно Зуфаром ал-Хузайлом, А. Й. участвовал в разработке теории фикха. После смерти Абу Ханифы (767 г.) А. Й. занял его место в ученых кругах Ирака и продолжал его дело. Халиф ал-Махди (775—785) назначил А. Й. кади Багдада, а халиф Харун ар-Рашид (786—809)—первым верховным кади, передав ему свое право назначать кади во всем Халифате и принимать апелляции на все судебные решения. Такое высокое положение дало А. Й. возможность широко применять на практике теоретические разработки Абу Ханифы, что послужило распространению и укреплению ханафитского мазхаба.

А. Й.—автор *Китаб ал-харадж*, сочинения, состоящего из развернутых ответов на вопросы Харуна ар-Рашида и излагающего правила налогообложения, земле- и водопользования, государственного управления и др., *Китаб ал-махаридж фи-л-хйял*, разоблачающего способы уклонения от принятых обязательств, *Ихтилаф байна Аби Ханифа ва-Бни Аби Лайла*, в котором он собрал все случаи расхождения по различным вопросам фикха между двумя его наставниками—Абу Ханифой и Ибн Аби Лайлой.

Учениками А. Й. были Мухаммад аш-Шайбани, собравший и систематизировавший наследие Абу Ханифы, широко использовав при этом сведения и советы А. Й., и Ахмад б. Ханбал. Взгляды А. Й. оказали большое влияние на Мухаммада аш-Шафи'и.

Лит-ра: *ал-Багдади*. Та'рих Багдад, 14, 242—262; *GAL*, 1, 177, SBd., 1, 288; *J. Schacht*. *Abu Jusuf*.—EI, NE, 1, 164—165.

А. Б.

**АБŪ ЛАХАБ** («отец пламени», «пламенеющий») — прозвище 'Абд ал-'Уззы б. 'Абд ал-Мутталиба (середина VI в.—624 г.), дяди и одного из главных врагов Мухаммада в позднемекканский период его деятельности. Первоначально находился с Мухаммадом в хороших отношениях, его сыновья были женаты на дочерях Пророка. После смерти Абу Талиба в 619 г. стал главой бану хашим и продолжал защищать Мухаммада. Однако, видимо, после окончательного отказа Мухаммада

признать мекканскую триаду богинь и под влиянием Абу Суфйана, на сестре которого А. Л. был женат, он отказал Мухаммаду в защите, что резко ухудшило положение последнего и вынудило его искать прибежище вне Мекки. А. Л. умер в год битвы при Бадре, в которой, однако, не участвовал.

А. Л.—единственный из врагов Мухаммада, который по имени назван в Коране. Его проклинает специально посвященная ему 111-я сура: «Пусть пропадут обе руки Абу Лахаба...» Мусульманское предание о Мухаммаде сделало А. Л. одним из главных своих отрицательных героев. Ему приписывают первые насмешки над проповедями Мухаммада, многочисленные козни против Пророка вплоть до подбрасывания им и его женой колочек и нечистот на его пути. Распространен рожденный одним из толкований 111-й суры образ А. Л., горящего в адском пламени, «и жена его (тоже)—носилица дров (для огня)». Лит-ра: *Ибн Са'д*. Табакаат, 1/1, 57, 4/1, 41—42; *Ибн Хишам*. Сира, 1, 69, 231—232; *ат-Табари*. Тафсир, 30, 219—221; *ал-Байдави*. Тафсир, 2, 421; *U. Rubin*. *Abu Lahab and Sura CXI*.—BSOAS, 1979, 42/1, 13—28; *J. Bart*. *Abu Lahab*.—EI, 1, 103—104; *W. M. Watt*. *Abu Lahab*.—EI, NE, 1, 140—141.

М. П.

**АБŪ МАДЙАН** (бŪ Медйён), Абу Мадйан Шу'айб б. ал-Хусайн ал-Ансāрй (ок. 1126—1197)—наиболее популярный североафриканский суфий. Родился в окрестностях г. Севильи в семье андалусских арабов. После смерти родителей был пастухом у своих старших братьев, обучался ремеслу ткача. Юношей А. М. переправился в Северную Африку, был рыбаком, солдатом. Посвящение А. М. в суфии произошло в Фесе, где он обучался у крупнейших шайхов Магриба: ад-Даккака (ум. в середине XII в.), 'Али б. Хирзихима (ум. в 1195 г.), Абу Йа'азза ал-Хазмири (ум. в 1177 г.). Хотя А. М. получил хирку от ад-Даккака, наибольшее влияние на формирование его как суфия-практика оказал неграмотный Абу Йа'азза. В правовых вопросах А. М. придерживался маликитского мазхаба. После возвращения из хаджжа А. М. поселился в Беджайи (Бужа), где снискал широкую известность своими проповедями и благочестием. Вокруг него формируется значительная группа слодияжников и учеников. Обеспокоенный славой и влиянием А. М. и опасаясь, что его имя будет использовано как знамя махдистского движения, угрожавшего еще не окрепшей власти Альмохадов, марокканский правитель Абу Йусуф ал-Мансур потребовал доставить его в Марракеш. По дороге престарелый суфий тяжело заболел и умер в местечке 'Уббад, в окрестностях г. Тлемсена.

Деятельность А. М. совпала с широким распространением суфизма на мусульманском Западе и с его проникновением в сильно вулгаризированной форме, в частности в виде культа «святых» (аулийа'), в среду коренного берберского населения. А. М. сыграл роль проповедника и распространителя суфийского мировоззрения и идеалов, которые он, как выходец из низов, сумел донести до сознания своих зачастую неграмотных слушателей. В этом помог ему и его поэтический дар, позволивший формулировать положения суфийской теории и практики в емких, запоминающихся высказываниях, из которых в основном и состоит его наследие. А. М. приписывают ряд поэтических произведений. Многие из них бытовали только в устной форме и были записаны в XIX в. французскими востоковедами.



## АБŪ МУСЛИМ

В сочинениях средневековых авторов — выходцев из Андалусии и Магриба А. М. изображается как идеальный суфий, образец смирения и благочестия. Духовными наследниками А. М. (алмадиний) считали себя такие крупные суфии, как Ибн Машин, Ибн 'Араби, аш-Шуштари и аш-Шазили. Согласно преданиям, А. М. был верховным святым суфийской иерархии — кутбом, или гаусом, своего времени. Могила А. М. в 'Уббаде, вокруг которой с течением времени возник целый архитектурный комплекс, привлекает многочисленных паломников и поныне, а жители Тлемсена считают А. М. своим покровителем. Лит-ра: *Abu Madyan Shu'ayb*. Джавахир ал-хисан. Алжир, 1974; *Ibn 'Arabi*. Мухадарат ал-абор, I, 110, 155—156; *Sufis of Andalusia: The Ruh al-quds and the Durrat al-Fakhira of Ibn Arabi*. Transl. and introd. by R. W. J. Austin. Los Angeles, 1974; *Ibn Khaldun*. *Bughyat ar-ruwwad*. I. Alger, 1400/1980, 125—126; *am-Tadili*. Ат-Ташавуф или риджал ат-тасавуф. Рабат, 1956, 316—325; *Ахмад Баба*. Найя ал-ибтихадж. Фес, 1317 г.х., 107—112; *J. J. Bergès*. Vie du célèbre marabout Cidi Abou Médién. P., 1884; *A. Bel*. Sidi Abou Médyen et son maître ed-Daqqaq.—*Mélanges R. Basset*. P., 1923, 31—68; *Anawati*. *Gardet*. *Mystique*, 70—71; *G. Marçais*. *Abu Madyan*.—*Et, NE*, 1, 137—138.

А. Кн.

**АБŪ МУСЛИМ**, 'Абд ар-Рахман (Ибра'лим?) — глава аббасидского движения в Хорасане (уб. в 755 г.). Происходил из провинции Исфahan, рожден, вероятнее всего, в рабстве. По одной версии, был рабом 'Исы ас-Сарраджа, одного из аббасидских пропагандистов в Куфе, по другой — принадлежал крупному арабскому землевладельцу из провинции Исфahan, который в 738 г. был заточен в тюрьму Куфы, где А. М., обслуживавший своего хозяина, познакомился с ас-Сарраджем и стал выполнять его поручения. Есть сведения, что А. М. участвовал в восстании «крайнего» шиита Мугри б. Са'ида ал-'Иджли (737 г.), но эта версия совершенно не согласуется с остальными сведениями об А. М. Впоследствии был продан (или уступлен) Абу Саламе, руководителю аббасидской пропаганды в Хорасане, куда в начале 744 г. они вместе выезжали. Позже он попался на глаза Ибрахиму б. Мухаммаду (см. ал-'Аббасийун), понравился и был подарен ему. Ибрахим освободил А. М., дал ему имя 'Абд ар-Рахман и приблизил к себе.

В марте 747 г. Ибрахим послал А. М. в Хорасан своим личным представителем. В мае он прибыл в Мервский оазис, преодолел неприязнь Сулаймана б. Касира, возглавлявшего местную антиомейядскую организацию, и за месяц собрал несколько тысяч сторонников, от феодалов до рабов, которым была обещана свобода. Наместник Хорасана Наср б. Саййар, занятый борьбой с южноарабской группировкой Джудай'а ал-Кирмани, не уделил должного внимания новому противнику и не подавил восстание на начальном этапе, что позволило А. М. полгода лавировать между враждующими группировками и накапливать силы. Сначала он предложил Насру и ал-Кирмани присягнуть «имаму из семьи Пророка», обещая каждому, что признает его политическое главенство; затем, когда Наср убил своего противника, А. М. предложил то же 'Али, сыну Джудай'а, и тот согласился. В начале 748 г. 'Али занял Мерв, А. М. торжественно вступил в него и принял присягу жителей еще не названному «имаму из семьи Пророка».

Продвижение армии востанников дальше на запад возглавлял Кахтаба, а А. М. из Мерва руководил подчинением остальной территории Хорасана

и захватом Мавераннахра. Утвердив свое положение, А. М. убил ставшего ненужным 'Али и его брата (июль 749 г.), а затем по намерку халифа в начале 750 г. организовал убийство Абу Саламы и по собственной инициативе расправился с Сулайманом б. Касиром.

А. М. провел в Мерве большие строительные работы. Впервые стал произносить хутбу с минбара стоя, а не сидя.

Правление А. М. не было спокойным: в 750 г. восстали арабы Бухары, недовольные новой династией, и отложился многие владельцы Мавераннахра. А. М. продвинулся до Самарканда, обновил его укрепления и начал борьбу за Мавераннахр. В июле 751 г. его полководец Зийад б. Салих разгромил под Таразом китайскую армию и этим обеспечил власть Аббасидов за Сырдарьей. В начале 752 г. А. М. вернулся в Мерв, но вскоре восстал Зийад, назначенный наместником Мавераннахра, и А. М. вновь пришлось пересечь Аму-дарью. Возросшее могущество А. М. беспокоило Аббасидов, и они стали искать случая убрать его. В мае-июне 754 г. он покинул Хорасан, чтобы совершить хаджж. В этот момент умер ас-Саффах, и халифом стал ал-Мансур, власть которого не признал его дядя 'Абдаллах, командовавший армией, совершавшей поход на Византию. А. М. разгромил мятежника (ноябрь 754 г.) и захватил большую добычу, которую ал-Мансур потребовал себе. А. М. возмущился и направился обратно в Хорасан, но халифу удалось вызвать его с дороги для объяснений в ал-Мада'ин, где А. М. был убит во время аудиенции 12 февраля (или 20 января) 755 г.

За восемь лет активной религиозно-политической деятельности А. М. не проявил симпатии к учениям «крайних» шиитов, близким к маздакизму, или претензий на имамат, однако его гибель вызвала несколько восстаний неомаздакистов, некоторые секты «крайних» шиитов признали его имамом, возникла секта абумуслимиийа. Последним отголоском стало мощное восстание Муканни, объявившего себя воплощением божества, олицетворением которого был прежде А. М. Легенды об А. М., бытовавшие в Мерве, легли впоследствии в основу народного романа на персидском языке (есть и турецкий вариант) *Кисса-и Абу Муслим*, реалии которого относятся к XI—XII вв., а сам А. М. предстает в нем поборником умеренного шиизма.

Лит-ра: Аноним, 96—130; МИТТ, I, 122—141; *Бартольд* Соч., 7, 479—480; *R. N. Frye*. The role of Abu Muslim in the Abbasid revolt.—*MW*, 1947, 37, 28—38; *S. Moscati*. Studi su Abu Muslim.—*Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*. Roma, Ser. 8, 1949—1950, 4, 323—335, 474—495; 1950—1951, 5, 89—105; *I. Melikoff*. *Abu Muslim*. P., 1962.

О. Б.

**АБŪ СА'ИД МАЙХАНИ** (Мйханй, Мйхнй), Фадлаллах б. Абй-л-Хайр Ахмад (967—1049) — один из создателей восточной (хорасанской) школы мистицизма. А. С. родился в семье аптекаря в Майхане — небольшом городке провинции Хорасан, там же и умер. Его отец был связан с суфийскими кругами; он и приобрел А. С. к мистической практике. На одном из суфийских собраний А. С. был представлен поэту Абу-л-Касиму Бишру б. Иасину (ум. в 990 г.), который стал первым его наставником в суфизме и стихи которого А. С. постоянно цитировал впоследствии в своих проповедях и наставлениях.

Юношей он отправился в Мерв, где в течение пяти лет слушал курс шафи'итского права у Абу 'Абдаллаха Мухаммада ал-Хисри (ум. между 983 и 1000 гг.), а затем столько же лет — у Абу Бакра

'Абдаллаха ал-Каффала (ум. в 1026 г.); тафсир, хадисы и калам он изучал в Серахе под руководством шафи'итского факиха Абу 'Али Захира б. Ахмада (ум. в 999 г.). Там же (ок. 997 г.) «божий человек» (диване) Лукман Сарахси привел А. С. в суфийскую обитель (ханаках) к Абу-л-Фадлу Мухаммаду ас-Сарахси, который убедил его оставить богословские науки, стал его наставником (пир) и разрешил ему вернуться в Майхане с наказом отправлять зикр, повторяя лишь одно слово «Аллах». 15 лет А. С. провел в Майхане, из которых почти семь — в полном затворничестве, предаваясь строгим аскетическим и мистическим упражнением, избегая людей и живя впроголодь. Согласно традиции, период сурового аскетизма, во время которого он практиковал чилла-ни ма'кус (отправление зикра во время 40-дневного поста в подвешенном положении вниз головой), длился до достижения им 40 лет (или даже больше — до 1016 г.). Первую свою суфийскую хирку А. С. получил из рук знаменитого суфия Абу 'Абд ар-Рахмана ас-Сулами (ум. в 1021 г.) в Нишапуре, а вторую — в Амуде от мистика Абу-л-'Аббаса Ахмада б. ал-Кассаба. Вторую половину своей жизни А. С. провел как признанный авторитет, наставник и учитель. Он читал проповеди и наставлял своих многочисленных учеников (муридан) как в своем доме в Майхане, так и в уединенной келье (саума'а) в его окрестностях, а во время редких наездов в Нишапур — в обители квартала Аданикубан. Широкое введение им музыки, танцев и песен эротического содержания в практику мистических радений (сама') вызвало в его адрес суровую критику и резкие обвинения в отступлении от норм шари'ата и даже в неверии как со стороны богословов, так и некоторых «правовверных» суфиев. В частности, незавершенные им начатого хаджа было расценено как сознательное пренебрежение заповедью Пророка. Эксцентричные и противоречивые высказывания А. С. позволяют предположить, что ему были ближе идеи сторонников школы «опьянения любовью к богу», т. е. Абу Йазид ал-Бистами. Согласно традиции, бытовавшей в среде суфиев, А. С. была дарована свыше способность творить чудеса (карамат). Взгляды А. С. отличал социальный мотив «служения бедным» (хидмат-и дарвишан). И если на первых порах он, собирая милостыню, подметая мечети, очищая бани и отхожие места, воспринимал свои действия (в соответствии с учением маламатийа) как самоуничтожение и борьбу с собственной гордыней, то позднее этот же мотив он перенес на защиту интересов и нужд своих учеников, последователей и жителей округа.

А. С. считается первым суфийским шайхом, который разработал для своих учеников, живших в обители, кодекс норм поведения и правил общежития из 10 пунктов. Правила общежития в обители он дополнил характеристикой 10 качеств, которые обязательны для наставника, и 10 черт характера, которые необходимы для ученика.

А. С. создал местную школу практики мистического пути. Многочисленные потомки А. С., стоявшие во главе ее, не смогли распространить ее влияние за пределы родного округа. Эта наследственная локальная школа существовала до 1154 г., когда восставшие огузские роды разорили весь Хорасан и при захвате Майхане предали смерти 115 чел. из потомков А. С.

В настоящее время доказано, что А. С. не мог быть автором ал-Масабих — трактата, написано-

го по-арабски, равно как и автором Макамат-н арба'ин, написанного по-персидски. То же самое можно сказать о многочисленных четверостишиях (руба'ийат), широко распространенных под его именем. Они были написаны другими лицами. Сам же он, как свидетельствуют его биографы, стихов не писал.

Лит-ра: Асар ат-таухид фи макамат аш-шайх Аби Са'ид. Та'лиф-и Мухаммад б. ал-Мунаввар б. Аби Са'ид ба ихтимам-и В. Жуковский. СПб., 1899; 'Аттар. Тазкира, 2, указ.; *Djami, Nafahat*, 339—347; *Zarriinkub*. Арзии, 83—85; он же. Джустуджу дар тасаввуф-и Иран.— Маджалла-йи данишқада-йи адабийат-и данишгах-и Тегеран, 1353/1974, № 86—87, 1—5; *Nicholson. Studies*, 1—76; *F. Meier*. Abu Sa'id-i Abu-i-Hayr.— *Acta Iranica*, Leiden, 1976, 2, 45—51; *H. Ritter*. Abu Sa'id b. Abi-l-Khayr.— *EI*, New, 1, 145—147.

О. А.

**АБУ ХАНИФА**, ан-Ну'ман б. Сабит ал-имам ал-а'зам (699—767)—богослов, факих, мухаддис, основатель и эпоним ханафитского мазхаба. Родился в Куфе в семье богатого торговца шелком (из иранских мавали). А. Х. получил блестящее общее и богословское образование, в юности слышал последних асхабов, в 22 года стал учеником выдающегося иракского богослова Хаммада б. Аби Сулаймана, в кружке которого провел 18 лет до смерти наставника, а затем 10 лет сам возглавлял этот кружок, считается самым авторитетным факихом Куфы и Басры. В 747-48 г. А. Х. выехал в Мекку, спасаясь от преследований Ибн Хубайры, наместника Ирака, принуждавшего его к государственной службе. После утверждения у власти Аббасидов А. Х. вернулся в Ирак, где продолжал жизнь богатого торговца и ученого. Халиф ал-Мансур (754—775) предложил ему занять в новой столице, Багдаде, место кади или любую другую высокую должность, но А. Х. решительно отказался. Чтобы сломить его, халиф приказал заточить его в тюрьму и даже высечь, несмотря на возраст и положение. Вскоре после этого А. Х. умер.

С А. Х. начинается письменная традиция в исламском богословии. Ему приписывается первое записанное сочинение по исламской догматике — ал-Фихх ал-акбар, или Асл ат-таухид, которое, видимо, действительно восходит в своей основе к какому-то тексту А. Х. В нем сформулированы основные положения исламской догматики: о единобожии, об атрибутах Аллаха, о Коране как о слове божьем, о всемогуществе Аллаха, о свободе воли, о пророческом достоинстве, о греховности людей, о добрых делах и о воздаянии за них, о вере (иман), о предопределении, о праведности, о достоинствах тех, кто упомянут в Коране. В этом сочинении отчетливо видна борьба против взглядов мурджиитов и му'тазилитов. А. Х. составил также небольшой сборник хадисов (муснад). А. Х. считается первым, кто применил методы казуистического исследования правовых вопросов таким образом, что стало возможным сближение схоластических разработок факихов с требованиями повседневной жизни. А. Х. и его ближайшие последователи разработали методику использования рационалистических принципов суждения по аналогии (кийас) и предпочтения (истихсан) при решении правовых вопросов. Он обосновал возможность использования норм обычая ('урф) как одного из источников права. Наследие А. Х. сохранилось в виде цитат и ссылок в Kitab ал-харадж Абу Йсуфа, а также во всех сочинениях Мухаммада аш-Шайбани, особенно в ал-Мабсут, Kitab аз-зийадат и Kitab

## АБУ-Л-ХУЗАЙЛ ал-'АЛЛАФ

ал-асар. Приписываемые А. Х. *Китаб ал-'алим ва-л-мута'аллим* и *Васийат Аби Ханифа* созданы на основе его взглядов.

Политические взгляды А. Х. характеризуются тяготением к легитимному принципу верховной власти, находящейся под всесторонним контролем мусульманской общины. А. Х.—один из самых ранних и ярких представителей городских торгово-ремесленных кругов, обосновавший и защищавший их интересы, выразившиеся в форме религиозно-правовой доктрины.

Лит-ра: *ал-Багдади*, Та'рих Багдад, 13, 323—425; *Ибн ан-Надим*, Ал-Фихрист, 255—256; *Абу Захра*, *Абу Ханифа*, 14—78; *он же*, Та'рих ал-мазахиб, 1, 131—173; GAL, 1, 169; *J. Schacht*, *Abu Hanifa*—EI, NE, 1, 123—124.

**АБУ-Л-ХУЗАЙЛ ал-'АЛЛАФ**, Мухаммад б. ал-Хузайл (749 или 753—841 или 849), маула бану 'абд ал-кайс—крупнейший представитель басрийской школы му'тазилитов (хузайлитов), их идейный наставник, полемист. Родился в Басре, его дом находился в квартале торговцев кормом для скота, отсюда и его прозвище ал-'Аллаф. В 818 г. он переехал в Багдад, умер же в Самарре в возрасте ок. 100 лет. Учителем А.-л-Х. был 'Усман б. Халид ат-Тавил—му'тазилитский проповедник, сподвижник и единомышленник Васила б. 'Ата'. Сам А.-л-Х. имел много учеников и последователей, внесших впоследствии значительный вклад в разработку идей своего учителя. Среди них: Абу Йа'куб аш-Шаххам (ум. в 880 г.), Абу 'Усман ал-Адами и др. А.-л-Х. был также учителем халифа ал-Ма'муна, в правление которого ряд положений учения му'тазилитов был включен в систему государственного вероисповедания.

А.-л-Х.—автор 60 сочинений (ни одно не сохранилось) 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 свою очередь, взгляды А.-л-Х. подвергались критике не только суннитские богословы, но и му'тазилиты других школ. Так, му'тазилитский богослов из Багдада Джа'фар б. Харб в сочинении Таубиз Аби-л-Хузайл доказывал, что утверждения последнего ведут к признанию учения дахритов, притом что сам А.-л-Х. одну из глав своей книги ал-Кавалиб посвятил опровержению дахритов.

А.-л-Х. много дискутировал с зороастрийцами, манихеями, дуалистами. 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. Известны диспуты А.-л-Х. с шиитским богословом Хишамом б. ал-Хакамом—создателем учения об антропоморфизме. Доводы А.-л-Х. якобы способствовали обращению в ислам людей других верований.

В трудах средневековых мусульманских авторов идеи А.-л-Х. определялись как «порочные». Особому осуждению подвергалось признание А.-л-Х. иссякания возможности (мақдурат) Аллаха, когда он будет не в состоянии что-либо сделать—ни увеличить милость праведникам, ни увеличить наказание грешникам. Этот вопрос А.-л-Х. подробно изложил в своем сочинении *Китаб ал-Худжадж*.

Оппоненты А.-л-Х. считали его доктрину о

божественных атрибутах, которые он рассматривал как разновидности сущности («Аллах—знающий посредством знания, и это знание—сама его сущность»), соответствующей учению натурфилософов античности. По мнению аш-Шахрасти, божественные атрибуты в понимании А.-л-Х. суть те же ипостаси, которые признавали христиане. В учении А.-л-Х. единство, духовность и трансцендентность бога достигли высшей степени абстракции. А.-л-Х. первым разработал учение о божественном волеизъявлении, существующем вне субстрата. В му'тазилитское богословие он ввел понятия акциденции тел и атома, который он назвал джаухар. Представление А.-л-Х. о «слове божьем», о свободе воли, о моральной ответственности человека за свои поступки, о жизненных пределах и благах, о движении и т. д. также вызывали нападки со стороны суннитских и му'тазилитских богословов. Тем не менее идеи А.-л-Х. оказали огромное влияние на му'тазилитское богословие. Заслуга А.-л-Х. состояла в том, что он поставил множество фундаментальных проблем, над которыми работали последующие поколения му'тазилитских богословов. Ан-Наззам, ал-Джубба'и и др., несмотря на расхождения во многих вопросах, признавали зависимость своих учений от идей А.-л-Х.

Лит-ра: *ал-Аш'ари*, *Макалат*, указ; *Ибн ан-Надим*, Ал-Фихрист, 203—204; *ал-Багдади*, Ал-Фарк, 121—130; *аш-Шахрасти*, *Книга о религиях*, 42—43, 59—61; *Ибн ал-Муртада*, Табакаат, 44—49; *R. M. Frank*, *The Metaphysics created being according to Abu-l-Hudhayl al-'Allaf*, Istanbul, 1966; *он же*, *The Divine Attributes According to the Teaching of Abu-l-Hudhayl al-'Allaf*—Le Muséeon. Louvain, 1969, 82/3—4, 451—506; *H. S. Nyberg*, *Abu-l-Hudhayl al-'Allaf*—EI, NE, 1, 131—132.

С. П.

**'АД**—в Коране и мусульманском предании: один из древних погибших «народов» Аравии. Упоминается в Коране среди примеров того, как Аллах уничтожил людей благодействовавших, но возгордившихся и отказавшихся внять увещаниям (см. К. 7:65/63—72/70; 11:50/52—60/63; 26:123—140; 40:31/32; 41:15/14—16/15; 46:21/20—25/24; 54:18—21; 69:6—8; 89:6/5—8/7). Коран упоминает о благоденствии 'адитов, их высоком росте и об их неверии, за которое они были наказаны засухой, а потом ураганом, стершим их с лица земли.

Послекоранические предания повествуют о том, как 'адиты послали в Мекку делегацию молить о дожде. Им было предложено выбрать одну из туч. Выбранная ими самая темная и принесла с собой страшный ветер (рих сарсар), от которого спаслись только посланный Аллахом пророк Худ и несколько праведников. 'Адитами названы мудрец Лукман и могущественный царь Шаддад, строитель Ирама.

Местом проживания народа 'А. Коран называет ал-Ахкаф (46:21/20). Название означает «песчаные холмы» и может быть локализовано в разных местах Аравии. Традиционно комментаторы помещают его в пустыни, прилегающие к Хадрамауту.

Коранические указания свидетельствуют о существовании доисламского аравийского легендарного цикла, отразившего гибель одного из оседлых древнеаравийских царств на севере или на юге Аравии. В доисламской поэзии 'адиты упоминались как пример гордыни, погубленной судьбой. Тогда же прилагательное «адитский» приобрело значение «древний», «очень древний». По сей день многие древние развалины называют в Аравии «адийат». См. Худ.

Лит-ра: *ат-Табари*, Та'рих, 1, 231—244; *он же*, Тафсир, 8, 152—157, 12, 35—38; *ас-Са'либи*, Кисас, 35—38, 81—84; *ал-Киса'и*, Кисас, 102—110; *ал-Байдави*, Тафсир, 1, 330—331, 437—



М. П.

‘АДА (мн. ч. ‘адāt; по-русски употребляется только в форме адат) — обычай, пережиточные нормы доисламских правовых комплексов, а также реалии правовой жизни, не отраженные шари‘атом. В разработках исламских законоведов понятие ‘А. сливается с понятием ‘урф и является его синонимом. Однако это правильно только для территории, тяготеющей к Мекке и Медине, обычное право которых оказало огромное влияние на формирование норм шари‘ата и рассматривалось как дополнительный источник права. В остальном мусульманском мире нормы ‘А. бытуют помимо шари‘ата. Это имеет место, во-первых, там, где население исламизировано поверхностно и шари‘атские суды отсутствуют либо не имеют достаточного авторитета; во-вторых, там, где, несмотря на многовековое бытование ислама, сохраняются родо-племенные отношения и древние правовые представления; в-третьих, там, где до ислама население входило в состав государств с развитой правовой системой и, приняв ислам, не отказалось от привычных правовых норм. Нормы ‘А. могут значительно расходиться с шари‘атом, выступая как альтернатива или даже совсем отгесняя их. Например, наследование по женской линии и другие обычаи матриархального характера у туарегов, обычаи кровных обязательств у многих народов Кавказа, брачные отношения у мусульман Центральной Африки и др.

В практической деятельности нормами ‘А. может пользоваться без ограничений только третий судья (хакам), главной задачей которого является приведение сторон к соглашению. Духовный же судья (кади) или правительственный чиновник могут опираться на ‘А. только в особых случаях и если используется норма, не противоречащая общему духу шари‘ата.

Лит-ра: *G.-H. Bousquet, S. T. Lokhandwalla, J. Prins. 'Ada.—EI, NE, 1, 170—174.* А.Б.

АДАМ (библ. Адам) — имя первого человека, сотворенного Аллахом, согласно Корану, из праха и «звучащей глины» в качестве своего «заместителя» (халифа) на земле. А. называют также Абу-л-башар («отец человечества»). Вдохнув в А. жизнь, Аллах научил его именам всех вещей и этим возвысил его над ангелами, которым было приказано пасть перед человеком ниц. Ангел по имени Иблис отказался и был за это низвергнут с небес на землю. А. жил в небесном саду-раю вместе с сотворенной для него супругой. Они имели там все, чего только могли пожелать, но им было запрещено есть плоды с одного из райских деревьев. Иблис сумел проникнуть в райский сад и убедить А. и его жену, что плоды этого дерева дадут им вечную жизнь и могущество. Соблазнившись, они нарушили запрет Аллаха, поели плодов, впервые ощутили свою наготу, которой застыдились, а затем были в наказание низвергнуты на землю, где обречены жить и трудиться они и их потомки (К. 2:30/28—38/36; 7:10/9—25/24; 15:26—36; 17:61/63; 18:50/48; 20:115/114—124). В суре 7, после упоминания об истории А., рефреном «О сыны Адама» вводится призыв верить в Аллаха, не поддаваться козням сатаны, как им поддался А., не оправдывать свои нечестные поступки и неверие тем, что так якобы ввели себя предки.

Послекораническое предание повествует о том, как ангелы добывали из разных мест глину, из

которой был сотворен А.; там появляется история Хаввы, жены А., лишь вскользь упомянутой в Коране; подробно рассказано о ее сотворении и падении, о том, как Иблис соблазнил ее с помощью проникшего в рай змея на четырех ногах. Обсуждается вопрос, каким было запретное райское дерево и листьями какого дерева А. и его жена прикрывали свою наготу. Утверждается, что после смерти А. вознесен на небеса и пребудет там до дня Суда. Особое внимание вызывали указания Корана о том, что Аллах сохранил свое покровительство А. и его потомкам, даровал ему прощение (2:38/36; 20:115/114, 123/121—122). Этот мотив был созвучен одной из главных проблем мусульманского богословия — проблеме предопределения. Согласно преданию, А. получил прощение Аллаха потому, что его грех был богом заранее предопределен. А. стал в мусульманском предании и первым в цепи пророков, завершаемой Мухаммадом, хотя оставалось спорным, может ли он претендовать на право называться обоими терминами — наби и расул. У мистиков А. стал воплощением божественной сути человека, ибо Аллах вдохнул в него собственную душу.

Особая черта мусульманских преданий об А. — его связь с Аравией и мусульманскими святынями. Согласно преданию, глина для тела А. бралась из Мекки и Йемена; низвергнутый на землю на Цейлоне, А. добрался до Адена, а затем встретился со сброшенной в районе Джидды, около горы ‘Арафат у Мекки, Хаввой. А. ниспослан из рая «черный камень», и он построил первое здание ал-Ка‘бы. А. говорил на многих языках, но в раю — по-арабски. Он был похоронен в Мекке, и его могилкой отмечен центр мира; после потопа тело А. было перенесено в Иерусалим.

Образ А. в Коране восходит своими корнями к библейскому рассказу и древневосточной мифологии. Однако непосредственной основой для него послужили предания, известные в Аравии VI—VII вв. Доисламские арабские поэты упоминают имена А. и Хаввы, знают их историю. Образ А., распространенный в Аравии, имел явную христианскую окраску, что отразилось в Коране, где А. сравнивается с ‘Исой (Иисусом) (3:59/52). Развитием тех же тенденций можно считать последующие представления о его особой связи с Мухаммадом, о его прощении, о его пророческом достоинстве. См. *Хавва*.

Лит-ра: *am-Tabari. Та‘рих, 1, 86—152; он же. Тафсир, 1, 153—196, 8, 93—108, 14, 21—23, 16, 160—163; ac-Са‘лаби. Кисас, 14—28; ал-Байдави. Тафсир, 1, 49—54, 319—322, 500—501, 607—608; Horovitz. Untersuchungen, 85; Speyer. Erzählungen, 41—84; E. Beck. Iblis und Mensch, Satan und Adam: Der Werdegang einer koranischen Erzählung.—Le Muséon. Louvain, 1976, 89/1—2, 135—244; Beltz. Sehnsucht, 51—64; M. Seligson. Adam.—EI, 1, 134—135; J. Pedersen. Adam.—EI, NE, 1, 181—183.* М.П.

‘АДЛ («справедливость», «порядочность») — категория нравственной оценки личности, предполагающая справедливость и правдивость. В Коране ‘А. рассматривается как одно из качеств Аллаха, возрастающего равной мерой как за добро, так и за зло. Однако ‘А. Аллаха — это справедливость высшая, недоступная пониманию человека, поэтому он может обращаться к Аллаху только за милостью, но не за справедливостью.

Применительно к человеку ‘А. — это способность заметить и устранить намерение совершить зло (джаур), а также справедливость в общем

## ‘АЗАБ ал-КАБР

смысле. Ал-Газали употребляет ‘А. в паре с понятием ихсан («искренность», «совесть»), так что сочетание обретает смысл «справедливость и совесть». Предполагается, что ‘А. должен обладать всякий человек, претендующий на занятие государственной или выборной должности, а также выполняющий какие-либо важные общественные обязанности, как-то: опекунство, поручительство, свидетельство и др. Всякий мусульманин, если он не замечен в предосудительном поведении (фиск, джаур) и запрещенных поступках (харам), рассматривается как ‘адил, т. е. имеющий ‘А. Тот же, кто утратил это качество (фасик, джа’ир), может восстановить его, принеся покаяние (тауба), совершив искупительные действия (каффара) и ведя после этого жизнь достойного мусульманина.

Лит-ра: ал-Газали. *Ихйа’*, 2, 65; Е. Туан. ‘Adl.—EI, NE, 1, 209—210.

‘АЗАБ ал-КАБР (синоним ‘азаб ал-барзах; «могильное наказание») — испытание, наказание в могиле, малый суд над людьми сразу после смерти. Согласно этому представлению, могила является преддверием — лугом — рая (ал-джанна) или ямой ада (джаханнам) и в ней происходит предварительный суд и определяется предварительное воздаяние. Два ангела — Мункар и Накир — допрашивают (су’ал) человека о его отношении к исламу. Праведных оставляют наслаждаться покоем вплоть до Дня воскресения. Грешников мучают тяжестью (давлением — дагт), неверующих ангелы еще и непрерывно бьют столько времени, сколько будет угодно Аллаху, иногда до дня Суда.

В Коране идея малого суда и наказания в могиле практически не выражена, хотя указаниями на нее считают некоторые аяты, например говорящие о двух наказаниях: «Мы накажем их дважды, потом они будут возвращены к великому наказанию» (9:101/102), или «И дадим Мы вкусить им наказания ближайшего, помимо наказания величайшего» (32:21; см. также 40:11; 52:47), или «Если бы ты видел, как завершают жизнь тех, которые не веровали, ангелы — они бьют их по лицу и по спине: „Вкусите наказание пожара!“» (8:50/52; см. также 6:93; 47:27/29).

В хадисах и в ‘акидах можно проследить, как с середины VIII по середину X в. краткая констатация реальности наказания в могиле превращается в его описание с указанием ангелов, которые постепенно приобретают имена. Вопрос о реальности ‘А. ал-К. был предметом полемики между традиционалистами и му’тазилитами, которые считали эту концепцию противоречащей мусульманской эсхатологии. Тексты суннитских догматических сочинений сохранили следы полемики по этому вопросу в VIII—IX вв.

Представление об ‘А. ал-К. является частью сложившегося в послекораническое время представления о существовании промежуточного состояния между смертью и Судом, называемое барзах («преграда», ср. К. 23:100/102). В этом состоянии тела умерших, сохраняя способность чувствовать, остаются в могилах, а их души (арвах) пребывают либо на небесах (души верующих), либо в колодеце Барахут в Хадрамауте (души неверующих).

Сложение догмата о наказании в могиле является примером развития ислама в период его распространения на обширных территориях и среди

широких масс с середины VII по IX в. Коранические представления дополнились тогда элементами народных верований разных стран. На мусульманскую концепцию ‘А. ал-К. оказали влияние как древнееврейские представления о возможности сохранения в могиле ощущений, так и представления других ближневосточных религиозных систем о наказании и суде сразу после смерти (например, иудейское хиббут ха-кебер; христианский образ чистилища). Борьба му’тазилитов против включения в ислам элементов «народного богословия» закончилась их поражением и включением в суннитские ‘акиды утверждения о реальности наказания в могиле и реальности существования ангелов Мункара и Накира.

Лит-ра: *Ибн Каййим ал-Джаузий*. Книга ар-рух. Хайларабал, 1324 г. х., 62—114; *ал-Мубид*. Шарх, 44—47; *ам-Тафазани*. Шарх, 591—593; *ал-Джурджани*. Шарх, 591—593; *Eklund*. Resurrection: A. J. Wensinck, (A. S. Tritton). ‘Adhab al-kabr.—EI, NE, 1, 192—193. М. П.

АЗАН (от азина — «звешать», «объявлять»; синоним нида’ — «призыв») — призыв на молитву.

По преданию, А. был установлен Мухаммадом в 622—623 гг. и первоначально состоял в произнесении фразы ас-салаат джами’атан («молитва — вместе»). Выбор устной формы призыва в отличие от известных первым мусульманам соответствующих обычаев иудеев, христиан и «магов» (маджус) был обусловлен существованием сходной практики в доисламской языческой Аравии. Такой же способ призыва на молитву использовали современники и соперники Мухаммада Мусайлима и Саджах, объявленные мусульманским преданием «лжепророками».

Сложившийся постепенно, в течение нескольких веков, суннитский А. состоит из семи формул, которые возвещает му’аззин, а в небольших мечетях сам имам с минарета или непосредственно от мечети, если минарета нет. При этом провозглашающий А. должен повернуться лицом в сторону Мекки (кибла) и держаться за мочки ушей большими и указательными пальцами. Эти формулы таковы: 1. «Аллах велик!» (такбир); 2. «Я свидетельствую, что нет божества, кроме Аллаха!» (шахада); 3. «Я свидетельствую, что Мухаммад — посланник Аллаха!» (шахада); 4. «Идите на молитву!»; 5. «Ищите спасения!» (перед утренней молитвой добавляются еще слова «Молитва лучше сна!» — дважды (тазвиб); 6. «Аллах велик!» (такбир); 7. «Нет божества, кроме Аллаха!» (шахада). Каждая из этих формул произносится 2—4 раза, и между сторонниками различных мазхабов по этому поводу существуют разногласия. Шииты добавляют между 5-й и 6-й формулами слова: «Идите на лучшее дело!» А. исполняется нараспев. Услышав А., мусульманин должен остановиться и повторять его, произнося вместо 4-й и 5-й формул слова: «Сила и могущество только у Аллаха!», а перед утренней молитвой заменяя тазвиб формулой: «Ты сказал то, что истинно и справедливо!» А. шепчут ребенку в правое ухо через некоторое время после рождения. Так же поступают и с человеком, которым, как считают, овладели злые духи. После А. непосредственно перед началом молитвы следует второй призыв (икама), состоящий из тех же формул. В течение ночи для тех, кто хочет проявить особое рвение в вере, дважды звучит призыв на молитву. Первый называется улаа, второй — абад.

Лит-ра: *Петрушевский*. Ислам, 74—75; *Лэйн*. Нравы, 83, 96—97; *I. K. A. Howard*. The development of the adhan and iqama of the salat in early Islam.—JSS, 1981, 26, 219—228; *Th. W. Jayniboll*. Adhan.—EI, NE, 1, 187—188. Е. П.

**АЗАР** — коранический персонаж, отец Ибрахима (Авраама) (6:74), которого тот призвал отказаться от поклонения идолам, но он не вынял. Согласно мусульманскому преданию, А. делал идолов и посылал мальчика Ибрахима продавать их на рынке; затем был хранителем идолов в святилище царя Нируда. В библейском рассказе отца Ибрахима зовут Терах. Мусульманские комментаторы объясняли расхождение тем, что Азар — его прозвище или титул при дворе царя. Возможно, что это имя происходит от Елиезер (Лазарь) — имени слуги Ибрахима. Предполагают также, что это смещение произошло из-за неправильно понятой фразы в Евангелии от Луки (16:24), где «отец Авраам» было воспринято как «отец Авраама» и к нему добавлено упоминающееся в том же стихе имя Лазарь. Как бы то ни было, эти расхождения указывают, что в данной части предания об Ибрахиме Коран основывается на устных сказаниях, достаточно далеко отошедших от основных письменных текстов, излагающих библейскую историю Авраама (см. *Ибрахим*).

Лит-ра: *ат-Табари*. Та'рих, 1, 254—260; *он же*. Тафсир, 7, 158—159; *ас-Са'аби*. Кисас, 43—45; *ал-Байдави*. Тафсир, 1, 296; *Норовитц*. Untersuchungen, 85; *Speyer*. Erzählungen, 130; *Gaudefroy-Demotbines*. Mahomet, 347; *Paret*. Kommentar, 144.

М. П.

**ал-АЗАРИКА** — азракиты, последователи Нафи'а б. ал-Азрака (погиб в 685 г. в ал-Ахвазе), самая крайняя и непримиримая из хариджитских общин. Зарождение общины А. относится к 80-м годам VII в., когда Нафи' б. ал-Азрак возглавил мощное восстание хариджитов в Ираке, направленное как против омейядского халифа, так и против шиитов. К восставшим присоединились хариджиты Омана и Йемамы. Нафи' б. ал-Азрак был провозглашен эмиром верующих. С 20-тысячным войском он овладел ал-Ахвазом, Фарсом, Керманом. В ходе этого восстания халифские войска не раз терпели поражение от храбрых и самоотверженных воинов-азракитов. Освобождая рабов и выступая защитниками угнетенных, А. находили поддержку среди сельского населения, особенно персов. Вместе с тем фанатическая нетерпимость А. к мусульманам, не разделявшим их воззрения, их жестокость сужали социальную базу движения. К тому же в самом лагере А. вспыхнула вражда между арабами и персами. Войско А., которым после гибели Нафи'а командовал Катари б. ал-Фуджа'а, распалось на отряды, что значительно ослабило их военную мощь. Восстание, продолжавшееся более 15 лет, было подавлено. Последний отряд азракитов-аравов во главе с Катаром был почти полностью истреблен в Табаристане в 699 г. Однако выступления А. продолжались и в VIII—IX вв. В Иране центром А. с VIII в. был Систан, где не раз вспыхивали хариджитские восстания. В течение 14 лет (869—883) в Нижнем Ираке и Хузистане продолжалась грандиозное восстание черных рабов-зинджей, вождем которого был азракит 'Али б. Мухаммад.

Как и все хариджиты, А. признавали имамат «достойнейшего» (афдал) и не допускали имамат «превзойденного» (мафдул). «Достойнейшим» же они считали такого претендента, который выступит с оружием в руках и призывает людей к борьбе с «неверующими». Исходя из этого, они объявляли неверующими 'Али, 'Усмана и их приверженцев. Более того, они считали неверующими всех, кто не принял участия в хариджитских восстаниях и не переселился в их лагерь. Они безусловно отрицали принцип «благоразумного скрывания веры» (такий). Территорию своих противников А. объявляли «землей неверия», ее население подле-

жало истреблению. Нафи' б. ал-Азрак требовал неукоснительно соблюдать принцип «религиозного убийства», применять его не только к своим врагам, но и к тем хариджитам, которые «осциживаются дома» во время хариджитских восстаний. Вместе с тем А. не распространяли принцип убийства «вероотступников» на иудеев и христиан, считая, что они не изменили учению своих пророков — Моисея и Иисуса.

Учение А. отличалось крайней нетерпимостью, а их действия — жестокостью. Они испытывали переселившихся к ним тем, что предлагали убить раба, и того, кто отказывался, убивали сами как «лицемера» и «многобожника». Совершивших тяжкий грех они объявляли «неверующими», обреченными на вечные муки в аду. Такую же участь они определяли детям «неверующих» и «многобожников», что служило для А. моральным оправданием разрешения убивать женщин и детей своих противников. В конечном счете все это предопределило военное поражение А. и неприятие их религиозной доктрины.

Лит-ра: *су-Аш'ари*. Макалат, 86—89; *ал-Багдади*. Ал-Фарк, 82—87; *аш-Шахрагани*. Книга о религиях, 111—114; *Э. Азаева*. Секта азракитов. Автореф. канд. дис. Баку, 1971; *R. Rubinacci*. Azarika.—EI, NE, 1, 833—834.

С. П.

**ал-АЗХАР** (сокращение от ал-Джами' ал-Азхар — «Светозарнейшая соборная мечеть») — название мечети и учебного заведения в Каире, основными предметами преподавания в котором являются фикх, арабский язык и литература, коранические дисциплины и хадисоведение. Ал-А. построен в 970—972 гг. по распоряжению военачальника Джаухара одновременно с самим городом, ставшим новой столицей исма'илитской династии Фатимидов (909—1171). Благодаря дарам фатимидских халифов мечеть ал-А. процветала, в ней велось также преподавание. После взятия Каира Салах ад-дином в 1171 г. ал-А. утратил былое значение и превратился в рядовую мечеть, где преподавание продолжалось, но уже в суннитском духе. При мамлюкском султане аз-Захире Байбарсе (1260—1277) ал-А. получил ряд вакфных пожертвований, за счет которых отремонтировали обветшавшее здание и улучшили содержание преподавателей и учащихся; с 1266 г. в нем возобновили чтение хутбы. В XIV—XV вв. близ ал-А. было построено несколько мадрас, которые позже были присоединены к нему. Когда Египет вошел в состав Османского государства (с 1517 г.), египетские вакфы оскудели и зависевшая от них система образования пришла в упадок, многие мадраса прекратили существование. На этом фоне ал-А., как крупный комплекс из соборной мечети и мадраса, оставался важным оплотом юридическо-богословских дисциплин и арабской филологии на Ближнем Востоке; учились в нем не только кайрцы — со восточных концов Египта, из других стран, особенно африканских, в него стекались те, кто стремился изучать эти предметы. В XVIII в. ал-А. возвысился еще более и стал фактически общемуусульманским центром традиционного образования и наук.

Ал-А. веками служил священным убежищем, где горожане собирались в дни бедствий, а также и пристанищем для гонимых и странников; в нем селилась часть преподавателей и учащихся, особенно иногородних и иноземных; паломники подолгу дожидались в нем отправления каравана в Аравию, а потом — возвращения домой; суфии

устроивали в нем свои зикры. С ал-А. связана на какой-то период жизнь и деятельность ряда выдающихся людей: физика Ибн ал-Хайсама (ум. ок. 1039 г.), врача 'Абд ал-Латифа ал-Багдади (ум. в 1231 г.), поэта-суфия 'Умара б. ал-Фарида (ум. в 1234 г.), факиха и историка Ибн Халдуна (ум. в 1406 г.), лидера реформаторского движения в исламе Мухаммада 'Абдо (ум. в 1905 г.) и др. За тысячелетнюю историю Каира многие знаменательные события разворачивались в стенах ал-А. и на площади перед ним. 'Улама' ал-А. возглавил движение против французской оккупации в начале XIX в.

В последней четверти XIX в. начался длительный и небезболезненный процесс модернизации учебных программ, внутреннего распорядка и организационной структуры ал-А.; этот процесс тесно переплетался с реформами системы образования в Египте на различных этапах его общественно-политического развития. Постепенно ал-А. достиг университетского статуса. По «Закону о развитии ал-А.» (1961 г.) были созданы светские факультеты. После этого в ал-А. стало девять факультетов: основ религии, шарии'ата, литературный, административных дел и торговли, политехнический, сельскохозяйственный, медицинский, педагогический, женский.

Ал-А. располагает богатым собранием арабских рукописей (свыше 20 тыс. томов) и печатных изданий. При нем функционирует Академия исламских исследований и ряд других религиозных институтов и учреждений; он выпускает свои журналы, программы и т. п. Понятие ал-А. остается крупнейшим центром подготовки богословов и служителей культа для всех стран распространения ислама.

Лит-ра: Мухаммад 'Абд ал-Мун'им Хабаджи. Ал-Азхар фи алф 'ам. 1—3. Каир, 1374/[1955]; А. Е. Крымский. История новой арабской литературы XIX—XX вв. М., 1971; J. Heyworth-Dunn. An Introduction to the History of Education in Modern Egypt. L., 1939; J. Jomier. Al-Azhar.—EI, NE, 1, 837—844.

А. Х.

**АЙА** (мн. ч. айт; «знак», «чудо»; по-русски употребляется в форме айт) — наименьший выделяемый отрывок коранического текста, «стих» Корана. Исходное значение термина А. в Коране — «чудо», «знание» (см., например, 33:34; 3:48/43). В этом значении термин А. стал передавать и один из аспектов понятия «откровение» наряду с терминами сура, ал-кур'ан, ал-хадис, ал-киتاب и др.

После появления писаного текста Корана термин А. начал постепенно употребляться для обозначения коранических «стихов», чему пытались найти подтверждение в тексте Корана (24:1). В Коране, по разным подсчетам, 6204, 6226, 6232 или 6236 А. Средневековые комментаторы широко обсуждали «преимущества» (фада'ил) отдельных А. (особенно 2:255/256; 24:35), их длину, конечные А. сур. Существуют две нумерации А.: европейская и новая египетская, принятая в современных уточненных мусульманских изданиях Корана (1919, 1923, 1928 гг.).

Отдельные А. широко используются в оформлении мечетей, интерьеров официальных учреждений и частных домов в мусульманских странах. А. часто фигурируют на мусульманских надгробиях (например, 2:156/151). Ряду А. и их частей придается магическая сила, и они используются в разных видах магического действия («черная магия», амулеты, «лечебная магия» и т. п.). К их

числу относятся так называемые айт ал-хафз — «оградительные стихи» (2:255/256; 12:64; 13:11/12; 15:17; 85:20—22), айт аш-шифа' — «стихи исцеления» (9:14; 10:57/58; 16:69/71; 17:82/84; 26:80; 41:44). В этих целях используются также 47:1; 41:14/13; 6:59.

Лит-ра: Крачковский. Коран, 664—665; Резван. Исследования, 219—222; Лэйн. Нравы, 216—225; Jeffery. Vocabulary, 72—73; Bell—Wait. Introduction, 153—154; A. Jeffery. Aya.—EI, NE, 1, 773—774. E. P.

**АЙТАЛЛАХ** («звание Аллаха», «чудо Аллаха»; перс. аятолла), **айталлах ал-'узма'** («величайший аятолла»; перс. аятоллах оль-озма) — самые почетные звания шиитских муджахидов, имеющих право самостоятельно выносить решения по вопросам фикха. Термин А. употребляется в этом значении со второй половины XIX в., но широко стал применяться с 40-х годов нашего столетия; возможно, использовано словосочетание, встречающееся в своем исходном значении («чудо, совершенное Аллахом») в сочинениях ал-Газали.

Обычно титул А. применяется к муджахидам, пользующимся особым авторитетом не только среди своих сторонников, но и у других муджахидов. Лица, носящие титул А., имеются в шиитских общинах ряда мусульманских стран. Больше всего этот титул распространен в Иране, где во время исламской революции насчитывалось ок. 30 А., но впоследствии их число уменьшилось. Глава иранского режима Хомейни, или ал-Хумайни, сделал своей прерогативой право присвоения высоких духовных званий (преимущественно хужжат ал-ислам) и лишения их, хотя это противоречит шиитским традициям, требующим принятия коллективного решения религиозного руководства.

В числе первых титула А. ал-'узма был удостоен один из последних «наместников имама» на земле (на'иб ал-имам) и «источников подражания» (марджа' ат-таклид) — Хусайн Буруджирди (ум. в 1961 г.). В настоящее время в шиитской общине Ирана два ведущих авторитета с титулом А. ал-'узма: саййид Рухаллах ал-Мусави ал-Хумайни (Хомейни) [ум. в 1989 г.] (резиденция в Тегеране) и Хусайн-'Али Мунтазири (резиденция в Куме).

Лит-ра: Дорошенко. Духовенство; Michael M. J. Fischer. Iran: From Religious Dispute to Revolution. Cambridge, Mass. and London, 1980.

**АЙЙУБ** — коранический персонаж, один из праведных «слуг Аллаха», пророк, соответствующий библейскому Иову, чью историю Коран упоминает в назидание неверующим среди примеров того, что Аллах в конце концов помогает тем, кто на него полагается и предан ему. А. в беде, насланной на него Шайтаном, воззвал к Аллаху, и тот возвратил ему потерянную семью и даровал источник (омыть раны): «Ударь своей ногой! Вот омовение холодное и питье». Коран особо подчеркивает терпеливость А. (21:83—84; 38:41/40—44/43; 4:163/161; 6:84).

Объясняясьюэ эти места Корана предание подробно излагает историю А.-Иова, основные мотивы которой следующие. А. был богатым и благочестивым человеком и даже пророком в Хауране. Аллах подверг его испытанию, отдав его во власть Шайтана. От насланных им болезней тело А. покрылось гнойными язвами, и он с женой был вынужден поселиться вдали от людей. Несмотря на новые и новые беды, насылаемые Шайтаном, А. не переставал верить в помощь Аллаха. После его мольбы о помощи Джibriл приказал ему топнуть ногой, и в том месте забил источник, который залечил раны и утилил его



жажду. Неясный коранический приказ: «И возьми рукой своей пучок, и ударь им, и не греши!» (38:44/43) — толкуется как приказ выполнить обещание наказать собственную жену, которая однажды усомнилась в том, что Аллах поможет ее мужу.

С именем А. сейчас связывают ряд топонимов (источники, колодцы, камни) в Сирии, Палестине, Египте, Средней Азии. В мусульманской магии молитвы А. используются как обереги от болезней.

Коранический рассказ явно использует известный сюжет, т. е., с одной стороны, его детали весьма близки к библейскому рассказу и его агадическим толкованиям, а с другой — непонятны без знания этого рассказа. Судя по приводимым «цитатам», Коран не просто использует известный сюжет, но и напоминает слушателю известный им рассказ, видимо бытовавший в Аравии. В дальнейшем библейский текст и библейские комментарии были широко использованы мусульманским преданием, излагающим историю А.-Июва.

Лит-ра: *am-Tabaru*. Тафсир, 17, 42—58; *ac-Ca'labi*. Кисас, 86—92; *al-Kuca'u*. Кисас, 179—190; *al-Baidau*. Тафсир, 2, 188—189; *Horowitz*. Untersuchungen, 100; *Speyer*. Erzählungen, 410—413; *Sidersky*. Les origines, 69—72; *Paret*. Kommentar, 422; *Beltz*. Sehnsucht, 131—132; *Gaudefroy-Demombynes*. Mahomet, 382; *M. Seligsohn*. Aiyub.—EI, 1, 232—233; *A. Jeffery*. Ayyub.—EI, NE, 1, 819. М.П.

‘АҚД (синонимы иджаб, кабул, кубул, сига) — договор, соглашение. Нормы ‘А. в исламе восходят к доисламским и римско-византийским правоведениям. В Коране ‘А.—это договор, скрепленный клятвой. В фикхе ‘А.—дву- или многостороннее соглашение о взаимных обязательствах, предметом которых могут быть только реально существующие вещи и отношения, на которые распространяются права договаривающихся сторон. Единой теории договорных отношений в исламе выработано не было, так что виды и формы договоров и их гарантий в истолковании различных групп правоведов и отдельных факихов не совпадают. Однако большинство из них объединяет ‘А. в четыре большие группы: ‘А. о власти, опеке, защите, покровительстве и т. п.; ‘А. о полной передаче права на владение чем-либо путем продажи, дарения, наследования, уступки и т. п.; ‘А. о временной передаче права на что-либо путем аренды, поручения, представительства, хранения, залога и т. п.; ‘А. о сотрудничестве, деловом поручении, деловом товариществе и т. п.

Право на ‘А. признается за любым дееспособным человеком независимо от общественного положения и религиозной принадлежности. Но, по мнению многих факихов, ‘А. невозможен между мусульманами и иноверцами в тех случаях, когда необходимы взаимные клятвенные гарантии. Другие же считают это допустимым, но процедура ‘А. должна быть особой. В ограниченных пределах право на ‘А. признается за несовершеннолетними и невменяемыми (например, дарение с благотворительной целью). При заключении ‘А. стороны должны быть полностью осведомлены о его условиях и о гарантиях на случай нарушения этих условий. Процедура оформления ‘А. зависит от местных обычаев (урф, адат) и от конкретных обстоятельств. ‘А. может быть заключен задним числом, если какое-либо лицо действует так, как будто ‘А. уже заключен, а возражений на это нет (опека, передача, аренда и др.). Одностороннее обязательство (пожертвование, надзор и др.), по мнению одних, рассматривается как договор с богом, т. е. обет, по

мнению других — как договор со всей общиной, и тогда в качестве представителя другой стороны может выступать кади или любой свидетель (шахид). Присутствие третьего лица при заключении ‘А. обязательно, если предмет договора важен или необычен или если один из партнеров ненадежен (фасик). ‘А. считается действительным (сахих), если все необходимые условия соблюдены, т. е. партнеры дееспособны, предмет соглашения ясен, обязательства оговорены. Если какие-то из них нарушены, например в случае ошибки или неосведомленности, то ‘А. считается недействительным (фасид), но может стать действительным после устранения нарушений. Если же какого-то из условий вообще не было, например в случае обмана, принуждения и других злоупотреблений, то ‘А. признается недействительным полностью (батил). Если стороны сами не могут прийти к соглашению о возмещении ущерба, любая из них может обратиться в суд. В случае злого нарушения условий ‘А. виновные кроме возмещения убытков несут уголовную ответственность.

В современной деловой жизни торговые, финансовые и другие операции часто сохраняют форму традиционных сделок, что особенно важно при оформлении кредитно-закладных и ссудных операций. В быту подавляющее большинство сделок, договоров и соглашений оформляется как ‘А.

Лит-ра: *al-Mawardi*. Ал-Ахкам, 3—23; *al-Gazali*. Ихья, 2, 31—39; *Mahmasani*. Transaction, 179—202; *Schacht*. Introduction, 144—150; *A. Udovitch*. Partnership and Profit in Medieval Islam. Princeton, New Jersey, 1970; *Ch. Chehata*. ‘Akd.—EI, NE, 1, 318—320. А.Б.

‘АКИДА (мн. ч. ‘ак’ид) — убеждение, воззрение, «символ веры», кредо. Особый род мусульманской богословской литературы, появившийся в VIII в., в период активного сложения догматико-правовой системы ислама. Непосредственным предшественником ‘А. явились сочинения, написанные в жанре радд («опровержение»). Но если опровержения носили откровенно полемический характер, то ‘А. представляли собой сжатое, четкое изложение позиции школы или отдельного автора в основных вопросах догматики и права. Это текст прокламативного характера. Постулируемые положения предваряются формулами «необходимо уверовать в...» (ал-иман би-), «мы убеждены, что...» (на’такиду) и подобных им.

Текст одной из первых ‘А. восходит к группе сирийских богословов (Умайя б. ‘Усман, Ахмад б. Халид б. Муслим, Мухаммад б. ‘Абдаллах), выступивших в начале VIII в. от имени «людей сунны и согласия» (ахл ас-сунна ва-л-джама‘а) с кратким изложением традиционалистской концепции веры. Особое развитие ‘А. получила в период сложения основных догматических школ ислама (IX—XI вв.). Именно в это время появились такие известные ‘А., как ал-Фихх ал-акбар и Китаб ал-васийа, приписываемые Абу Ханифе, ‘Акида ат-Тахави, ряд мутазилитских ‘А., принадлежавших перу виднейших представителей этого течения. В середине IX в. с серией ‘А. выступили багдадские традиционалисты. Наиболее значительными из них являются шесть ‘А. Ахмада б. Ханбала. В X—начале XI в. создаются первые аш‘аритские ‘А., в частности ‘Акида ал-Аш‘ари, антитрадиционалистская — ал-‘Акида ан-Низамийа ал-Джувайни, маликитская — ар-Рисала Ибн Аби Зайда ал-Кайрувани.

## ал-'АЛАВЙЙА

В IX в. 'А. начинают претерпевать существенные изменения. В них вводятся системы доказательств основных положений, включаются особые «докографические» части. В X в. эволюция 'А., обусловленная развитием мусульманской догматики и права, приводит к появлению сводов, включающих изложение и обоснование главных догматических представлений, правовых, ритуальных, этических норм и правил. Эти своды в мусульманской традиции часто также называются 'А. или и'тикад. Наиболее значительные работы такого рода принадлежат ал-Аш'ари (X в.), Ибн Батте (X в.), ал-Газали (XI в.), аш-Шахрастани (XII в.), 'Абд ал-Кадир ал-Джилани (XII в.), Наджм ад-дин ан-Насафи (XIV в.), Ибн Таймии (XIV в.) и другим авторам.

Несмотря на появление развернутых сводов, простая и доступная краткая 'А. сохранила свое значение в качестве одной из главных форм публичного «провозглашения» основ веры. В XI в. именно 'А. избирается для объявления «правверия» от имени верховной власти («Кадиритский символ веры»). Являясь своеобразным фондом догматов, идей, представлений, краткая 'А.—необходимый элемент традиционного мусульманского образования.

Лит-па: Wensinck. Creed; Laoust. Les premiers professions; on je. La profession; W. M. Watt. 'Aqida.—EI, NE, 1, 342—346.

Д. Е.

**ал-'АЛАВЙЙА** (или ал-'Алавййун)—Алиды, потомки 'Али б. Аби Талиба. Согласно источникам, у 'Али было много детей—14 (или 18) сыновей и 19 (или 17) дочерей от разных жен (8 или 9). Самыми известными в истории оказались ал-Хасан и ал-Хусайн от Фатимы, дочери пророка Мухаммада, и Мухаммад б. ал-Ханафия от женщины из племени ханифа. Именно эти три ветви претендовали на верховную власть. Девять из двенадцати имамов, признанных шиитами-имамитами, дала ветвь ал-Хусайна. На протяжении почти всей истории ислама А. или их приверженцы вели вооруженную и идеологическую борьбу за верховную власть, отстаивая исключительные права рода 'Али на имамат. Алидское движение, ратовавшее за кровнородственное право А. на власть, породило мистическое учение шиитов, проповедующих божественность власти имама. В ходе борьбы в разных концах Халифата возникали имаматы во главе с А. Наибольший успех выпал на долю алидских династий Идрисидов в Марокко (789—926), Фатимидов в Северной Африке, Египте и Сирии (909—1171), Рассидов в Йемене (с начала IX в. до 1281 г.), Зайдитов в Табаристане (863-64—928) и в Йемене (1592—1962).

Многочисленные потомки А. живут в настоящее время во всех мусульманских странах. Они обладают преимущественным правом носить зеленую чалму и называться саййидами или шарифами.

В узком значении ал-'А.—более позднее название общины «крайних» шиитов—нусафиритов (ан-нусафирйа).

Лит-па: B. Lewis. 'Alids.—EI, NE, 1, 400—403.

С. П.

**'АЛИ Б. АБИ ТАЛИБ**, Абү-л-Хасан ал-Муртадä (ум. 21 января 661 г.)—четвертый «праведный» халиф, двоюродный брат и зять пророка Мухаммада. С именем 'А. связано зарождение в исламе шиитского движения.

К середине 50-х годов VII в. недовольство

правлением 'Усмана стало общим и открытым. Оно выразилось в преувеличенных надеждах на 'А., одного из шести ближайших сподвижников Мухаммада, по мнению современников—преданного делу ислама, чрезвычайно набожного и честного. Участник почти всех военных походов Мухаммада, заслуживший репутацию храброго воина, блестящий оратор, 'А. многим представлялся идеальным правителем. В апреле 656 г. у Медины стали лагерем ополчения из Египта, Куфы и Басры, выступившие против халифа 'Усмана. Вскоре они вошли в город, осадили дом 'Усмана и потребовали от него отречения от власти, а в июне того же года ворвались в дом 'Усмана и убили его. По предложению египтян, к которым присоединились куфийцы и басрийцы, 'А. был провозглашен халифом. Однако далеко не все согласились с этим решением. Сподвижники Мухаммада Талха и аз-Зубайр, поддержанные энергичной и влиятельной 'А'ишей, питавшей к 'А. личную неприязнь, подняли мятеж и, воспользовавшись нерешительностью и медлительностью 'А., захватили Басру. Одновременно наместник богатой Сирии, родственник убитого халифа, Му'авийа, выступил против 'А., обвинив его в причастности к убийству 'Усмана. В декабре 656 г. в «верблюжьей битве» под Басрой 'А. удалось разбить малочисленное войско Талхи и аз-Зубайра. Однако борьба с Му'авией приняла затяжной характер. Перенеся свою резиденцию в Ирак, в Куфу, 'А. начал войну с сирийцами. В июле 657 г. при Сиффине, на правом берегу р. Евфрат, произошло крупное сражение. Разбив и потеснив войско Му'авии, 'А., однако, не сумел воспользоваться этой победой. Приостановив сражение и согласившись на третейский суд, к которому призывали сирийцы, подняв на копья свитки Корана, 'А. не только уступил победу, но и лишился поддержки значительной части своих воинов. Разочаровавшись в 'А. как в вожде и объявив его согласие на третейский суд несовместимым с духом ислама, 12 тыс. воинов покинули его лагерь. Это привело к расколу в лагере 'А. и выделению из числа его сторонников новой религиозно-политической группировки—хариджитов, которые повели активную борьбу не только против Му'авии, но и против 'А. 19 января 661 г. при выходе из мечети Куфы 'А. был смертельно ранен хариджитом Ибн Мулджамом и через два дня скончался. По преданию, он похоронен под Куфой, где впоследствии возник г. Неджеф, ставший шиитской святыней.

В историю ислама 'А. вошел как трагическая фигура. Мусульмане-сунниты почитали и почитают его как одного из «праведных» халифов, как образец набожности и благородства. В среде шиитов 'А. почитают безмерно—его образ отнесен на задний план образ Мухаммада, он признан носителем «божьей благодати», абсолютным и непогрешимым авторитетом в делах веры и мирской жизни. Шииты провозгласили его обладателем всех достоинств, носителем и толкователем эзотерических и экзотерических знаний. В качестве доказательства его избранности и исключительного права на верховную власть шииты приводят многочисленные предания со слов Мухаммада и айаты Корана, соответствующим образом толкуя их. Название суры 16 (ан-Нахл—«Пчелы») стало частью почетного прозвища 'А.—амир ан-нахл: собираемый пчелами нектар цветов и сок плодов, о которых говорится в Коране, шиитские экзегеты толкуют как спасительное

учение, сохрyтое в священном писании мусульман. В среде «крайних» шиитов почитание 'А. дошло до прямого обожествления. В народном исламе 'А. стал одним из популярнейших персонажей исламского предания, вобрав в себя черты доисламских божеств и эпических героев.

Средневековые шиитские богословы приписали 'А. мудрые изречения, письма, которые и современные идеологи шиитского ислама признают авторитетнейшим источником шиитского вероучения.

Лит-ра: *ан-Наубахти*. Шиитские секты, указ.: *Петрушевский*. Ислам. 40—44; *L. Vecchia Vaglieri*. 'Alī b. Abī Talīb.—EI, NE, I, 381—386.

**АЛЛАХ** (видимо, от ал-илāх — «божество») — имя Бога. До ислама одно из высших божеств аравийского (в частности, мекканского) пантеона. А. в исламе — единый и единственный бог, творец мира и господин Судного дня, пославший к людям Мухаммада в качестве своего посланника. Кратчайший символ веры ислама гласит: «Нет никакого божества, кроме А., и Мухаммад — посланник А.» По мусульманским представлениям, Коран — прямая речь А., непосредственно или через ангелов обращенная к Мухаммаду. А. мусульман в принципе идентичен богу иудеев и христиан.

Образ А. — стержень всей коранической проповеди; в основных своих чертах он неизменен как в мекканский, так и в мединский периоды, хотя акценты на разные черты А. в разные периоды различны. Единственность и внутреннее единство А. — одна из главных тем Корана. Вера в А. противопоставляется многобожному язычеству. Он один, единственный, у него не может быть никаких «сотоварищей». «Он — Аллах — един, Аллах, вечный; не родил и не был рожден, и не был Ему равным ни один» (К. 112).

В Коране также постоянно говорится о совершенстве, могуществе и величии А. Ему подчинено и повинуются все в мире, ничто не может совершиться без его воли и его знания об этом. Он властвует надо всем и опекает свои творения. По отношению к людям он милостив, милосерден и всепрощающ. Люди же должны, осознавая могущество и величие А., полностью подчинять себя ему (ислам), быть покорными А., богобоязненными, благочестивыми, во всем верить А. и на его волю и милость всегда полагаться.

Многократно в Коране рассказывается о конкретных проявлениях единственности и величия А. Он — единственный творец, создавший все, что существует в мире, в том числе человека и то, чем человек живет. А. творит вещи своим приказом. Он единственный подлинный царь (малик) и судья (хакам) для людей. А. воздаст людям за их добрые и греховные поступки. Один из излюбленных сюжетов Корана — наказание, которое А. обрушивает на народы и селения, где не захотели слушать его посланников и вели себя неблагочестиво. А. время от времени избирает из людей своих пророков и посланников, призванных нести весть об А. людям. Последним таким посланником провозглашен Мухаммад.

В угодное себе время А. уничтожит все существующее на земле, воскресит мертвых и соберет их к себе на суд, где каждому будет воздано за его деяния низвержением в ад — джаханнам или блаженством в раю — ал-джанна. Образ суда А. и его наказаний неверных составляет значительную часть первых проповедей Мухаммада.

А. многократно проявлял и проявляет себя людям в своих творениях. Все существующее на свете — это чудо, сотворенное А., это — его зна-

мения людям. Одним из дарованных людям чудес А. объявляет и Коран.

Ряд аятов Корана, противоречиво или слишком конкретно описывающих А., вызывал многочисленные споры среди мусульман, а также использовался немусульманами в антиисламской полемике. Однако, с точки зрения мусульманских богословов (и здесь они едины), эти аяты содержат лишь кажущиеся противоречия, которые на самом деле являются взаимодополняющими, хотя и контрастирующими друг с другом элементами, описывающими суть взаимоотношений А. и человека и природу самого А.

В Коране многократно говорится о том, что все, что делает человек, сотворено А., что все в мире происходит лишь с ведома А., по его решению и приказу (см. *ал-када' ва-л-кадар*). Одновременно всячески подчеркивается, что человек ответственен за свои поступки, прежде всего за поступки несправедные, что на суде А. каждый получит воздаяние согласно своим поступкам. Контрастность этих суждений об отношениях бога и человека стала поводом для многих сомнений и споров. То же самое произошло с сохранившимися элементами образного мифологического мышления аравийцев аятами, где об А. говорится метафорически как о существе, имеющем части тела, как у человека (рука, лицо, глаза), и совершающим человеческие действия (сидит на троне, приходит и т. д.).

Учение об А. стало основой мусульманской религии и богословия, а догмат о единственности и единстве А. (ат-таухид) — главным догматом ислама, в соответствии с которым должна быть приведена вся жизнь мусульманина.

Различные аспекты природы А. обсуждались и разъяснялись в хадисах, в тафсирах, в специальных богословских сочинениях (см. *калам*). Две главные проблемы из обсуждавшихся — сущность природы Аллаха (вуджуд Аллаха, ат-таухид) и природа его деяний (аф'ал та'ала, ал-'адл). Большое внимание уделялось роли разума в познании божества, но главные дискуссии на протяжении VIII—XII вв. вызвала проблема качеств (атрибутов) А. и их соотношения с его сущностью. Традиционалисты требовали принимать содержащиеся в Коране упоминания о качествах А. без рассуждений — би-ла кайфа (см. *ал-хашавийа, ат-таибих*). Другие течения VIII—IX вв. стремились очистить ислам от элементов, казавшихся им отклонениями от чистого единобожия, и отрицали существование у А. качеств или толковали их символически (см. *ал-джахмийа, ал-му'тазилла*). С IX—X вв. распространились представления о реальном существовании у А. свойств, неразрывно связанных и слитых с его божественной сущностью; иногда их понимали как «состояние» этой сущности, одновременно и существующие, и не-существующие (см. *калам, хал, ал-Аш'ари, ал-Матуриди*). В связи с божественными качествами особое значение и распространение приобрели обозначавшие эти качества «имена» А. (см. *ал-асма' ал-хусна*) и списки качеств А., подразделявшие их на разные категории (см. *ас-сифат*). Предметом разногласий было реальное содержание таких качеств А., как «видимость» (лицезрение его людьми в День суда и праведниками в раю — см. *ал-джанна*) и «речь». С вопросом о сотворенности или несотворенности

## ‘АМАЛІЙК

«речи Аллаха» связан один из важных богословских споров VIII—X вв.—о сотворенности или несотворенности Корана (см. *ал-Кур'ан*). Одной из форм дискуссии о качествах А. было обсуждение возможных толкований (или отказа от толкования) «антропоморфических» выражений в Коране.

Проблема «деяний» А.—это прежде всего решение вопроса о том, как сочетать принцип справедливого воздаяния А. людям за их поступки с его всемогуществом и творением им всех человеческих поступков. Мусульманское богословие, по существу, зародилось в конце VII—VIII в. с обсуждения этих вопросов (см. *ал-кадарийа*, *ал-джабриийа*, *ал-мурджи'а*). Традиционалисты отказывались от окончательного решения проблемы, исходя из текстов Корана и хадисов. Некоторые богословские школы допускали способность человека творить свои поступки (см. *ал-му'тазила*). В X—XII вв. сложилось несколько концепций, примиряющих конечную зависимость всякого поступка человека от воли божества с конкретными действиями человека по осуществлению этого поступка через «выбор», «приобретение», «способность к его совершению» и т. д. (ихтийар, касб, истита'а), т. е. через диалектическое понимание зависимой, или «вынужденной», свободы человеческих поступков (см. *ал-када' ва-л-кадар*).

Многие аспекты проблемы связи между А. и людьми нашли развитие в шиитских воззрениях на имамат (см. *ал-имама*, *аш-ши'а*, *алисма'илийа*). В суфизме проблема природы А. стала рассматриваться как проблема пути познания божества, постижения его сущности не разумом, но интуицией через внутреннюю реализацию таухида в сердце человека посредством любви (махабба), упования во всем на А. (таваккул) и аскетизма (зухд). Две главные суфийские концепции взаимоотношений человека и А. предполагают нисхождение А. в сердце мистика (вахдат аш-шухуд) и растворение человека в божественной сущности (вахдат ал-вуджуд) (см. также *ат-тасавуф*).

Для мусульманских философов А. был предметом рассуждений иного плана, чем в богословии. Они уделяли главное внимание познанию божества с помощью разума, рациональным доказательствам необходимости его существования. Для них А.—высшее и необходимое совершенство, высший Разум и высшая Любовь. А. творит мир, воплощаясь в нем через иерархию эманаций (см. *ал-фалсафа*).

Лит-ра: *ал-Газали*. Ихйа', 1, 38—116, 4, 2—166, 216—325; *ал-Баддади*. Усул ад-дин, 76—152; *ан-Насафи*. 'Ака'id, 28—33; *ал-Джурджани*. Шарх, 465—544; *Wensinck*. Handbook, 17—18; *он же*. Creed; *он же*. Les preuves de l'existence de Dieu dans la théologie musulmane. Amsterdam, 1936; A. Tritton. Muslim Theology. L., 1947; *Gardet*, *Anawati*. Introduction; *Watt*. Free Will; *Gaufrey-Demombynes*. Mahomet, 241—284; *Watt*. Belief; *D. B. Macdonald*. Allah.—EI, 1, 316—327; *L. Gardet*. Allah.—EI, NE, 1, 406—417.

М.П.

‘АМАЛІЙК (ед. ч. 'имляк) — в мусульманском предании один из древних народов. Название происходит от библейских амалекитян, но прилагается к этническим группам разных легендарных циклов. В мусульманских циклах сказаний 'А.—филистимляне, мидйанитяне, подданные фараонов. В преданиях об «исконных арабах» так называется древний арабийский народ, живший в Хиджазе и Йемене, им проповедовал пророк Худ.

'А. фигурирует в легендарном цикле о пальмирской царице Зенобии (аз-Заббе). Всегда это притеснители и угнетатели, которые в конце концов бывают побеждены с помощью Аллаха.

Лит-ра: *ам-Табари*. Та'рих, 1, 213, 771, 1131; *ал-Мас'уди*. Мурудж, 2, 293, 3, 91—104, 270, 273; *Caussin de Perseval*. Essai sur l'histoire des arabes. P., 1847, Index; *G. Vajda*. 'Amalik.—EI, NE, 1, 429.

М.П.

АМАН («безопасность») — гарантия безопасности, которую мусульманин дает врагу, обычно немусульманину. В Коране этого термина нет, вместо него употребляется дживар («покровительство», «обязательство защиты», ср. К. 9:6). В посланиях Мухаммада к арабским племенам наряду с дживар в том же значении употребляется зимма (см. *ахл аз-зимма*). Впервые А. в смысле гарантии неприкосновенности жизни и имущества завоеванных встречается в договоре Халида б. ал-Валида с Дамаском (634 г.). Отличие А. от зимма в том, что это — акт пощады без определения дальнейших взаимных обязательств.

Отдельный мусульманин может дать А. только одному или нескольким точно определенным лицам, и другие мусульмане не вправе лишить их предоставленного им А. Лишь имам или его уполномоченный могут дать А. всему населению города или его гарнизону. В период завоеваний это было исходным моментом заключения мирного договора (сулх).

А. в форме охранного письма использовался как документ, гарантирующий безопасное пребывание немусульманина в мусульманской стране (а также группы паломников, купцов, представителей армии противника во время перемирия). Эта форма А. стала основой для установления договорных отношений европейских стран с Османской империей. А. в поздние средневековые — просьба о пощаде, выкрикиваемая при сдаче в плен.

Лит-ра: *J. Schacht*. Aman.—EI, NE, 1, 429—430.

О.Б.

АМІР ал-ХАДЖЖ — глава хаджжа, руководитель каравана паломников. Обычай возглавлять паломничество установил Мухаммад, назначивший в 631 г. Абу Бакра вести караван из Медины в Мекку и наблюдать, чтобы к нему не пристали неверующие. В 632 г. сам Мухаммад возглавил «прощальный хаджж» (хаджж ал-вада'), объявив во время него ряд важных предписаний, касающихся обрядов хаджжа. Право возглавлять хаджж или назначать А. ал-Х. оставалось за халифами, нарушения его были связаны прежде всего с борьбой соперничавших внутри мусульманской общины группировок, стремившихся использовать важное религиозно-политическое значение хаджжа (в 688 г., например, было четыре А. ал-Х.). В XIII в. право назначения А. ал-Х. перешло к мамлюкским султанам, в это же время А. ал-Х. стали называть и руководителей караванов, направлявшихся в Мекку из основных мест сбора паломников (например, из Дамаска). Снаряжению и отправке в Мекку основного каравана паломников придавалось большое значение и при Османах. А. ал-Х. выделялся вооруженный отряд, на него возлагались важные поручения, способствовавшие усилению влияния Порты в Хиджазе. В 20-х годах XX в. король Саудовской Аравии Ибн Са'уд запретил какую-либо политическую деятельность А. ал-Х. на территории государства. Функции А. ал-Х. были ограничены наблюдением за порядком в караваче и исполнением дипломатических поручений. В 1954 г. Египет, где собирается основной караван паломников, отменил звание А. ал-Х., заменив его на

«руководителя группы паломников» (ра'ис ба'сат ал-хаджж).

Лит-ра: J. Jomier. *Amir al-Hadjdj.*—EI, NÉ, 1, 443—444. Д.Е.

**АМР Б. 'УБАЙД** (699—761)—один из основоположников му'тазилитов. Родился в Балхе, вместе с отцом переселился в Басру, где стал учеником ал-Хасана ал-Басри. Некоторые средневековые авторы именно с ним (а не с Василом б. 'Ата') связывали возникновение («обословление») от кружка ал-Хасана му'тазилитов, хотя 'А. б. 'У. в целом следовал за Василом, которому и принадлежит главная заслуга в формировании му'тазилитского калама.

Лит-ра: J. van Ess. *Traditionistische Polemik gegen 'Amr b. 'Uбайд zu einem Text des 'Ali b. 'Umar ad-Daraqutni.* Beirut, 1967; он же. *Une lecture.* Т.И., А.С.

**ал-АНСАР** (мн. ч. от *насар*—«помощник»); по-русски употребляется только в форме мн. ч.—ансары)—жители Иасриба (Медина) из племен аус и хазрадж, которые в 622 г. заключили договор с Мухаммадом, признав его своим верховным вождем и вероучителем, предоставив ему и мухаджирам право поселиться в их городе и оказав материальную поддержку.

В начале 623 г. взаимоотношения мекканских переселенцев и мединских племен были уточнены еще одним договором, сохранявшим прежние племенные обязательства взаимной защиты и т. д. По-видимому, через несколько лет оба договора фактически утратили силу в связи с усилением ислама и установлением новых связей и обязательств. Ал-А. не участвовали в первых набегах Мухаммада на мекканцев и их союзников, но с битвы при Бадре стали основной частью его войска. При распределении Мухаммадом военной добычи они были вторыми после мухаджиров.

Когда Мухаммад умер, ал-А. претендовали на выдвижение халифа из своей среды, но соперничество между аус и хазрадж не позволило им выступить единым фронтом. В дальнейшем таких претензий они не заявляли. Высокие жалованья, установленные 'Умаром I для ал-А., превратили многих из них в крупных землевладельцев. Значительная часть ал-А. во время завоеваний расселилась по всему Халифату. В крупных арабских поселениях они образовывали отдельные кварталы вблизи резиденции наместника. Играли видную политическую роль. Ал-А. Медины, как верные сподвижники Мухаммада, держались сплоченно, считали себя истинными хранителями веры и нередко были в оппозиции к Омейядам. Последнее крупное выступление ал-А.—восстание 683 г. в Медине, при подавлении которого было убито не менее 270 ал-А. Ал-А. являлись основными передатчиками хадисов.

Лит-ра: R. Veselý. *Die Ansar im ersten Bürgerkriege.*—AOГ. 1958, 26, 36—37. О.Б.

**АНСАРИ**, Байзайд б. 'Абдаллах (1525—1572)—основоположник религиозного течения и социального движения, известных под названием рошаний, а также литературного направления, отражавшего рошанитские идеи. Родился в г. Джаландахар (Пенджаб) в семье выходцев из Канигурама. Его отец и дед были известными 'улама'. Основы фикха А. постиг под руководством одного из учеников отца, в молодые годы во время многочисленных торговых поездок испытал на себе влияние суфизма и исма'илизма и принимал участие в полемике с «правоверными» 'улама'. В 1542 г. он провозгласил себя пророком, которому якобы было ниспослано «божественное откровение», и приступил к пропаганде своих идей, получивших вскоре широкое признание. С 1550 г., прекратив занятие торговлей, полностью посвя-

## ал-АНСАРИ ал-ХАРАВИ

тил себя распространению своего учения, борьбе с идеологическими противниками и военным действиям против афганских феодалов и могольских завоевателей. А. умер во владениях племени африди, его тело было перевезено и погребено в Бхактапуре.

Сторонники А. дали ему прозвание Пир-и Рошан («светлый старец»), в связи с чем его учение и возглавлявшееся им и его последователями движение стало называться рошани. А. писал свои сочинения на афганском, персидском и арабском языках (его главные труды: Хайр ал-байан, Халнама-и пир-и дастгир, Сират ат-таухид, Максуд ал-му'минин), слагал стихи, предложил свою систему алфавита для афганского языка.

Лит-ра: см. лит-ру к ст. *рушания*. В.К.

**ал-АНСАРИ ал-ХАРАВИ**, Абү Исма'йл 'Абдаллах б. Мухаммад (1006—1089)—известный суфий-ханбалит, родом из Герата. Отец его был суфием и сам познакомил сына с началами мистицизма. В девятилетнем возрасте 'Абдаллах начал обучаться хадисам и тафсиру под руководством ведущих гератских традиционалистов-шафи'итов, из которых наибольшее влияние на него оказали Абу Мансур ал-Азди (ум. в 1018 г.), Абу-л-Фадл ал-Джаруди (ум. в 1023 г.) и Йахйа б. 'Аммар (ум. в 1031 г.). Хотя его учителями были шафи'иты, сам он в силу своей особой приверженности Корану и сунне стал ревностным последователем ханбалитского мазхаба. В целях продолжения обучения ал-А. ал-Х. в 1026 г. отправился в Нишапур, затем в Тус и Бистам. В 1031 г. он ненадолго остановился в Багдаде, где посещал занятия видных ханбалитских мухаддисов. Вскоре после этого он встретился со знаменитым персидским суфием Абу-л-Хасаном ал-Харакани (ум. в 1033-34 г.). Встреча с этим малообразованным восьмидесятилетним старцем, последователем традиции Абу Йазид ал-Бистами, сыграла решающую роль в его жизни и духовном развитии. Затем он вернулся в Герат, где стал заниматься обучением и вел активную полемику против му'тазилитов и аш'аритов.

С захватом в 1041 г. Восточного Ирана Сельджуками для ал-А. ал-Х. начался период гонений—над ним нависла угроза расправы, трижды его ссылали. Последние двадцать лет его жизни, хотя преследования окончательно не прекратились, прошли более спокойно—он пользуется признанием, слава его выходит далеко за пределы Герата, халиф ал-Ка'им посылает ему почетные одежды. В конце жизни он потерял зрение и умер в родном городе, удостоенный титула шайх ал-ислам.

Место ал-А. ал-Х. в истории ислама в значительной мере определяется тем, что процессу проникновения в богословские науки методов рационалистического рассуждения, затронувшему и суфизм, он противопоставил учение, в котором религиозный закон (аш-шари'а) и божественная истина (ал-хакк), которые у многих суфиев фактически не согласовывались между собой, оказались органично взаимосвязанными. Согласно ал-А. ал-Х., суфизм только углубляет понимание Корана и сунны и является их продолжением. В этом отношении ал-А. ал-Х. был предшественником другого великого суфия-ханбалита—'Абд ал-Кадира ал-Джилани (ум. в 1166 г.). Исходя из убеждения, что вера не нуждается в доказатель-



## ‘АРАД

ствах разума, которые только разрушают ее, ал-А. ал-Х. считал спекулятивное богословие (калам) «предосудительным новшеством» (бид’а) и боролся с ним всю свою жизнь. В вопросах психотехники он выступал против крайностей «пути», большое значение придавал любви к богу (махабба) и призывал учеников постоянно и строго контролировать свои мистические переживания. Биографы единодушно восхваляют его необычайное благочестие и широту познаний во всех областях религиозных наук. Рвение ал-А. ал-Х. в следовании Корану и сунне и его приверженность школе Ибн Ханбалы служили причиной обвинений его в слепом фанатизме и антропоморфизме.

Тематика сочинений ал-А. ал-Х., написанных на арабском и персидском языках, отражает его разносторонние интересы. Из нескольких теоретических трактатов по мистицизму выделяется Маназил ас-са’ирин — краткое оригинальное руководство, о значении которого в истории суфизма можно судить уже по целому ряду комментариев на него (один из самых известных — Мадаридж ас-саликин Ибн Каййима ал-Джаузиди, ум. в 1350 г.). Его Мунаджат и другие произведения в рифмованной прозе (садж’) и стихах, содержащие молитвы и сентенции, занимают место среди лучших образцов персидской литературы. Замм ал-калам ва ахлихи стало одним из основных источников по истории борьбы против рационалистического богословия в исламе. Большинство сочинений ал-А. ал-Х. изданы и переведены на европейские языки.

Среди учеников ал-А. ал-Х. выделяются суфий-традиционалисты Му’тамин ас-Саджи (ум. в 1113 г.), Ибн Тахир ал-Макдиси (ум. в 1113 г.) и Абу-л-Вакт ас-Сиджзи (ум. в 1157 г.). Однако наиболее выдающимся его последователем был Иусуф ал-Хамадани (ум. в 1140 г.), к которому восходят духовные родословные суфийских братьев Йасавийя и х’валджаган.

Лит-ра: *Ибн Аби Йа’ла*. Табакаат ал-ханабила, 2, 247—248; *ас-Субки*. Табакаат, 3, 117—131; *Ибн Ражаб*. Зайл, 1, 50—68; *Djami*. Nafahat, 376—380; *В. А. Жуковский*. Песни Гератского старца — Восточные заметки. СПб., 1895, 79—113; *Бертельс*. Суфизм, 300—310; *H. Ritter*. Philologia VIII: Khwaja Herewi-Sena'i Gaznawi.—DI, 1934, 22, 85—105; *S. de Beauvencuil*. Khwaja Abdullah Ansari, mystique hanbalite. Beyrouth, 1965; *он же*. La structure du Livre des étapes de Khwaja Abdullah Ansari.—MIDEO, 1972, 11, 77—125; *он же*. Le langage imagé du livre des étapes de Hwaga Abdallah Ansari, mystique hanbalite du Ve/XIe siècle.—BEO, 1978, 30, 33—44; *он же*. Al-Ansari al-Harawi.—EI, NE, 1, 515. А.Д.

‘АРАД (мн. ч. а’рад) — акциденция, нечто случайное, приводящее (в отличие от сущностного, субстанционального). В каламе, особенно на ранних этапах его развития, под ‘А. понимались количественные и качественные характеристики тела. Фаласифа термином ‘А. обозначали девять Аристотелевых категорий, следующих за категорией «субстанция» (джаухар), — «количество», «качество», «отношение», «где?», «когда?», «положение», «обладание», «действие», «претерпевание действия», а также одно из пяти «лучших высказываний» (остальные четыре — «род», «вид», «различающий признак» и «собственный признак»). На поздних этапах развития калама, когда эта наука сблизилась с фалсафа, один и тот же автор употреблял термин ‘А. во всех указанных значениях. Т.И., А.С.

‘АРАФАТ — долина протяженностью 11—12 км и шириной 6,5 км, расположенная в 20 км от Мекки. С севера ограничена горной грядой, также

носящей название ‘А. Долина ‘А. — место проведения главного обряда хаджжа — предстояния перед «лицом Аллаха». Чтобы попасть в долину, процессия паломников должна миновать проход Ма’замайн и столбы, обозначающие границу священной территории Мекки. Расположившись лагерем, паломники ожидают начала стояния (маукиф), открывающегося полуденной проповедью 9 зу-л-хиджжа (см. *ал-хаджж*). Место предстояния находится перед горой (высота 60 м), носящей название Джабал ар-Рахма или Джабал ‘А. По мусульманскому преданию, именно у этой горы встретились изгнанные из рая Адам и Ева. До ислама гора носила название Илал и служила местом языческого паломничества. В восточном склоне Джабал ‘А. вырублена лестница, ведущая к выстроеному на вершине минарету. На 60-й ступени лестницы устроена площадка, с которой читается проповедь «Дня ‘А.». В первые века ислама в долине ‘А. находились каменоломни, здесь же был сооружен акведук, снабжавший водой Мекку. В настоящее время долина ‘А. служит лишь местом паломничества и практически необитаема.

Лит-ра: *Welhausen*. Skizzen, 3, 82—83; *Gaudefroy-Demombynes*. Pèlerinage, 240—253; *A. J. Wensinck*—[H. A. R. Gibb]. ‘Arafa.—EI, NE, 1, 604. Д.Е.

ал-АСМА’ ал-ХУСНА́ («прекрасные имена») — имена-эпитеты, которыми Коран приказывает называть Аллаха: «У Аллаха прекрасные имена, зовите Его по ним и оставьте тех, кто расколыничает о Его именах» (7:180/179); «Призывайте Аллаха или призывайте Милосердного; как бы вы ни звали, у Него самые лучшие имена» (17:110, см. также 20:8/7; 59:24). Имен этих — 99. Они занимают важное место в мусульманском богословии, т. к. наглядно описывают основные качества Аллаха. Опираясь на них, богословы средневековья обсуждали проблемы атрибутов Аллаха, вечности его свойств и признаков, иерархии его качеств. Им посвящались специальные главы всех основных богословских сочинений. Ал-А. ал-Х. являются элементом молитвы в мусульманском ритуале. Суфии широко используют эти имена в зикрах, рассматривая их как свод идеальных качеств божества и идеалов-ориентиров на пути человека к совершенству. Проявлением благочестия считается как можно чаще упоминать Аллаха и его имена. Их числу кратко количество бусин на стандартных мусульманских четках. Ал-А. ал-Х. используются в мусульманской магии как талисманы и в этом качестве попадают даже в немусульманские тексты (например, в концовку «Хождения за три моря» Афанасия Никитина). В мусульманской богословской литературе имеется большое количество трактатов, толкующих имена Аллаха, их списки входят в большинство молитвенных сборников. Они являются элементом одной из наиболее распространенных моделей мусульманского имени: «раб Аллаха», например, ‘Абд ар-Рахман, ‘Абд ас-Самад и т. д.

В Коране содержится только краткий список «прекрасных имен Аллаха» (59:22—24): ар-Рахман, ар-Рахим, ал-Малик, ал-Куддус, ас-Салам, ал-Му’мин, ал-Мухаймин, ал-‘Азиз, ал-Джаббар, ал-Мутакаббир, ал-Халик, ал-Бар’и, ал-Мусаввир.

Все другие имена восходят к встречающимся в разных местах Корана эпитетам Аллаха и образованы от связываемых с ним глаголов. Список в 99 имен возводится к хадису от Абу Хурайры, в котором Пророк называет цифру 99 и предрекает рай тем, кто повторяет имена Аллаха в молитвах.

Далее во многих сводах хадисов (но не во всех) следует список ал-А. ал-Х. Список этот скорее всего вторичен, да и сам хадис не производит впечатления современного Мухаммаду. Список, видимо, сложился ок. IX—X вв., но точных данных об этом нет.

Список от Абу Хурайры не является канонизацией 99 имен. Существует несколько вариантов списка ал-А. ал-Х. Согласно одному из них, имя Аллах входит в состав 99 имен. В этом случае качество единичности передается одним из двух терминов: ал-Ахад или ал-Вахид (первый чаще в сборниках хадисов и в быту, второй — в специальных сочинениях, например у ал-Газали и у ал-Иджи). Другой вариант содержит и ал-Ахад, и ал-Вахид, а Аллах в нем — сотое имя.

Ниже приводится список ал-А. ал-Х. согласно ал-Газали и ал-Иджи: Аллах, ар-Рахман (Милостивый), ар-Рахим (Милосердный), ал-Малик (Царь), ал-Куддус (Священный), ас-Салам (Мирный), ал-Му'мин (Верный), ал-Мухаймин (Охраняющий), ал-'Азиз (Могучий), ал-Джаббар (Могущественный), ал-Мутакаббир (Превосходящий), ал-Халик (Творец), ал-Бари' (Создатель), ал-Мусаввир (Образователь), ал-Гаффар (Прощающий), ал-Каххар (Господствующий), ал-Ваххаб (Дарующий), ар-Раззак (Дающий блага), ал-Фаттах (Победитель), ал-'Алим (Знающий), ал-Кабид (Сжимающий), ал-Басит (Расстилающий), ал-Хафид (Унижающий), ар-Рафи' (Возвышающий), ал-Му'изз (Дающий силу), ал-Музилл (Принижающий), ас-Сами' (Слышащий), ал-Басир (Видящий), ал-Хакам (Судья), ал-'Адл (Справедливый), ал-Латиф (Добрый), ал-Хабир (Осведомленный), ал-Халим (Кроткий), ал-'Азиз (Великий), ал-Гафур (Всепрощающий), аш-Шакур (Благодарный), ал-'Али (Высокий), ал-Кабир (Большой), ал-Хафиз (Хранящий), ал-Мукит (Распоряжающийся), ал-Хасиб (Считающий), ал-Джалил (Великий), ал-Карим (Щедрый), ар-Ракиб (Следящий), ал-Муджиб (Отзывчивый), ал-Васи' (Вездесущий), ал-Хаким (Мудрый), ал-Валуд (Любящий), ал-Маджид (Славный), ал-Ба'ис (Воскрешающий), аш-Шахид (Свидетель), ал-Хакк (Истина), ал-Вакил (Опекающий), ал-Кави (Сильный), ал-Матин (Прочный), ал-Вали' (Друг), ал-Хамид (Славный), ал-Мухси (Учитывающий), ал-Мубди' (Начинающий), ал-Муид (Возвращающий), ал-Мухий (Оживляющий), ал-Мумит (Умерщвляющий), ал-Хайй (Вечно живущий), ал-Каййум (Суший), ал-Валджид (Богатый), ал-Маджид (Благодарный), ал-Ахад (Единственный), ас-Самад (Вечный), ал-Кадир (Могущий), ал-Муктадир (Всемогущий), ал-Мукаддим (Выдвигающий вперед), ал-Му'аххир (Отодвигающий), ал-Авал (Первый), ал-Ахир (Последний), аз-Захир (Видимый), ал-Батин (Скрытый), ал-Вали (Правящий), ал-Мута'али (Высочайший), ал-Барр (Благостный), ат-Тавваб (Приемлющий покаяние), ал-Мунтаким (Мстящий), ал-'Афу (Прощающий), ар-Ра'уф (Мягкий), Малик ал-мулк (Царь царства), Зу-л-джалал ва-л-икрам (Обладатель величия и щедрости), ал-Муксит (Справедливый), ал-Джами' (Собирающий), ал-Гани (Богатый), ал-Мугни (Обогащающий), ал-Мани' (Защищающий), ад-Дарр (Вредящий), ан-Нафи' (Благоволяющий), ан-Нур (Свет), ал-Хади (Ведущий верным путем), ал-Бадий (Изобретающий), ал-Баки (Вечный), ал-Варис (Наследник), ар-Рашид (Правильный), ас-Сабур (Терпеливый). (Переводы имен достаточно условны, т. к. существуют различные толкования нюансов значения каждого из них.)

В быту широко употребляются восходящие к Корану и к кораническим словам и корням имена Аллаха, отсутствующие в списке от Абу Хурайры. Это такие распространенные в молитвах и в составе теофорных имен ал-А. ал-Х., как Рабб (Господь), ал-Мун'им (Дающий благополучие), ал-Му'ти (Дающий), ас-Садик (Искренний), ас-Саттар (Оберегающий). В разных сборниках хадисов встречаются и иные списки, варьирующие некоторые из имен и включающие или исключаящие из числа 99 имя Аллах.

Распространено (главным образом у суфиев) представление о главном, величайшем имени Бога (ал-исм ал-а'зам), известном только пророкам. Оно якобы было произнесено в составе имен Аллаха в трех местах Корана — 2:255/256; 3:1; 20:111/110, т. е. является одним из четырех: Аллах, ал-Хайй, ал-Каййум, Хувва.

Среди ал-А. ал-Х. выделяют категорию исм аз-зат, обозначающую божественную сущность (Аллах, Хувва), отличную от божественных свойств, которые обозначаются другими именами. Среди последних различаются категория исм джалали (означает свойства силы, могущества, власти — например, ал-Кабир, ал-Хаким) и категория исм джамали (означает свойства милосердия и сострадания — например, ар-Рахман, ар-Рахим, ас-Сами').

Лит-ра: ат-Табари. Тафсир, 28, 37; Kitab al-maqsad al-asna fi asma' Allah al-husna li... ал-Газали. Каир, [б.г.]; ал-Байдави. Тафсир, 2, 326; ал-Джурджани. Шафх, 540—545; J. Moubarac. Les noms, titres et attributs de Dieu dans le Coran et leurs correspondants en épigraphie sud-sémitique. — Le Muséon. Louvain, 1955, 86; Gaudefroy-Demombynes. Mahomet, 245—277; D. B. Macdonald. Allah. — EI, 1, 317—321; L. Gardet. Al-Asma' al-Husna. — EI, NE, 1, 735—738. М.П.

ал-АСХАБ (или ас-сахаба, мн. ч. от сахиб — «сторонник»; по-русски ед. ч. употребляется обычно в форме асхаб, мн. ч. — асхабы) — сподвижники Мухаммада, люди, тесно общавшиеся с ним или принимавшие участие в его походах; позже так стали называть всех, кто видел Мухаммада хоть раз, даже будучи ребенком. Ал-А. составляли ядро и самую стойкую часть первых мусульманских армий, начавших завоевания за пределами Аравии. Высший слой ал-А. составляли мухаджирь и ансарь: они оказывали влияние на избрание первых халифов, их назначали наместниками и полководцами высших рангов. Привилегированное положение ал-А. в Халифате выражалось в очень высоком жалованье (выплачивалось с 641 г.) — от 3 до 5 тыс. дирхамов в год, тогда как основная масса воинов получала лишь ок. 300 дирхамов. Общее число ал-А.-мужчин при 'Умаре I достигало, вероятно, 10 тыс.

Особое значение ал-А. в истории ислама определялось тем, что после смерти Мухаммада они оказались коллективным хранителем его учения, их рассказы о его словах и делах (хадисы) вместе с их личным примером и мнением составили сунну — важнейшую составную часть этико-правового учения ислама. Почтение к ним как к носителям сунны и сподвижникам Пророка привело впоследствии (к XI в.) к возникновению культа их могил и появлению сочинений о достоинствах ал-А. Шиты относились к ним как к пособникам узурпаторов, которые лишили 'Али законной власти; впрочем, это не уменьало в их глазах авторитет хадисов, восходивших к ал-А.

Собирание хадисов и необходимость критиче-

ского анализа иснадов привели в IX в. к появлению биографических словарей передатчиков хадисов, в которых почетное место заняли ал-А., а позднее и особых биографических словарей ал-А., крупнейший из них—ал-Исаба фи тамйиз ас-сахаба Ибн Хаджара ал-Аскалани (XV в.)—содержит более 12 тыс. имен лиц, упомянутых в какой-либо связи с Мухаммадом.

Лит-ра: Ибн Са'д. Табакаат, 3—8; Ибн 'Абд ал-Барр. Китаб ал-исти'аб фи ма'рифат ал-асхаб. 1—2. Хайдарабат, 1318/(1901); Ибн ад-Асир. Усл. О.Б.

**АСХАБ ал-КАХФ**—коранические персонажи («обитатели пещеры») — юноши, проспавшие по воле Аллаха много лет в пещере, где укрылись от врагов. В качестве примера чудес, которые Аллах творит, чтобы защитить истинных верующих, Коран сообщает историю об «обитателях пещеры» и ар-Ракиме (место событий?). Спрятавшись в пещере, юноши воззвали к Аллаху о помощи, и он «закрыв им уши в пещере на многие годы», а затем воскресил в назидание людям. Эти юноши уверовали в единого бога, отказались поклоняться другим божествам и порвали со своими родственниками. По приказу Аллаха они удалились в пещеру, где крепко заснули—они сами и их собака, растаявшаяся у входа. Когда Аллах пробудил их, они думали, что прошла лишь часть дня, и послали одного из них с деньгами купить еды, соблюдая осторожность, чтобы родственники не узнали о них и не напали. Аллах же дал людям узнать об этом в назидание, и они построили над пещерой молитвенное сооружение (масджид), а затем стали спорить, сколько же было людей в пещере—пятеро или шестеро; спали они 309 лет, точный срок и число спящих известны только Аллаху (К. 18:9/8—26/25).

Согласно преданиям, комментирующим этот коранический рассказ, речь идет о молодых людях из некоего города в Малой Азии или Сирии, которые приняли христианство во времена царя Дакйануса (вар.: Дакйуса—император Деций). Они подверглись гонениям и спрятались в пещере, в которую преследователи не смогли проникнуть. Решив удалиться от людей, они замуровали вход в пещеру, а Аллах надолго усыпил юношей. Через много лет пещеру вскрыл пастух, сделавший там загон для скота, не заметив спящих. Они проснулись примерно через 300 лет и послали одного из них купить хлеба. Булочник не признал предложенную ему монету и доставил юношу к царю, который узнал монету, и так выяснилось, что они проспали ок. 300 лет. Тем временем христианство уже победило, и история юношей получила широкую известность, а над пещерой была сооружена церковь. Сами же юноши уснули вечным сном.

В разных местах мусульманского мира—в Малой Азии, в Сирии и Палестине, в Йемене, в Магрибе и Испании—показывают пещеры, бывшие якобы местом сна коранических «обитателей пещеры». Их имена, приводимые преданием, считаются обладающими магической силой, так же как и имя их собаки—Китмир.

Коран цитирует один из вариантов известного христианского сказания о «семи отроках эфесских», оно же использовано в послекоранических сказаниях. Детали коранического рассказа—название места (Рахим=Рекем), ориентировка отверстия пещеры на юг, наличие над ней храма, сиро-палестинские диалектизмы в прямой

речи и т. д.—позволяют предположить, что в Коране речь идет не об эфесской пещере, обычно являющейся местом действия легенды, а о погребении на территории римского некрополя в окрестностях нынешнего Аммана, с которым, видимо, еще до ислама в Сирии и Палестине связывали эту легенду. Именно здесь ее мог услышать Мухаммад, возможно посещавший эти места с торговыми караванами.

Лит-ра: *am-Tabari*. Та'рих, 1, 775—782; *он же*. Тафсир, 15, 130—151; *ас-Са'аби*. Кисас, 231—241; *ал-Байдави*. Тафсир, 1, 556—559; *А. Е. Крымский*. Семь спящих отроков. М., 1912; *Horowitz*. Untersuchungen, 95, 98—99; *L. Massignon*. Les septes dormants d'Ephèse en Islam et en Chrétienté.—*REI*, 1954, 22, 59—112; *A. J. Wensinck*. Ashab al-Kahf.—*EI*, 1, 497—498; *R. Paret*. Ashab al-kahf.—*EI*, NE, 1, 712—713. М. П.

**АСХАБ** (или **ахл**) **ар-РА'Й**—«сторонники независимого суждения», общее название представителей одного из направлений законоведения VII—VIII вв. в противопоставление асхаб ал-хадис—«сторонники предания». А. ар-Р. получили это название за предпочтение решать правовые вопросы на основании собственного мнения (ра'й), а не на основании прецедента, извлекаемого из предания (хадиса). Это направление по традиции связывается с 'Абдаллахом б. Мас'удом (ум. в 652 или 653 г.), сподвижником Мухаммада, посланным халифом 'Умаром б. ал-Хаттабом (634—644) в Ирак в качестве законоучителя и кади. Стремление к независимому суждению, возможно, объяснялось, во-первых, тем, что весь комплекс хадисов не мог быть известен в Ираке так же хорошо, как в Хиджазе, во-вторых, большим личным авторитетом 'Али б. Аби Талиба и 'Абдаллаха б. Мас'уда, отдававших предпочтение такому суждению, в-третьих, весьма высоким уровнем владения методами формальной логики, привнесенным в ислам бывшими приверженцами других догматических религий.

Самыми выдающимися представителями этого направления были 'Алкама ан-Наха'и, Шурайх ал-Кинди, Ибрахим ан-Наха'и, Хаммад б. Аби Сулайман и Абу Ханифа ан-Ну'ман в Ираке и Малик б. Анас в Хиджазе. С развитием науки фикха и сложением богословско-правовых школ (мазхабов) название А. ар-Р. перешло к тем мазхабам, в которых независимое суждение (ра'й) стало одним из опорных принципов,—ханафитскому и маликитскому. Оппоненты А. ар-Р. выдвигали против них обвинения в пренебрежении к свидетельством о делах и высказываниях Мухаммада, в произвольных решениях, ведущих к утрате духа ислама, в искусственных логических построениях, затрудняющих понимание предмета. Особо непримиримые даже находили хадисы, свидетельствующие против А. ар-Р.

Название А. ар-Р. сохранилось за ханафитами и маликитами еще в IX в., однако позже с выходом из употребления термина ра'й в его богословско-правовом значении понятие А. ар-Р. осталось только как историческое.

Лит-ра: Абу Захра. Та'рих ал-мазахиб, 1, 30—34; *J. Schacht*. Ashab ar-ra'y.—*EI*, NE, 1, 692. А. Б.

**АСХАБ ар-РАСС** («люди ар-Расса», «люди колодца») — некий древний народ, упоминаемый в Коране дважды рядом с 'адитами и самудянами как пример людей, которых Аллах пытался наставить на путь истинный. Они не вняли ему и были за это уничтожены: «И всем им Мы приводили притчи, и всех Мы погубили гибелью» (К. 25:38/40—39/41; 51:12). Комментаторы расходятся в понимании термина ар-Расс, его считают просто названием места или обозначением какого-то источника воды (колодца, реки). Наиболее

распространенное предание, приводимое в связи с кораническим упоминанием, делает А. ар-Р. потопками ранее уничтоженных самудян. Они жили около колодца в Йемене и страдали от нападений гигантских птиц—анка. Пророк Аллаха Ханзала б. Сафван попросил бога спасти людей, и кровожадные птицы исчезли. Люди, однако, и тогда не вняли проповеди Ханзалы, его призывам к единобожию, и даже сбросили пророка в колодец. За это Аллах их уничтожил.

Судя по контексту, Коран напоминает о какой-то аравийской легенде, детали которой нам неизвестны.

Лит-ра: *am-Табари*. Тафсир, 19, 10—11; *ас-Са'лаби*. Кисас, 84—86; *ал-Байдави*. Тафсир, 2, 40; *Horovitz*. Untersuchungen, 94—95; *A. J. Wensinck*. Ashab ar-Rass.—EI, NE, 1, 713. М. П.

**АСХАБ ал-УХДУД** («люди рва») — кораническое выражение. «Убиты будут владетели рва, огня, обладающего искрами. Вот они сидят над ним и соизобретают то, что творят с верующими» (К. 85:4—7). Обычно это место толкуют как отражение казни христиан йеменского города Наджрана в 513 г. н. э. Принявший иудейство царь Йемена Йусуф Ас'ар (в легенде — Зу Нувас), борясь с эфиопским влиянием и его проводниками, йеменскими христианами, осадил и взял мятежный город Наджран, а христианам, согласно легенде, предложил выбор между отречением от своей веры и смертью в огне. Наджранцы предпочли мученическую смерть и были сожжены в специально вырытом для этого рву.

Это место толкуют также и как отражение истории пророка Даниила (Даниил, 3:19—28), и как описание ада. Рассказы о йеменских событиях, как и многие другие христианские предания, были широко распространены в Аравии. Поэтому в данном отрывке из Корана можно видеть многоплановое сочетание конкретных воспоминаний о казни христиан с легендами об этом и о других испытаниях в вере, приобретенных в контексте коранической проповеди эсхатологического звучания.

Лит-ра: *am-Табари*. Та'рих, 1, 925—927; *он же*. Тафсир, 30, 84—87; *ас-Са'лаби*. Кисас, 246—248; *ал-Байдави*. Тафсир, 2, 395—396; *A. Г. Лундин*. Южная Аравия в VI веке.—ПС. 1961, 8, 31—45; *М. Б. Пиотровский*. Южная Аравия в раннее средневековье: Становление средневекового общества. М., 1985, 164—165; *A. Moberg*. The Book of the Himyarites. L., 1924; *Horovitz*. Untersuchungen, 12, 92—93; *Speyer*. Erzählungen, 424—425; *W. M. Watt*. The Men of the Ukhud.—The Muslim East. Budapest, 1974; *Paret*. Kommentar, 505—506; *A. J. Wensinck*. Ashab al-Ukhud.—EI, 1, 498—499; *R. Paret*. Ashab al-Ukhud.—EI, NE, 1, 692. М. П.

**АСХАБ** (или ахл) **ал-ХАДИС** («сторонники», «приверженцы предания») — традиционалисты, одно из основных течений в раннем исламе, оформившееся в VIII в. Этим термином в противоположность асхаб ар-ра'й называли факихов и мухаддисов первоначально мединской школы, которые отвергали всякого рода нововведения в разрешении религиозно-правовых вопросов. Они считали недопустимым применение умозрительного метода и призывали руководствоваться в практической деятельности только «Книгой Аллаха» (Кораном) и «сунной Пророка». Впоследствии А. ал-Х. смягчили свою позицию. Под влиянием запросов и требований развивавшегося общества они признали источниками мусульманского права иджма' и кийас, не допуская, однако, их широкого использования и ограничивая умозрительный метод в толковании Корана.

Лит-ра: *J. Schacht*. Ahl al-Hadith.—EI, NE, 1, 258—259. К. Б. **'АТТАР**, Фарид ад-дин Мухаммад б. Ибра'хим ан-Нийшабурй (ум. в 1220 г.) — знаменитый персидский поэт-мистик. Родился в селении Каджан (ок. г. Нишапура) между 1148 и 1151 гг. 'А. пошел по

стопам отца, занявшись аптечным делом и врачебной практикой. Нет никаких сведений о его образовании, но с шафи'итским правом он был знаком весьма основательно. К идеям мистицизма 'А. приобщился еще в юности. Рассказ о том, как он стал суфием и отдал после этого лавку на разорение, не более чем красочная легенда: до глубокой старости 'А. трудился в своей лавке, сочетая это занятие с поэтическим творчеством. Согласно устойчивой традиции, 'А. погиб в Нишапуре во время первого нашествия монголов на Иран.

Произведения 'А. свидетельствуют о большой эрудиции автора, поражающего замечательным талантом рассказчика. Многие рассказы и анекдоты из жизни «святых старцев», вошедшие в агиографические очерки 'А. Такират ал-аулиййа', встречаются в его поэмах. Несомненно, эти рассказы отражают отчасти содержание бесед, которые он вел с навещавшими его суфиями. Некоторые сюжеты приобрели исключительную популярность, они распространились по всему мусульманскому миру, и спустя столетия после смерти 'А. к ним вновь и вновь обращались поэты разных национальностей. Поэмы 'А. Мантик ат-тайр, Илахи-наме и Мусибат-наме стали образцовыми для суфийской литературы.

В своих произведениях 'А. настойчиво разрабатывал, прибегая к многочисленным аллегориям, тему неперестанного движения — возвращения души мистика через стадии жизненного пути к источнику своего происхождения — богу и тему познания божества. 'А. разработал собственную систему мистического пути познания бога (сулук), причем он отказался от обычных для суфийских систем понятий макам и хал на стадии тариката, заменив их термином вади («долина»). Таковых «долин» семь.

'А. традиционно считали автором 66 сочинений, из которых, как показали новейшие исследования, им были написаны 12 (или 11 — вопрос об авторстве Панд-наме остается открытым). Для сочинений 'А. характерно полное отсутствие шиитских концепций и положений, ровное отношение к суннизму.

Лит-ра: *Миклухо-Маклай*. О происхождении, 19—27; *Punka*. История, 230—233; *Б. Фурузанфар*. Шарх-и ахвал ва нахд ва тахлил-и асар-и Фарид ад-дин Аттар-и Нишапури. 1—2. Тегеран, 1339—1340/1960—1961; *H. Ritter*. Das Meer der Seele, Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Fariduddin Attar. Leiden, 1955; *W. Lentz*. Attar als Allegoriker: Bemerkungen zu Ritters «Meer der Seele».—DI. 1960, 35, 52—96; *Schimmel*. Dimensions, 306—308; *Baldick*. Literature, 120—125. О. А.

**ал-АУЗА'Й**, Абү 'Амр 'Абд ар-Рахман б. 'Амр (707—774) — богослов, факих, основатель и эпоним ауза'итского мазхаба. Родился в г. Баалбак, учился в Мекке у 'Ата' б. Аби Рабала, в Медине — у Мухаммада аз-Зухри, в Басре — у Васила ас-Саламани. Вернувшись в Сирию, поселился в Дамаске, где некоторое время был на государственной службе, затем преподавал коранические науки. Вступив в конфликт с 'Абдаллахом б. 'Али, под командованием которого войска Аббасидов захватили Сирию в 750 г., и опасаясь преследований, ал-А. был вынужден выехать в Басру к своему наставнику Василу ас-Саламани. После примирения с новой династией ал-А. вернулся в Сирию и поселился в Бейруте, который уже не покидал до самой смерти. Его могила почитается и поныне.

Ал-А. был признан имамом Сирии, где из его

## ал-АФГАНІ

последователей сложился особый мазхаб. С его слов были записаны сочинения *Китаб ас-сунан фи-л-фикх* и *Китаб ал-маса'ил фи-л-фикх*. Сочинения эти до нас не дошли. Сведения о жизни и правовых воззрениях ал-А. сохранились в анонимной биографии *Китаб махасин ал-маса'и фи манакиб ал-Ауза'и* и в сочинении Абу Иусуфа Иа'куба *Китаб сийар ал-Ауза'и*, которое включено как особая часть в трактат Мухаммада аш-Шафи'и *ар-Рисала фи 'илм ал-усул*.

По этим сведениям мазхаб ал-А. представляется ригористичным: источниками права признаются только Коран и сунна, указания которых воспринимаются прямо, без какой бы то ни было интерпретации. Этот мазхаб был до IX в. распространен в Сирии и Андалусии. В Сирии его вытеснил шафи'итский мазхаб, а в Андалусии — маликитский. Однако система взглядов ал-А. не исчезла бесследно, т. к. среди его учеников были Суфйан ас-Саури (ум. в 777-78 г.) и Малик б. Анас (ум. в 795 г.) — основатели двух мазхабов. Через Малика б. Анаса взгляды ал-А. оказали влияние на аш-Шафи'и, который, в свою очередь, повлиял на формирование взглядов Ахмада б. Ханбала.

Лит-ра: *Ибн ан-Надим*. Ал-Фихрист, 284; *Бартольд*. Соч., 6, 613—614; GAL, Sbd., 1, 308; *Mahmassani*. Falsafat al-tashri, 33; *J. Schacht*. Al-Awza'i.—EI, NE, 1, 772—773. А. Б.

**ал-АФГАНІ**, Мухаммад б. Сафдар Джамал ад-Дин (1839—1897) — религиозно-политический деятель. Родился в Восточном Афганистане в семье кунарских саййидов. Традиционное мусульманское образование получил в Кабуле, светское — в Индии. До 1869 г. был на службе у афганских эмиров, участвовал в их междоусобной борьбе за власть. Эмигрировал, остаток жизни провел за границей (Индия, Египет, Иран, Россия, Франция, Англия, Турция). Умер в Турции. В 1944 г. останки ал-А. были перевезены в Кабул, на месте погребения сооружен мавзолей.

Деятельность ал-А. приходится на последнюю треть XIX в., канун «пробуждения» народов Востока; он активно включается в антиимпериалистическую борьбу. Возможность противостоять экспансии Англии и других колониальных держав ал-А. видел в политическом и идеологическом объединении мусульманских государств под знаменем ислама. Но ислам, считал он, может выполнить свою историческую роль, лишь приспособившись к современным условиям жизни общества. Это означало необходимость развития светского образования, науки и национальной промышленности. В зависимости от состава аудитории ал-А. то подчеркивал пользу светских наук, сравнивая труд ученого с деятельностью Пророка (Константинополь, 1870 г.), то обрушивался на материализм и защищал богословие (Хайдарабад в Индии, начало 1880-х годов), то выдвигал тезис о совместности ислама с наукой (Париж, 1883 г.). Этические нормы доктрины ал-А. были подчинены конечной политической задаче, поэтому его статьи и выступления, относящиеся к разным периодам его жизни, иногда противоречили друг другу.

С 1871 по 1879 г. ал-А. активно участвовал в общественной и политической жизни Египта: сплотил вокруг себя группу патриотической молодежи; занимался просветительской деятельностью; был в числе организаторов периодической печати в Египте и ее постоянным корреспондентом,

критиковал политику европейских государств на Ближнем Востоке, возбуждал сопротивление патриотических сил Египта финансовой зависимости страны от иностранных монополий. В 1878 г. ал-А. стал основателем «Национальной ложи», в которой кроме политических вопросов обсуждались планы буржуазных реформ, выдвигались требования конституционного правления. Источники того периода свидетельствуют о приверженности ал-А. тактике индивидуального террора в отношении «плохих» правителей. В 1879 г. в Александрии он создал «Общество младоегиптян». Был выслан властями из Египта за активную политическую деятельность. В 1884 г. в Париже ал-А. вместе с Мухаммадом 'Абдо издавал еженедельник «ал-Урва ал-вуска», в котором развивал идею панисламизма. Пропаганда панисламизма связывалась с антиимпериалистической борьбой мусульманских народов. Согласно его доктрине, в объединении мусульман существенную роль должен был сыграть «праведный» правитель, поэтому в разное время ал-А. апеллировал к египетскому хедиву, к суданскому махди, к иранскому шаху, к турецкому султану. Вопрос о конечном характере власти будущего политического объединения оставался открытым, т. к. ал-А. склонялся к ограничению абсолютной власти монарха парламентом. Последний пункт встречал резкое противодействие восточных правителей, которые пытались либо забыть о ал-А., либо ограничить его влияние на мусульман.

Выступая против иноземного засилья, пропагандируя необходимость приспособления ислама к действительности и проведения реформ, ал-А. выражал интересы национальной буржуазии Востока. В своей реформаторской деятельности он опирался на «просвещенные классы» (интеллигенцию, чиновничество, религиозные авторитеты). Его идеи нашли отражение в лозунгах самых различных оппозиционных и революционных движений и партий мусульманского мира в конце XIX — начале XX в., в частности в лозунгах иранской революции 1905—1911 г. Интерес к деятельности ал-А. вновь возрос после второй мировой войны в связи с крушением колониальной системы империализма на Востоке и усилением роли ислама в политических событиях. Модифицированные идеи панисламизма взяты на вооружение реакционными религиозными политическими организациями «Братья-мусульмане», «Мусульманское сообщество» и др.

Ал-А. писал по-персидски, по-арабски и по-французски. Его основные сочинения: краткий очерк истории Афганистана *Татиммат ал-Байан*; «Опровержение материалистов»; «Ответ ал-Афгани Ренану»; «О пользе обучения и образования»; «Экзергеза экзергета».

Лит-ра: О. В. Богусевич. Мухаммад Джамаль ад-Дин аль-Афгани как политический деятель.—КСИНА. 1961. 47, 11—20; E. G. Browne. The Persian Revolution of 1905—1909. Cambridge, 1919; I. Goldziher.—(J. Jomier). Djamal al-Din al-Afghani.—EI, NE, 2, 416—419. А. К.

'АХД — завет, клятвенное обещание, наказ, обет, договор. В Коране 'А.—устойчивое понятие, обозначающее завет Аллаха людям и обет людей перед Аллахом. Христианские Ветхий завет и Новый завет по-арабски называются ал-'Ахд ал-'атик и ал-'Ахд ал-джадид. 'А. как договор между людьми и как порядок его заключения восходит к доисламской древности, когда 'А. скреплял всякие договорные обязательства, по преимуществу политического характера: о защите, покровительстве, соседстве, союзе и т. п. 'А. может быть



заключен между отдельными людьми или группами, непосредственно или через посредников. 'А. с иноверцами должен составляться так, чтобы по его условиям мусульмане не были вынуждены поступиться чем-либо из религиозных заповедей и не оказались во власти иноверцев. Так, один из древнейших видов политического договора — о подчинении и защите ('ахд аз-зимма) — может быть заключен только между мусульманами как стороной защищающей и христианами или другими иноверцами как стороной подчиняющейся (ахл аз-зимма). Второй вид политического договора — о покровительстве ('ахд ал-вала) — может быть заключен только между мусульманами; он носит частный характер и относится только к тем людям, которые в нем указаны (ахл ал-вала). Условия такого договора должны были оговариваться по возможности подробно и включать те обстоятельства, при которых он мог быть расторгнут каждой из сторон. При принятии ислама иноверцами-зиммийми 'ахд аз-зимма терял свою силу, а вместо него часто заключался 'ахд ал-вала'.

'А. как наказ составляет главную часть акта передачи права на власть преемнику, который, в свою очередь, объявляет о согласии принять это избрание, также произносится формулу 'А., и с этого момента становится носителем титула вали ал-'ахд. Однако в этом вопросе между мазхабами и внутри их имеются большие расхождения. Одни считают 'А. договором между правителем и его преемником, уподобляя его обычному договору ('ахд). Другие же считают его договором между правителем и народом, что восходит к древней традиции. Нет также единого мнения о времени и процедуре принесения 'А.

В суфизме 'А. — особая клятва, составляющая часть обряда при вступлении прозелита в некоторые суфийские братства.

Лит-ра: *ал-Маварид*. Ал-Ахкам, 12—21; *Медников*. Палестина, 1, 538; *J. Schacht*. 'Ahd.—EI, NE, 1, 225.  
А. Б. ал-АХИРА (ж. р. от ахир — «конец», «последний») — «будущая жизнь», потусторонний мир, потусторонняя жизнь, которую ислам провозглашает единственно вечной и важной для человека. Полное название — дар ал-ахира («конечный мир», «последний мир»), противопоставленное дар ад-дунья («ближний мир», «земной мир») и хайат ад-дунья («ближняя жизнь», «земная жизнь»). Синонимом ал-А. является термин ал-ма'ад. Концепция противопоставления мирской жизни жизни потусторонней, жизни после воскресения мертвых, была одной из основных и хронологически ранних идей коранической проповеди. Мухаммад прежде всего пытался убедить своих соотечественников, что существует иной мир кроме их реального бытия и что там, в вечном мире, придется давать ответ за содеянное в жизни ближней.

В мусульманском богословии разработка концепции ал-А. велась в двух направлениях. Одно — в плане противопоставления ал-А., называемой еще дар ал-бака' («мир вечный»), и земной жизни, называемой еще дар ал-фана' («мир тленный»). Особое развитие эти тенденции получили у аскетов и мистиков, они были излюбленными мотивами у многих поэтов. Другое направление — детализация представлений об ал-А., об алджанне и джаханнаме, о воскресении мертвых, о процедуре Суда и т. д. Эти детали стали важными элементами мусульманской догматики. Видимо, в VIII—IX вв. была разработана концепция барзаха — промежуточного состояния между

смертью и Судом, считающаяся как бы первой ступенью ал-А. См. *ал-ма'ад*, *ал-джанна*, *джаханнам*.

Лит-ра: *ал-Газали*. Ихйа', 4, 408—491; *Eklund*. Resurrection; *T. O. Shaughnessy*. Muhammad's Thoughts on Death. Leyde, 1969; *Bravmann*. Background, 32, 36, 38; *A. S. Tritton*. Akhira.—EI, NE, 1, 335. М. П.

АХЛ ал-БАЙТ (синонимы 'Ал ал-байт, 'Ал ан-наби) — «люди Дома», «семья Пророка». В Коране выражение А. ал-Б. встречается дважды. В первом случае (11:73/76) речь идет об «обитателях дома» Ибрахима (Авраама), во втором (33:33) — о «семье дома» Мухаммада. Это выражение трактуется мусульманскими авторами по-разному. Сунниты толкуют А. ал-Б. расширительно, включая в него близких к Мухаммаду людей. Одни авторы включают сюда талибов (потомков Абу Талиба — дяди Мухаммада и отца 'Али) и аббасидов (потомков ал-'Аббаса — также дяди Мухаммада). Другие причисляют к А. ал-Б. всех хашимитов. У суннитов почитание «семьи Пророка» имеет второстепенное значение по сравнению с обязанностью следовать «сунне Пророка».

Шиины идентифицировали А. ал-Б. с ахл ал-каса' («обладатели священного покрывала»), ограничивая таким образом «семью Пророка» Фатимой, 'Али, ал-Хасаном, ал-Хусайном и их потомками. Почитанию «семьи Пророка», которую они предпочитают называть 'итра («семья», «родственники»), шиины придают самодовлеющее, космическое значение, рассматривая ее членов как носителей «божьей благодати» и особых знаний.

Лит-ра: *I. Goldzihier*—*C. van Arendonk*—[*A. S. Tritton*]. Ahl al-Bayt.—EI, NE, 1, 265—266. С. П.

АХЛ аз-ЗИММА (зиммий — «покровительствуемые») — иноверцы, признавшие власть мусульман, платящие подушную подать (джизию) и получившие за это покровительство (зимма) мусульман: защиту от внешних врагов и гарантию неприкосновенности личности и имущества наравне с мусульманами.

Впервые термин зимма встречается в посланиях Мухаммада к арабским племенам (629—630 г.) и в 9-й суре Корана (8, 10), относящейся к тому же времени, в первых 10, формуле «зимма Аллаха и его посланника» в значении «покровительство, оказываемое по договору сильной стороной». Но уже в договоре с христианами Наджрана (632 г.) слово зимма употреблено в значении «покровительство иноверцам при соблюдении ими условий договора». Судя по текстам договоров первого века хиджры, сохранившимся у арабских историков, основными их условиями были выплата подушной подати (джизи), определенной денежной или натуральной дани, предоставление мусульманам помещений для постоя и обязательство не помогать их врагам. За это гарантировалась «зимма Аллаха, его посланника и эмира верующих» (иногда к этому прибавлялось имя военачальника, заключавшего договор, или выражение «и всех мусульман»), обеспечивалась неприкосновенность личности и имущества, городской стены и церкви; ни о каких ограничениях отправления культа или бытовых ограничениях для этого периода не известно.

Предписания носить отличительную одежду или знаки, запрещение строить новые храмы, проводить крестные ходы, громко бить в била, помещать религиозные символы там, где их могут

видеть мусульмане, и т. д. появились в центральных областях Халифата, видимо, в начале VIII в. одновременно с установлением налога на духовенство. Сведения о подобных ограничениях при 'Умаре II (717—720) небесспорны. Первое суровое гонение на христиан, сопровождавшееся уничтожением крестов и свиней, безжалостными мерами при сборе джизии, произошло при Йазиде II (720—724). Уверенно говорить о существовании повсеместных ограничений можно только с конца VIII в. Абу Йусуф рекомендовал Харуну ар-Рашиду (786—809) помимо применения навесных свинцовых бирок при сборе джизии обязать А. аз-З. носить отличную от мусульман одежду, не ездить на породистых лошадях, не продавать на мусульманских базарах вино и свинину, не строить новых храмов (рекомендация запрещать крестные ходы, открыто держать кресты и т. д. у него еще отсутствует, хотя он и ссылается на подобные запрещения при 'Умаре I и 'Умаре II).

Начиная со времени ал-Мутаваккила (847—861) неоднократно появлялись указы о запрещении принимать А. аз-З. на государственную службу и с предписанием носить отличительные одежды и т. д. Эти указы в немалой степени вызывались потребностью успокоить рядовых мусульман, возмущенных злоупотреблениями финансовых чиновников-немусульман. Тем не менее привлечение иноверцев на государственную службу (особенно в Египте) никогда не прекращалось, лишь сокращаясь по мере уменьшения относительной численности иноверцев.

В XI в. ал-Маварди сформулировал шесть обязательных и шесть желательных условий, которые должны соблюдать А. аз-З.: не порицать Коран, не хулить Мухаммада, не хулить мусульманскую религию, не прелюбодействовать и не вступать в брак с мусульманками, не склонять мусульман к переходу в другую веру, не помогать воюющим с мусульманами. Несоблюдение любого из этих условий лишает их покровительства (зимма), т. е. ставит их вне закона. Желательными условиями являются: носить отличительные знаки на одежде, не строить дома выше мусульманских, не бить в била и не читать громко свои священные книги при мусульманах, не пить при них вина и не держать на виду кресты и свиней, хоронить своих покойников тихо и незаметно, не ездить на породистых лошадях и верблюдах; эти условия обязательны только в случае включения их в договор, нарушение их не считается основанием для лишения А. аз-З. покровительства, хотя и должно наказываться. Несколько позже все эти и некоторые другие ограничения канонизируются в апокрифическом тексте договора 'Умара I с христианами Иерусалима, который впервые появляется у ат-Тургуши (начало XII в.) и позднее обрывает дополнителными пунктами.

Несмотря на большее стеснение иноверцев по сравнению с ранним исламом, в целом отношение мусульман к А. аз-З. в средние века было терпимым, если не вмешивались внешнеполитические и военные факторы. Наиболее благоприятным было положение иудеев, за которыми не стояла никакая внешняя сила. Даже во время войн с крестоносцами мусульмане были настроены к христианам менее враждебно, чем крестоносцы к мусульманам.

В XIX в., когда европейские державы стали использовать вопрос о положении христиан в Османской империи как повод для вмешательства в ее внутренние дела, а христиане вольно или невольно превращались в проводников их влияния, отношение к христианам стало враждебнее, вплоть до кровавых расправ, подобных резне 1860 г. в Сирии и Ливане.

В настоящее время понятие А. аз-З. отсутствует, граждане всех вероисповеданий в мусульманских странах подчиняются общему закону, хотя продвижение иноверцев на высшие посты затруднено. Особое положение (до событий последних лет) было в Ливане, где по конституции высшие государственные посты должны занимать представители определенных вероисповеданий.

Лит-ра: В. Ф. Гиргас. Права христиан на Востоке по мусульманским законам. СПб., 1865; Мединков. Палестина, 1, 538—613; A. S. Tritton. The Califs and their Non-muslim Subjects: A Critical Study of the Covenant of Umar. Oxf., 1930; Fattal. Statut. O. B.

АХЛ ал-КИТĀБ («люди Писания») — в Коране категория людей, занимающих, по религиозному признаку, промежуточное положение между верующими в Аллаха, мусульманами, и неверующими и язычниками. К ней относятся прежде всего иудеи и христиане, а также сабии (например, К. 2:62/59), идентификация которых неясна; к этой же категории относили зороастрийцев. Этим религиозным общинам были ниспосланы от Аллаха (богооткровенные) Писания (ат-Таура — Тора, Забур — псалмы, Инджил — Евангелие), но они исказили их тексты и заветы Аллаха (см., например, К. 2:75/70; 3:71/64; 5:13/16; 6:91). Главным искажением в текстах древних священных книг считалось исключение из них упоминаний о Мухаммаде и его миссии в качестве последнего пророка. Сутью посланничества Мухаммада в общечеловеческом плане считалось как подтверждение тех основных откровений, с которыми прежние пророки приходили к А. ал-К., так и исправление всего того, что они исказили в прежних откровениях. Соответственно отношение мусульман к А. ал-К. отличается от их отношений с чистыми язычниками.

Представление об А. ал-К. родилось в период создания Корана из общей концепции тесной связи ислама с иудаизмом и христианством, признающими одного и того же бога. Она поддерживалась надеждами Мухаммада на то, что иудеи и христиане признают в нем пророка. После начала мусульманских завоеваний терпимость к А. ал-К. основывалась на реальной необходимости иметь союзников и помощников на завоеванных территориях, а затем — необходимостью организовать экономическую и социальную жизнь в странах, где иноверцы еще долгое время составляли большинство населения. С первых же шагов мусульманского завоевания категория А. ал-К. стала расширяться. После завоевания Ирака и Ирана к неясным сабиям были причислены сабии Харрана, мандеи и зороастрийцы; в Индии мусульманские правители иногда разрешали отправление индуистских культов и т. д.

Вопросы взаимоотношений мусульман с А. ал-К. регулируются фикхом. В мусульманских странах А. ал-К. в средние века могли открыто отправлять свои религиозные обряды, иметь молитвенные дома. Они считались находящимися под особым покровительством мусульманской общины и в этом качестве входили в религиозно-правовую категорию ахл аз-зимма («покровительствуемые»). В связи с А. ал-К. в фикхе дискутировались вопросы о допустимости строительства

новых святилищ, о возможности для мусульманина есть приготовленную А. ал-К. пищу, о возможности браков между мусульманами и А. ал-К. и т. п.

А. ал-К. играли значительную роль в средневековом мусульманском обществе, особенно на первых порах его развития, когда иудеи и христиане составляли значительную часть административного аппарата, ремесленников и торговцев в Халифате. За ними традиционно закрепился ряд профессий. В частности, они занимались деятельностью, для мусульман запретной (например, виноделием и ростовщичеством).

Общее терпимое отношение мусульман к А. ал-К., основанное на специальных указаниях Мухаммада и первых халифов не притеснять их, временами сочеталось с усилением давления на них, выражавшемся то в изгнании иудеев и христиан из Хиджаза и части Аравии, то в требовании строго соблюдать ограничения в одежде, в способах передвижения, местах жительства и т. п. Однако в целом положение А. ал-К. в странах ислама было значительно более благоприятным, чем положение иноверцев в странах средневековой Европы. Часто иудеи и даже восточные христиане предпочитали жить под властью мусульманских, а не европейских христианских правителей.

Концепция А. ал-К. давала и дает теоретическую основу для компромисса и мирных отношений между мусульманскими и христианскими государствами. В настоящее время она служит идейной базой для диалога между исламом и христианством. Она же широко используется антисоциалистической пропагандой, объявляющей, что страны Запада относятся к дружественной категории А. ал-К., тогда как страны социализма — к полностью неверующим (куффар).

Лит-па: *Fattal. Statut; I. Goldziher. Ahl al-Kitab.* — EI, I, 195—196; *G. Vajda. Ahl al-Kitab.* — EI, NE, I, 272—274. М. П.

**АХЛ ас-СУННА ва-л-ДЖАМА'А** («люди сунны и согласия общины») — самоназвание большей части мусульман, суннитов — одного из основных течений ислама (наряду с шиитами и хариджитами). Суннитскую систему догматов считают наиболее характерной для ислама вообще и идентифицируют с исламским «правоверием», хотя на самом деле не существует какого-либо признанного обязательным для всех А. ас-С. свода догматов.

Первая часть названия происходит от термина сунна — пример, путь жизни Мухаммада как образец для жизни мусульманской общины. Он зафиксирован в хадисах — сообщениях о его поступках и высказываниях. Поскольку ислам признает непосредственное «общение» Пророка с Аллахом, то и собственные высказывания Мухаммада считаются боговдохновенными; потому сунна вместе с Кораном воспринимается мусульманами как богоданная основа ислама, указание правил жизни мусульманского общества. Шииты тоже почитают сунну, но имеют для нее свои сборники сведений о Мухаммаде, т. к. считают, что сунниты исказили в своих сборниках все, что подтверждало особую роль 'Али в мусульманской общине.

Вторая часть названия — «согласное мнение общины» — отражает вторую важную концепцию традиционного ислама — идею особой роли общины в решении основных религиозных и общественных проблем, возникающих перед мусульманами. После смерти Мухаммада прямой «контакт»

общины мусульман с Аллахом прекратился, и ее жизнь должна основываться на строгом исполнении заветов Корана и сунны, правильное толкование которых обеспечивается согласным мнением общины, представленной ее наиболее авторитетными учеными-богословами (иджма').

Соответственно этой «общинной» концепции политическая и духовная власть должна принадлежать халифу — человеку, избираемому общиной и наиболее подходящему по личным качествам и знаниям для претворения в жизнь заветов Корана. Шииты же считают, что родство с Пророком дает членам рода 'Али «божью благодать», и только они могут управлять мусульманами.

Основными формальными признаками принадлежности к А. ас-С. являются следующие: признание законности четырех первых халифов (Абу Бакра, 'Умара, 'Усмана и 'Али), признание достоверности шести сводов хадисов (ал-Бухари, Муслима, ат-Тирмизи, Абу Да'уда, ан-Наса'и, Ибн Маджи), принадлежность к одному из четырех религиозно-политических толков (мазхабов) — маликитскому, ханафитскому, ханбалитскому, шафи'итскому.

Размежевание основных направлений ислама происходило постепенно, с середины VII по середину VIII в., в ходе ожесточенной религиозно-политической борьбы за власть и в острых богословских спорах. В VIII в. выделяются шииты, утверждавшие особые права на власть потомков Пророка, и хариджиты, абсолютизовавшие принцип выборности халифа. Как и основная масса мусульман, хариджиты считали себя верными последователями сунны. В VIII—IX вв. возвеличивание сунны стало характерной чертой деятельности традиционалистов, утверждавших необходимость буквального следования сунне Пророка, веры без рассуждений, запрета на всякие нововведения и пустые рассуждения о проблемах религии. Наиболее ярко эти принципы воплотились в проповедях и догматических трудах ханбалитской школы. Противники традиционалистов — му'тазилиты, а затем представители калама стремились к обсуждению проблем веры, опираясь на доводы разума. Они тоже считали себя А. ас-С., но наиболее яростные из их противников отказывали им в этом.

До сих пор термин сунни (суннит) имеет менее четкое содержание, чем термин ши'и (шиит); по существу, только в противопоставлении этому термину термин сунни является действительно значимым. Борьба суннитов с шиитами приобрела весьма острое звучание в разные периоды позднего средневековья и нового времени; она была связана чаще всего с социальными факторами, побуждавшими к конфликту. При отсутствии таковых сунниты благополучно сосуществовали с шиитами в разных частях мусульманского мира. В конце XX в. в ходе временного усиления политической роли ислама обострились и суннитско-шиитские разногласия как в отношениях между странами (Иран — Ирак), так и внутри различных стран (Саудовская Аравия, Ливан), однако во многих случаях они играли третьестепенную роль (Иран — Ирак) или же относительно легко преодолевались. Многие отличительные черты суннизма используются в настоящее время мусульманской пропагандой как якобы доказательства истинного «демократизма» ислама.

## АХЛ ас-СУФФА

Сунниты составляют большинство мусульманского населения всех государств исламского мира, кроме Ирана и Ирака, где они уступают по численности шиитам.

Лит-ра: Прозоров. Правоведие; Hughes. Dictionary, 623; *Veccia Vaglieri. Origine, 573—585*; см. лит-ру к ст. *ас-суфна*. М. П.

**АХЛ ас-СУФФА** (или *асх'аб ас-суффа*; «обитатели навеса») — бедные сподвижники Мухаммада, не имевшие в Медине пристанища и жившие под навесом мечети у дома Мухаммада, некоторые из них прислуживали ему. Одновременно там жило до 30 чел., а всего известны имена 93 чел. из А. ас-С. Впоследствии в суфийской литературе они превратились в образец благочестия и аскетизма, в самых ранних представителей суфизма; некоторые средневековые авторы даже производили слово суфи от суффа, считая, что суфии называются так потому, что следуют примеру А. ас-С. Противники суфизма справедливо возражали, что А. ас-С. вели скромный образ жизни по необходимости, а не по убеждению и отказались от него, когда разбогатели за счет добычи, полученной во время завоеваний.

Лит-ра: *Ибн Са'д*. Табакаат, 1/2, 13, 14, 48, 4/2, 33, 44, 51, 7/1, 35; *Ибн ал-Джаузи*. Талбис, 176; *Ибн Таймийя*. Рисала фи ахл ас-суффа. 1. Каир, 1945, 25—60; *W. M. Watt*. *Ahl al-Suffa*.—EI, NE, 1, 266—267. О. Б.

**АХЛ-и ХАКК** (перс., араб. ахл ал-хакк; «люди истины», «приверженцы истины») — тайная шиитская община, распространенная в Иране и соседних странах. Подразделения А. Х. имеют местные названия, обусловленные этнической неоднородностью ее адептов. Иранские шииты называют приверженцев А. Х. 'али-илахи («обожествляющие 'Али»). Точное время возникновения общины, как и имя ее основателя, неизвестно. Распространена примерно с XIV в. Учение А. Х. нашло благоприятную почву в иранской, курдской и тюркоязычной среде. Основные центры А. Х. находятся в Западном Иране (Луристан, Керманшахан, Курдистан) и в Иранском Азербайджане. Общины существуют также в Ираке и Турции. А. Х. — объединение близких между собой течений (х'анадан), единой системы догматов не имеет. Общим для всех направлений А. Х. является вера в семь последовательных воплощений божества в людях. В каждом воплощении божество сопровождают четыре (или пять) ангелов или их аватары. В предвечном существовании божество было заключено в жемчужину. Впервые оно воплощается в облике Хавандагара, творца мироздания. Его вторым воплощением был 'Али б. Аби Талиб, третьим — Шах Хошин, четвертым — Султан Сохак (Исхак). Мнения подразделений А. Х. относительно преемников Султана Сохака расходятся. Приверженцам А. Х. свойственна вера в метемпсихоз всех божьих тварей, снимающая с человека страх смерти, поскольку смерть «похожа на ныряние утки». Человеческие существа должны пройти через 1001 перевоплощение, в процессе которых они получают воздаяние за свои действия и очищаются от скверны. Но степень очищения ограничена природой существ. Добрые, сотворенные из желтой глины (зардагил), больше других проходят через мир облачений (перевоплощение у А. Х. сравнивается образно со сменой облачений, платя), больше других страдают, поэтому они ближе к Богу и божественному свету (см. *нур*). Существа, созданные из черной земли (*сйах-хак*), считаются злыми. Возможность их очище-

ния ограничена, и в Судный день они будут истреблены. Эсхатология А. Х. предусматривает скорое пришествие «владыки времени» (*сахиб аз-заман*), который явится для обновления мира. Большинство религиозных сочинений А. Х. XIV—XX вв. составлено на диалекте курдского племени гурани, меньшая часть — на персидском и тюркских языках. В поздней традиции (начало XX в.) учение о семи воплощениях божества подменяется обоснованием исключительности Хавандагара и Султана Сохака и введением новых исторических личностей (менее известных) в качестве объектов воплощения. Попытку объединить различные течения А. Х. предпринял в начале XX в. автор последнего крупного сочинения Фуркан ал-ахбар — Хаджи Ни'матулла, объявивший себя посланцем «владыки времени».

Адепты А. Х. скрывают свою принадлежность к этой общине и официально считаются шиитами-имамами. Полагают, что в настоящее время А. Х. составляют в Турции 90% шиитов, в Афганистане — более 15%, в Иране — ок. 8%.

Лит-ра: *H. N. Mojrem Mokri. Shah-nama-ye Haqiqat: Le Livre des Rois de Vérité, histoire traditionnelle des Ahle-Haqq. Texte persan publié... par M. Mokri. 1—2. Téhéran—Paris, 1966, 1971; La Grande Assemblée des Fidèles de Vérité: Livre secret et inédit en gourani ancien. Texte critique, traduction, introduction et commentaires... par M. Mokri. P., 1977; В. Жуковскй. Секта «Людей истины» — Ахли хакк — в Персии. — ЗВРАО. 2 (1887), 1888, 1—24; *Петрушевич*. Ислам, 307—309; *V. Minorsky. Ahl-i Hakk*.—EI, NE, 1, 260—263. А. К.*

**АХМАД б. ХАНБАЛ**, Абу 'Абдаллах (780—855) — эпоним-основатель религиозно-политического движения и догматико-правовой школы ханбалитов. Родился в Багдаде, куда семья переехала из Хорасана незадолго до рождения сына. С 15-летнего возраста до 816 г. А. б. Х. изучал хадисы и фикх, посетил главные центры мусульманского богословия, встретился практически со всеми ведущими 'улама' своего времени, в том числе с Абу Йусуфом и аш-Шафи'и. Ему удалось установить контакты с наиболее влиятельными представителями старшего поколения традиционалистов Хиджаза, Сирии, Ирака: Ваки' б. ал-Джаррахом, Йазидом б. Харуном, Йахйей б. Ма'ином. Благодаря глубоким познаниям, благочестивому образу жизни и связям постепенно приобретает известность. Расцвет деятельности А. б. Х. совпал со временем активизации борьбы традиционалистского богословия с му'тазилитским каламом. В первый же год «испытания» (михны), учрежденного халифом ал-Ма'мун, пытавшимся силой навязать общине ряд му'тазилитских догм (в первую очередь догмат о сотворенности Корана), А. б. Х. оказался в особой группе испытуемых. В течение двух лет (833—834) его держали в тюрьме. Халифы ал-Ма'мун и ал-Му'тасим проявили личную заинтересованность в его деле. По приказу ал-Му'тасима А. б. Х. был подвергнут бичеванию, но затем ввиду опасности народного возмущения отпущен на свободу с разрешением жить в Багдаде. А. б. Х. оказался первым известным богословом, отказавшимся перед лицом двух халифов признать сотворенность Корана. И хотя после него еще несколько видных богословов сумели выдержать испытание, традиция связывает победу суннитского традиционализма с именем А. б. Х. Высокий авторитет А. б. Х. как «спасителя ислама от нововведений» способствовал сплочению вокруг него наиболее решительно настроенной части багдадских традиционалистов. Престарелый А. б. Х. был признан ими идейным вождем нового религиозно-политического движения, названного впоследствии его именем. В

последние годы жизни его влияние оказалось настолько значительным, что халиф ал-Мутаваккил, восстановивший позиции традиционализма, приложил немало усилий, чтобы заручиться его поддержкой. Формально отвергая дружбу халифа, А. б. Х. пошел на сотрудничество с ним в борьбе с му'тазилитами. По просьбе халифа он составил список наиболее активных му'тазилитов Багдада и Басры, став инициатором прямых выступлений против му'тазилитов и других сторонников калама. Умер А. б. Х. в Багдаде, оставив после себя большую группу учеников и последователей.

А. б. Х. признан одним из главных систематизаторов традиционалистского вероучения. Отрицая возможность рационалистического объяснения догматов веры, все свое внимание А. б. Х. обратил на решение проблем «этой жизни». Он активно разрабатывал «философию религиозного практицизма», в основе которой лежало стремление к правильной организации жизни в общине. Оценивая религиозно-политическую ситуацию, сложившуюся в общине в результате кризиса 20—40-х годов IX в., А. б. Х. пришел к выводу о необходимости возврата к порядку, царившему, по его мнению, в «золотой век ислама» — при Мухаммаде и первых поколениях его последователей. А. б. Х. считал, что высшей ступенью мусульманской добродетели на пути служения Аллаху словом, делом и в мыслях является «вера» (иман). Особое внимание в сочинениях богослова уделено разработке «крайней концепции» «нововведений» (бида'), согласно которой все «нововведения» в вере и жизни, не имеющие обоснования в Коране и хадисах и не подтвержденные «согласным мнением» (иджма') первых трех поколений мусульманских авторитетов, должны быть осуждены. Политические взгляды А. б. Х. отличались прагматизмом. С одной стороны, он признавал право на халифат за любым представителем рода курайшитов; с другой — считал возможным смещение правителя, «побуждающего людей к сомнению в вере». Он признавал допустимость религиозно-политической борьбы, «смуты» (фитна), и призывал в случае вовлечения в смуту до конца отстаивать исповедуемые взгляды. А. б. Х. подчеркивал, что богословы должны воздействовать на правителя.

Среди сохранившихся сочинений А. б. Х. наиболее значительны: Муснад — сборник, содержащий более 30 тыс. хадисов; шесть 'акид; Китаб ас-салат, посвященная правилам молитвы и роли богословов в общине; Китаб ар-радд 'ала-л-джахмийа ва-з-занадика — полемическое сочинение, в котором А. б. Х. подробно изложил традиционалистское представление о божественных атрибутах.

Лит-ра: *Ибн ал-Джаузи*. Манакиб; *Ибн Аби Йа'ла*. Табакат ал-ахнабила, 1; *Patton*. Ahmad ibn Hanbal; *H. Laoust*. Le hanbalisme. — REI. 1959, 30, 67—80; *он же*. Ahmad ibn Hanbal. — EI, NE, 1, 280—286.

Д. Е.

**АХМАДИЙА** (ахмадие, другое название — кадиани) — мусульманская община, основанная в Индии Мирзой Гуламом Ахмадом Кадияни (1835—1908); его учение (изложено в 80 трудах, написанных на урду и арабском), опирающееся на Коран и мусульманскую (суннитскую) традицию, носит синкретический характер: оно обращено к мусульманам, христианам и представителям других религий. По представлению А., основатель общины — носитель последнего божественного откровения (после откровений Моисея и Христа), последний пророк (наби), посланный богом всему

человечеству, в нем воплотились мусульманский махди, христианский мессия и индуистский Кришна. Для А. характерны рационалистическое толкование Корана (наиболее полно изложено в английском комментированном переводе Корана, выполненном Мухаммадом 'Али, ум. в 1951 г.), собственная интерпретация основных предписаний ислама: главными объектами хаджажа считаются Кадиян в Пенджабе (где жил Гулам Ахмад — отсюда другое название А.) и Сринагар в Кашмире (по представлению А. — место погребения Иисуса Христа, Иус Асаф); закат рассматривается как 2,5-процентный налог с капитала (а не с дохода); отвергается концепция джихада. Согласно учению Гулама Ахмада, после смерти люди получают новые тела и души, в которых пребывают вплоть до Судного дня, затем попадают в рай или ад, адские мучения, однако, необязательно вечны: раскаявшиеся грешники после длительного пребывания в аду могут переселиться в рай; потусторонняя жизнь рассматривается как продолжение процесса духовного совершенствования, начатого при жизни.

В практической деятельности А. уделяют большое внимание просветительству (на средства общины открывают многочисленные учебные заведения, учреждают стипендии и т. д.), пропаганде своего учения (многотиражные издания литературы А., журналов и т. д.), созданию коммерческих предприятий; многие руководители А. принимают активное участие в политической жизни (в частности, в Пакистане).

В настоящее время общины А. распространены во многих странах мира, включая и страны немусульманского ареала (Америка, Западная Европа, острова Океании), и представлены двумя группами (кадиани и «лахорская»), возникшими после смерти первого преемника (халифа) Гулама Ахмада, Хакима Нуруддина, в 1914 г. Последователи более многочисленного и влиятельного течения — кадиани — считают основателя общины последним пророком («печатью пророков»), «лахорская община» видит в нем реформатора ислама.

Во многих мусульманских странах А. не считают мусульманской общиной. В Пакистане, например, членам А. запрещено называть себя мусульманами и использовать мусульманскую терминологию; Лига исламского мира (Рабита ал-алам ал-ислами) объявила А. «враждебным исламу течением».

Лит-ра: *К. А. Антонова*. Об учении и легендах мусульманской секты ахмадийя. — Религия и общественная мысль народов Востока. М., 1971; *Hazrat Mirza Baqir Ahmad*. Islam versus Communism: Brief Comparison. Qadian, Punjab, [6. г.]; *Hazrat Mirza Bashiruddin Ahmad*. The Teachings of Islam. Pabwah, West Pakistan, 1966; *S. Lavan*. The Ahmadiyya Movement: History and Perspective. Delhi, 1974; *M. Z. Khan*. Ahmadiyyat. The Renaissance of Islam. Oxf., 1978.

**ал-АШ'АРЙ**, Абү-л-Хасан 'Али б. Исм'айл (873—935) — теолог, эпоним аш'аритской школы калама. Родился в Басре, учился у своего отчима Абу 'Али ал-Джубба'и, главы му'тазилитов Басры; в 912—913 гг. отошел от му'тазилитов и переехал в Багдад, где и умер. Из творческого наследия ал-А. (ок. 100 сочинений) сохранилось только два аутентичных произведения — Макалат ал-исламийин и ал-Лума', которые, однако, не дают полного представления о его мировоззрении: первый труд носит преимущественно доксографический характер, а во втором, небольшом по объему, рассматриваются вопросы, касающиеся



внешних сторон калама (захир ал-калам), и ничего не сообщает об онтологических и натурфилософских взглядах автора, указания на которые содержатся в названиях других его работ. Ал-А. приписывается традиционалистско-ханбалитское по содержанию сочинение ал-Ибана 'ан усул ад-дийана, которое часто воспринималось как выражение его мировоззренческого кредо, однако отсутствие упоминания этого сочинения в списке трудов ал-А., приводимом его последователем Ибн 'Асакиром (ум. в 1176 г.), а также указание последнего на то, что «для аш'аритов ал-Ибана служила шитом от ханбалитов» (Ибн 'Асакир. Табиин кизб ал-муфтари фи ма нусиба ила-лимам ал-Аш'ари. Дамаск, 1928, 388), дают основание полагать, что ханбалитские по духу элементы в приписываемых ал-А. воззрениях обусловлены стремлением аш'аритов легализовать калам и уберечь его от нападок традиционалистов, прежде всего ханбалитов. Ал-А. приписывается также сочинение Истиксан ал-хауд фи 'илм ал-калам, содержащее апологию калама, обоснование правомочности заниматься этой наукой.

В отличие от му'тазилитов ал-А. признавал существование у бога реальных и вечных атрибутов и несотворенность Корана в отношении его «смысла». Аллах, учил он, является творцом всех действий людей, которые лишь «приобретают» (касб) их посредством своей воли и стремления. Ал-А. говорил о возможности «лицезрения» бога праведниками в потустороннем мире, но не в буквальном смысле этого слова, как на этом настаивали хашивиты.

Лит-ра: Х. Гуроба. Ал-Аш'ари. Каир, 1953; R. J. McCarthy. The Theology of al-Ash'ari. Beirut, 1953; Schacht. New Sources; G. Makdisi. Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religious History. — *StI.* 1962, 17, 37—80, 1963, 18, 19—39; H. Brentjes. Die Imamatslehren in Islam nach der Darstellung des Asch'ari. B., 1964; Allard. Le problème; D. Gimaret. Un document majeur pour l'histoire du Kalam: Le «Mugarrad maqalat al-A's'ari» d'Ibn Furak. — *Arb.* 1985, 32, 2, 185—218; Abu Bakr b. Furak. *Mugarrad maqalat al-A's'ari.* Beyrouth, 1987. Т.И., А.С.

**ал-АШ'АРЙЙА** — аш'ариты, название одной из основных школ калама, видными представителями которой были ал-Аш'ари (ум. в 935 г.), ал-Бакиллани (ум. в 1013 г.), Ибн Фурак (ум. в 1015 г.), Абу Исхак ал-Исфара'ини (ум. в 1027 г.), 'Абд ал-Кахир ал-Багдади (ум. в 1037 г.), ал-Джувайни (ум. в 1085 г.), аш-Шахрастани (ум. в 1153 г.) и Фахр ад-дин ар-Рази (ум. в 1209 г.).

Основные труды А., особенно относящиеся к периоду формирования школы, до нас не дошли; согласно сведениям, сохранившимся об этих работах, А. продолжали в них рационалистическую линию му'тазилитов в неблагоприятных для этого условиях. По словам Ибн Таймии, современники называли А. «последними му'тазилитами». В области мировоззрения А., как правило, утверждали приоритет разума ('акл) перед религиозной традицией (накл) и оставляли за шари'атом фактически лишь функцию регулятора практической жизни мусульман. А. отвергали таклид — слепое следование религиозным авторитетам без предварительного сомнения в истинности их суждений, иногда даже отрицая правомочность причисления к верующим мукаллитов — людей, следующих таклиду.

В вопросе об отношении творца к своим творениям у А. намечается тенденция к отрицанию теистического рядоположения бога миру в пространстве и времени и утверждению его имманент-

ности миру, что нашло отражение в их учении: «Бог находится рядом с каждой вещью и в каждой вещи, то есть связан с ней своим бытием» (Ибн Рушд. Тахафут ат-тахафут. Каир, 1969, 180). Указывая на совпадение в этом вопросе взглядов А. и восточных перипатетиков, аш-Шахрастани писал: «То, что вы (фаласифа) называете „мышлением [бога]“, мы (аш'ариты) называем „извечным знанием“, а то, что вы называете „привидением“, мы называем „извечной волей“. И подобно тому как, с вашей точки зрения, провидение основывается на знании, точно так же, с нашей точки зрения, воля бывает направлена на предмет воления в соответствии со знанием. Между тем и другим учением нет никакой разницы» (аш-Шахрастани. Нихайат ал-икдам фи 'илм ал-калам. Бейрут, [б. г.], 18).

Большинство А. отрицало существование естественных причинно-следственных связей между явлениями, но это не означало для них перехода на позиции окказионалистского индетерминизма. Закономерный характер происходящих в мире процессов А. объясняли «обычаем» ('ада), который введен богом и не нарушается им, поскольку царящий во вселенной порядок «предопределен» извечным знанием Аллаха. Ал-Аш'ари и его последователи, — свидетельствовал оппонент А., му'тазилит Ибн Аби-л-Хадид, — учат, что невозможно, чтобы мир был иным, чем он есть, ибо невозможно, чтобы извечная воля [бога] стала другой, изменив свою сущность. То же самое они говорят и об изменяющихся частях мира, о состояниях движения и покоя, телах и акциденциях» (Ибн Аби-л-Хадид. Шарх нахдж ал-балага. I. Каир, 1959, 163). А. выдвинули «принцип допустимости» («все, что можно вообразить, допустимо также и для мысли»), являющий собой разновидность типичного для средневекового способа философствования метода «воображаемых допущений», который заключал в себе разнообразные эвристические потенции, в том числе и для развития неаристотелевской натурфилософии. Следуя этому принципу, Фахр ад-дин ар-Рази, например, допускал существование наряду с нашим миром «тысячи других миров».

Отличие А. от му'тазилитов заключалось главным образом в более осторожном решении ими ряда вопросов, специфических для калама: они признавали извечность некоторых божественных атрибутов («атрибутов сущности», таких, как знание, воля и т. п.); отрицали «сотворенность» Корана в отношении «смысла», различая в этой связи «чувственную», «словесно выраженную» речь (калам хисси, калам лафзи) и речь «внутреннюю», «про себя» (калам нафси); стремились согласовать точки зрения кадаритов и джабрилов, придерживались концепции касба; признавали возможность «лицезрения» (ру'йа) праведниками бога в потустороннем мире, отрицая вместе с тем возможность объяснения этого. Однако по многим проблемам калама и среди самих А. не было единства мнений. Так, ал-Бакиллани и ал-Джувайни решали проблему соотношения божественных атрибутов и божественной сущности в духе концепции «модусов» (ахвал), которую отвергал аш-Шахрастани. Ал-Бакиллани развивал учение о существовании предела делимости тел (атома), тогда как ал-Джувайни и Фахр ад-дин ар-Рази оставляли вопрос о делимости тел до бесконечности открытым.

Защищая калам от нападок ханбалитов и захаритов, А. прибегали к такийа. Они, в частности,

подчеркивали свои расхождения с му'тазилитами, декларировали приверженность учению «поборников сунны и согласия» (ахл ас-сунна ва-л-джама'а), объявляя свои доктрины вершиной этого учения, приписывали ал-Аш'ари традиционалистски-ханбалитские по содержанию сочинения (ал-Ибана 'ан усул ад-дийана и др.). Наряду с этой оборонительной тактикой в творчестве аш-Шахрасти и Фахр ад-дина ар-Рази наблюдается тенденция к сближению калама с перипатетической философией, увенчавшаяся вскоре соединением той и другой науки (см. *калам*). Идеи А. получали распространение преимущественно в среде шафи'итов.

Лит-ра: см. лит-ру к ст. *ал-Аш'ари*.

Т. И., А. С.

**АШУРА'** (древнеевр. 'асор, араб. корень 'ШР — «быть десятым») — первоначально пост в день 10 мухаррама, заимствованный у иудеев Мухаммадом после его переезда в Медину; несколько позднее, когда был установлен обязательный пост в рамадане, пост в 'А. стал добровольным.

В настоящее время 'А. отмечается как траур по шиитскому имаму ал-Хусайну в течение первых десяти дней мухаррама с кульминацией траурных церемоний в день 'А. В этот день, 10 октября 680 г., в сражении при Кербеле были убиты имам ал-Хусайн, его брат 'Аббас и 70 их сподвижников. В память об их мученической смерти в местностях с шиитским населением совершаются ежегодные траурные церемонии — та'зийа, в которых сохранились некоторые черты обрядности древних народов Передней Азии. В Иране и Ираке во дворах мечетей, мадраса, в специальных помещениях (такийа, хусайнийа, перс. *такийе*, *хосейнийе*) устраиваются роузехани — собрания с чтением

повествований о страданиях ал-Хусайна, его близких и соратников. На улицах организуются процессии-представления, некоторые участники шествий бьют себя кулаками в грудь, наносят удары цепями и кинжалами. Во время траурных мистерий воспроизводятся сцены (шабих) борьбы и гибели ал-Хусайна и его приверженцев (в Иране именно эта часть церемоний 'А. определяется термином та'зийа, или та'зийа-и шабих).

При Реза-шахе (1925—1941) в Иране были сначала запрещены уличные процессии, а затем и траурные мистерии, но эти распоряжения властей часто нарушались, дни 'А. использовались представителями религиозного руководства для политических выступлений. После исламской революции эти запреты утратили силу.

У суннитов траур по ал-Хусайну имеет спокойную форму, по существу не отличаясь от прочих траурных праздников.

'А. в странах Магриба представляет собой отмечаемый 10 мухаррама праздник. Он сопровождается чтением молитв, различными ритуальными действиями, связанными с огнем и водой и восходящими к древним земледельческим обрядам; пост в этот день необязателен.

Лит-ра: С. Хумайуни. Та'зийа ва та'зийахавани. Тегеран, [б. г.]; С. М. Марр. Мохаррам (шиитские мистерии как пережиток древних среднеазиатских культов). — Традиционная культура народов Передней и Средней Азии. Л., 1970 (Сборник Музея антропологии и этнографии, 26), 311—366; Grünbaum. Festivals, 85—94; E. Neuberger. Muharram-Bräuche im heutigen Persien. — DI, 1972, 492, 249—272; Ayoub. Suffering, Index; Ph. Marçais. 'Ashura. — EI, NE, 1, 705.

В. К.

## Б

**БАБ** («врата»), Сайид 'Али-Мухаммад Шйбазй — основатель бабизма, один из руководителей религиозного и социально-политического движения в Иране. Родился 20 октября 1819 г. (или 9 октября 1820 г.) в Ширазе в семье торговца. В молодости совершил паломничество в Кербелу и Неджеф, где познакомился с учением шейхитов (аш-шайхийа), определившим его мировоззрение. 23 мая 1844 г. провозгласил себя Бабом, т. е. «вратами», через которые «скрытый имам» якобы передает свою волю народу; спустя три года он объявил себя новым пророком вместо Мухаммада, а свое сочинение Байан — новым священным писанием, отменяющим Коран. В 1847 г. был арестован и заключен в крепость Маку, затем содержался в заключении в Чехрике. Казнен 9 июля 1847 г. в Тебризе во время разгара бабитских восстаний. Свое учение Б. изложил в сочинении Байан (написанном им по-арабски и по-персидски), а также в ад-Дала'ил саб'а, Китаб ар-рух и др.

Лит-ра: см. лит-ру к ст. *ал-Бабийа*.

В. К.

**ал-БАБИЙА** (ал-бáбийун) — бабиты (бабиды), последователи религиозно-политического учения Баба, ставшего идеологией демократического народного движения в Иране (1848—1852), направленного против шахской и религиозной власти и против засилья иностранных держав. Учение Б. возникло в шейхитской среде (см. *аш-шайхийа*), постепенно приобрело черты религиозного реформаторства и на заключительной стадии оформилось в идеологию восставших народных масс. В

философском отношении учение Б. основывалось на шиитской идее пришествия махди, некоторые положения были заимствованы у исма'илитов, нусайритов, друзов. Основатель учения Баб включил в него спиритические и каббалистические элементы, внес значительные изменения в религиозный ритуал.

Б. утверждали, что общество развивается циклично, путем смены эпох, для каждой из которых бог через пророка данной эпохи устанавливает свои законы и порядки. Это происходит в результате последовательной замены божественных откровений, ни одно из которых не может действовать вечно, а представляет собой лишь относительную истину, познанную на данном этапе развития общества. Тем самым Б. пытались ниспровергнуть исламский догматизм и требовали внесения изменений в Коран и шари'ат. Они заявили, что настало время нового пророка, который в священной книге изложит новые законы, призванные облегчить участь народа, установить на земле полную справедливость. Миссию пророка взял на себя Баб. Он объявил законы шари'ата недействительными, провозгласил равенство всех людей в будущем царстве Б., которое будет создано сначала в Иране, а затем во всем мире. Б. требовали защиты личности, отмены налогов с малоимущих и ликвидации частной собственности крупных землевладельцев, равного распределения всего имущества и т. д. Б. выдвинули также конкретные требования, отражавшие главным образом интересы торговцев. Интересы

## ал-БАГДАДИ

же трудящихся не получили четкого отражения в их программе. Баб рассчитывал пропагандой своих взглядов заинтересовать представителей светской и религиозной власти, но правящие круги, встревоженные антифеодалной направленностью бабитских идей, ответили репрессиями, арестами руководителей общины.

Учение Баба не содержало положений о вооруженной борьбе и стало идеологией движения лишь в силу общности некоторых лозунгов и целей бабитского учения и начавшегося народного движения, а также благодаря тому, что видные бабитские деятели мулла Мухаммад-Али Барфуруши, знаменитая проповедница Куррат-ал-Айн и их сподвижники развили демократическую сторону взглядов Баба. Десятки тысяч сельских жителей, ремесленников и мелких торговцев встали под религиозные знамена Б. В течение 1848—1850 гг. вооруженные восстания распространились на северные районы страны. Захватывая власть в населенных пунктах, восставшие стремились претворить в жизнь бабитские идеи создания справедливого общества. К лету 1850 г. основные очаги восстаний были жестоко подавлены, после чего Б., подобно исма'илитам, перешли к политике индивидуального террора.

Бабитскому движению были присущи черты, свойственные крестьянским восстаниям эпохи феодализма,—религиозная идеология, отсутствие четкой организации и единого руководства, территориальная разобщенность. Вместо с тем оно имело прогрессивное значение, т. к. было направлено против закабаления Ирана иностранным капиталом, подрывало феодальные устои и способствовало установлению буржуазных отношений.

Лит-ра: *Иванов*. Бабидские восстания; *он же*. Очерк, 158 и сл., *Масэ*. Ислам, 195—197; *История Ирана*. М., 1977, 243; *Кузнецова*. Иран, 199—231; *Е. Вронне*. The Babis of Persia.—*JRAS*. 1889, 21, 485—526; *A. Bausani*. Babis.—*EI*, NE, 1, 846—847; *он же*. *Bab*.—*Там же*, 833—835.

В. К.

**ал-БАГДАДИ**, Абү-л-Баракат Хибатуллах б. Малка ал-Балади (1077—после 1164)—философ, естествоиспытатель и врач. Родился в Баладе, близ Мосула, работал придворным врачом у багдадских халифов и сельджукских султанов, умер в Багдаде. Сохранилось главное сочинение ал-Б.—ал-Му'табар фи-л-хикма (т. 1—3, Хайдарабад, 1940—1941), написанное в традициях восточного перипатетизма и состоящее из трех частей, посвященных логике, физике и метафизике. Во втором разделе наблюдаются сужение проблематики (по сравнению с физикой Ибн Сины) и упор на опыт и наблюдение как на основные средства исследования естественнонаучных вопросов. В метафизике, следуя в целом за восточными перипатетиками, ал-Б. критиковал ряд их положений: о том, что из единого исходит только единое, что извечное не может служить вместилищем переходящих явлений (хавадис), что у бога не может быть атрибутов, дополнительных к его сущности, и что насчитывается десять космических разумов. Эта критика была продолжена позднее Фахр ад-дином ар-Рази, подготовившим почву для сближения калама и фалсафа.

Лит-ра: *S. Pines*. Etudes sur Awhad al-Zaman Abu-l-Barakat al-Baghdadi.—*REI*. 1938, 103, 1939, 104.

Т. И., А. С.

**ал-БАГДАДИ**, Абү Мансур 'Абд ал-Қахир б. Тахир (ум. в 1037 г.)—шафи'итский факих и

теолог-аш'арит, прославившийся своими доксографическими сочинениями. Учился в Нишапуре под руководством аш'арита Абу Исхака ал-Исфара'ини (ум. в 1027 г.), которого он заменил в качестве преподавателя после его смерти. Позже переселился в Исфара'ин, где и скончался. В Хорасане ал-Б. имел многочисленных учеников, среди которых был и известный теолог-суфий ал-Кушайри. Ал-Б. отличался широкой эрудицией, преподавал фикх, усул ал-фикх («методологию права»), калам, грамматику, геометрию, арифметику—всего 17 предметов. Он написал три доксографических труда—ал-Фарк байна-л-фикар (Каир, 1964), Усул ад-дин (Стамбул, 1928) и ал-Милал ва-н-нихал (Бейрут, 1974), из которых последний и называемый, и содержанием своим предвосхитил аналогичное сочинение аш-Шахрастани. Подобно другим суннитским правоведом, ал-Б. развивал идею имамата в полемике с хариджитами, шиитами и му'тазилитами. В отличие от своего современника и единомышленника ал-Бакиллани он считал имама необходимым институтом и допускал правомерность одновременного существования двух имамов (при условии, что их владения разделены морем).

Лит-ра: *ас-Субки*. Табакаат, 3, 238—242; *Бадауи*. Мазахиб, 634—678; *H. Laoust*. La classification des sectes dans le Farq d'al-Baghdadi.—*REI*. 1961, 29, 19—59; *Lambton*. State, 69—82.

Т. И., А. С.

**ал-БАДА'** («появление», «возникновение») — термин шиитской догматики, обозначающий изменение божественного мнения, решения, вызванное появлением новых обстоятельств. Разработку идеи о возможности изменения божественного решения связывают с именем духовного вождя кайсанитов ал-Мухтара б. Аби 'Убайда, который, претендуя на знание грядущих обстоятельств, ссылался на изменение божественного решения в тех случаях, когда его предсказания не сбывались. Согласно аш-Шахрастани, ал-Мухтар различал три вида ал-Б.: 1) изменение в знаниях Аллаха, когда ему становится очевидным противоположное тому, что он знал; 2) изменение в его желаниях, когда ему представляется правильным противоположное тому, что он пожелал и решил; 3) изменение в его повелениях, когда он повелевает противоположное тому, что пожелал прежде. Доктрина ал-Б. не получила четкого оформления в шиитском исламе. «Крайние» шииты, в первую очередь кайсаниты, проповедовали изменение божественной воли. Джа'фару ас-Садику приписывали высказывание об изменении божественного решения относительно завещания имамата. Имамитский богослов Хишам б. ал-Хакам (ум. в 814 г.) допускал изменение божественного знания, утверждая, что оно не существует, пока не существует объект. Современные имамитские богословы, отвергая в принципе изменение божественного знания, допускают изменение божественного решения. Противопоставляя доктрину ал-Б. учению суннитов об «отмене» (ан-насух) некоторых божественных предписаний, шииты обосновывали ее ссылками на Коран (13:39 и др.) и хадисы. Представление о возможности изменения божественного мнения содержится и в учении му'тазилитов о «наилучшем», «оптимальном» решении Аллаха (ал-аслах). Доктрина ал-Б. была объектом критики со стороны не только суннитов, но и зайдитов, в частности бутритов. Доктрина ал-Б. позволяла шиитским имамам, претендовавшим на пророческие знания, на способность предсказывать будущее, снять с себя ответственность за несбывшиеся предсказания и в любой

момент изменить свое мнение или решение, сославшись на изменение божественного мнения.

Лит-ра: *ан-Наубахти*. Шитские секты, 159; *ал-Багдади*. Ал-Фарк, 50—52; *ал-Муфид*. Аваил, 53—54; *он же*. Шарх, 24—26; *аш-Шахрастани*. Книга о религиях, 132—133; *I. Goldziher* [A. S. Triton]. Bada'—EI, NE, I, 873.

С. П.

**ал-БАДАВИЙ**, Абӯ Фитйāн (или Абӯ 'Аббās) Ахмад Сидй аш-Шарйф (1199—1276)—арабский суфий, культ которого широко распространен в Египте вплоть до наших дней, основатель-эпоним братства бадавийа (или ахмадийа). Родился в г. Фесе, происходил из семьи, возводившей свое происхождение к 'Али б. Аби Талибу и переселившейся в Магриб в конце VII в. В 1206 г. его семья выехала в Мекку, куда прибыла в 1210 г. Здесь ал-Б. изучал шафи'итское право и чтение Корана. После смерти отца ал-Б. в 1230 г. погрузился в аскетическую практику: удалился от людей, приняв обет молчания, объяснялся жестами. В 1236 г., следуя своим видениям, ал-Б. отправился в Ирак, где после посещения гробниц 'Абд ал-Кадира ал-Джилани и Ахмада ар-Рифа'и был посвящен в ал-Бата'ихе в братство рифа'ийа. В 1237 г. ал-Б. переехал в Египет, занял пост местного главы братства и обосновался в г. Танте. Там он искал широкую известность благодаря мистико-аскетическому образу жизни (отправление 40-дневного поста без приема пищи и воды, пристальное разглядывание солнца с крыши своего дома—«хождение в затмение», чередование полного молчания с периодами, когда он заходил с криком, и т. п.) и получил духовное соизволение на основании особого мистического пути. Умер в Танте.

Ал-Б. не был теоретиком мистического пути. Он—практик, а упражнения, которым он истово предавался, в известной мере напоминают практику братства рифа'ийа. Массы воспринимали его как святого-чудотворца, ходатая за страждущих. В их среде сложилось огромное количество легенд о его «чудесной» силе. После смерти ал-Б. его халифа и преемник Салих 'Абд ал-'Ал (ум. в 1333 г.) воздвиг на его могиле мечеть, которая стала центром культа святого-чудотворца. Этот культ, народный по своим корням, очень скоро впитал в себя многие обычаи и верования коптско-христианского Египта и стал настольно популярен, что многие египтяне-мусульмане, отправляясь в хаджж, посещали его гробницу в Танте. Отсюда его прозвище Баб ан-наби («врата пророка»). Среди простого народа он известен как ас-Саййид («господин»), для членов братства он—куб. Считается, что прозвище ал-Бадави он получил потому, что носил головную накидку на манер бедуинов (бадави) Магриба.

Ал-Б. считался в Египте святым покровителем объединения профессиональных певци и танцовщиц, а также помогал тем, кто искал потерянное, в том числе детей.

Согласно традиции, ал-Б. является автором трех сочинений: 1) Тайной молитвы братства (хизб), которая поверяется неопиту во время инициации; 2) Собрания молитв (салават), снабженных комментариями (Фатх ар-Рахман) 'Абд ар-Рахмана б. Мустафы ал-'Аударуси; 3) Завещания (васайа), содержащего наставления и рекомендации общего характера.

Куль ал-Б. и особенно паломничество в Танту всегда вызывали осуждение 'улама' и фукаха'. В 1488 г. их настойчивые требования вынудили мамлюкского султана аз-Захир Джахмака издать указ

о запрещении паломничества к могиле ал-Б. Указ не возымел действия, т. к. культ пустил глубокие корни в народной среде. Правда, в период османского владычества внешняя пышность отправления культа ал-Б. существенно поубавилась по требованию таких мощных суфийских братств, как маулавийа, бекташийа и накшбандийа.

Лит-ра: *аш-Ша'рани*. Табакат, I, 155—159; *Lane*. Manners, Index; *Littmann*. Ahmad il-Badawi, Index; *Trimingham*. Orders, Index; *K. Vollers*—E. *Littmann*. Ahmad al-Badawi.—EI, NE, I, 280—281. O.A.

**ал-БАДАВИЙА** (или ал-ахмадийа)—суфийское братство (тарика), основанное Ахмадом ал-Бадави (ум. в 1276 г.) в Египте.

Согласно традиции, ал-Б. входит в число 12 материнских братств; свою силу возводило к 'Али б. Аби Талибу. Практика мистического пути ал-Б. была близка к практике братств кадирийа и рифа'ийа. Организационные основы ал-Б. не были четко определены. Руководители местных и региональных обителей (завийа) и общин подчинялись главе братства номинально и очень редко обращались к нему с просьбой об инвеституре. Резиденция руководителя братства находилась в г. Танте—главном святилище и месте паломничества (зийара). Пост руководителя стал наследственным после смерти в 1333 г. преемника основателя братства Салиха 'Абд ал-'Ала. В XIV и XV вв. некоторые мамлюкские султаны—правители Египта поддерживали контакты с ал-Б. Например, ал-Ашраф Ка'ит-бей (1467—1496) считался горячим приверженцем братства, а во время похорон жены султана Хушкадама в 1466 г. ее тело было покрыто красным плащом ал-Б.; в ежегодных празднествах, проводимых ал-Б. в г. Танте, принимали активное участие многие мамлюкские эмиры и воины. В течение длительного времени (вплоть до 50-х годов XX в.) ал-Б. сохраняло свое влияние среди народных масс Египта и было весьма многочисленным. Оно дало начало не менее 15 ответвлениям, некоторые из них стали самостоятельными тарика (например, дасукийа-бурханийа). Эти ветви действовали не только в Египте, но и в Ливии, Сирии, Тунисе, Хиджазе и Палестине, в городах которой Яффе и Газе еще в 40-х годах XX в. отмечалась активная деятельность общин и групп, связанных с ал-Б. Культ братства больше напоминает народный культ, впитавший в себя многие доисламские и дохристианские обычаи и верования жителей Египта. Видимо, в этой связи 'Абд ал-Ваххаб аш-Ша'рани (1493—1565) обвинял ал-Б. в отступничестве и отходе от шариа'та.

Отличительный цвет одежды ал-Б.—красный; красными были плащи (хирка) и конусообразные шапки-колпаки, сшитые из 12 клиньев, а также знамена. Общие радения (хадра) обычно проводились по средам в центральной обители в г. Танте в специальном помещении (тахдир-хана) и в Каире в мечети ал-Хусайна. Ритуал хадра—зикр и движение по кругу под пение особого певца и под аккомпанемент наигрыша на барабане. Двигаясь по кругу, участники радения время от времени отवेशивали поясные глубокие поклоны, протягивая при этом руки вперед; при встрече члены ал-Б. пожимали друг другу руки.

Братство отмечало три праздника в году. Даты исчислялись по коптскому солнечному календарю. Дата первого праздника соответствует дню

## БАДР

«крещения господня», а даты двух других связаны со сроками подъема воды в Ниле (культ плодородия). За порядком во время праздников наблюдала особая охрана из членов ал-Б.—аулад Нух («потомки Ноя»); на поспе у них—деревянный меч, в руках—веревочная плеть, на шею—разноцветные бусы, ниспадающие на грудь; на вершухе головного убора—пучок из цветных веревочек.

Лит-ра: *al-Sha'raani*. Табакат, 1, 155—159; *Lane*. Manners, Index; *Littmann*. Ahmad il-Bedawi, Index; *Trimingham*. Orders, Index; *Schimmel*. Dimensions, 249; *de Yong*. Sufi Orders, 152, 156, 174; *Popović*. Orders; *K. Vollers*—E. Littmann. Ahmad al-Badawi.—EI, NE, 1, 280—281. O.A.

**БАДР** (битва при Бадре)—первое крупное сражение Мухаммада с язычниками-мекканцами (15 или 17 марта 624 г.) у колодцев Бадр (в 150 км к юго-западу от Медины), где он намеревался перехватить мекканский караван, возвращавшийся из Сирии. Когда Мухаммад приблизился к Б., караван уже прошел, и Мухаммад столкнулся с отрядом, шедшим на помощь каравану, имея 76 мухаджиров и ок. 240 ансаров против 950 (или 750) мекканцев (в т. ч. 200 всадников). Мухаммад захватил колодцы, и это решило исход сражения, в котором погибло 6 мухаджиров и 9 ансаров, а мекканцы потеряли своего вождя Абу Джухла, более полусотни убитыми и столько же пленными. Неожиданная победа при неблагоприятном соотношении сил подняла политический и религиозный авторитет Мухаммада, положив начало его активным действиям против врагов ислама в Медине и на всем Аравийском полуострове.

В сражении была захвачена большая добыча, которой Мухаммад распорядился по своему усмотрению, что вызвало недовольство участников сражения. Ответом явился 1-й аят 8-й суры Корана: «Они спрашивают тебя о добыче. Скажи: „Добыча принадлежит Аллаху и посланнику...“». Раздел добычи, взятой в битве при Б., явился прецедентом на будущее; возможно, что именно тогда в распоряжение Мухаммада как главы общины стала выделяться пятина (хумс), а не четвертая часть, которая прежде по обычаю поступала вождю. 8-я сура Корана в значительной своей части посвящена битве при Б.; в частности, одержанная победа выставляется как доказательство того, что Аллах действительно был на стороне Мухаммада и мусульман, даровав им чудо победы, сходное с чудесным спасением Мусы при переходе через Красное море. Участники битвы при Б. относились к одной из высших категорий среди асхабов.

Лит-ра: *W. M. Watt*. Badr.—EI, NE, 1, 867—868. O.B.

**БАЙ'А**—присяга на повиновение и подчинение. Б. восходит к широко распространенному обычаю публичного признания власти какого-либо лица. В знак согласия подчиниться присягающие (либо каждый отдельно, если это небольшое племя или община, либо группа представителей, если это какая-то большая общность) производят обряд рукоблтия с принимающим присягу.

Посредством Б. производится утверждение премника верховной власти (который таким образом соглашается с волей передающего ему власть и выражает готовность эту власть принять), утверждение договоров ('ахд), введение в должность наместников и чиновников высоких рангов и представление их подчиненным.

Как обычай Б. сохраняется до настоящего

времени там, где существуют теократические формы правления. Но единого мнения о Б. в исламе не сложилось. Как между мазхабами, так и внутри их не прекращаются разногласия относительно необходимости Б., места и времени ее принесения, лиц, приносящих ее, и т. д.

Лит-ра: *al-Mawardi*. Al-Akham, 3—33; *Bravmann*. Background, 213—220; *E. Tuan*. Bay'a.—EI, NE, 1, 1113—1114. A.B.

**БАЙТ** ал-МАҚДИС, Байт ал-Муқаддас («Священный дом») или ал-Кудс («Святые») — Иерусалим, историческая столица Палестины, представление о святости которой перешло в ислам из христианства и иудаизма вместе с почитанием ветхозаветных пророков и Иисуса как претеч Мухаммада.

И. как священное место занимает весьма высокое положение среди мусульманских святых. Собственно святыней является ал-Харам аш-Шариф — огороженная «заповедная» территория в восточной части средневекового Б. ал-М., на горе Мориа, включающая в себя ал-Масджид ал-Акса, мечеть Куббат ас-сахра и другие сооружения. Согласно преданию, Б. ал-М. имеется в виду в Коране в качестве конечного места «ночного путешествия» Мухаммада (17:1). Оттуда он якобы был вознесен на небеса (см. *ал-исра' ва-л-ми'радж*). В первые полтора-два года пребывания Мухаммада в Медине к Б. ал-М. мусульмане обращали свои лица во время молитвы (см. *ал-кибла*).

И. сдался мусульманам по договору, заключенному между патриархом и 'Умаром I в начале 638 г. Возможно, подписание договора самим халифом отражает особое отношение к городу. Ранние историки сохранили краткий пересказ текста договора, в XII в. появляется фальсифицированный текст, санкционирующий значительные ограничения для христиан. Во время пребывания в И. 'Умар основал там первую мечеть (ал-Масджид ал-Акса) среди развалин на горе Мориа.

Дальнейшее возвеличение И. как религиозного центра произошло после постройки Куббат ас-сахра и нового здания ал-Масджид ал-Акса (705—715), с которыми, возможно, связано появление арабского названия ал-Кудс (до начала VIII в. И. официально именовался Илия от латинского *Aelia Capitolina*). Строительство их было вызвано желанием Омейядов создать противовес христианскому храмовому комплексу вокруг храма Гроба господня.

Мирное сосуществование ислама, христианства и иудаизма в И. лишь изредка прерывалось вспышками гонений на христиан в ответ на успехи византийского оружия (937 и 966 гг.). В 1009 г. храм Гроба господня был разрушен по приказу полусумасшедшего ал-Хакима (в 1027 г. восстановлен другим фатимидским халифом). Ситуация изменилась, когда католическая церковь объявила крестовый поход для завоевания святых мест. Крестоносцы, захватившие И. 15 июля 1089 г., устроили кровавую резню, перебили всех мусульман и сделали И. столицей королевства. Салах ад-дин, отвоевавший И. в 1187 г., предоставил христианам (вероятно, иммигрантам) возможность за выкуп покинуть город. В 1228—1229 и 1234—1244 гг. город по договору снова находился в руках крестоносцев.

В 1517 г. И. завоевали Османы. В XVI в. был произведен капитальный ремонт ал-Харам аш-Шариф, возведены цитадель и ряд других сооружений.

С VI до середины XIX в. город оставался в пределах одной и той же стены (собственно город ок. 80 га, ал-Харам аш-Шариф ок. 13 га). Самая



ранняя полная фискальная перепись 1553 г. зафиксировала 1980 мусульманских семей, 413 христианских и 324 еврейских; с одиночками и необлагаемым населением это дает ок. 15 тыс. жителей, примерно ту же картину дают переписи третьей четверти XIX в.

В XIX в. вопрос о защите христианских святынь И. не раз использовался европейскими державами для вмешательства в дела Османской империи. Во второй половине XIX в. в И. появляется ряд европейских религиозно-миссионерских центров (в т. ч. Императорского Православного палестинского общества), размещавшихся к западу от старого города; в конце века здесь же возникла колония евреев-иммигрантов.

В 1920—1947 гг. И. был административным центром Палестины, управлявшейся Великобританией по мандату Лиги Наций. В 1947 г. в связи с образованием государства Израиль И. был выделен в особую зону под управлением ООН, но в результате израильско-арабской войны 1948—1949 гг. западная часть была захвачена Израилем, а восточная (старый город и районы к северу и югу от него) отошла к Иордании. В 1967 г. восточная половина вместе со всей арабской частью Палестины оккупирована Израилем, проводящим политику постепенного вытеснения арабов.

Лит-ра: Fada'il al-Bayt al-Muqaddas d'Abu Bakr al-Wasiti. Ed. J. Hassan. Jerusalem, 1979; *Медников*. Палестина. I, 502—613, 2/1, 267—270, 2/2, 734—749, 792—804; *Рашид ал-Имам*. Мадина ал-Кудс фи 'аср ал-васит. Тунис, 1976; К. А. С. Creswell. A short account of early muslim architecture. Penguin books, 1958, 17—40; S. D. Goitein, O. Grabar. Al-Kuds.—EI, NE, 4, 321—345.

О. Б.

**БАЙТ ал-МАЛ** («дом имущества») — 1) казна, общественные финансы; 2) помещение для хранения денег и других ценностей.

Возникновение финансового ведомства, центрального и провинциальных управлений и хранилищ относится к 638—640 гг., когда Умар I запретил раздел недвижимостей в завоеванных странах и организовал выплату жалованья мухаджирам, ансарам и воинам-мусульманам из средств, поступающих в виде дани и налогов. Для этого были составлены списки на жалованье (диван, мн. ч. дававин), параллельно с которыми имелись кадастры, унаследованные от византийского и сасанидского фиска, также называвшиеся диванами. Помещение в резиденции наместника или в соборной мечети, в котором хранились все поступления, стало называться байт ал-мал; одновременно это выражение стало означать и сами средства, принадлежавшие всей общине в целом. При Аббасидах появилось деление на байт мал ал-муслимин (общая казна) и байт мал ал-хасса (личная казна халифа).

В Б. ал-М. поступали те доходы, которые считались общим достоянием мусульман: пятая доля добычи (ганима), закят, харадж, джизья, бесхозное и выморочное имущество. Имам (глава государства) считался лишь распорядителем этой собственности общины (у шиитов-исна'ашаритов некоторые виды поступлений считаются собственностью имама). Шафи'иты полагали, что все средства, полученные за год, должны распределяться без остатка между лицами, имеющими на них право; ханафиты же допускали образование переходящего остатка.

Постепенно налоговые поступления и государственный аппарат их распределения все более утрачивали характер институтов религиозной общины, и понятие Б. ал-М. получало более узкое значение. В Андалусии X—XIII вв. Б. ал-М.—

обычно доходы от вакфов и вклады, которыми распоряжался кади, а общая казна — хизанат ал-мал.

В османской Турции Б. ал-М. употреблялось в первоначальном смысле только как религиозно-юридический термин, а на практике означало в основном средства вакфов.

Лит-ра: Х. Ш. ад-Дуджайл. Байт ал-мал. Багдад, 1976; N. P. Agnides. Muhammadan Theories of Finance. N. Y., 1916; S. A. Siddiqi. Public Finance in Islam. Lahor, 1952; N. J. Coulson, Cl. Cahen, B. Lewis, R. Le Tourneau. Bayt al-mal.—EI, NE, 1, 1141—1149.

О. Б.

**ал-БАКИЛЛАНІ**, Абү Бакр Мухаммад б. ат-Таййиб (ум. в 1013 г.) — видный представитель аш'аритского калама. Родился в Басре, большую часть жизни провел в Багдаде, где и умер. Придерживаясь в вопросах фикха маликитского мазхаба, занимал некоторое время (вне Багдада) пост судьи (отсюда его прозвание ал-кади). Калам изучал под руководством аш'арита Ибн Муджахида (ум. в 980 г.). В 982-83 г. по поручению буидского эмира 'Адуд ад-даула находился с миссией дипломатического характера при дворе византийского императора.

Из 52 сочинений ал-Б. сохранились лишь шесть, на основе которых трудно реконструировать его мировоззрение. Проблему божественных атрибутов и божественной сущности ал-Б. решал в духе разработанной му'тазилитом Абу Хашимом ал-Джуббаи концепции «модусов» (ахвал). Развивая соответствующие идеи ряда му'тазилитов, в частности 'Аббада б. Сулаймана (ум. в 844 г.), ал-Б. различал у бога «сущностные атрибуты» (сифат аз-заг, сифат затийа, например знание, жизнь) и «атрибуты действия» (сифат ал-фи'л, сифат фи'лийа, например атрибут творца) и объявлял первые вечными, а вторые — возникающими во времени (хадиса). Согласно ал-Б., все предопределено Аллахом, но только «в целом» (джумлатан), а не «в частностях» (би-тафсил).

Соответственно решалась им проблема свободы воли: различая «бытие как таковое» и его конкретные модусы, «основу действия» и его частные проявления (например, движение и его виды — хождение, вставание и т. п.), он утверждал, что бог творит только «бытие», «основу», а человек оформляет бытие, конкретизирует действие и в этом смысле «присваивает» его (касб).

По свидетельству Ибн Халдуна, ал-Б. был первым, кто ввел в аш'аризм атомистическое учение.

В вопросе об имамате ал-Б., полемизируя с шиитами и рафидитами, настаивал на выборности (ихтийар) имама (халифа), хотя и считал, что последний должен принадлежать к какой-нибудь (т. е. необязательно алидской) ветви курайшитов, на гласности его выбора, на правомерности существования в одно и то же время только одного имама и необходимости его низложения в случае, когда своими моральными, интеллектуальными или физическими качествами он перестанет соответствовать возложенным на него функциям (1) защита уммы от внешних врагов; 2) предотвращение несправедливости; 3) надзор за приведением в исполнение налагаемых по закону наказаний; 4) распределение среди мусульман захваченного в ходе завоеваний имущества, см. *фай'*; 5) обеспечение безопасности хаджжа). Ал-Б. признавал законность имамата четырех «праведных» хали-

## БАРАКА

фов. Тем не менее он был обвинен в тайной приверженности к учению рафидитов.

Лит-ра: *ал-Бакиллани*. Ат-Тамхид фи-р-радд 'ала-л-мулхида ал-му'аттила ва-р-рафиджа ва-л-хаваридж ва-л-му'аззилла. Бейрут, 1957; он же. Ал-Инсаф. Каир, 1950; он же. Иджаз ал-Куран. Каир, 1962; *Grünebaum*. Document; *Y. Ibhish*. Life and Works of al-Baqillani.—*IST*. 1965, 4, 227—236; он же. The Political Doctrine of Baqillani. Beirut, 1966; *A. Abel*. Le chapitre sur l'imamat dans le Tamhîd d'al-Baqillani.—*Le shi'isme imamate*, 55—68; *Lambton*. State, 69—82; *J. McCarthy*. Al-Baqillani.—*EI*, NE, 1, 988.

Т. И., А. С.

**БАРАКА**—благословение. В Коране несколько производных от корня БРК. Сам же термин Б. употребляется только в форме мн. ч.—баракат (см. 7:96/94; 11:48/50, 73/76). Источником Б., по Корану, является Аллах, который может отметить им пророков ('Иса—19:31/32, Муса—27:8, Ибрахим, Исхак—37:113) и их близких (11:48/50, 76/73). «Благословенны» плодородные и богатые земли, даруемые пророкам и их «народам» (21:71, 23:29/30 и др.). «Благословен» сам Аллах (23:14, 25:1 и др.) и все, что связано с ним (роша, из которой Аллах говорил с Мусой,—28:30; иерусалимский храм и то, что «вокруг него»,—17:1; мекканское святилище—3:96/90; «благословенная» маслина—24:35; «приветствие от Аллаха»—24:61). «Благословенным» (мубарак) является божественное откровение—Коран (6:155/156 и др.) и лайлат ал-кадр—ночь первого откровения (44:3/2). Сходные представления выражаются в Коране и с помощью терминов рахма и салам.

Коранические представления о Б. подверглись переосмыслению и были развиты мусульманским богословием под влиянием и в полемике с догматическими системами христианства и иудаизма. Результатом явилось возникновение в исламе представления о возможности эманации божественной Б. на пророков, получавших божественное откровение (вахй), и на «святых», на которых снизошло божественное вдохновение (илхам). В шиитском богословии Б. наделяются в первую очередь потомки пророка (шарифы, саййиды). Особенно подчеркивается роль 'Али б. Аби Талиба и его потомков в качестве носителей Б. Через «святых» или пророков Б. может быть ниспослана обычным людям. Источником такой Б. могут являться как сами «святые» при жизни, так и места их погребения (мазар), вещи, принадлежавшие им, и т. п. Считают, что Б. Аллаха можно получить во время хаджа от прикосновения к «черному камню» и его целования, а также от целования ал-Ка'бы и махмала.

Представления о Б. составляют важную часть народных мусульманских верований и связаны с различного рода магическими действиями—защитой от дурного глаза, лечебной магией и т. п. Пожелания Б.—составная часть традиционного мусульманского приветствия.

Лит-ра: *Jeffery*. Vocabulary, 75; *J. Chelhod*. La baraka chez les Arabes.—*RHR*. 1955, 148/1, 66-68; *G. S. Colin*. Baraka.—*EI*, NE, 1, 1032.

Е. Р.

**БАРСІС** (вар. Барсіс)—персонаж мусульманских преданий, имя человека, упомянутого в Коране (59:16—17): «Вот он (Сатана) сказал человеку: „Будь неверным!“ А когда тот стал неверным, он сказал: „Я отрекаюсь от тебя. Я боюсь Аллаха, Господа миров!“ И завершением для них обоих было то, что они—в огне, вечно пребывая там. Таково воздаяние неправедным!» Эти айаты являются важным уточнением к образу Иблиса-Шайтана, который, хотя и может совратить человека, не в состоянии защитить его

от гнева Аллаха. Иблис не соперник Аллаха, но слабый враг, который после Суда будет наказан равно с совращенными им людьми.

Послекоранические предания рассказывают об отшельнике по имени Барсиса, который согласился опекать больную девушку, оставленную ему ее братьями. Поддавшись наущениям Иблиса, Б. совратил ее, а затем убил, чтобы скрыть свое преступление; пришедшим братьям Б. объявил, что она умерла от болезни. Иблис, однако, открыл братьям истинную причину смерти сестры, и они схватили отшельника, чтобы убить его. Тогда Иблис предложил ему спасение в обмен за отречение от Аллаха. Барсиса отрекся, но тут же и Иблис отрекся от него. Этот рассказ широко использовался в назидательной литературе. Богословы использовали его как иллюстрацию приемов Иблиса: используя скрытые желания человека, Шайтан побуждает его совершать якобы добрые дела (в данном случае—опекать больную девушку) на самом деле ведущие его к гибели.

Лит-ра: *ат-Табари*. Тафсир, 28, 32—34; *ал-Газали*. Ихвâ', 3, 39; *ал-Байдави*. Тафсир, 2, 325; *A. Abel*. Barsisa, le moine qui défia le Diable. Bruxelles, 1959; *D. B. Macdonald*. Barsisa.—*EI*, 1, 694—696; *A. Abel*. Barsisa.—*EI*, NE, 1, 1086—1087.

М. П.

**ал-БАТИНИЙ** (от батин—«внутреннее», «скрытое») — батиниты, общее название сторонников свободного, аллегорического толкования Корана и сунны, искавших в них «тайный», эзотерический смысл. В противоположность буквалистам-захиритам Б. воспринимали «внешнее», «явное» в сакральных текстах как символы, намеки на сокровенные истины. Обоснование необходимости аллегорического толкования с целью «раскрытия» истинного смысла Б. нашли в самом Коране, где в различных аспектах «внешнему», «явному» (захир) противопоставляется «внутреннее», «тайное» — явная и тайная милость Аллаха (31:20/19), явный и скрытый грех (6:120), явный и тайный Аллах (57:3), милосердие («внутренность») и наказание («наружность») (57:13) и др.

Метод аллегорического толкования Корана (та'вил) зародился в VIII в. в среде «крайних» шиитов в Ираке, некоторые аспекты его имеют параллель в иудейско-христианской экзегезе и у гностиков. «Крайний» шиит из Куфы ал-Мугира б. Са'ид (казнен в 736 г.) толковал отказ гор нести веру (К. 33:72) как непризнание 'Умаром прав 'Али на халифат. Другой «крайний» шиит, Абу Мансур ал-'Иджли, утверждал, что упомянутые в Коране «небеса» символизируют хашимитов (род Мухаммада), а «земля» — их приверженцев — шиитов. Ему же приписывается ставшая ключевой в шиитском исламе идея о том, что Пророк принес откровение (танзил), сообщил текст Корана, толкование же его (та'вил), раскрытие истинного смысла откровения возложено на имамов. Аллегорическое толкование проповедовали хаттабиты, разработавшие учение о существовании в каждом поколении «говорящего» имама (натик), публично провозглашающего религиозные истины, и «безмолвного» (самит), интерпретирующего их «избранным» (ал-хасса). Эти идеи были восприняты и получили дальнейшее развитие в среде исма'илитов, в религиозно-философской доктрине которых понятия батин, та'вил, ал-хасса заняли исключительно важное место. На этом основании средневековые мусульманские доксографы относили к Б. прежде всего исма'илитов всех направлений и региональных прозвищ (саб'иты, карматы, та'лимиты, мулхи-

дун, нусайриты, друзы и др.). За исма'илитами название батиниты закрепилось, видимо, лишь с X в. (ранние доксографы ан-Наубахи, ал-Аш'ари их так не называли). К Б. мусульманские богословы относили также различные социально-религиозные движения и общины мадакитско-хуррамитского типа (ал-бабакийя, ал-мухаммира и т. п.) и суфиев, опиравшихся на эзотерический смысл Корана и в той или иной мере допускавших символическое толкование сакральных текстов. В полемической литературе Б. нередко называли му'тазилитов, «философов» (фаласифа) и последователей других рационалистических идей в исламе.

Лит-ра: *ал-Багдади*. Ал-Фарк, 281—312; *аш-Шахрастани*. Книга о религиях, 148, 165, 168, 229; *Ибн ал-Джазуи*. Талбис, 102 и сл.; *Галиб*. Ал-Харакат ал-батинийя; *M. G. S. Hodgson*. Batinijya.—EI, NE, 1, 1131—1133.

С. П.

**ал-БАХА'ИЙА** — бехаиты, последователи учения, созданного в Ираке группой эмигрировавших из Ирана бабитов и распространившегося в странах Ближнего Востока и Европы, в России и США. Основателем бехаитской общины и религии был Мирза Хусайн-Али Нури по прозвищу Баха' Аллах («блеск», «великолепие Аллаха») (род. 12 ноября 1817 г. в Мазандаране, ум. 29 мая 1892 г. в Акке). В 1858 г., находясь в Багдаде, он написал *Китаб-и икан*, в которой изложил свои убеждения и отношение к учению Баба, а в 1873 г. в Палестине — *Китаб ал-акдас*, содержащую основные установления бехаизма. Баха' Аллах завещал духовную власть старшему сыну, 'Аббасу-эфенди, по прозвищу 'Абд ал-Баха' (ум. в 1920 г.), их потомки до настоящего времени руководят общиной. Для учения Б. характерно отрицание церемониала, института служителей культа, основных догматов ислама. Согласно этому учению (в отличие от бабизма), каждый последующий пророк не отменяет предыдущих, а дополняет их в осуществлении отношений между людьми и высшим духом.

В начальный период существования общины ее руководители были связаны с международной торговлей и, разрабатывая положения своего учения, стремились учитывать интересы компрадорской буржуазии своих стран и международного капитала. Формально Б. были продолжателями бабитства, но на деле отказались от всех его демократических и прогрессивных элементов. Говоря об эволюционном развитии общества, о необходимости мирной пропаганды и покорности властям и не признавая за народами права на национальный характер, культуру, язык, они проповедовали отказ от классовой борьбы и революционных действий, выступали за сохранение частной собственности, ликвидацию государственных границ, введение единого мирового правительства, всеобщего языка, экономики. См. *ал-бабийя*.

В Иране, прародине Б., они имели успех в центральных районах страны, хотя постоянно подвергались преследованиям, особенно со стороны шиитского руководства, которое организовывало погромы бехаитских общин. Репрессии против них резко усилились после исламской революции 1979 г., десятки руководителей общины были казнены.

Лит-ра: *Бартольд*. Соч., 6, 387—399; *Иванов*. Очерк, 171; *Кузнецова*. Иран, 227—231; *Массэ*. Ислам, 197—198; *Shoghi Effendi*. The Dispensation of Baha'allah. L., 1949.

В. К.

**БАХИРĀ** — персонаж мусульманских преданий о жизни Мухаммада, христианский монах из сирийского города Бостры, якобы узнавший в мальчи-

ке Мухаммаде будущего пророка. Согласно легенде, мекканские караваны часто останавливались на отдых около жилища Бахирь по пути в Дамаск и обратно. Однажды Абу Талиб взял с собой в поездку своего племянника Мухаммада. Б. по движению облаков, солнца и ветвей дерева определил, что среди приехавших находится будущий пророк, и опознал его в мальчишке Мухаммаде. Он посоветовал Абу Талибу беречь мальчишка и не идти с ним далее в Дамаск, где его могут убить иудеи. Для опознания Мухаммада Б. воспользовался предсказанием о нем, содержащимся в неискаженных священных текстах христиан.

Легенда о Б. отражает, видимо, реальные поездки Мухаммада (в детстве, с Абу Талибом, и самостоятельные) с караванами в Сирию и его встречи с сирийскими христианами, оказавшими определенное влияние на сложение его религиозных представлений. На это наложен важнейший пропагандистский мотив раннего ислама — идея о том, что предсказание о Мухаммаде содержалось в священных книгах христиан и иудеев, но было оттуда изъято. Образ Б. использовался и в христианской полемической литературе (например, в «Апокалипсисе Бахирь»). Б. объявлялся человеком, который помог Мухаммаду составить Коран.

Лит-ра: *Ибн Са'д*. Табакат, 1/1, 76, 82—83; *Ибн Хишам*. Сира, 1, 115—120; *am-Tabari*. Та'рих, 1, 1123—1125; *B. Carra de Vaux*. La légende de Bahira.—ROC. 1897, 2; *A. Abel*. Bahira.—EI, NE, 1, 950—951.

М. П.

**БЕКТАШЬЯ** — суфийское братство (тарика), сложившееся в Малой Азии в конце XIII — начале XIV в. первоначально среди местного турецкого кочевого и оседлого населения. Название братства возводят к Хаджжи Бекташу Рума. В тайной литературе Б. — вилайат-наме (с 20-х годов XV в.), силсила-наме и аркан-наме (с XVI в. и позднее) — он традиционно считался покровителем, святым и символом Б.

По мнению специалистов, реальным основателем Б. был бродячий проповедник (баба) и каландар Хаджжи Бекташ Вали Нишапури Хорасани (1208—1270), возводивший свою духовную силсилу к турецканскому шайху Ахмаду Йасави (ум. в 1166 г.), а через него к шиитскому имаму Мусе ал-Казиму. Хаджжи Бекташ скоро снискал широкую популярность в Малой Азии. В 1240 г. принял активное участие в восстании «тюркской вольницы», руководимом дарвишем-каладаром Баба-Йсхаком, против конийского султана Гийас ад-дина Кай-Хусрау. Из-за отсутствия надежных источников и подлинных трудов Хаджжи Бекташа нельзя с уверенностью судить о его учении (традиция Б. считает его автором труда на арабском языке — Макалат, который не дошел до нас в оригинале и известен только по двум турецким стихотворным переводам, выполненным в XIV и в XVI вв.). Вместе с тем на основании более поздних обрядников, наставлений и уставов Б. можно заключить, что Хаджжи Бекташ, как и многие подобные ему бродячие турецкие проповедники, придерживался идей каландарийя и, возможно, «крайних» шиитов (гулат).

Б. нашло себе опору главным образом в среде сельских жителей. С течением времени Б. сложилось в организацию с разветвленной сетью обителей и общин, со строгой иерархией, унифицированными обрядами и ритуалом приема и посвяще-

## БЕКТАШЬЯ

ния, со своей символикой и отличительной одеждой. Превращение Б. в строго организованное братство связывают с деятельностью «великого наставника» Балим-Султана (ум. в 1516 г.), который в литературе Б. называется «Вторым старцем» (Пир-и сани). Балим-Султан объявил себя потомком Хаджи Бекташа Руми и провел ряд реформ, касавшихся структуры общины и обители, последовательности обрядов при ритуале инициации и посвящения и, возможно, ввел институт безбрачия.

С реформами Балим-Султана согласились не все члены Б. Сложилось две противоборствующие группировки. В первую входили челеби, т. е. потомки Хаджи Бекташа Руми и сторонники нововведений Балим-Султана. Во второй объединились баба, считавшие себя истинными последователями учения основателя Б. и выступавшие против реформ. Разгорелась острая борьба. В итоге после Балим-Султана пост главы материнской текке Пир-эви и руководство братством осталось за группой челеби (пост выборный, с середины XVII в. — наследственный). Во второй половине XVI в. глава Б. Серсам-‘Али-баба (ум. в 1589 г.) учредил высший апостолический пост братства — деде-баба. Хотя челеби сохранили реальную власть в Б. (ведение вакфами, распределение доходов, назначение руководителей местных текке и т. п.), разрешение на занятие кем-либо поста главы Б. давал деде-баба. Этот пост был выборным, в выборах принимали участие восемь баба центральной обители. Члены Б. принимали участие в ряде народных восстаний против владычества Османов, например в движении Календероглу в 1526 г., которое поддержало ок. 30 тыс. членов Б. После османских завоеваний Б. проникло в Сирию, Палестину, Египет, где основало свои обители и общины.

На период руководства Балим-Султана пришелся наибольший успех пропаганды Б. среди янычарского корпуса, в котором оно пользовалось исключительным влиянием. Это обстоятельство определило рост политического значения Б. в османской Турции. В свою очередь, связь со строго организованным братством придала янычарскому корпусу характер закрытого института. В 1826 г. султан Махмуд II уничтожил янычарский корпус и обрушился на Б.: его деятельность была запрещена, трех главных руководителей (деде-баба, челеби и деде — главу принявших обет безбрачия) казнили, вновь основанные обители были разрушены (в столице — наряду со старыми), недвижимое имущество (вакфы, земли, дома и т. п.) конфисковано, отправлены в изгнание многие шайхи и рядовые члены, местные обители переданы накшбандиям. Гонения вызвали значительную эмиграцию членов Б. на Балканы, и особенно в Албанию, где были основаны главные текке в Тиране и Акче Хисаре и где целые общины вступали в братство, отказавшись принять суннитский ислам завоевателей. Но в правление султана Абдул-Меджида (1839—1861) Б. постепенно возродилось и вернуло себе утраченные обители.

При Ахмаде Джалал ад-дине челеби (60-е годы XIX в.) произошел окончательный разрыв между челеби и баба. Братство разделилось на три формально не выделенные ветви: собственно бекташи; деде, которых их противники называли

каджар («мародер», «разбойник»); челеби, которых первые называли муртадд («вероотступник», «раскольник»).

Осенью 1925 г. в Турции были распущены все суфийские братства, включая Б. В Албании Б. действовало еще в 1967 г. и действует в Югославии, до 1965 г. албанское текке Б. функционировало в Каире. В Турции к 1952 г. насчитывалось ок. 30 тыс. членов Б. В 1953—1954 гг. они начали активную политическую деятельность в Стамбуле, что привело к репрессиям со стороны властей.

В период своего становления Б. прочно связало себя с движением гази, которое способствовало победе Османов. Это принесло ему репутацию суннитского братства, возводящего силу своего основателя к Абу Бакру. Впоследствии, как показывает литература Б., его учение испытало на себе влияние аскето-мистико-эзотерических течений (каландарийа, маламатийа), шаманистских представлений туркменских (кызылбашских) сельских и кочевых групп, влившихся в братство, идей сект анатолийских христиан, шиитских доктрин (от «умеренных» до «крайних»), а также учения хуруфитов. Поэтому говорить о единой системе взглядов Б. нельзя. Свойственный ей эклектизм подтверждается запутанными и сложными взаимоотношениями между группировками внутри Б. Они входили в братство как отдельные его компоненты и обрели укрытие от гонений, но, выступая в одеянии Б., не прекращали пропаганду своих учений. Отсюда и веротерпимость Б. Основные положения синкретического учения Б. и связанной с ним практики таковы: соблюдение норм шари‘ата обязательно только для людей, не посвященных в тайны мистического пути; скрытый смысл Корана понятен лишь посвященным; отрицание ежедневной пятикратной молитвы; ритуальное омовение отправляется членом Б. только однажды, во время обряда инициации; пост длится первые десять дней мухаррама, в течение которых они не пьют воду, но утоляют жажду овощами и фруктами и употребляют нескорожную пищу; в эти же дни они по ночам справляют траур (матем геджелери) по шиитским мученикам; почитание алидских мучеников, погибших в младенчестве (ма‘сум-и пак); особое почитание Джа‘фара ас-Садика; ‘Али есть воплощение бога, поэтому ми‘радж есть показатель близости Мухаммада к ‘Али; Новый год (по христианскому календарю) — день рождения ‘Али, который они отмечают в течение трех дней: собираются общинами в обителях, пьют молоко и слушают музыку и пение; инициация (айинджам‘, айинджем) расматривается как прославление семьи Пророка (ахл-и байт), за нее следует молиться утром и вечером, равно как и за ‘Али; после мухаррама (в течение которого грехи не отпускаются) раз в год следует исповедоваться у руководителя (баба) обители и получить от него отпущение грехов; женщине не возбраняется принимать участие в обрядах Б.; одни считают символом братства троицу, состоящую из ‘Али, Мухаммада и Аллаха, другие — троицу из ‘Али, Хаджи Бекташа и Фазлаллаха Астарабди — основателя хуруфизма (казнен в 1394 или 1401 г.); они обожают Фазлаллаха, считая священной его книгу Джавидан-наме (Ашик-наме в турецком переводе Ферриште-оглу); они верят в магическую силу цифр, особенно цифр «4», символизирующей «четверо врат» (стадий пути: шари‘а, тарика, ма‘рифа и хакика) и четыре разряда людей, прошедших через эти врата (‘абид, захид, ‘ариф и мухибб),

«12» (по числу имамов, апостолов), «32» (число букв персидского алфавита и морщин и черт на человеческом лице, определяющих судьбу и предназначение человека).

Братство состояло из сельских общин и общин посвященных. Достигнув определенного возраста, люди из сельских общин проходили обряд посвящения (икрар айини, айинджем), который совершал местный наследственный глава общины, и становились членами Б. «Посвященными» называли тех, кто, вступив в братство, жил в обителях, расположенных в сельской местности, но вблизи городов. И те и другие, чтобы получить право на ношение особого головного убора (тадж), хирки и соответствующего аксессуара, должны были пройти церемонию клятвы-обета (тауба, ваффи вуджут).

Через разветвленную систему общин и обителей всем братством управлял челеби, чья резиденция находилась в материнской текке (Пир-эви) в Хаджжи Бекташ Кёе (построена в XVI в.), которую Б. называли хазрат («его святость»). Первоначально материнская текке состояла из 12 отделов (майдан, хана), которые впоследствии были сведены к восьми: зал для коллективного зикра и радений, кладовая, пекарня, кухня с прилегающими к ней комнатами для женской прислуги и женщин — временных постояльцев, комнаты для гостей, конюшня, сад и резиденция деде-баба. Подразделения управлялись баба, которых назначал деде-баба и которые подчинялись только ему. Во главе региональных обителей (в Каире, Кербеле, Румелии и Тиране) стояли халифа. Эти обители имели в своем составе четыре отдела. Местные текке управлялись баба, как правило наследственными.

Члены братства делились на шесть основных категорий:

1. Ашик — ассоциированный, но непосвященный член.
2. Мухип (мухиб) — ашик, прошедший церемонию посвящения и получивший право принимать участие в некоторых ритуальных собраниях Б.
3. Дарвиш — мухип, прошедший этап служения старшим по инициации, приобретший навыки прохождения Пути, принесший клятву-обет и получивший разрешение на ношение хирки, таджа и символического аксессуара Б.
4. Баба. Назначался деде-баба или халифа региональной текке (последний только для местной обители) из числа дарвишей специальным документом (иджазет-нама) в качестве руководителя местной обители либо отдела центральной (региональной) текке. Баба носил тадж с белым платком вокруг тульи, имел право руководить рядовыми членами братства (мухип, дарвиш).
5. Дарвиш-и муджаррад — те, кто принял обет безбрачия. Проходили особый закрытый обряд посвящения (муджерред айини), который совершался в материнской обители, а также в текке Б. в Кербеле и текке Балим-Султана в Анатолии. Жили только в обители, брили усы, бороду и голову, как отличительный знак носили в правом ухе серебряную или медную сергу.
6. Халифа — заместитель челеби в качестве руководителя региональной текке, назначался из числа баба специальным инвестирующим документом (иджазет-нама), подписанным деде-баба. К документу прилагались как символы власти лампа, знамя, флажок и скатерть. Халифа носил тадж с черным платком вокруг тульи, имел право

руководить рядовыми членами братства, а также назначать баба местных текке.

Торжественный ритуал посвящения и принесения клятвы-обета завершался вкушением шербега и сыра и общей трапезой с вином под музыку и пение. Б. практиковало громкий зикр, но в коллективных радениях (сема, хадра) участвовали только посвященные члены. Члены братства носили конусообразный головной убор (тадж), обычно белого цвета. С XVIII в. употребительны два вида: а) сшитый из четырех клиньев; б) из двенадцати клиньев в верхней части тульи и из четырех в нижней. На шее — тигбанд — толстая нить, свитая из шерсти барана, заколотого в день инициации владельца; на груди на веревке висел особо обработанный камень (таслим-таши, сенг-и таслим), символизировавший полную покорность на избранном пути; в центре широкого плотного пояса, украшенного позументом и вышивкой, крепился камбарий — агат каплевидной формы, а сбоку джилбанд — кожаная сума с отделениями, обоюдоострый топорик — тебер и нож; через плечо перекинуты сосуд для подающей (кашкул) и рог. Весь этот аксессуар назывался васла.

Синкретическое по своим корням учение Б. оказало серьезное влияние не только на становление религиозного мировоззрения турецкого народа, но и на развитие его культуры, музыки и особенно литературы.

Лит-ра: Афлаки. Манакисб, 2156—2166; Эалия Челеби. Книга путешествия. Пер. и коммент. Вып. 3. Земли Закавказья и сопредельных областей Малой Азии и Ирана. М., 1983 (ПЛНВ, переводы), 6, 65, 304; Тебрик Собхани. Хаджжи Бекташ Вели ва тарикат-и бекташия. — Нашрия-и данешкаде-и данешгах-и Табриз. 1977, 28/4, 505—546; Петрушевский. Ислам, 345; Birge. Bektashi Order; Brown. Darvishes, 206—212, 214—224; G. Jacob. Die Bektaschijja. München, 1909; Tringham. Orders, Index; Popovic. Orders, 240—254; R. Tschudi. Bektashiyja. — EI, NE, 1, 1161—1163. O. A.

**БИД'А** (мн. ч. бида', от бада'а — «вводить новое», «создавать впервые») — новшество, нововведение. Представление о Б. сложилось в антиомейядской оппозиционной среде, прежде всего у шиитов и хариджитов, обвинявших халифа 'Усмана в разного рода «нововведениях» — мероприятиях, противоречивших, с их точки зрения, словам и поступкам пророка Мухаммада. В дальнейшем это понятие было перенесено в область догматики и получило широкое употребление в полемической и доксографической литературе уже в значении «порочное представление», «зablуждение». Понятие Б. не имело четких границ: одно и то же действие или суждение представляли разных догматических школ характеризовали то как «недозволенное новшество», или «zablуждение», то как «правовере», освященное авторитетом Корана и сунны. Так, представления о свободе человеческой воли, которые проповедовали Ма'бад ал-Джухани (казнен в 699-700 или 703-04 г.), Гайлан ад-Димашки (казнен ок. 742 г.), Джахм б. Сафван (казнен в 745 г.) и др., одними богословами принимались, а другими отвергались как «недозволенное новшество». Сторонники и противники антропоморфизма, ссылаясь на Коран, обвиняли друг друга в «zablуждении». Еще в большей степени это касалось эсхатологических представлений мусульман (переселение душ, лицезрение Аллаха, рай и ад и т. д.).

Лит-па: Wensinck. Concordance, 1, 152; MSt, 2, 22 и сл.; Goldziher. Vorlesungen, 71—73. C. П.

**БИЛКІС** — персонаж мусульманских преданий, имя упоминаемой в Коране царицы Сабы, соот-

## ал-БИСТАМИ

ветствующей библейской царице Савской. В связи с рассказами о величии Сулаймана (Соломона) в Коране приводится история о том, как служивший ему угод рассказал царю о посещениях им страны Сабы, где людьми правит женщина, которой «даровано все» и которая вместе со своим народом обманута Шайтаном и потому поклоняется Солнцу, а не Аллаху. Сулайман отправил с угодом письмо царице, в котором приказывал ей подчиниться ему. После совета с приближенными царица отправила царю богатые дары, о которых он, однако, презрительно отозвался перед ее посланцами, объявив, что пойдет на Сабу с войском. Затем, судя по контексту, царица прибыла к Сулайману сама. Помогавшие царю волшебники и джинны доставили в мгновение ока трон царицы. Ее ввели во дворец, зал которого она приняла «за водную пучину, и открыла свои голени». Пол зала был из хрусталя. После этих доказательств могущества и хитрости Сулаймана, которому помогал во всем Аллах, царица признала, что заблуждалась, и уверовала в Аллаха (К. 27:22—45).

Мусульманские предания подробно излагают историю с перенесением трона, передают, что под хрустальным полом был устроен пруд, чтобы проверить слухи о том, что ноги царицы покрыты волосами и заканчиваются копытцами. Сулайман приказал изобрести для нее специальную мазь, снимающую волосы. Царицу звали Билкис, иногда приводится другое имя — Йалмака, явно передающее имя древнеегипетского божества Алмакаха. Согласно одним версиям предания, Сулайман женился на Б., по другим — выдал ее замуж за йеменского царя из племени хамдан.

Мусульманское предание в принципе восходит к известному рассказу о царице Савской (1-я Царей [3-я Царств], 10; 2-я Летописей [2-я Паралипоменон], 9), но весьма от него отличается и содержит ряд дополняющих сюжетов. Оно очень сходно с версией легенды, вошедшей в эфиопский царский эпос «Кыбрэ Нагэст»: там царицу зовут Македа, и от ее брака с Соломоном происходит эфиопская царская династия. Хотя речь идет о легендарной истории аравийского государства — Сабы, йеменских реалий в рассказе почти нет. Скорее всего в Коране была использована послебиблейская легенда, бытовавшая и в Аравии, но родившаяся вне ее (может быть, в Иране). В средневековом Йемене имя Б. пользовалось большой популярностью, с ней связывали развалины древнего Мариба. Царицу сулайхидской династии XII в., ас-Сайиду; историки называли Младшей Билкис.

Лит-ра: *am-Tabaru*, Та'рих, 1, 576—586; *он же*. Тафсир, 19, 92—107; ас-Са'лаби. Кисас, 174—180; *ал-Байдауи*. Тафсир, 2, 66—70; *Horowitz*. Untersuchungen, 102; *Speyer*. Erzählungen, 390—398; *E. Ullendorff*. Ethiopia and the Bible. L., 1968; *Beltz*. Sehnsucht, 171—173; *W. M. Watt*. The Queen of Sheba in Islamic tradition.—Solomon and Sheba. L., 1974, 85—103; *C. Schedl*. Sulaiman and die Königin von Saba.—Al-Hudhud. Festschrift Maria Höfner. Graz, 1981, 305—323; *B. Carré de Vaux*. Bilkis.—EI, 1, 750; *E. Ullendorff*. Bilkis.—EI, NE, 1, 1219—1220.

М. П.

**ал-БИСТАМИ**, Абу Йазид (Байазид) Тайфур б. Йса (ум. в 875 г.) — прославленный персидский мистик, эпоним суфийского направления тайфурия, организационно оформившегося после его смерти, родоначальник одного из основных течений мусульманского мистицизма. Перс родом из г. Бистама (на северо-западе Ирана), его дед был гебром, принявшим ислам, отец принадлежал к

тамошней знати. Два брата ал-Б.—Адам и 'Али—также стали аскетами. Всю жизнь ал-Б. провел в Бистаме, где и умер. Лишь несколько раз ал-Б. на непродолжительное время покидал родной город, когда за свои экзотические речения (шатхийат) был обвинен в неверии. Наставником ал-Б. в мистицизме считается суфий Абу 'Али ас-Синди. Он не знал арабского языка, и ал-Б. взялся обучить его айатам, необходимым для молитвы, а тот открыл перед ал-Б. мир мистики. Решив на основании нисбы Абу 'Али—ас-Синди, что он происходил из Индии, некоторые исламоведы пришли к выводу, что монизм, который они увидели в идеях ал-Б., заимствован им из индустской системы мистической философии веданты. Однако мы не располагаем сколько-нибудь надежными свидетельствами подобного влияния на ал-Б., тем более что его наставник происходил из селения Синд в округе Бистам. После смерти ал-Б. превратился в некий символ суфизма, о чем говорят его прозвание — Султан ал-'арифин — и определение ал-Джунайда: «Абу Йазид среди нас подобен Джабра'илу (Гавриилу) среди ангелов».

Для учения ал-Б. характерны прежде всего экзотический восторг (галаба) и опьянение любовью к богу (сукр), всепоглощающая страсть к которому приведет влюбленного в конечном счете к слиянию с ним. Опираясь на личный опыт психических состояний, ал-Б. пришел к заключению, что при абсолютном погружении в размышления о единстве божества может появиться духовное ощущение полного исчезновения собственного «я»: личность исчезает, растворяется в боге, приобретает при этом божественные атрибуты в нем самом. Он дал этому состоянию название фана' (небытие, исчезновение) и сформулировал такое важное для мусульманского мистицизма состояние, как «ты есть я, я есть ты», т. е. как бы функциональный обмен ролями, когда личность, растворившись, исчезнув в божестве и приобретя его атрибуты, становится божеством, а божество — личностью. Последнее вызывало яростные нападки традиционалистов и обвинения в хулул. Ему же приписывают разработку понятия ми'радж («вознесение») человеческого духа во время медитаций, также встреченное в штыки богословами. В целом ал-Б., разрабатывая отдельные понятия суфизма, не создал своей доктрины, цельной мистико-теологической системы. Пытаясь соединить божественное (лахут) и человеческое (саути), т. е. духовное и материальное начала, он так и не преодолел дуализма. Ал-Б. не оставил после себя трудов. До нас дошло ок. 500 его изречений. Они были частично зафиксированы лицами из его окружения, а также теми, кто слушал его наставления. В основном же их записал его ученик; племянник и помощник Абу Муса 'Иса б. Адам, который передал записи, сделанные по-персидски, знаменитому ал-Джунайду. Тот перевел их на арабский язык и снабдил комментариями. Некоторые из его изречений дошли до нас в трудах ас-Сарраджа, ал-Кушайри, ас-Сулами и ал-Худжвири. Однако двое последних заметили, что отдельные суфии приписывают ему сомнительные высказывания с целью подкрепить собственные, противоречащие шари'ату мысли.

Лит-ра: ас-Сулами. Табакаат, 60—67; ал-Худжвири. Кляшф, 132—134, 228—234; *Анттар*. Тазкира, 1, 134—176; *Djami*. Nafahat, 62—64; *Бадауи*. Шагахар, 37—148; *Бертельс*. Суфизм, 32—33, 231—278; *Nicholson*. Enquiry; *он же*. An early arabic version of the Mi'raj of Abu Yazid al-Bistami.—Islamic. Lpz., 1925, 2, 402—415; *A. Arberry*. A Bistami legend.—JRS. 1938, 89—91; *Massignon*. Essai; *H. Ritter*. Die Ausprüche des Bayezid Bistami.—Westöstliche



Abhandlungen, Festschrift für Rudolf Tschudi ed. F. Meier. Wiesbaden, 1954; R. G. Zaehner. Hindu and Muslim Mysticism. L., 1960; M. Abdur Rabb. The Problem of possible Indian influence on Abu Yazid al-Bistami. — Journal of Pakistan Historical Society. Karachi, 1972, 20/1; H. Ritter. Abu Yazid al-Bistami. — EI, NE, 1, 162—163.

**БИШР** б. ал-МУ'ТАМИР, Абу Сахл ал-Хилалі (ум. после 825 г.) — арабский поэт и богослов, глава одной из му'тазилитских школ в Багдаде. С основами му'тазилитского калама Б. б. ал-М. познакомился в Басре, где он встретился с му'тазилитским проповедником, эмиссаром Васила б. 'Ата', Абу 'Усманом аз-За'фарани. Одним из его учителей был знаменитый ученый-схоласт Му'аммар б. 'Аббас аз-Сулами (ум. в 830 г.). По возвращении в Багдад Б. б. ал-М. создал свою школу, популярность которой встревожила власть. По навету противников Б. б. ал-М. был посажен в тюрьму халифом Харуном ар-Рашидом, враждебно относившимся к му'тазилитской пропаганде. В стихах, написанных в заключении, Б. б. ал-М. опроверг выдвинутые против него обвинения в приверженности к учению «крайних рафидитов и тайных мурджиитов» и изложил основные положения му'тазилитского богословия — учение о единобожии и божественной справедливости.

Большая часть прозаических сочинений Б. б. ал-М. носила полемический характер. Это «Опровержения» хариджитов, джабаритов, «заблудших», ведущих богословов других школ му'тазилитов (Абу-л-Хузайла, ан-Наззам, Дирара, ал-Асамма и др.). Отдельные сочинения он посвятил изложению основ му'тазилитской догматики, экзегетики, теории имамата. Труды Б. б. ал-М. не сохранились.

Средневековые мусульманские доктографы отмечали, что Б. б. ал-М. обособился от других му'тазилитских школ несколькими «порочными» представлениями. Под влиянием натурфилософов он первым в исламе высказал мнение о «порожденности» (таваллуд) действий. Все чувственные восприятия (цвет, вкус, запах и т. п.) «порождены», как утверждал Б. б. ал-М., действием человека, если их причины суть часть его действия. Таковы боль, возникающая при ударе, полет стрелы или камня, возникающий от броска, и т. п. Волеизъявление Аллаха Б. б. ал-М. рассматривал как одно из его действий. Оно проявляется либо как атрибут его сущности, либо как атрибут его действия. По вопросу о божественной справедливости и связанной с этим моральной ответственности человека за свои поступки Б. б. ал-М. также имел собственное мнение. Особые нападки вызывало признание им того, что Аллах способен наказывать детей, следовательно, быть несправедливым.

Последователей Б. б. ал-М. называли бишритами. Его учениками были «му'тазилитский монах» Абу Муса ал-Мурдар, отрицавший «непревзойденность» Корана, Сумама б. Ашрас, Абу Джа'фар ал-Искафи и др.

Лит-ра: ал-Аш'ари. Макалат, указ.; Ибн ан-Надим. Ал-Фихрист, 205; ан-Шахрастани. Книга о религиях, 43, 69—70; Ибн ал-Муртада. Табакаат, 52—54; A. N. Nader. Bishr b. al-Mu'tamir. — EI, NE, 1, 1243—1244. С. П.

**ал-БУВАЙХИЯ** — Буиды (или Бувейхиды), иранская династия из Дайлама. Ее родоначальник Бувейх — предводитель одного из отрядов зийаридского правителя Северного Ирана Мердавиджа. Сыновья Бувейха в 932—944 гг. утвердились в Западном и Южном Иране, а в декабре 945 г. младший из них, Ахмад, захватил Багдад и стал правителем Ирака. Халиф ал-Мустакфи вынужден был облечь его саном амира ал-умара' (главно-

командующий) и даровать титул Му'изз ад-даула (а его братьям — 'Имад ад-даула и Рукн ад-даула). В январе 946 г. Му'изз ад-даула ослепил неугодно ему халифа и посадил своего ставленника, ал-Мути', лишив его политической власти и всех поместий, назначив взамен пособие на содержание двора (ок. 2% прежнего бюджета), даже назначение верховного кади в Багдаде иногда происходило без согласия халифа.

Будучи шиитом-имамитом, Му'изз ад-даула способствовал укреплению «умеренного» шиизма в Багдаде; с 963 г. началось торжественное празднование 'ашура' и Гадир ал-Хумма, а при его преемниках в Багдаде появилась первая шиитская мадраса (994 г.). Все это обострило отношения между суннитами и шиитами, в ответ на шиитские праздники появились новые суннитские, празднование их нередко заканчивалось кровавыми схватками. Однако Б. не пытались заменить халифов-суннитов, неизвестно также об организации ими гонений на суннитов. В первой половине XI в., когда власти Б. в Ираке стали угрожать Фатимидам, Аббасидам и Б. невольно оказались союзниками в борьбе с ними.

Междоусобицы Б., развитие системы икта' ослабляли власть Б. и способствовали частичному восстановлению политической и экономической независимости халифов. В 20-х годах XI в. государство Б. оказалось под давлением Газневидов, а в 1055 г. пало под натиском Сельджукидов. Последнее буидское владение в Фарсе исчезло в 1062 г.

Правление Б. сыграло важную роль в судьбе шиитского ислама. Под их покровительством произошла систематизация и интеллектуализация шиитской теологии, началась кодификация имамитского права.

Лит-ра: Босворт. Династии, 137—140; Мусульманский мир, 53—88, 189—206; Cl. Cahen. Buwayhids. — EI, NE, 1, 1350—1357.

О. Б.

**ал-БУРАК** («блистающий») — имя верхового животного, на котором Мухаммад совершил упоминаемое в Коране (17:1) «ночное путешествие» из Мекки в Иерусалим (ал-исра'). По преданию, ал-Б. ждал Мухаммада около Ка'бы, но поначалу не позволял ему сесть на себя, пока Джibrил не принудил его к покорности. Поздние варианты предания делают ал-Б. участником и последующего вознесения (ал-ми'радж), в котором первоначально фигурировала лестница. Считается, что ал-Б. до Мухаммада служил и другим пророкам, в частности Ибрахиму.

Имя ал-Б. происходит от корня, означающего «блеснуть», «сверкнуть». Его представляли то лошады, то чем-то сходным с ослом или мулом — белого цвета, с вытянутой спиной, длинными ушами, но с крылышками на ногах. В позднее средневековье ал-Б. стали представлять крылатым конем с человеческим лицом. Изображение Мухаммада, летящего по воздуху верхом на ал-Б., — один из распространенных сюжетов в книжных миниатюрах и особенно в народных картинках с позднего средневековья до настоящего времени.

Лит-ра: Ибн Са'д. Табакаат, 1/2, 176; ат-Табари. Тафсир, 15, 2—14; ал-Байдауи. Тафсир, 1, 532—533; Талж ал-'арус, 6, 388; Horovitz. Himmelfahrt; A. Piemontese. Note morfologiche e etimologiche su al-Buraq. — Annali della facoltà di lingue e letteratura straniere di Ca' Foscari. Venezia, 1974, 13/3; B. Carra de Vaux. Burak. — EI, 1, 827; R. Paret. Burak. — EI, NE, 1, 1310—1311; J. Horovitz. Mi'radj. — EI, 3, 581—589.

М. П.

## БУРДА

**БУРДА**—1. Кусок шерстяной или полотняной материи, которую носили как плащ днем и использовали как одеяло ночью.—«плащ», «накидка». По преданию, Мухаммад наградил своей Б. знаменитого поэта Ка'ба б. Зухайра за один из первых панегириков, сложенных в его честь. Появление стихов Ка'ба б. Зухайра было важным свидетельством роста авторитета Пророка в Аравии. Б., кулленная Му'авией у сына поэта, перешла затем к Аббасидам, превратившим ее в религиозный символ. Стремясь в противовес Омейядам подчеркнуть теократический характер своей власти, они включили Б. наряду с омейядским жезлом и печатью в число символов халифского достоинства.

2. Касидат ал-Бурда—название знаменитых поэм (касид) Ка'ба б. Зухайра и Мухаммада б. Са'ида ал-Бусири (1212—1294). Панегирик Ка'ба б. Зухайра был очень популярен и многократно комментировался.

Касида ал-Бусири посвящена самоуничтожению, а также восхвалению Пророка и его чудес. По преданию, полупарализованный поэт сочинил ее и, помолвившись, громко продекламировал. Во сне он увидел Мухаммада, который, накиннув на него Б., исцелил поэта. Слава о чудесном исцелении быстро распространилась. Поэма приобрела огромную популярность как обладающая сверхъестественной силой. Ее стали использовать в амулетах, ее строками украшали стены общественных зданий, наравне с сурами Корана их читали во время погребальной церемонии. Поэма ал-Бусири активно комментировалась позднесуфийскими авторами. Эти сочинения зачастую превращались в самостоятельные теологические трактаты. Существует ряд персидских и турецких переводов стихов ал-Бусири.

Обе касиды сохранили свою популярность и сегодня.

Лит-ра: R. Basset. La Borda du cheikh El-Busiri, poème en l'honneur de Mohammed. Trad. et commentée. P., 1894; J. Goldziher (реп. на указ. раб. R. Basset).—RHR. 1896, 31, 304—311; GAL, 1, 264—265, SBd., 1, 467—472; R. Basset. Burda.—EI, NE, 1, 1314—1315.

E. P.

**ал-БУХАРИ**, Мухаммад б. Исма'ил Абū 'Абдаллах ал-Джу'фй (810—870)—знаменитый суннитский мухаддис-традиционалист. Родился в семье

иранского происхождения в Бухаре, умер в селе-нии Хартанка (близ Самарканда). Начав изучать хадисы с 10-летнего возраста, ал-Б. проявил незаурядные способности и необыкновенную память. В течение многих лет он путешествовал, постигая науку о хадисах, по разным провинциям Халифата (Хиджаз, Египет, Ирак, Хорасан). Как сообщают источники, он слушал хадисы более чем у тысячи шайхов. Ал-Б. задался целью собрать все «достоверные» (сахих) предания о высказываниях и поступках Мухаммада. Проявив свойственный мухаддисам того времени критичизм, ал-Б. проверил, как передают, 600 тыс. хадисов, которые тогда были в ходу, и, кроме того, еще 200 тыс., которые он сам записал у своих учителей и информаторов. Из этого громадного количества преданий ал-Б. отобрал в качестве «безупречных» лишь ок. 7400 хадисов. Из них он составил свод ал-Джами' ас-сахих, который обычно называют кратко ас-Сахих. Ас-Сахих ал-Б. примечателен тем, что это первый сборник хадисов, составленный по принципу муснафа, т. е. с классификацией хадисов по сюжетам («ала-л-абваб в отличие от сборников типа муснад, где хадисы классифицировались по именам самых ранних передатчиков—'ала-р-риджал). Данный принцип построения позволил ал-Б. существенным образом расширить круг преданий: включить хадисы самого разнообразного содержания—юридические, исторические, биографические, этические, медицинские. Свое собрание хадисов он разбил на 97 книг с 3450 главами (название каждой главы указывает тему содержащихся в ней хадисов), которые заключают 7397 хадисов с полным иснадом.

Ас-Сахих ал-Б. уже современниками был признан выдающимся руководством по фикху и к X в. занял, несмотря на критику некоторых частей, наряду с ас-Сахихом Муслима первое место среди собраний суннитской традиции. Для большинства суннитов ас-Сахих ал-Б. стал второй книгой после Корана.

Ал-Б. известен также как составитель авторитетного свода биографий передатчиков хадисов—ат-Та'рих ал-кабир, созданного им в нескольких редакциях. Среди других его сочинений следует назвать еще мало изученное толкование на Коран—Тафсир ал-Кур'ан.

Лит-ра: GAL, I, 157—160, SBd., 1, 260—265; C. Brockelmann. Al-Bukhari.—EI, 1, 816—817; J. Robson. Al-Bukhari.—EI, NE, 1, 1296—1297. K. B.

## В

**ВАЗИР** (араб.-перс.); по-русски употребляется в форме везир, визирь)—глава государственного административного аппарата. В Коране (20:29/30; 25:35/37) это слово употребляется в первоначальном значении «помощник»; в таком же смысле оно зафиксировано в дебатах об избрании преемника Мухаммада, когда мухаджиры заявили ансарам: «Из нас—амир, а из вас—вазир». Первый В. Аббасидов, Абу Салама, носил этот титул как составную часть почетного прозвания «помощник династии». Только при ал-Мансуре (754—775) появляется В. в качестве главы административного аппарата. В средневековых арабских (а затем и персидских) исторических и литературных сочинениях В. называется вузург фрамандар Сасанидов. Возможно, основанием для такого отождествления явилось созвучие слов «В.» и «вузург» и

то, что функции В. Аббасидов и вузург фрамандара полностью совпадали. Появление В. как главы государственного административного аппарата, несомненно, связано с возрождением иранской культурной традиции при Аббасидах.

Основная сфера деятельности В.—административно-финансовая, армия и юстиция обычно не входили в его ведение, но объем реальной власти зависел от конкретных обстоятельств и личности самого В. С X в. В. появляются у всех крупных правителей, особенно в восточной половине Халифата, на Западе лица с такими же функциями нередко носили иные наименования.

Ал-Маварди (первая половина XI в.) определяет В. как лицо, которому имам (халиф) перепоручает часть своей власти (вилая) — это так называемое

полномочное вазирство (визара ат-тафвид) или которое он делает верховным исполнителем своих распоряжений — «исполнительное вазирство» (визара ат-танфиз). Первый получал право самостоятельных решений по управлению государством в объеме предоставленных ему халифом полномочий — вплоть до права ведения войны и разбора жалоб (мазалим), а второй только приводил в исполнение распоряжения халифа. Полномочный В., как и имам, мог быть только один и обязательно должен был быть мусульманином; обязанности исполнительного В. могли быть разделены между двумя лицами, исполнять их мог и немусульманин. Допустимо одновременное существование полномочного и исполнительного В.

В Османской империи имелось несколько В., из них только великий В. (улу вазир) имел право докладывать султану. При Ахмаде III (1703—1730) лишь одно лицо носило титул В., а позже этот титул присваивали пашам крупнейших провинций, реальную же вазирскую деятельность осуществлял только великий В., который был одновременно хранителем султанской печати.

С проникновением европейского влияния термин В. становится тождественным европейскому «министр».

Лит-ра: *ал-Мавадид*. Ал-Ахкам, 33—47; *Мец*. Ренессанс, 80—97; *S. D. Goitein*. The origin of the vizirate and its true character.—*Studies*, 168—196; *M. M. Bravmann*. The original meaning of arabic wazir.—*DI*, 1961, 37, 260—263, 1962, 38, 314; *он же*. Background, 220—227; *F. Babinger*. Wazir.—*EI*, 4, 1229—1300.

О. Б.

**ВАКФ** (мн. ч. аукаф и вукуф; синоним хубс)— неотчуждаемое имущество, предназначенное для определенных целей. В наиболее широком смысле — все завоеванные мусульманами земли, с которых платится харадж, — фай' мусульман. В более узком и общепотребительном смысле — имущество, право собственности на которое по волеизъявлению учредителя В. (вакиф) ограничено пользованием всем или частью дохода или продукта. По мнению мусульманских факихов, такое имущество сразу же перестает быть собственностью дарителя, но не становится собственностью того, кому подарено (маукуф 'алайхи), т. к. это не акт купли-продажи и не передача по наследству (признанные мусульманским правом формы передачи права собственности), действие права собственности как бы останавливается (вакафа).

В. может быть передан как отдельному дееспособному лицу (действительно завещание дееспособному зими и недействительно — слабоумному мусульманину), так и группе точно определенных лиц (в том числе всем или некоторым из детей или потомков), а также предназначен на определенные благотворительные цели; последняя форма (вакф хайри) обычно и подразумевается под В.

В В. может быть обращена только безусловная собственность учредителя, приносящая пользу (доход) и нерасходуемая (нельзя завещать пищу, одежду, деньги); В. имеет строго определенное назначение, и если, например, он завещан детям, то после их смерти В. не переходит к их наследникам, а передается в пользу бедных. Акт учреждения В. может быть письменным (заверяется судьей и свидетелями) или устным (оглашается публично в мечети), он безоговорочно вступает в силу с момента подписания или оглашения и не может быть отозван учредителем (Абу Ханифа считал это в некоторых случаях возможным). Отсрочка допустима только в завещании, которое, естественно, вступает в силу после смерти завещателя, но в этом случае (как и при

освобождении по завещанию рабов) имущество, обращаемое в В., не может быть больше 1/3 состояния.

Вакиф может указать размер различных статей расходования средств В. в абсолютных единицах или долях дохода и назначить распорядителя В. (мутавалли). В Османской империи распространилась практика назначения мутавалли самого себя (учреждение В. в свою пользу невозможно) или своих детей для обеспечения надежного дохода.

О степени распространения религиозно-благотворительных В. до X в. сведений очень мало; с XI в. в связи с интенсивным основанием мадраса, различных обителей и мазаров и накоплением у них дарений В. становится заметной в жизни общества категорией собственности. Необходимость распорядиться разнородным, часто очень дробным имуществом требовала единого управления и фактически превращала В. одного учреждения в юридическое лицо (хотя эта категория неизвестна мусульманскому праву), представляемое мутавалли данного В. Верховный надзор за правильностью расходования средств В. осуществлял кади ал-кудат или специальный попечитель (назир). Затем в Египте (уже при Фатимидах) возникают особые ведомства, ведающие В. в масштабах страны (диван аукаф или диван хубс).

Превращение В. в основной источник существования культовых учреждений (примерно с XII в.) способствовало профессионализации и консолидации лиц, связанных с мусульманским культом, в особую социальную группу, которую условно можно назвать мусульманским духовенством. В XIX в. в Османской империи примерно 1/3 всех земель относилась к категории В. Ныне в мусульманских странах существуют особые министерства, управляющие В.

Лит-ра: *М. Амн*. Ал-Дукаф ва-л-хайат ал-иджтима'ийа фи Миср 648—923/1250—1517. Каир, 1980; *В. П. Наливкин*. Положение вакуфного дела в Туркестанском крае. Таш., 1904; Бухарский вакф XIII в. Факс. Изд. текста, пер. с араб. и перс., введ. и коммент. А. К. Аренда, А. Б. Халидова, О. Д. Чехович. М., 1979 (ППВ, LI); *А. Г. Перхманян*. Общество и право Ирана в парфянский и сасанидский периоды. М., 1983; *E. Clavel*. Rite musulman: le waqf ou habus (rite hanafite et malekite). 1—2. P., 1895—1896; *Sh. Bidair*. L'institution des biens dits habous ou waqf. P., 1924; *Cl. Cahen*. Quelques réflexions sur le waqf ancien.—*MKB*, 25, 38—40; *W. Heffening*. Waqf.—*EI*, 4, 1187—1194.

О. Б.

**ВАЛІЙ** (мн. ч. аулийа') — «святой». В Коране термин В. по отношению к Аллаху и Пророку означал, по-видимому, «покровитель», к людям — «находящийся под покровительством (Аллаха)». В хадисах он переосмысливается в соответствии с одним из значений корня ВЛІ — «быть близким» — и понимается как «близкий», «друг» и даже «возлюбленный» бога (вали Аллах). В таком значении В. употребляется уже у ранних комментаторов, мухаддисов и захидов.

В высказываниях раннего суфия Зу-н-Нуна ал-Мисри (IX в.) термин В. приобретает отчетливый теософский оттенок. У ранних суфийских авторов ат-Тустари, ал-Джунайда и ал-Харраза (IX—X вв.) аулийа' — люди, достигшие совершенства как в религиозной практике, так и в знании о боге; им ведомы тайны «сокровенного» (ал-гайб), доступно лицезрение бога (мушахадат ал-хакк). Учение о В. детально изложено у ал-Харраза и особенно у ал-Хакима ат-Тирмизи. Первый подчеркивал, что пророк в силу характера своей миссии неизбежно обращается не только к богу, но и к людям, которым он передает божественное

повеление. В. же, хотя он и ниже пророка, полностью обращен к богу, его язык неустанно поминает бога, а сердце созерцает его величие. Ат-Тирмизи делил аулия на тех, кто стремится неукоснительно соблюдать предписания божественного закона и самосовершенствоваться, и «истинных друзей бога» (аулия) Аллах хаккан). У ат-Тустари эти категории назывались соответственно «стремящиеся», «ищущие» (муриду) и «желаемые Аллахом» (мураду): Первые при всей их искренности (сидк) в стремлении к богу не в силах окончательно порвать со своим естеством и эгоистическими желаниями. Вторым же сам бог помогает освободиться от личностного начала и путем обретения божественных атрибутов стать его земной ипостасью. В сочинениях ал-Харраза и ат-Тирмизи обсуждается вопрос о соотношении «святости» (вилая) и пророчества (нубувва). Ат-Тирмизи, в частности, утверждал, что аулия, как и пророки, имеют свою «печать» (хатм) — «святого», достигшего совершенства в знании о боге. С начала X в. эти утверждения стали объектом ожесточенной полемики. Большинство «умеренных» суфиев (ал-Худжвири, Ибн Хафиф, ал-Кушайри и др.) решительно отвергали превосходство «святых» над пророками. В то же время они иногда ставили аулия выше ангелов.

В учении Ибн 'Араби соединились суфийская и шиитская традиции понимания вилая. Для него пророчество — частное проявление «святости», связанное с введением нового религиозного закона (нубувват ат-ташир). В. необязательно несет пророческую миссию, тогда как каждый пророк обязательно является В. В целом его рассуждения сводятся, и это не преминули отметить его противники, к утверждению превосходства аулия над пророками. При этом различаются два вида «святости»: вилая, общая для всех религий (вилая 'амма), и особая, Мухаммадова вилая, присущая только исламу. «Печатью» первой Ибн 'Араби считал Иисуса, второй — верховного суфия, кутба. Позднешийская философия (Хайдар Амули) в общем унаследовала учение Ибн 'Араби об аулия с одной оговоркой: «печатами святости» были названы соответственно 1-й и 12-й имамы. Начиная с X в. в суфизме укрепляется представление о невидимой иерархии аулия, однако единой системы подчинения создано не было. Общее число «святых» в иерархии, члены которой сокрыты от большинства смертных, составлял, как правило, 356, иногда — 500. Во главе иерархии стоит «верховный» В. — кутб, он же — «величайший заступник» (ал-гаус ал-'азам), за ним у некоторых суфийских авторов идут два «предводителя» (имамани) у других — 4, 5 или 7 «опор» (аутад). Далее следуют семеро «лучших» (ахйар), либо 40 (редко 7) «заместителей» (абдал, будала), за ними — 12, 70 и т. д. «вождей» (нукаба), затем — 8, 70, 300 и т. д. «благородных» (нуджаба) и далее до конца иерархии. Со смертью какого-либо В. вся иерархия приходит в движение: его место занимает нижестоящий «святой», которого, в свою очередь, сменяет «святой» еще более низкого разряда, и т. д. Членов невидимой иерархии иногда называли «мужами сокровенного» (риджал ал-гайб). Не исключено, что суфийская иерархия являлась переосмыслением шиитского учения об имамате и иерархии «посвященных»; принятой у исма'илитов.

Каждый член иерархии исполняет определенные обязанности: кутб «заведует» всем мирозданием, имамани «отвечают» за функционирование видимого и сокровенного миров, аутад поддерживают в равновесии стороны света, абдал управляют делами семи климатов земли, нукаба несут на себе бремя людских забот, им ведомы тайны движения светил и т. д. У Ибн 'Араби высшие члены иерархии обладают совокупным знанием, распределенным среди аулия более низких ступеней. Знания всех членов иерархии сосредоточены в кутбе, который есть истинный правитель вселенной и самый совершенный «гностик» ('ариф). Невидимая иерархия в какой-то мере отражала реально существовавшие отношения между аулия в период возникновения и расцвета суфийских братств (XII—XIV вв.): практически в каждом селении и квартале был свой В., получивший духовное «завещание» и право на независимую проповедь от того или иного шайха, который, в свою очередь, возводил свою духовную родословную (силсила) к эпониму одного из суфийских братств. С другой стороны, иерархия, видимо, отражала также усложнившуюся структуру самого суфийского братства, где шайх (пир) в связи с ростом числа своих последователей часто вынужден был осуществлять подготовку муридов и руководство тарикой через посредников: хулафа и мукаддамов.

В народном исламе аулия почитались как чудотворцы (см. карама), носители «божественной благодати» (барака), покровители различных ремесел, заступники. В силу своей близости к народу, веротерпимости, аскетического образа жизни аулия часто пользовались гораздо большим авторитетом, чем «официальные» кади и факихи, поэтому власть имущие всячески стремились заручиться их поддержкой. Это в конечном счете привело к тому, что многие «святые» оказались на содержании у различных правителей, превратились в крупных собственников. Вместе с тем аулия нередко становились во главе национально-освободительных движений, активно боролись против колонизаторов ('Абд ал-Кадир в Алжире, санусий в Ливии и др.).

Широкое распространение культ «святых» и их гробниц (они также считались источниками божественной благодати) получил в Иране, Афганистане, Турции, Пакистане, Северной Африке, Йемене.

Лит-ра: ат-Тирмизи. Хатм; ос-Саррадж. Ал-Лума, 315—332, 422—424; ал-Кушайри. Ар-Рисала, 4—9; ал-Хувари. Кашф, 210—241; Ибн 'Араби. Фусус, 1, 48—56, 134—138; он же. Ал-Футухат, 2, 3—139; ал-Кавуни. Истляхат, 54; Amoli. La philosophie, Index; L'ain. Нравы, 67—85; Westermarck. Pagan Survivals, 120—124; Grinebaum. Festivals, 67—85; Nwiya. Exégèse, 237—242, Index; Corbin. En Islam, 1; Chodkiewicz. Seau; B. Carra de Vaux. Wali.—Et\*, 4, 1109—1111. А. Кн.

**ВАСАН** (от южноарав. всн — «межевой столб», «идол») — одно из основных обозначений языческих объектов поклонения в доисламской Аравии. Помимо В. употреблялись также термины нусуб (мн. ч. ансаб) и санам (мн. ч. аснам). Ансаб — камни, на которые проливали кровь жертв, посвященных идолам, надгробные и разграничительные камни священной территории (хима) святилища. Такой камень мог почитаться и как божество, но он редко являлся постоянным объектом поклонения. На каждой стоянке кочевники выбирали себе в качестве божества новый камень. В середине IV в. н. э. под воздействием в основном набатейских и сиро-палестинских влияний нусуб — «неотесанный камень» — трансформировался в оседлой среде Аравии в санам или васан —

скульптурное изображение божества. Семантический анализ показывает, что слово санам пришло в язык жителей Внутренней Аравии из арамейского, а слово васан — из эфиопского через посредство языка жителей Южной Аравии. Разница между значениями этих двух терминов прослеживается нечетко. Ибн ал-Калби утверждал, что слово санам обозначало идола, сделанного из дерева и металла, а васан употреблялось для обозначения каменной скульптуры. Однако в доисламской поэзии, Коране (ср. 6:74 и 29:17/16) и мусульманском предании (хадисах) термины васан и санам взаимозаменяемы.

В доисламской Аравии существовало множество племенных божеств, к которым совершали паломничество представители разных племен. Считалось, что божество связано со своим почитателем отношениями покровительства/зависимости (вала', см., например, К. 22:13), причем эти обязанности мыслились взаимными — божество также нуждалось в помощи (ср. 47:7/8). Многие коранические представления об Аллахе генетически связаны с этими языческими представлениями. Считалось, что оскорбление языческого божества чревато болезнью (проказой или сумасшествием). Ритуальная сторона культа заключалась в основном в жертвоприношении, обходе вокруг идола, гадании перед ним (см. К. 8:35, где говорится о ритуальном свисте и хлопанье в ладоши). С обслуживанием культа были связаны специальные лица, функции которых часто передавались по наследству. Самым крупным святилищем в доисламской Аравии была ал-Ка'ба, рядом с ней было сосредоточено большое количество идолов. Накануне возникновения ислама наиболее популярными были божества ал-Лат (представлено камнем), ал-'Уzza (представлено священным деревом), Манат (см. 53:19—20) и Хубал (представлены каменными статуями, привезенными, по преданию, из Сирии или северных районов Аравии). Хубал был главным божеством мекканского святилища.

На рубеже VI—VII вв. аравийские языческие культы переживали кризис. Он выразился в резком падении престижа языческих божеств, в появлении представления о некоем верховном божестве, более могущественном, чем все остальные (ср. 21:57—58/58—59, где описывается разрушение Ибрахимом всех идолов, «кроме главного из них»). Это способствовало распространению в Аравии иудаизма и христианства и привело к появлению местного неопределенного единобожия (ханифийа), генетически предшествовавшего исламу. Ислам сохранил ряд аравийских языческих ритуалов (манасик), прежде всего связанных с хаджем и почитанием так называемого «черного камня».

Лит-ра: Ибн ал-Калби. Ал-Аснам; Ибн ал-Калби. Книга об идолах; Fahd. Le pantheon; он же. Divination; H. A. R. Gibb. Pre-islamic monotheism in Arabia.—HTR. 1962. 55/4; Watt. Relief. 327—333; M. Höfner. Die vorislamischen Religionen Arabiens. [Б. м., 6. г.]; J. Waardenburg. Changes in Belief in Spiritual Beings, Prophethood and the Rise of Islam.—Struggles of Gods. Ed. H. G. Kippenberg. Berlin, New York, Amsterdam, 1984, 259—291.

Е. Р.

**ВАСИЙ** (мн. ч. аусийā) — исполнитель духовного завещания. Согласно мусульманской традиции, 'Абдаллах б. Саба' первым утверждал, что у каждого пророка был свой В., преемник духовного завещания: Аарон был В. Моисея, апостол Петр — В. Иисуса, 'Али б. Аби Талиб — В. Мухаммада. В шиитской доктрине имамата прочное место заняло понятие об избранности Алидов. Согласно этой доктрине, Пророк непосредствен-

ным распоряжением избрал 'Али своим преемником. Наиболее активно учение о В. разрабатывали и проповедовали общины кайсанитов, вынужденные обосновывать притязания своих избранников на имамаг не родством с Пророком, а получением от него духовного завещания. Дальнейшее развитие представлений о В. получило в среде имамитов-исна'ашаритов. По их учению, у каждого из шести (от Адама до Мухаммада) пророков было по двенадцать последовательно связанных друг с другом В. Последние двенадцать В. у Мухаммада — 12 имамов из рода 'Али. Это — «спутники пророков» (асхаб ал-анбийа'), «блюстители религиозного закона» (асхаб аш-шари'а). Каждому пророку было ниспослано от Аллаха откровение, тайны которого пророк вверял своему В., дабы он был «доказательством» (ал-худжда) Аллаха для людей. В. — это имам, одновременно «говорящий» (ан-натик) — как толкователь откровения и «безмолвный» (ас-самит) — как блюститель религиозного закона, удерживающий общину от произвольного истолкования откровения и от заблуждения.

Лит-ра: ан-Наубахми. Шиитские секты, 134—136, 147—148; Amoli. La philosophie, 239—242.

С. П.

**ВАСИЙА** (мн. ч. васайā; тур. васиет, перс. васият) — 1. Завещание, наказ, содержащий последнюю волю на случай смерти. В. предписана Кораном, на нее распространяются те же условия, что и на любые другие распорядительные акты, т. е. завещатель должен быть правым и дееспособным и иметь право распоряжаться тем, что он откладывает. Предметом В. могут быть все виды имущества, отношения, деловые поручения, распоряжения родственникам и многое другое, что подпадает под понятие «последнее волеизъявление». По В. может быть отказано не более одной трети всего оставляемого имущества, движимого и недвижимого вместе. В пределах двух третей, распределяемых между наследниками как наследство (мирас), завещатель может указать, кому что он оставляет, если это не нанесет ущерба и не ущемляет прав других наследников. Тот, кому отказывается имущество по В., уже не должен претендовать на долю в наследстве. Если же так случилось, то завещанное и наследуемое можно получить вместе только с согласия остальных наследников.

В. делается в устной или письменной форме, при этом желательно присутствие или подтверждение двух свидетелей (шахид). В. может быть сделана задолго до смерти, и завещатель может изменить ее или отменить в любое время. Если В. составлена неправильно или если наследники с ней не согласны, она может быть опротестована перед кади, которому следует решить, исправить ли нарушения или отменить В. совсем, присоединив все отказанное к наследуемому имуществу.

В настоящее время составлять В. в предвидении кончины принято везде, где позиции шарийата достаточно сильны, но порядок составления В., ее условия, привлекаемые лица и др. варьируются в зависимости от местных обычаев ('адат), так что расхождения в различных районах мусульманского мира могут быть весьма значительными.

Лит-ра: аш-Шайбани. Ал-Джами, 121—124; Садр аш-шари'а. Мухтасар, 228—231; ал-Ахкам аш-шари'а, 88—95; Abu Zahra. Family Law, 175—178; J. Schacht. Wasaya.—ShEI, 632.

А. Б.

## ВАСИЛ Б. 'АТĀ'

2. В шиитской догматике ал-васийа — духовное завещание, выражаемое имамом в «ясном указании» (ан-насс) на своего преемника. В период антиомейядской пропаганды под ал-В. подразумевались особые знания, полученные от Пророка и завещанные предшествующим имамом из рода 'Али. Истинным имамом признавался тот, кто унаследовал сокровенные знания, — васи. Исходя из этого представления, аббасидские претенденты на иматат и их эмиссары утверждали, что внук 'Али б. Аби Талиба, Абу Хашим б. ал-Ханафийа, завещал Аббасиду Мухаммаду б. 'Али «желтый свиток», хранившийся у Алидов как доказательство сокровенных знаний, унаследованных ими от Пророка.

Лит-ра: *ан-Наубахти*. Шиитские секты, 29—30, 136, 147—148.

С. П.

3. Жанр научной и богословской литературы. В. либо писал сам автор, подытоживая в ней свою деятельность, либо составлял кто-либо из ближайших учеников, сводя в ней основные мысли своего наставника, например В. Аби Ханифа, В. Ибн Сина, В. Ибн 'Араби и др.

А. Б.

**ВАСИЛ Б. 'АТĀ'**, Абу Хузайфа ал-Газзāl (699—748) — один из основоположников му'тазилызма. Родился в Медине, затем переехал в Басру, где стал активным участником кружка ал-Хасана ал-Басри. Разойдясь с последним в определении состояния человека, совершившего тяжкий грех, В. б. 'А. с группой единомышленников покинул (в 'атазала) кружок ал-Хасана ал-Басри, положив начало му'тазилызму. Для распространения своего учения он разослал эмиссаров во все провинции Халифата — Магриб, Хорасан, Йемен, ал-Джазиру, ал-Армению. Его эмиссары одновременно вели антиомейядскую пропаганду и тем самым способствовали падению омейядской династии.

По мнению исследователей, В. б. 'А. продолжил путь му'тазилыскому каламу, заложил основы богословской доктрины му'тазилитов. Богословские тезисы В. б. 'А. вошли в состав «пяти основоположений» му'тазилызма. Его политическая позиция (тавакуф) характеризовалась отказом от хариджизма и мурджиизма и утверждением, что в «верблужей» (656 г.) и Сиффинской битвах (657 г.) между 'Али и его противниками одна из сторон была не права — без уточнения, какая именно (ла би-'айнихи).

В. б. 'А. выступал против антропоморфического восприятия Аллаха, интерпретируя соответствующие коранические выражения в символическом смысле. Так, выражение «сотвори рукой своей» означает, по его мнению, «властью своей», подобно тому как щедрость символизируется раскрытой ладонью, а скупость — сжатой. В целом учение В. б. 'А. и его последователей о божественных атрибутах находилось под непосредственным влиянием христианской догматики Иоанна Дамаскина и греческой философии, о чем говорит аш-Шахрастани.

Согласно ал-Джахизу (ум. в 868-69 г.), В. б. 'А. был первым доктрографом, классифицировавшим категории «заблудших» (мулхидун), хариджитов, «крайних» шиитов, хашвитов. Он был автором нескольких сочинений, в т. ч. ал-Манзила байнал-манзилатайн, ат-Таухид ва-л-'адл, Табакаат ахл ал-'илим ва-л-хакк, ас-Сабил ила ма'рифат ал-хакк. Последнее сочинение сыграло исключительно

важную роль в истории мусульманского права. В нем В. б. 'А. впервые определил четыре способа (вуджух) познания истины (ал-хакк): через Писание (киتاب натик), достоверное предание, принятое единодушно (хабар муджтама' 'алайхи), умозрительное доказательство (хужжат 'акл) и единодушное мнение общины (иджма' мин ал-умма). Эти «принципы познания» вдохновили кодификаторов мусульманского права, в частности аш-Шафи'и (ум. в 820 г.), на установление четырех источников (усул) фикха.

Лит-ра: *Ибн ан-Надим*. Ал-Фихрист, 202—203; *ал-Багдади*. Ал-Фарк, 117—120; *аш-Шахрастани*. Книга о религиях, указ.; *Ибн ал-Муртада*. Табакаат, указ.; *van Ess*. Une lecture.

С. П.

**ВАХДАТ ал-ВУДЖУД** («единство и единственность бытия») — термин, которым принято называть учение Ибн 'Араби, хотя сам он его не употреблял. Вопрос об истоках В. ал-В. до конца не решен. В нем можно усмотреть параллели с неоплатоновской эманационной доктриной, гностицизмом, герметической и христианской философией. Непосредственной основой В. ал-В. послужила суфийская метафизика и теософия, вобравшая в себя элементы всех этих учений, а также калам и фалсафа.

Причина творения, согласно В. ал-В., состоит в стремлении некоего надмирного и самодовлеющего Абсолюта, называемого Сущностью (аз-зат), Реальностью (ал-хакк), Единством (ал-ахадийа), к самолицезрению и самопознанию в предметах сотворенной вселенной (ал-халк). Это стремление побуждает беспредельный и абстрактный Абсолют «являться» (ятаджалли) в сущности мира, «самоограничиваясь» (такаййуд) и «самоконкретизируясь» (та'аййун) в них. Явление (таджалли) Абсолюта происходит не произвольно, а в согласии с «проборазами» (а'йан сабита) или «возможностями» (имканат), от века пребывавшими в Абсолюте. Реализовавшись в явлениях и сущностях вселенной, Абсолют в какой-то мере утрачивает свою «самодостаточность» (ал-гина), ибо мир становится необходимым модусом и ипостасью его бытия. Обретя свой логический коррелят (ма'лух), Абсолют получает черты божества (илах), наделенного определенными «именами и атрибутами» (=проборазами и возможностями), которые обладают внешним и конкретным бытием. Тем самым Абсолют становится объектом «поклонения» ('ибада) и «суждения» (хукм). В то же время он остается единственным реальным бытием, а мир — его «отражением» (шабах), «химерой» (хайал), не имеющим смысла вне соотносительности со своим источником. Диалектика проявления Абсолюта во вселенной напоминает, согласно создателю В. ал-В., работу воображения человека, пытающегося представить себя со стороны во всех подробностях и «проецирующего» свое представление вовне.

Атрибуты божественного совершенства пребывают во вселенной в дискретном состоянии (мун-фасалан). Лишь в человеке они собраны воедино и воплощены наиболее адекватно, как в «конспекте» (мухтасар). Поэтому в «совершенном человеке» (ал-инсан ал-каamil) Абсолют познает себя во всей своей полноте; человек как бы становится его самосознанием, «образом божьим».

Антиномно бог — творение создатель В. ал-В. и его последователи объясняли различиями в точках зрения, которые принимают субъекты суждения: с одной стороны, всё (ал-амр) — бог, с другой — мир, а сущность или источник (ал-'айн) один.



Ибн 'Араби полагал, что бытие находится в процессе непрерывной трансформации: в каждый отдельный момент бог предстает «в новом образе»\* (фи ша'н—К. 55:29), отличным от того, в котором он являлся ранее. Отсюда—неизбежное различие в человеческих суждениях и представлениях о нем. Восприятие богоявления каждым человеком определяется его готовностью (исти'дад), которая, в свою очередь, задана его извечным прообразом. Человек, познающий бога посредством разума ('акл), неизбежно «привязывается» ('акал) к какой-либо конкретной форме богоявления и отрицает чужие представления, продиктованные иными богоявлениями. Лишь истинный «гностик» ('ариф) постигает бога «сердцем» (калб) во всех его ипостасях и изменениях (такалуб) и потому признает правоту и правомочность любых суждений о нем.

Творение в В. ал-В. есть продукт «созидающего божественного желания» (маши'а, ал-амр ат-таквиби), поэтому, с точки зрения маши'а, все существующее и происходящее «угодно» богу. Однако помимо «желания» в мире действует «законодательное волеизъявление» (ал-ирада, ал-амр ат-таклифи), также исходящее от бога и регламентирующее жизнь тварей как «рабов божьих» посредством божественных законов.

В вопросе о свободной воле и предопределении создатель В. ал-В., его комментаторы и последователи занимали промежуточную позицию: хотя бог и создает людей и их поступки, он действует не произвольно, а в строгом соответствии со своим «знанием», которое заключено в прообразах.

Антиномия между трансцендентностью и самодостаточностью бога и его имманентным присутствием (сарайан) в сотворенной вселенной решается введением «промежуточного» мира (ал-барзах) или области прототипов ('алам ал-мисал), куда «воображение» мистика может проникать в моменты откровения.

В основе метода рассуждений и доказательств, который использовал создатель В. ал-В., лежит аллегорическое толкование («ат-та'вил»). Процесс познания отождествляется с беспрепятственной (порой крайне вольной) интерпретацией явлений действительности, священных текстов, снов и т. п., открывающей все новые и новые грани калейдоскопически меняющегося бытия Абсолюта.

Учению В. ал-В. в изложении Ибн 'Араби присуща нарочитая недосказанность и двусмысленность, обусловленная «диалектичностью» и «текучестью» его положений и терминологии. Доведя его рассуждения до конца, переосмыслив их в логико-рационалистическом духе, комментаторы В. ал-В. в какой-то мере сместили акценты и изменили сущность учения. В дальнейшем недосказанность и бессистемность учения Ибн 'Араби, разноречивые толкования его комментаторов вызвали разноразличную оценку В. ал-В. в трудах средневековых авторов, а в наши дни—в работах мусульманских и западноевропейских исследователей.

Доктрина В. ал-В. оказала огромное влияние на развитие мусульманского богословия, философии и «философского» суфизма. Ее восприняли и развили не только крупные суннитские мыслители ал-Кашани, 'Абд ал-Карим ал-Джли, ал-Кайсари, Джами, но и шиитские философы Хайдар Амули, Мир Дамад, Мулла Садра. Особенно много последователей учения было в Малой Азии, Иране и Северной Индии. Противниками В.

ал-В. были Ибн Таймийа, Ибн Халдун, Ибн Хаджар ал-'Аскалани, многие факхи Сирии, Египта и Магриба. Против учения выступил авторитетный суфий 'Ала' ад-даула Симнани (ум. в 1336 г.), который в качестве альтернативы ему выдвинул доктрину, позднее получившую название вахдат аш-шухуд («единство созерцания»). Идейная борьба между сторонниками этих двух учений, не вполне утихшая и поныне, многие столетия определяла интеллектуальную жизнь восточномусульманского мира. Многие современные мусульманские мыслители отождествляют В. ал-В. с пантеизмом, а его создателя считают предтечей Спинозы.

Лит-ра: Ибн 'Араби. *Фусус; он же. Футухат; Ibn 'Arabi. Bezels; он же. L'Arbre du monde; shajarat al-kawn. Intrad. et notes par M. Gloton. P. 1982; Ismail Hakki Bursavi's translation of and commentary on 'Fusus al-hikam' by Idhuyiddin Ibn 'Arabi. Rendered into English by Bulent Rauf with the help of R. Brass and H. Tollemache. I. Oxford and Istanbul, 1986; ал-Китаб ат-тизкар; Книж. Мироззрение; он же. Проблемы; он же. Основные источники для изучения мироззрения Ибн 'Араби: 'Фусус ал-хикам' и 'ал-Футухат ал-маккия'. Автореф. канд. дис. Л., 1986; Nyberg. *Schriften; M. Asin Palacios. El Islam cristianizado: estudio del 'Sufismo' a través de las obras de Abenarabi de Murcia. Madrid, 1931; Afifi. The Mystical Philosophy; Corbin. *Imagination; Izutsu. Study, I; S. H. Nasr. Three muslim sages: Avicenna, Sohrawardi, Ibn 'Arabi. Harvard, 1964; он же. Sufi essays, 97—103; Gramlich. *Derwischorden, 2, 3—138; M. Takekoshi. An analysis of Ibn 'Arabi's 'Insha' al-dawa'ir' with particular reference to the doctrine of the 'Third Entity'.—JNES, 1982, 41/4, 243—260; M. Sells. Ibn 'Arabi's 'Garden among the flames': a reevaluation.—HR, 1984, 23/4, 287—315; N. Heer. Al-Jami's treatise on Existence.—Theology, 223—256.****

А. Кн.

**ВАХДАТ аш-ШУХУД** (перс. вахдат-и шухуд; «единство свидетельств», «единство созерцания») — суфийский термин, прилагавшийся к полярным по своему содержанию мистико-философским учениям.

1. Так называли последователи ал-Халладжа его учение о человеке как о единстве двух начал — божественного (лахут) и человеческого (насут); бог «свидетельствует» или «созерцает» самого себя в сердце или душе мистика (латифат ал-калб или латифат ар-рух); последний, в свою очередь, сам «созерцает» бога в себе, не теряя при этом своих субстанциональных свойств, и становится как бы человеческой его ипостасью в материальном мире.

2. Это же название получило учение мистика 'Абд ал-Карима ал-Джли (1365—1428) о «совершенном человеке» (ал-инсан ал-камил), в котором он развивал идеи Ибн 'Араби: человек есть совершенная система—микрокосм, в котором представлены атрибуты (сифат) божественной Сущности (аз-зат). Бог «созерцает» и познает себя посредством своих манифестаций (таджаллийат) только в нем одном. Познав себя в человеческой природе, бог благодаря ей становится самим собой: в «совершенном человеке» объединились бог и человек.

3. Система взглядов и положений, разработанная персидским мистиком, членом братства кубравийа шайхом Руки ад-динем Ахмадом б. Мухаммадом ал-Бийабанаки (1261—1336), известным как 'Ала' ад-даула ас-Симнани, и представляющих собой резко отрицательную реакцию на учение о «единственности бытия» Ибн 'Араби. Свое учение 'Ала' ад-даула изложил в трудах—Китаб ал-машари' абаб ал-кудс, Китаб ал-'урва ли ахл ал-халва (дошел до нас в двух версиях—арабской и персидской) и Сафват ал-'урва. В основе взглядов 'Ала' ад-даула, называемых уже

после его смерти В. аш-Ш., положение об абсолютной трансцендентности бога. Мистик не в состоянии получить доказательства существования Абсолюта. Соглашаясь с Ибн 'Араби в отношении богоявления, или манифестации бога (таджали), ас-Симнани вместе с тем отвергал его идею, что любая сущность есть проявление атрибута или имени бога (чем, собственно, объяснялось единство бытия) и потому имеет общее с божественным Бытием. Он допускал единственную возможность общности человеческой природы и бога, которую он понимал как качество «внутренней чистоты» (сафа'), дарованной человеку богом. Цель человечества, вооруженного мистицизмом (а не только «совершенного человека»), состоит в том, чтобы, используя это качество, стать зеркалом, отражающим абсолютное Бытие (ал-вуджуд ал-мутлак). По мнению ас-Симнани, уподобление Бытия (вуджуд) Реальности (ал-хакк) приводит к забвению творения (ал-халк) и фетишизации действия (фи'л). Бытие не столько является сущностью бога (аз-зат), сколько представляет собой «действие, создающее существование» (фи'л ал-иджад). При этом бытие он рассматривал как атрибут, абсолютно свойственный богу, но отделенный от его сущности. Абсолютное Бытие (ал-вуджуд ал-мутлак) есть действие (фи'л) предечного бога (вуджуд ал-хакк), а оно — творец «ограниченного Бытия» (вуджуд ал-мукайада) и создано богом по своей воле. Ас-Симнани понимал таухид как «общение с богом», «встречу с богом», «видение бога», но он категорически отрицал таухид, понимаемый как иттихад, т. е. как «слияние», «воссоединение с богом», «растворение в боге». Именно поэтому он изменил триаду, из которой состоит Путь мистического познания, т. е. вместо шари'ат — тарикат — хакикат предложил хакикат — тарикат — шари'ат, утверждая, что истинное знание можно постичь только благодаря неукоснительному соблюдению норм и предписаний сунны и шари'ата.

Вместе с учением Ибн 'Араби учение ас-Симнани оказало столь значительное влияние на развитие мистических концепций в Иране (до середины XVI в.), Мавераннахре, Восточном Туркестане и Северной Индии, что большинство суфиев стали называть себя либо вуджуди — сторонниками вахдат ал-вуджуд, либо шухуди — сторонниками В. аш-Ш.

Вторым лицом, с которым традиционно связывается окончательное оформление В. аш-Ш., был индийский шайх Ахмад Фаруки Сирханди (1564—1624), прозванный «обновителем второго тысячелетия» (муджаддид-и алф-и сани). Последователь учения Ибн 'Араби на первых порах, он затем стал его яростным противником и сторонником идей ас-Симнани. Он не столько развил их, сколько адаптировал и распространил среди братства накшбандийа в Индии и Афганистане, стремясь полностью ввести эти идеи в русло «правоведия». Свои взгляды Ахмад Фаруки изложил в многочисленных письмах-посланиях (мактубат). По его мнению, в основе вахдат ал-вуджуд лежит постулат «Все есть Он» (хаме у-ст), в то время как В. аш-Ш. сводится к принципу «Все из Него» (хаме аз у-ст), что соответствует сунне и шари'ату. Все мистические «состояния» и «озарения», ведущие к «соединению» с богом (иттихад),

он считал наваждением и миражем. Конечная цель мистического совершенствования, по его мнению, — «служение богу» ('абдийат), которое ниспосылается мистика по прохождении этапов «единства бытия» (вуджудийат) и «общего представления» (зиллийат). Духовные откровения свыше, согласно Ахмаду Фаруки, могут выпадать на долю человека лишь в том случае, если он строго придерживается шари'ата.

Лит-ра: *Ала' ад-даула Симнани*. Книга ал-'урва ли ахл ал-халва. Рук. 6-ки «Маджлис» (Тегеран), № 1834 (перс. яз.); *Шайх Ахмад Фаруки Сирханди*. Мактубат. 1. Лахнау, 1886; *Бадр ад-дин б. Шайх Ибрахим Сирханди*. Хазарат ал-кулс. Рук. ЛО ИВАН. В 3222, 1326-1526; *Djami*. Nafahat, 504—510, 565—568; *Книги*. Мировоззрение, 85—92; *Molé*. Les Kubrawiya; Rizvi. Muslim revivalist, 38—39, 258—260; *H. Landolt*. Die Briefwechsel zwischen Kasani und Simnani über wahdat al-waḥid.—Dl. 1973, 501, 29—81; *F. Meier*. Ala' al-Dawla al-Simnani.—EI, NE, 1, 346—347. О. А.

**ВАХИ** («внушение», «откровение») — божественное откровение. В Коране слово В. означало, по-видимому, мгновенное появление в сознании образа или идеи и приказание сообщить их окружающим или поступить в соответствии с ними. Психологическая природа этого явления еще не получила научного разъяснения. Первоначально Мухаммад полагал, что с ним говорит бог и что сам бог является ему в видениях (см. К. 53:6—10). Потом появились идеи о духе, сообщающем Пророку божественные приказания, об ангелах как о посланниках божьих и, наконец, о Джибриле (Гаврииле), сообщающем Мухаммаду волю Аллаха (42:51—52/50—52; 2:97/91).

При становлении мусульманской догматики из нерасчлененного коранического понятия В. стали выделять более узкие понятия. Так, у ат-Табаи в тех случаях, когда термин В. употребляется по отношению к пророкам, он толкуется термином илхам. У Фахр ад-дина ар-Рази такое деление проявляется наиболее четко. Он подразделяет понятие В. на В. ан-наби, В.-илхам (в том случае, если речь идет о пророках), и на В.-внушение или видение, В. через прямое общение с божеством (Муса), В. через посредника.

В раннеисламской догматике представление о В. формировалось и в ходе полемики о сотворенности Корана. Для му'тазилитов В. — слова бога, воспринимаемые слухом пророка. Аш'ариты говорили о разнице между словами, состоящими из звуков, и «словами души», которые не выражаются звуками, хотя и воспринимаются на слух. Они соглашались с му'тазилитами, что первые сотворены, но в отличие от му'тазилитов признавали извечность вторых.

В сочинениях мусульманских мистиков, а также в шиитской среде получили распространение попытки выяснения и обоснования различий между «пророчеством» (нубува) и «святостью» (вилайа). Одну из основ этого различия видели в том, что пророчеству соответствует «божественное откровение» (вахй), а святости — «божественное вдохновение» (илхам). Согласно ал-Газали, «святая» (вали) может обладать знанием, неизвестным пророку, но для него недостижимое знание божественного закона. Фундаментальное различие между илхам ал-вали и В. ан-наби состоит в том, что первое предназначено самому вали и имеет значение прежде всего для него самого, тогда как второе имеет общественное значение — оно предназначено всем людям.

Лит-ра: ат-Табаи. Тафсир, 6, 405; ал-Газали, Ихйа', 3, 16—17; ал-Багдади. Усул ад-дин, 14—15; Р. Рида. Ал-Вахй ал-мухаммадани. Каир, 1933, 22; Винников. Легенды; Бартольд. Соч., 6, 615—616; R. Bell. Muhammad's visions.—MW. 1934, 24, 145—154; A. Guillaume. Prophecy and divination among the hebrews and other semites. N. Y., L., 1938; Watt. Muhammad at Mecca, 13—15; Bell-Watt. Introduction, 20—25; Jadaane. Révélation.

**ал-ВАХХАБЬЙЯ** — ваххабиты, сторонники религиозно-политического движения в суннитском исламе, возникшего в Аравии в середине XVIII в. на основе учения Мухаммада б. 'Абд ал-Ваххаба. Мухаммад б. 'Абд ал-Ваххаб родился в 1703-04 г. в ал-'Уйайне в семье кади, получил религиозное образование, в юные годы много путешествовал по Аравии и соседним странам, затем начал проповедь своего вероучения. Стержнем его учения было представление о единобожии (таухид): Аллах — единственный источник творения и только он достоин поклонения со стороны людей; однако мусульмане отошли от этого принципа, поклоняясь святым, вводя различные новшества (бида'). По мнению В., необходимо очищение ислама, возврат к его изначальным установлениям путем отказа от биды', культа святых и т. д. В области догматики Ибн 'Абд ал-Ваххаб следовал в основном Ибн Таймийи и Ибн ал-Каййиму; в целом его учение представляло собой развитие ханбалитских принципов в их крайнем выражении. В общественно-политической сфере В. проповедовали социальную гармонию, братство и единство всех мусульман, выступали с призывами строгого соблюдения морально-этических принципов ислама, осуждая роскошь, стяжательство и т. д.; важное место отводилось идее о джихаде против многобожников и мусульман, «отступивших» от принципов раннего ислама (Ибн 'Абд ал-Ваххаб считал, что такие мусульмане — «многобожники» в большей степени, чем люди джахилии). Для раннего В. характерны крайний фанатизм в вопросах веры и экстремизм в практике борьбы со своими политическими противниками.

Проповедь Ибн 'Абд ал-Ваххаба встретила поддержку среди шейхов ряда аравийских племен, в том числе представителей рода Ал Са'уд — эмиров ад-Дир'ии. С середины 40-х годов XVIII в. Ибн 'Абд ал-Ваххаб включается в политическую борьбу на Аравийском полуострове, его учение вскоре становится знаменем борьбы Ал Са'уд за объединение Аравии под их властью, а позднее — официальной идеологией первого государства Саудидов. К началу XIX в. ваххабизм завоевал прочные позиции на большей части Аравийского

## ал-ГАЗАЛЙ

полуострова, а затем получил распространение в Индии, Индонезии, Восточной и Северной Африке.

В настоящее время ваххабизм — основа официальной идеологии Саудовской Аравии, его последователи есть в арабских эмиратах Персидского залива, ряде азиатских и африканских стран.

Лит-ра: Маджму'ат ат-таухид ан-наджийа. Каир, 1375 г. х.; Маджму'ат ал-хадис ан-наджийа. Каир, 1375 г. х.; Хусайн б. Ганнам. Та'рих Наджд. Каир, 1949; Усман б. Бишр. 'Унван ал-маджд фи та'рих Наджд. Мекка, 1349 г. х.; А. М. Васильев. Пуритане ислама. М., 1967.

**ВУДУ'** («омовение») — акт очищения, определяющий переход человека от обычного состояния к молитвенному и производимый перед молитвой (салат). В. предписан Кораном. Вопросы В. относятся к разделу фикха 'ибадат, его порядок описан аш-Шайбани (VIII в.). В. состоит из последовательного обмывания чистой водой кистей рук, прополаскивания рта и горла, очищения носа, мытья лица, промывания глаз, мытья рук до локтей, смачивания волос, промывания ушей, мытья шеи и ног до колен. При этом произносятся вслух или про себя молитвенные формулы, подтверждающие намерение приступить к молитве. В. становится недействительным при физиологических извержениях, крове- и гноетечениях, рвоте, соприкосновении с чем-либо оскверняющим, а также если человек, совершив В., но не приступив к молитве, отвлекся, заснул или потерял сознание. Во всех этих случаях В. следует повторить. В. обязателен перед каждой молитвой, но если человек уверен, что от одной молитвы до другой он ничем не нарушил своего молитвенного состояния, то может приступить к молитве, не совершив перед ней В. Если человек не может воспользоваться водой (из-за болезни, когда воды нет и т. д.), В. заменяется тайаммумом.

В наши дни порядок В. сохраняется с очень незначительными отклонениями у всех групп мусульман.

Лит-ра: аш-Шайбани. Ал-Асар, 1—10; Садр аш-шару'а. Мухтасар, 2—5; Wensinck. Handbook, 258—263; J. Schacht. Wudu'. — EI, 4, 1234. А. Б.

## Г

**ГАЗАВАТ** (мн. ч. от газва — «набег») — «война за веру», один из аспектов джихада. Мусульманские Г. восходят к распространенной в кочевых обществах практике набегов с целью захвата добычи. В кочевом обществе Аравии Г. играли важнейшую роль. В их основе лежала экономическая необходимость в перераспределении ресурсов внутри общества. Первые нападения мусульман на своих противников, организованные Мухаммадом из Медины, получили название Г. Позднее термином Г. обозначались рейды мусульман против «неверных» в ходе военной конфронтации мусульманского мира со своим окружением.

В XIX в. Г. — обозначение войны кавказских горцев против захватнической политики России. В 20-х годах нашего столетия Г. — басмаческие выступления под исламскими лозунгами против Советской власти.

Лит-ра: А. В. Фадеев. Россия и Кавказ в первой трети XIX в. М., 1960; Lévi-Provençal. Histoire, 3, 85—106; T. M. Johnstone. Ghazw. — EI, NE, 2, 1055—1056.

Е. П.

**ал-ГАЗАЛЙ**, Абу Хамид Мухаммад б. Мухаммад ат-Тусй (1058—1111) — крупнейший теолог, философ и факих-шафи'ит. Родился в г. Тусе (Хорасан), в Нишапуре был учеником аш'арита ал-Джувайни вплоть до смерти последнего в 1085 г., затем находился при сельджукском вазире Низам ал-мулка, который назначил его в 1091 г. преподавателем фикха в основанной им в Багдаде мадраса Низамийа. В 1095 г., после убийства исма'илитами Низам ал-мулка, ал-Г. покидает Багдад под предлогом совершения хаджжа и, проведя 11 лет в Дамаске, Тусе и некоторых других городах, в 1106 г. по приглашению сына Низам ал-мулка, Фахр ал-мулка (вазира при сельджукском султане Санджаре), начинает преподавать в мадраса Низамийа в Нишапуре. Незадолго до своей кончины возвращается в Тус.

Вслед за фаласифа ал-Г. делил людей по уровню их познавательных способностей на две категории: «широкую публику», «массу» (ал-'амма, ал-'авамм), и «избранных» (ал-хасса). К первой категории он относил рядовых верующих,

которые слепо следуют религиозной традиции и перед которыми, дабы не смущать их, нельзя давать священным текстам символично-аллегорическое толкование, и мутакаллимов, которые в своих рассуждениях исходят из диалектических (в аристотелевском смысле слова) положений и функция которых должна ограничиваться защитой догм ислама от бид'а (иногда мутакаллимы выделяются им в отдельную категорию, несколько возвышающуюся над массой рядовых верующих). Ко второй категории он причислял (часто в завуалированной форме) прежде всего философов (фаласифа), стремившихся постичь истину с помощью доказательств, основанных на достоверных посылах. Кроме того, к «избранным» он причислял суфиев, которые приходят к монистическому взгляду на бытие, но не на основе логических доказательств, а с помощью интуиции. Практическую пользу суфизма ал-Г. видел в направленности его учения к нравственному совершенствованию, но отвергал притязания суфиев на онтологическое единение с богом, признавая «единение» лишь как символ постижения божества высшей познавательной силой — интеллектуальной интуицией.

Главные труды ал-Г. носят полемический характер. В крупнейшем своем сочинении *Ихйа' 'улум ад-дин*, где трактуются вопросы культовой практики (ибадат), социально значимых обычаев ('адат), «пагубных» черт характера (мухликат) и черт, ведущих к спасению (мунджийат), ал-Г. критикует современных ему 'улама', превративших религиозное знание в средство достижения мирских целей (на персидском языке идеи этого сочинения изложены им в работе *Кимийа-и са'адат*). Ограниченность методов рассуждения, принятых в каламе, вскрывается им в *Ихйа' 'улум ад-дин*, в квазиавтобиографическом произведении ал-Мункиз *мин ад-далал* и в трактате *Илджам ал-'авамим* 'ан 'илм ал-калам, в котором подчеркивается нежелательность приобщения к каламу «широкой публики». Против исма'илитов (батинитов) направлены его труды ал-Мустазири и Файсал ат-тафрика байна-л-ислам ва-з-зандака. Дав сначала объективное и систематизированное изложение основных положений логики, физики и метафизики восточных перипатетиков в книге *Макасид ал-фаласифа*, в работе *Тахафут ал-фаласифа* ал-Г. от имени мутакаллимов пытался показать неспособность фаласифа построить метафизику на принципах, согласующихся с буквой священных текстов, не вступая при этом в противоречие в одних случаях с правилами логики, в других — с догматами ислама (о сотворенности мира; о знании бога, распространяющемся на единичные вещи; о телесном воскресении). Ал-Г. говорил о нейтральности логики, математики и большей части физики по отношению к содержанию религиозных догматов, о безверности этих дисциплин для мусульман всех категорий, противопоставляя в данном смысле этим частям философии метафизику. В то же время некоторые его работы, например *Ма'аридж ал-кудс*, свидетельствуют о близости его собственных мировоззренческих идей к метафизическим концепциям восточных перипатетиков (признание тезиса о вечности мира, теории эманации и т. п.). В работах ал-Кустас ал-мустаким, *Ми'йар ал-'илм* и *Михакк ан-назар ал-Г.* популяризирует логику восточных

перипатетиков, изменяя, однако, ее терминологию и представляя правила логики так, как будто они выводятся им из Корана и сунны. Суфийский гносис в специальной форме рассматривается ал-Г. в работе *Мишкат ал-анвар*, проблемы фикха трактуются им в книгах ал-Басит, ал-Васит, ал-Ваджиз и ал-Мустасфа, а усул ад-дин — в ал-Иктисад фи-л-'итикад и ал-Арба'ин.

Еще в эпоху средневековья некоторые арабомусульманские авторы, например критик ал-Г. Ибн Рушд, объясняли кажущуюся противоречивость идейного наследия ал-Г. тем, что он обращал свои книги в разных случаях к разной аудитории, «будучи с аш'аритами аш'аритом, с суфиями — суфием, с философами — философом» (*Ибн Рушд*. Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией. — Сагадеев. Ибн Рушд, 189). Многоликость учения ал-Г. стала причиной того, что он подвергался поношению со стороны мусульманских догматиков и ими же превозносился в качестве «двода ислама» (худжжат ал-ислам). Для последующих поколений мусульманских богословов, вплоть до современного, ал-Г. — один из авторитетнейших теологов ислама.

Лит-ра: ал-Газали. Воскрешение; он же. Правильные веса (ал-Кустас ал-мустаким). Отдельные главы. Пер В. В. Наумкина. — Там же, 313—338; он же. Избавляющий от заблуждения. Пер А. В. Сагадеева. — С. Н. Григорян. Из истории философии народов Средней Азии и Ирана VII—XII вв. М., 1960, 211—267; он же. Ответы на вопросы, предложенные ему. Пер А. И. Рубина. — Там же, 196—211; Г. М. Керими. Аль-Газали и суфизм. Баку, 1969; М. Bouyges. Essai de chronologie des oeuvres de al-Ghazali. Beirut, 1959; W. M. Watt. Muslim Intellectual; A Study of al-Ghazali. Edinburgh, 1963; F. Jabre. La notion de certitude selon Ghazali. P., 1958; он же. La notion; H. Laoust. La politique de Ghazali. P., 1970; H. Lazarus-Jafeh. Studies in al-Ghazali. Jerusalem, 1975.

Т. И., А. С.

**ГАЗИ** (мн. ч. гузât) — 1. Человек, принимающий участие в газават («войне за веру»). Во второй половине VII—первой половине IX в. Г. — участник мусульманских завоевательных походов. С конца IX в. в Хорасане и к северо-востоку от него начинают появляться отряды Г. (также фит'ан, 'аййарун), существовавшие за счет военной добычи и предлагавшие свои услуги любому правителю или военачальнику, который собирался выступить против иноверцев или «заблудших». Главы этих отрядов часто получали известность и место в официальной иерархии. Однако в мирные периоды отряды Г. представляли опасность и для тех, кому они служили. Они приняли участие в ряде смут и восстаний, в первую очередь в восточных областях Халифата. Эти отряды играли важнейшую роль в военном противостоянии Халифата Византии.

Около 1200 г. при халифе ан-Насире отряды Г. стали преобразовываться в соответствии с принципами футуввы — особого кодекса чести и поведения, предписывавшего, в частности, стойкость, верность слову, поддержку слабых, а иногда и безбрачие (футувва в целом имела светский характер, на связанные с ней обрядность и учение о нравственном долге большое влияние оказал суфизм). Г. получили высокий официальный статус, и их отряды стали функционировать как религиозные «братства» с процедурой пожалования звания Г., геральдикой и членством царственных особ.

Одним из результатов монгольского нашествия (XIII в.) явилась вторая эмиграционная волна тюркских кочевых племен в Малую Азию — в ряды Г. влились новые массы бойцов. Ослабление государства Сельджуков и распад Византийской империи после четвертого крестового похода

привели к возникновению вакуума власти в приграничных областях. Следствием этого стало возникновение в конце XIII—начале XIV в. ряда тюркских эмиратов в Западной Анатолии, в создании которых значительную роль сыграли Г. Один из этих эмиратов—Османский бейлик—со временем превратился в огромную империю. В османском государстве Г. довольно скоро были подчинены власти султана.

В мусульманской Испании (Андалусии) термин Г. с X в. стал прилагаться к уроженцам Северной Африки (наемникам и добровольцам), принимавшим участие в войне с христианами. Позднее, при Альмохадах (1130—1269), Г., объединенные с правящей элитой общим происхождением и общими целями, составили привилегированную социальную категорию. В XIV в. в Гранадском королевстве, противостоявшем значительно более мощным испано-христианским государствам, Г. выступали за продолжение войны, несмотря на явно проигрышную общую ситуацию, и объективно способствовали разгрому последнего мусульманского государства в Испании.

2. Почетный титул отличившихся в «войне за веру», ставший частью титулов мусульманских правителей. Последний раз он был присвоен Мустафе Кемалоу (Ататюрку) за победу в битве у р. Сакарья (1921 г.). Был упразднен в Турции в 1934 г.

Лит-ра: К. А. Жуков. Эгейские эмираты в историческом развитии Малой Азии и Восточного Средиземноморья (вторая половина XIII—первая половина XV в.). Автореф. канд. дис. Л., 1983; *Lévi-Provençal. Histoire*, 3, 71—76; *G. Kaldy-Nagy. The Holy War (Jihad) in the First Centuries of the Ottoman Empire.—Essays Presented to Omeljan Pritsak on his 60-th Birthday by his Collegues and Students.* Cambridge, 1981, 467—473; *I. Melikoff. Ghazi.*—EI, NE, 2, 1043—1044.

Е. Р.

**ал-ГАЙБ** (от корня ГЙБ—«отсутствовать», «быть скрытым, невидимым») — сокровенное, непостижимая божественная тайна, знание, доступное только богу. В таком значении ал-Г. употребляется в Коране (3:174; 10:20/21; 16:77/79; 27:65 и др.) и в хадисах. Несмотря на «сокровенность» и «непостижимость», ал-Г., согласно Корану и тафсирам, является объектом веры (2:3—4/2—3) и ниспосылается пророкам. Как «известие о сокровенном» (анба' ал-гайб) сам Коран представляет собой частичное «раскрытие» ал-Г. В хадисах знание ал-Г.—привилегия бога и пророков; это же подчеркивалось в комментариях к Корану и в традиционалистских 'акидах. В некоторых хадисах и комментариях ал-Г. отождествляется с «божественным промыслом». Согласно суфийскому тафсиру ат-Тустари, познание людьми ал-Г. привело бы к нарушению установленного богом миропорядка. В целом, однако, суфийские представления об ал-Г. отличались от общепринятых. Суфийские мыслители (ат-Тирмизи, ас-Сухраварди, Ибн 'Араби и др.) утверждали, что ал-Г. может быть постигнуто с помощью эзотерического знания, свойственного суфийским «святым» (аулийа'). Тем самым последние ставились в один ряд с пророками и посланниками, что вызывало протест со стороны традиционалистов. Так, Шайх ал-ишрак ас-Сухраварди, казненный по обвинению в «неверии», полагал, что «тайны ал-Г.» (мугаййабат) приоткрываются людям во сне, когда их души не обременены повседневными заботами и помыслами. Эти тайны являются мистикам в виде «начертанных строк», «приятных или устрашающих голосов», «прекрасных образов» и т. п.

Шитты приписывали знание сокровенного ис-

ключительно своим имамам, против чего также выступали сунниты-традиционалисты.

Часто комментаторы трактовали ал-Г. как «мир сокровенного», «область божественной тайны», которым противопоставлялся «мир счеэвидный» ('алам аш-шахада). С проникновением в ислам неоплатоновских эманационных учений под ал-Г. стали понимать некое изначальное недифференцированное единство, источник эманации, творческий принцип, генерирующий из себя вселенную. Эти представления нашли отражение, в частности, в исма'илитской космогонии, где надмирное божество называют «всевышней тайней» (ал-гайб та'ала).

Для Ибн 'Араби и суфиев его школы «абсолютная тайна» (ал-гайб ал-мутлак) есть самодовлеющая божественная сущность до ее проявления в результате серии манифестаций (таджаллийат) в материальном мире. Ал-Г. становится объектом познания и почитания только в своих проявлениях и атрибутах, а сама по себе, независимо от мира, она «непостижима».

В суфизме «мужами сокровенного» (риджал ал-гайб) нередко именовали членов невидимой суфийской иерархии (см. *вали*). В претензиях на знание ал-Г. факихи-традиционалисты обвиняли помимо суфиев и шитов также астрологов, предсказателей и разного рода оккультистов.

Лит-ра: *Ибн Ханбал. Муснад*, 4, 13, 129, 164; *ат-Тирмизи. Хатм*, 358, 395—398; *ас-Сухраварди. Малджума*, 1, 390—391, 2, 240; *Ибн 'Араби. Ал-Футухат*, 2, 15; *ал-Байдави. Тафсири*, 1, 16; *Abdii-Razzaq. Dictionary of the technical terms of the sufis.* Ed. in the Arabic original by Dr Aloys Sprenger. Calcutta, 1845; *Петровский. Ислам*, 287; *Iktisu. Study*, 1, 37—38, 114; *Böwering. Mystical Vision, Index; D. B. Macdonald—L. Gardet. Ghayb.*—EI, NE, 2, 1049.

А. Кн.

**ал-ГАЙБА** («отсутствие», «невидимое существование») — термин шиитской догматики, обозначающий «скрытое состояние» имама. Представление о «скрытом» имаме и его возвращении зародилось в среде приверженцев рода 'Али. Уже сабанты, последователи 'Абдаллаха б. Саба', отрицали смерть 'Али и ожидали его «возвращения» (ар-радж'а). Учение о «скрытом состоянии» имама сложилось в среде кайсантов (сторонников имамата Мухаммада, сына 'Али от ханифитки, ум. ок. 700 г.), которые не верили в смерть своего имама, утверждая, что он скрывается в некоем месте и появится уже как махди, чтобы наполнить мир справедливостью. Позже учение о «скрытом состоянии» имама восприняли последователи других шиитских общин, как «крайних» (в т. ч. исма'илиты), так и «умеренных» (в частности, имамиты). Учение о «скрытом состоянии» имама приобрело актуальное значение для шитов после 873-74 г., когда «исчез» их последний, 12-й имам и начался период так называемого «малого сокрытия» (ал-гайба ас-сагира). Имамиты провозгласили «исчезнувшего» имама «скрытым» имамом и махди. Период «сокрытия» имама должен завершиться появлением ожидаемого махди, который восстановит погрязшие права потомков Пророка, т. е. вернет власть ее законным обладателям—Алидам. Согласно шиитскому толкованию, в период «сокрытия» связь между «скрытым» имамом и его общиной осуществляли сафиры («посланники»). После смерти в 940 г. четвертого сафира кончился период «малого сокрытия» и наступило «большое сокрытие» (ал-гайба ал-кабира), продолжающееся и поныне.

## ГАНИМА

Руководство шиитской общиной взяли на себя духовные авторитеты, некоторые из них также претендовали на чудесное общение со «скрытым» имамом — «владыкой эпохи» (сахиб аз-заман).

Вера в «скрытое существование» имама и его неперемное возвращение стала одним из главных догматов шиитов-имамитов, неразрывно связывая их представления о «сакральном» характере власти, о непрекращающемся «божественном» руководстве общиной с их повседневной практикой. Лит-ра: D. B. Macdonald — (M. G. S. Hodgson). Ghayba. — EI, NE, 2, 1049—1050.

С. П.

**ГАНИМА** — военная добыча. Теоретически кроме военнопленных (асра), пленных (саби) и движимости (амвал) к ней относилась и недвижимость, но в действительности после Мухаммада она не поступала в раздел (см. *фай'*), и сами факихи не говорят об этом в статьях о разделе добычи.

Мусульманские законоведы возводят установления о разделе добычи к сражению при Бадре (ср. Коран 8:41/42), но бесспорных сведений об этом нет; вероятно, они возникли на несколько лет позднее. Единственным принципиальным новшеством по сравнению с доисламскими обычаями было увеличение доли участников с  $\frac{3}{4}$  до  $\frac{4}{5}$ , уменьшение доли вождя (в данном случае Мухаммада) до  $\frac{1}{5}$  (хумс).

В общую сумму добычи не включались оружие и убор убитого противника, добытые в бою (салаб), и хумс из этого не выделяли. Мухаммаду принадлежало дополнительное право выбора понравившейся вещи, его преемникам факихи отказывали в этом праве, хотя такой обычай продолжал существовать.

Ранние факихи (Абу Йусуф, Абу 'Убайд) полагали, что все оставшееся после выделения хумса подлежит разделу по принципу 1 доля пешему (или сражавшемуся на осле, муле или верблюде) и 3 доли конному (Абу Ханифа полагал, что следует 1 доля на себя и 1 — на коня). На добычу имели право и те части сражавшей армии, которые по уважительной причине не приняли непосредственного участия в сражении (резерв, охранение и т. п.), а также подкрепление, если оно подошло до окончания сражения. Погибшие в бою доли не имели.

Факихи XI—XII вв. (ал-Маварди, ал-Газали, ал-Маргинани и др.) считали, что до раздела наряду с хумсом должны быть выделены анфал — доля воинов, не принимавших участия в сражении, и радх («подарок»), который делится между женщинами, детьми, рабами, присутствовавшими при сражении (их доли должны быть меньше, чем у воинов). Лишь после этого происходит дележ между участниками. При этом они полагали, что раздел добычи, захваченной в дар ал-харб, должен происходить по возвращении в дар ал-ислам. Если раздел произошел в дар ал-харб, то убитые не имеют доли, если же в дар ал-ислам, то их доля достается наследникам.

Для оценки добычи выделялся один или несколько оценщиков из наиболее авторитетных лиц, которые определяли общую ценность добычи (в нее входил и выкуп за пленных), на этой основе выделялись хумс и доля каждого участника, которую он мог получить как натурой, так и деньгами. Обычно тут же происходила продажа части добычи торговцам, постоянно сопровождавшим армию.

Лит-ра: Абу Йусуф. Ал-Харадж, 21—26; Абу 'Убайд. Ал-Амвал, 7—14; ал-Маварди. Ал-Ахкам, 217—244; ал-Газали. Ал-Ваджиз, 1, 288—292; F. F. Schmidt. Die Occupatio im islamischen Recht. — DI, 1910, 1, 303—306; F. Lokkegaard. Ghanima. — EI, NE, 2, 1028—1030.

О. Б.

**ал-ГИДЖДУВАНІ** (ал-Гудждувани), х'в'аджа 'Абд ал-Халик б. 'Абд ал-Джамил ('Абд ал-Джалил) — основатель самостоятельной школы среднеазиатского мистицизма, известной как ходжаган (х'в'аджаган), учение которой было впоследствии полностью воспринято основателем братства накшбандий. Родился в крупном торговом селении Гидждуван (Гудждуван) под Бухарой в семье имама. Умер в 1180 или 1220 г. и похоронен в Гидждуване. Приехав в Бухару в возрасте 22 лет, ал-Г. встретился со знаменитым мистиком Абу Йа'кубом Йусуфом ал-Хамадани (ум. в 1140 г.), который ввел его в братство суфиев и от которого он принял хирку духовного заместителя (им. п. халифа).

На формирование взглядов ал-Г. заметное влияние оказали учения маламатий и движение каламдарий. В небольших по объему нескольких произведениях, которые традиционно ему приписывают, ал-Г. выступал с позиций «правверного» мусульманина, занятого мистико-аскетической практикой: обязательное исполнение предписаний шари'ата, сунны Пророка и искоренение предосудительных «новшеств» в суфизме. Он ввел тихий и молчаливый (мысленный) зикр с задержкой дыхания (хабс-и дил), который, как сообщают, во сне ему объяснил ал-Хизри. Ал-Г. призывал к добровольной бедности, отказу от мирских наслаждений и строгому аскетизму. Он считал предосудительными любые контакты с властями пререждающими и выступал против поступления на государственную службу. Ал-Г. ввел строгий кодекс поведения для своих последователей и даже проповедовал идеи безбрачия. Он неодобрительно относился к строительству обителей (ханаках) и проживанию в них; не выступая в принципе против радений с музыкой (сама'), он полагал, что они должны занимать значительно меньшее место в религиозной жизни суфиев.

Ал-Г. разработал восемь основных принципов своего учения. Впоследствии Баха' ад-дин Мухаммад Накшбанд (1318—1389), реформировав учение ал-Г., полностью принял все эти положения, добавил к ним еще три и основал новое братство — накшбандийа, или накшбандийа-ходжаган.

До нас дошли следующие сочинения ал-Г.: Рисала-йи тарикат, Рисала-йи Сахабийа, Васийатнаме, Зикр-и 'Абд ал-Халик Гидждувани.

Лит-ра: Мухаммад Парса. Фасл ал-хитаб. Рук. ЛО ИВАН, В 3695, 976-101а; Рашахат, 18—27; Djami. Nafahat, 431—433; Хазинат, 1, 532—534; В. А. Жахатовский. Древности Закаспийского края: Развалины старого Мерва. СПб., 1894, 171—172; Storey, PL, 1/2, 1055; Rizvi. Muslim revivalist, 176—177; Brown. Darvishes, 435—436.

О. А.

**ГҮЛ** — тип джинна обычно женского пола, особо злобный и враждебный людям. Живет якобы обычно в пустынях, где заманивает путников, принимая различные образы, затем нападает на них и убивает. Г. мужского пола — кутруб; иногда Г. идентифицируют с си'лат. В народных верованиях мусульманского средневековья Г. относятся к неверующим джинам, связанным с Иблисом и шайтанами; считаются создателями и поедателями мертвечины. В народной литературе и фольклоре почти всех стран мусульманского мира много рассказов о связанных с ними приключениях.

Му'тазилиты отрицали реальность существования Г. Разногласия по этому вопросу выразились



в двух типах хадисов. В одних Мухаммад отрицает существование Г., в других — учит, как ее отгонять.

Г. — наследие доисламских народных верований Аравии. В VI — начале VII в. ее часто упоминали арабские поэты, в частности знаменитый поэт Та'аббата Шарран, у которого есть описание встречи с Г. и победы над ней. Термина Г. в Коране нет, тем не менее он вошел в демонологический пантеон мусульманского мира.

Лит-ра: Лисан ал-'араб, 14, 20—22; Тадж ал-'арус, 8, 52—53; *al-Shibli*. Акам ал-марджан, 94; *van Vloten*. *Dämonen*, 7, 178; *Welhausen*. *Skizzen*, 3, 137—138; *Gaudefroy-Demombyne*. *Mahomet*, 34; *D. B. Macdonald* — *Ch. Pellat*. *Ghul*. — EI, NE, 2, 1103—1104.

М. П.

ГУЛАТ (ед. ч. галй; «крайние», придерживающиеся «неумеренных» взглядов) — общее название многочисленных группировок и общин, представлявших «крайнее» течение в шиитском исламе. Мусульманские доксографы считали «крайними» тех, кто проповедовал «неумеренные» взгляды в отношении 'Али и его потомков, подразумевая под «неумеренностью» прежде всего их обожествление. Согласно мусульманской традиции, первым «крайним» шиитом был 'Абдаллах б. Саба', отрицавший смерть 'Али и ожидавший его возвращения. Наибольшая активность «крайних» шиитов (кайсаниты, хаттабиты, мугириты, мансуриты и др.) пришлась на VIII в. — период наименьшей стабильности общественных отношений, период смены династий. Деятельность «крайних» шиитов проходила в то время 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 'Али 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 (халифа), доверенные (вакил), временные исполнители (ка'им) 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 ниспосланы «откровения» (вахй, танзил), «пути» (сабаб), «доказательства» (худжжа) и т. д. Претенденты на пророческую и посланническую миссии часто приходили к обожествлению самих себя.

Деятельность «крайних» шиитов активно способствовала внедрению отдельных элементов эллинистическо-христианского гностицизма, неопифагореизма 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 также и «умеренных» шиитов. Именно в среде «крайних» шиитов зародились идеи о «скрытом состоянии» и «возвращении» имамов (ал-гайба, ар-радж'а), об их «пророческих» знаниях и непогрешимости, о «божественном» воплощении, о воскрешении и переселении душ. Эти идеи стали затем элементами догматической системы «умеренных» шиитов.

Лит-ра: *ан-Наубахти*. *Шиитские секты*, 93—99; *С. М. Прозоров*. *Эволюция доктрин «крайних» шиитов — гулат — в исламе (VIII — первая половина X в.)*. — НАА. 1974, 3, 146—153; *М. 'Абд ал-'Али*. *Харакат аш-ши'а ал-мутатаррифин*. Каир, 1954; *M. G. S. Hodgson*. *Ghulat*. — EI, NE, 2, 1119—1121.

С. П.

ГУСЛ («омовение») — акт полного очищения путем ритуального омовения. Г. воспринят исламом из доисламского обрядового комплекса и подтвержден Кораном только в общих словах. Вопросы Г. относятся к разделу фикха 'ибадат, которые впервые систематически изложил аш-Шайбани (VIII в.). Г. полагается производить после различных осквернений (джанаба), покаянных и искупительных актов, а также перед праздниками, постами, пятничной молитвой, бракосочетанием и другими значительными событиями.

Последовательность Г. такова: сначала моют руки и те места, которые принято прикрывать, затем производится мытье в порядке вуду, после этого троекратно обмывают голову и тело, не пропуская ни одной его части, и в последнюю очередь ноги. При этом произносят вслух или про себя молитвенные формулы, подтверждающие намерение совершить Г. Во время Г. нельзя отвлекаться, нельзя экономить воду или тратить лишнюю.

Г. недействителен при тех же условиях, что и вуду'. В особых случаях, например во время болезни, процедуру Г. можно упростить. Г. может производиться в любом месте, в котором есть годная для омовения вода. Г. обязателен для всех мусульман.

Лит-ра: *ал-Шайбани*. *Ал-Асар*, 75—95; *Садр аш-шапу'а*. *Мухтабар*, 2—5; *Wensinck*. *Handbook*, 85—87; *G.-H. Bousquet*. *Ghustl*. — EI, NE, 2, 1104.

А. Б.

## Д

ад-ДАДЖЖАЛ («обманщик», от арамейского даггала — «фальшивый», «ложный») — персонаж мусульманских эсхатологических сказаний, аналогичный христианскому Антихристу. В Коране отсутствует, но часто упоминается в хадисах и в сказаниях о грядущем «конце света» (фитан, малахим). Его называют также ал-Масих ад-Каззаб и ал-Масих ад-Даджжал («ложный мессия»). Мусульмане полагают, что ад-Д. связан с Иблисом и будет последним искусителем людей

перед концом света, когда будет выдавать себя за настоящего мессию — 'Ису или ал-Махди. До этого времени он живет прикованный к скале на острове в Индийском океане; плывущие мимо острова слышат оттуда звуки музыки. Во время м'раджа Мухаммад старался лучше рассмотреть 'Ису, чтобы не перепутать его с ад-Д. Ад-Д. одноглаз, краснокож, на лбу у него буква *каф* или все слово кафир («неверующий»).

Перед концом света ад-Д. появится с востока

## ДАЛАЛ

на огромном осле, за ним последуют все неверующие и лицемеры (мунафикун), он сумеет подчинить своей тираннической власти весь мир, кроме Мекки и Медины. Царствование его будет длиться 40 дней (или лет), а затем его победят и убьют спустившийся с небес 'Иса и ал-Махди.

Мусульманское представление об ад-Д., без сомнения, восходит к раннехристианскому образу. Употребление в предисламской Аравии термина *даджжал* в его первоначальном смысле для обозначения таких понятий, как «лжепророк» или «лжевидец», привело к тому, что во времена Мухаммада так называли иудея-прорицателя из Медины Ибн Сайяда, а позднее — легендарного древнеаравийского прорицателя Шикку. Затем под влиянием более тесного знакомства с христианской эсхатологией и народными христианскими легендами о конце света образ ад-Д. занял одно из главных мест в мусульманских сказаниях и представлениях о событиях, которые будут предшествовать Судному дню.

Лит-ра: *ал-Бухари*. Ас-Сахих, 4, 381—383; *ал-Идхи*. Машарик, 130—132; *Wensinck*. Handbook, 50—51; *D. J. Halperin*. The Ibn Sayyad tradition and the legend of Dajjal.—JAOS. 1976, 96/2, 219; *Gaudefroy-Demombynes*. Mahomet, 410; *B. Carra de Vaux*. Al-Dadjjal.—EI, 1, 924; *A. Abel*. Al-Dadjjal.—EI, NE, 2, 76—77.

М. П.

**ДАЛАЛ** (или *далала*, мн. ч. *далалат*) — ложный путь, заблуждение. В этом значении Д. ок. 40 раз употреблено в Коране (см. 6:56; 28:85 и др.) как противопоставление «истине» (*ал-хакк*), «правильному», «прямому пути» или «руководительству» (*ал-худа*, *ал-хидайя*) (см. 10:32/33; 16:36/38 и др.). В хадисах со слов Мухаммада подчеркивалось, что община мусульман всегда будет в состоянии определить «заблуждение» (*далала*) и противостоять ему. В средневековой полемической и доксографической литературе термин Д. получил широкое распространение. Однако отсутствие в исламе общепризнанных критериев в определении понятий «истинная вера» и «заблуждение» обусловило весьма произвольное употребление этого термина. Действия или суждения одной из полемизирующих сторон часто квалифицировались другой стороной как Д., что вело к взаимному обвинению в «заблуждении».

Лит-ра: *Wensinck*. Concordance, 3, 515—518.

С. П.

**ДАР ал-ИСЛАМ** («территория ислама») — собирательное обозначение всей совокупности мусульманских стран, находящихся под властью мусульманских правителей, жизнь в которых полностью регулируется шари'атом, в противоположность *дар ал-харб*.

О. Б.

**ДАР ас-СУЛУХ** («территория мирного договора») — собирательное обозначение областей, заключивших при завоевании договор (*сулх*) с мусульманами, определявший размер дани и правовое положение жителей-немусульман; за пределами условий договора продолжали действовать прежние порядки. Жители Д. ас-С. (*ахл ас-сулх*) рассматривались как *ахл аз-зимма*, но купцы из Д. ас-С. платили вдвое большую торговую пошлину, чем *зиммин* *дар ал-ислам*. Однако эти положения имели чисто умозрительный характер, т. к. в момент, когда действие договоров было реальным, правовая теория еще не была достаточно разработана, а к концу VIII в., когда эти положения были сформулированы, большинство областей, заключивших договоры, вошло непосред-

ственно в состав Халифата (хотя бы и при сохранении местных династий). С распадением Халифата все области, которыми правила государственная мусульманская власть, рассматривались как *дар ал-ислам* вне зависимости от состава населения и характера отношений с соседними чисто мусульманскими государствами, а договоры с немусульманскими государствами носили характер обычных межгосударственных соглашений.

О. Б.

**ДАР ал-ФАНА'** — тленный, переходящий, земной мир. Термин Д. ал-Ф. использовался суфийскими авторами как противопоставление *дар ал-бака'* — миру вечному, потустороннему (часто понимаемому в обиходе как будущая, вечная жизнь; в технической лексике суфиев *дар ал-бака'* — это такое состояние суфия, когда он, растворившись в боге — *фана'*, — получал толлку божественной мудрости и благодати перед возвращением в обычное состояние). В указанном значении термин Д. ал-Ф. широко использовался в мистической поэзии (главным образом в персидской): в произведениях Сана'и (ум. в 1131 г.), 'Аттара (ум. в 1220 г.), Джалал ад-дина Руми (ум. в 1273 г.). Оттуда термин перекочевал с тем же значением в лирическую светскую поэзию.

О. А.

**ДАР ал-ХАРБ** («территория войны») — немусульманские страны за пределами *дар ас-сулх*, которые рассматривались мусульманскими правоведами как находящиеся в состоянии войны с мусульманами, а отсутствие военных действий считалось перемирием.

О. Б.

**ДАРВИШ** (перс.-тур. *дервиш*; «нищий», «бедняк»; араб. синоним *факир*) — общий термин для обозначения члена мистического братства (*тарика*), синоним термина суфий. Как термин, равнозначный арабскому *факир*, Д. (встречается у ал-Мустамли и ал-Худжвири) стал употребительным в персоязычной среде, видимо, с середины (но не позднее) XI в. В этот период широко распространялась практика создания временных неформальных кружков суфиев во главе с учителем.

В Иране, Средней Азии и Турции слово Д. употреблялось также в более узком смысле — нищенствующий бродячий аскет-мистик, не имеющий личного имущества (до начала XVI в. — синоним термина *каландар*). Исходное значение термина Д. — «нищий» — подчеркивает тот особый смысл, который придавался в суфизме учению о добровольной бедности и довольстве малым.

Вне зависимости от учения, практики, ритуала и одежды братства, к которому принадлежали Д., они разделялись на две большие группы: бродячие, постоянно странствующие (включая членов братства *каландарийа*) и постоянно живущие в обители под руководством «святого старца» (*шайх*, *пир*). К последним примыкали ассоциированные члены (ремесленники, торговцы, чиновники разных рангов и т. п.), которые жили дома и занимались своими делами. Однако им вменялось в обязанность ежедневно отправлять особые молитвы братства и присутствовать на общем зикре в обители в твердо установленные дни недели или месяца, а также на религиозных празднествах.

Лит-ра: *Бурхан-и кати'*, 2, 846; *Ch. Bartolomae*. Altiranisches Wörterbuch. Strassburg, 1904, 777; *Brown*. Darvishes, Index; *D. B. Macdonald*. Darwish.—EI\*, 2, 164—165.

О. А.

**ДА'УД** (или *Давуд*) — коранический персонаж, пророк и царь, идентичен библейскому Давиду. В Коране упоминается один или вместе с сыном Сулайманом как праведник, находившийся под особым покровительством Аллаха, который сде-

дал его своим наместником (халифа), даровал ему власть, мудрость, знание, красноречие. Аллах ниспослал Д. забур («псалмы») и подчинил ему горы и птиц, которые вместе с ним славили Аллаха. Д. был первым, кто стал обрабатывать металлы («Мы смягчили ему железо»), Аллах научил его делать кольчуги.

Д. убил Джалута (Голиафа), врага израильтян, с которым не мог справиться Талут (Саул), и Аллах даровал ему царство и поручил ему судить людей. Коран сообщает о том, как Д. рассудил двух человек, вместе с Сулайманом принимал решение по поводу потравленного скотом поля, сурово наказывал тех, кто уклонялся от веры в Аллаха (2:251/252; 4:163/161; 5:78/82; 21:78—80; 27:15—16; 34:10; 38:17/16—30/29).

В послекоранических преданиях и комментариях подробно рассказывается о борьбе Д. с Джалутом, о его женитьбе на дочери Талута, о зависти Талута и его попытках убить Д., о бегстве Д. и его спасении в пещере. Объясняется, какой проступок имеется в виду в Коране (38:22/21—25/24): Д. отнял жену у своего военачальника Ури. Коранические замечания о наказании неверных (5:78/82) соединяются в историю о том, как жители Айлы были превращены в обезьяны за то, что не соблюдали субботу — ловили по субботним дням рыбу. По поводу совместного суда Д. и Сулаймана рассказывается, что Д. присудил хозяину потравленного поля погубивший его посевы скот, а Сулайман предложил передать ему скот на то время, пока посевы взойдут вновь, чтобы он получил приплод и шерсть.

Д.-певец, неустанно славящий Аллаха, — популярная фигура у мусульманских мистиков. В народных верованиях Д. считается покровителем ремесленников, работающих с металлом. Д. — самый почитаемый из пророков у секты даудитов в Иракском Курдистане. Мусульмане почитают могилу Д. в Бейт-Лахм.

Как создатель кольчуги Д. был известен в доисламской Аравии, в этом качестве его упоминают джахилийские поэты. Известны были, видимо, и псалмы. Коранические упоминания о горах и птицах обычно считают отзвуком содержащегося в псалмах обращения к горам и птицам с призывом восславить бога. Некоторые элементы коранических представлений о Д. (например, о его мудрости и его деятельности судьи), возможно, появились в Коране как стилистическая параллель известным качествам Сулаймана, с которым Д. часто упоминается в паре. Эпизоды судебных решений Д. восходят к истории о Давиде и Соломоне, но прямые прототипы указать невозможно, их, видимо, и не было. В целом же Коран поместил элементы разных представлений и легенд в характерный для него контекст образа, доказывающего, что все славные фигуры прошлого обязаны Аллаху своим могуществом и признавали это. Коранический образ Д. был, видимо, частью полемики с йасрибскими иудеями. Комментаторы широко использовали собственно иудейский материал и приблизили коранического Д. к его библейским истокам.

Лит-ра: *ат-Табари*. Та'рих, 1, 554—556, 559—572; *он же*. Тафси́р, 17, 37—41, 23, 86—98; *ас-Са'аби*. Кисас, 152—164; *ал-Кисси* и. Кисас, 250—278; *ал-Байдауи*. Тафси́р, 1, 129—130, 2, 184—186; *Норвиц*. Untersuchungen, 109—111; *Speyer*. Erzählungen, 372—383; *Beltz*. Sehnsucht, 168—170; *Gaudelroy-Demombynes*. Mahomet, 370—372; *B. Carra de Vaux*. Da'ud.—EI, 1, 967; *R. Paret*. Dawud.—EI, NE, 2, 182.

М. П.

**ДАХР** — век как 1) время, которое жители Аравии

в эпоху джахилии отождествляли с роком, судьбой; 2) срок существования мира от его начала до конца (с определенным артиклем — ад-Д.—с данного времени до «конца света»); 3) временная длительность, бесконечная в прошлом и будущем (тожд. перс. зарван, зурван). Представление о Д. в первом значении сохранялось у арабов, в частности в их поэзии, и некоторое время после принятия ими ислама наряду с монотеистическими представлениями о боге, определяющем судьбы людей.

Впоследствии, исходя из хадиса, в котором Д. отождествляется с Аллахом, это слово стали рассматривать как одно из его «прекрасных имен» (ал-асма' ал-хусна). В фалсафа (у Ибн Сины и его последователей) Д. в третьем значении — временная категория, опосредствующая категории времени (заман) и вневременной вечности (сармад). См. *ад-дахрийя*.

Лит-ра: П. А. Грязневич. Развитие исторического сознания арабов (VI—VIII вв.). — Очерки истории арабской культуры V—XV вв. М., 1982; *Дж. 'Али*. Та'рих ал-'араб кабла-л-ислам. Багдад, 1956, 408—415.

Т. И., А. С.

**ад-ДАХРЬЯ** (или ад-дахрийюн) — дахриты, термин (производный от слова дахр), который мусульманские авторы употребляли в отношении тех, чьи взгляды противоречили представлению о сотворении мира во времени, — иранских зарванистов, античных физиологов (таби'ийун), мыслителей, отрицавших существование бога-творца, загробную жизнь, воскресение и воздаяние в потустороннем мире, а также религиозных скептиков, упоминаемых в Коране (45:24/23): «И сказали они: „Она (жизнь) — не что иное, как только наша ближняя жизнь. Мы умираем, и мы живем, и уничтожает нас только судьба (дахр)“». В XIX в. термин ад-Д. стал использоваться как синоним термина «материалисты» (маддийун) и обозначал тогда мусульманских мыслителей, проявлявших интерес к вульгарно-материалистическим, дарвинистским и другим естественнонаучным концепциям Запада («натуралисты» — найтшурийа, найтшурийун, от англ. nature).

Лит-ра: *Абу-л-Бака'*. Ал-Куллият, 2. Дамаск, 1982, 330—332; *R. C. Zaehner*. Zurvan, a Zoroastrian Dilemma. Oxf., 1955; *Ringgren*. Studies; *I. Goldziher*, [A.-M. Goichon]. Dahriyya.—EI, NE, 2, 95—97.

Т. И., А. С.

**ал-ДЖАБР** («принуждение») — термин мусульманской догматики, использовался для характеристики природы происходящих в мире действий, включая человеческие, как детерминированных богом, который выступает в качестве единственного подлинного действителя (см. *ал-джабрийя*). В суфизме термин ал-Дж. — синоним термина джабарут.

Т. И., А. С.

**ал-ДЖАБРЬЯ** (ал-джабарийа, ал-муджбира) — джабриты (или джабариты), термин (производный от слова джабр), служивший для обозначения мыслителей, которые — в противоположность кадаритам — признавали бога единственным подлинным действителем (фа'ил хакики, фа'ил бил-хакика) и соответственно считали, что человек принуждаем (маджбур) к своим действиям, а не осуществляет их свободно. К «истинным» Дж. относились джахмиты, «умеренными» Дж. считались последователи ал-Хусайна ан-Наджжара, Дирара б. 'Амра и ал-Аш'ари, придерживавшиеся различных вариантов концепции касб.

## ДЖАЛҮТ

Лит-ра: *ат-Тоханаби*. Кашшаф истилахат ал-фунун. 1. Каир, 1963, 282—285; *Watt. Free Will, Ringgren. Studies; Wolfson. The Philosophy*, 601—719; *W. M. Watt. Djabriyya*.—EI, NE, 2, 365.

Т. И., А. С.

**ДЖАЛҮТ**—коранический персонаж, глава враждебных Талугу (Саулу) войск, библейский Голиаф. В Коране рассказано, что Талут выступил против Дж. с незначительным войском, но благодаря помощи Аллаха победил его. Дж. был убит Да'удом (2:249/250—251/252). В мусульманском предании об этой войне рассказывается подробнее. В разных вариантах предания Дж. имеет разные генеалогии (из берберов, из ханаанцев, из адитов, из самудян), но считается представителем коренного населения Палестины. Мусульманское предание сгруппировало вокруг фигуры Дж. и некоторые другие сказания о борьбе израильтян с соседями.

Лит-ра: *ат-Табари*. Та'рих, 1, 547—562; *он же*. Тафсир, 2, 393—403; *ал-Мас'уди*. Мурудж, 3, 241; *ас-Са'аби*. Кисас, 151—153; *ал-Байдари*. Тафсир, 1, 128—129; *Horowitz. Untersuchungen*, 196; *Speyer. Erzählungen*, 363—371; *Paret. Kommentar*, 52—53; *Beltz. Sehnsucht*, 167—168.

М. П.

**ал-ДЖАМИ'** (или масжид ал-джамии'; перс.-тадж. масжид-и адина)—пятничная (соборная) мечеть, в которой проводится пятничное моление с хутбой, собирающее всех мусульман города и его окрестностей. Понятие ал-Дж. появляется в начале Х в. Первоначально ал-Дж. была одна на город и только в самых больших городах их было две или три. Затем первоначальный смысл («собирающая») утрачивается и этот термин прилагается к любым крупным мечетям. Уже в XIII в. в некоторых средних городах Ближнего Востока было несколько ал-Дж., в XV в. ал-Магризи насчитывал в Каире 74 ал-Дж.

О. Б.

**ДЖАНАБА** («осквернение»; синоним наджаса)—ритуальная нечистота в результате оскверняющих действий или состояний. Вопросы Дж. трактуются в разделе фикха 'ибадат. Оскверняющими предметами и вещами считаются: а) все, что исторгается человеком, т. е. кал, моча, сперма, втвные массы, гной, менструальная кровь, по некоторым мазхабам также кровь из ран, срезанные волосы и ногти и т. п.; б) трупы павших животных, невыделанные шкуры, кожи, рога, жилы и т. п.; в) вино и другие опьяняющие и одурманивающие вещества, если они предназначаются и употребляются не для медицинских целей; г) свинина и мясо хищных животных и птиц; д) все, что имеет вид и запах скверны. Оскверняющими обстоятельствами считаются прикосновение к еще не омытому покойнику, если его смерть не была мученической, пролитие крови, совокупление, менструация, роды, тяжелая болезнь, особенно если во время нее человек теряет сознание, дальняя и продолжительная поездка и все те случаи, когда человек незаметно для себя и помимо своей воли мог соприкоснуться с чем-либо незаконным. Осквернение предметов обихода, жилища и одежды происходит при тех же обстоятельствах, например если в дом забежала бродячая собака, в посуду налили вино или положили свинину, на одежду попала кровь и т. п. Если осквернение последовало в результате обстоятельств, не связанных с прегрешениями или правонарушениями, например при работе мясника или кожевника, то очищение производится простым омовением (гусл). Если же оно является результатом каких-либо незаконных действий,

например питья вина допьяна, незаконной связи и т. п., то кроме омовения должно быть принесено покаяние (тауба) и совершены искупительные действия (каффара). Оскверненные предметы и помещения тщательно чистятся, промываются и проветриваются, при этом произносятся молитвенные формулы, подтверждающие намерение избавиться от осквернения.

Представление об осквернении и оценка оскверняющих свойств различных предметов, веществ и обстоятельств различаются в зависимости от мазхаба и конкретных условий.

Лит-ра: *аш-Шайбани*. Ал-Асар, 39—57, 377, 407—408; *Th. W. Juynboll. Djanaba*.—EI, NE, 2, 440.

А. Б.

**ДЖАНАЗА**—похоронный обряд в исламе; покойник; погребальные носилки (синоним—табут). В Коране не содержится никаких предписаний о Дж., подробно Дж. описан в сочинениях по фикху. Обряды Дж. в различных мусульманских странах различны и связаны с соответствующими обычаями, существовавшими у этих народов в доисламский период. Можно выделить, однако, основные правила, которым следуют практически всюду. Почувствовав приближение смерти, мусульманин должен произнести шахаду. Если он не может сделать это сам, шахаду следует прошептать ему на ухо. Шитт должен читать или слушать суру Йа син (К. 36). После наступления смерти мусульманина поворачивают лицом к кибле. Потом следует ритуальное омовение (гусл), которое обычно совершает специальное лицо. После омовения совершается облачение тела в чистую одежду покойного или в особые погребальные одежды, состоящие из двух-пяти покрывал. Законоведы указывают на предпочтительность нечетного числа, но в ритуальной практике чаще всего используются два покрывала. Наиболее распространены покрывала белого, зеленого и черного цветов, но может быть использована материя любого цвета, кроме синего, а также близких к нему тонов. Умершему закрывают глаза, подвязывают челюсть, погребальные одежды плотно стягивают, колени связывают, руки складывают на груди. После этого читают молитву за умершего либо в его доме, либо в мечети. В последнем случае тело на носилках доставляется туда. Запрещено молиться за самоубийцу и неверующего (К. 9:84/85). Тело неверующего нельзя обмывать, но оно должно быть предано земле. Над телом младенца молитву следует произнести, если он хотя бы раз закричал. Тело шахида—«мученика за веру» не обмывают, хоронят такого покойника в той одежде, которая была на нем в момент гибели; молитву над покойным не читают.

Если смерть наступила утром, погребение должно состояться в тот же день (предпочтительно до захода солнца), но, если человек умер днем или ночью, его хоронят на следующий день. Тело кладут на носилки, которые сопровождает погребальная процессия, причем двигаться ей предписано быстро. Теоретически женщины не должны участвовать в процессии, запрещается также громкое оплакивание умершего, однако и то и другое правило практически не соблюдаются. Погребение должно осуществляться нечетным числом мужчин. Ближайшие родственники кладут тело в могиле так, чтобы лицо покойника было обращено к кибле. Могилы делаются по возможности просторной, обычно с нишей в боковой стене или углублением на дне, чтобы умерший мог «сесть» при появлении ангелов смерти Мункара и Накира. Для этого еще ослабляют погребальные

облачения. Все эти церемонии сопровождаются чтением сур Корана (чаще всего 1, 2, 18, 36, 44, 97-й) и касиды ал-Бурда. Религиозные авторитеты запрещают как-либо отмечать могилу, хотя широко распространены надмогильные камни с именем покойного, датами его рождения и смерти, айатами из Корана. Традиция выделяет 3-й, 7-й и 40-й день после смерти для поминовения усопшего. Лит-ра: Лэйн. Правый; G. A. Herklot, J. Sharif. Qanoon-e-islam. L., 1832, 38—39; S. Lane-Poole. The People of Turkey. 2. L., 1878, 136—143; Donaldson. The Wild Rue, 69—78; T. O'Shaughnessy. Muhammad's thoughts on death: A thematic study of the Quranic data. Leyde, 1969; Change, № 3424, 3427, 3428, 3444, 3446; A. S. Tritton. Djanaza.—EI, NE, 2, 441—442. E. P.

**ал-ДЖАННА** («сад») — самое распространенное название рая в исламе. В Коране и мусульманской эсхатологии — название места, где праведники обретут вечное блаженство. Употребляется также множественное число — джаннат («сады»), часто в устойчивых словосочетаниях, объединяющих главные признаки коранического рая: «сады, в которых текут реки», джанна (или джаннат) ан-на'им («сад [сады] благодати»), джаннат 'адн («эдемские сады»), джаннат ал-фирдаус («райские сады»), джаннат ал-хулд («сад вечности»), джаннат ал-ма'ва («сады пристанища»), джанна 'алия («сад возвышенный»). Другой комплекс названий рая связан с термином дар — «обитель», точнее, «обитель праведников» в потустороннем мире (дар ал-ахира). Это: дар ас-салам («обитель мира»), дар ал-муттакин («обитель богобоязненных»), дар ал-мукама («обитель [вечного] пребывания»). В качестве названия рая употребляются и просто ан-на'им («благодать»), и персидское ал-фирдаус («рай»). Иногда как обозначение рая понимают и неясный термин 'иллийун («возвышенное») (К. 83:18, 19).

Коранический ал-Дж.— это тенистые сады с многочисленными источниками, каналами и прудами (см. его основные описания: 47:15/16—17; 55:46—78; 56:11—38/37; 76:11—22). Праведники пребывают там в садах «темно-зеленых», «там — реки из воды не портящейся, и реки из молока, вкус которого не меняется, и реки из вина, приятного для пьющих, и реки из меду очищенного». Там «плоды, и пальмы, и гранаты». Обитатели рая возлежат на «ложах расшитых», на «коврах разостланных», «опираясь на ложа, подкладка которых из парчи». «На них одеяния зеленые из сундуса и парчи, и украшены они ожерельями из серебра». «Не увидят они там ни солнца, ни мороза, близка над ними тень». Они питаются «плодами из тех, что они выберут, и мясом птиц из тех, что пожелают». «Напоил их Господь напитком чистым», «чашей, смесь в которой с ивбирем», «из текущего источника — от него не страдают головной болью и ослаблением». «Не услышат они там пустоловства и укоров в грехе, а лишь слова: „Мир! Мир!“ Им прислушивают «мальчики вечно юные», «отроки вечные — когда увидишь их, сочтешь за рассыпанный жемчуг». Они «будут обходить их с сосудами из серебра и кубками хрусталия». «В воздаяние за то, что они делали», праведникам даны в супруги «черноокие, большеглазые, подобные жемчугу хранимому», «девственницы, мужа любящие, сверстницы», «черноокие, которых не коснулся до них ни человек, ни джинн» (см. хур).

Основные наслаждения — прохлада, покой, роскошные одежды, приятные еда и питье, вечно молодые супруги из райских дев и из собственных жен, которые станут девственными и вечно молодыми. Возраст всех обитателей рая, согласно послекораническому преданию, — 33 года.

Ал-Дж. имеет несколько ворот и несколько уровней (дараджат) для разных категорий праведников. Различные названия рая в Коране толкуются иногда как названия разных его частей. Среди водоемов ал-Дж. особо выделяется ал-Каусар (108:1), который комментаторы описывают как реку или пруд, куда стекаются все райские реки; он предназначен специально для Мухаммада. Один из главных источников — Салсабил (76:18). В ал-Дж. растут деревья сидр без обычных для них шипов (56/28/27), там находится и «сидр крайнего предела», главное райское дерево, фигурирующее в видениях Мухаммада (53:13—15). Упоминается и талх, «увешанный плодами» («акация»?) (56:29/28). Рай охраняют ангелы, главу которых, согласно преданию, зовут Ридван. В Коране в своеобразной суре-гимне Рахман речь идет о четырех райских садах, в каждом из которых бьет по источнику; там — «из всяких плодов по два сорта» (55:46—78).

В послекоранической литературе ал-Дж. представляется как многоступенчатая пирамида, находящаяся над астрономическим небом, но ниже престола Аллаха. Ее венчает «сидр крайнего предела», в нем находятся небесные прообразы Корана, ал-Ка'бы, записи деяний всех людей, предметы, которые будут использованы в Судный день (например, весы для взвешивания грехов и заслуг).

Кораническое описание рая создавало для богословов несколько проблем. Одна — вопрос о его сотворенности и времени творения. В ал-Дж. жил еще Адам, и ал-Дж. возникает после Судного дня. Согласно распространившемуся суннитскому представлению, противостоящему взглядам му'тазилитов, ал-Дж. сотворен, существует и до Судного дня, но основная часть райских наслаждений будет дарована только после суда над людьми. Конкретная чувственность коранических описаний ал-Дж. часто смущала богословов и ставила вопрос о возможности их символического толкования. Такие толкования существовали, их дополняли рассуждения об интеллектуальных и духовных наслаждениях, преобладающих над телесными. В основы суннитской догматики вошло положение, что главным наслаждением праведников в ал-Дж. будет созерцание «лика Аллаха». Понимание этого коранического термина тоже стало одной из спорных проблем как мусульманского богословия вообще, так и мусульманской эсхатологии в частности. Му'тазилиты отрицали всякую возможность созерцать бога. Ал-Газали писал о возможности видеть бога «без сущности и формы». Стандартные 'акиды подчеркивают реальность того, что праведники будут видеть Аллаха, не уточняя, как он может выглядеть.

Нет сомнения в том, что мусульманский образ рая продолжает древневосточную традицию представлений о загробном царстве. В Коране фигурируют библейский ('адн — Эдем) и персидский (ал-фирдаус) термины для обозначения рая. Некоторые коранические описания находят себе параллели в иудейских, христианских и древнемесопотамских текстах. Вместе с тем в Коране живо ощущаются представления о высшем наслаждении, свойственные непрехотливым и живущим в суровых условиях жителям пустыни и изолированных оазисов. В целом мусульманский образ

рая можно считать аравийским развитием народных представлений о расе, бытовавших среди последователей разных ближневосточных религий, в частности христианства, иудаизма, зороастризма.

Образ ал-Дж. в Коране претерпел ряд изменений. В мекканский период он более эмоционален, в мединских сурах — более конкретен, в нем появляются подробные описания райских рек, соблазнительные «черноокие» (хур) заменяются земными супругами праведников и т. д.

Коранические картины райских наслаждений широко использовались в проповеднических целях всеми течениями ислама. В частности, они занимали большое место в учении исма'илитов. Для высших ступеней посвящения они объяснялись символически как наслаждение познанием, а для простых исма'илитов становились конкретной целью, достижимой якобы даже на земле. Те же образы рая использовались антимусульманской пропагандой как доказательство «безнравственности» и «грубости» ислама.

В современном исламе конкретная образность переплетается с символическим толкованием ал-Дж. Различные аспекты выдвигаются на первый план в зависимости от аудитории и задач проповеди.

Лит-ра: ал-Киса'и. Кисас, 17—18; ал-Кадн. Дака'ик; ал-Багдади. Усул ад-дин, 237—239; ал-Газали. Ихиа', 4, 486—494; ан-Насаби. 'Ака'ид, 30; Ибн 'Араби. Ал-Футухат, 1, 353—360; Ибн Каййим. Хадн, 229—227; ал-Джурджани. Ша'рх, 584; ал-Ибн. Машарик, 186—202; J. Horowitz. Das Koranische Paradies. Jerusalem, 1923; Wensinck. Handboek, 180—183; J. Macdonald. Paradise.—1st. 1966, 5/4, 331—383; B. Carra de Vaux. Djanna.—Et, 1, 1058—1059; L. Gardet. Djanna.—Et, NE, 2, 447—452. М. П.

**ДЖАУХАР** (перс.; «перл») — субстанция. В каламе, особенно на первоначальных этапах его развития, под Дж. понимали единичную вещь, от которой отличали ее количественные и качественные характеристики, именовавшиеся акциденциями («арад, ми. ч. а'рад»). У мутакаллимов, отрицавших деление тел до бесконечности, Дж. (иногда в словосочетаниях — ал-джаухар ал-фард, ал-джаухар аллази ла йанкасим) был синонимом термина «атом». У фаласифа (восточных перипатетиков) словом Дж. обозначалась первая из десяти Аристотелевых категорий, рядоположившаяся девяти акциденциям, т. е. субстанция («сущность»), которая могла быть единичной или универсальной (единичный предмет либо его род или вид). Бог не характеризовался ни как субстанция, ни как акциденция, поэтому в философских учениях, возникших после сближения калама и фалсафа, «сущее» (ал-мауджуд) делилось на «необходимое» (заджив) и «возможное» (мумкин), и понятие Дж. (как и понятие «акциденция») считалось приложимым только к «возможному». Т. И., А. С. **ДЖА'ФАР ас-САДИК**, Джа'фар б. Мухаммад Абу 'Абдаллах (ок. 700—765) — 6-й имамитский имам, эпоним джа'фаритского (имамитского) правового толка. Родился, жил и умер в Медине, похоронен на курайшитском кладбище ал-Баки'.

Как и его отец, 5-й имам Мухаммад ал-Бакир (ум. в Медине в 732 г.), и дед, 4-й имам Зайн ал-'Абидин (ум. в Медине в 712 г.), Дж. ас-С. не принимал никакого участия в политической деятельности и не претендовал на имагат. Он был убежденным противником вооруженной борьбы за власть, осуждал выступления своих родственников (Зайда б. 'Али в Куфе в 739—740 гг., Мухаммада ан-Нафс аз-Закыйа в 762 г. в Хиджа-

зе), сохранял мирные отношения с омейядским халифом Хишамом и аббасидским халифом ал-Мансуром, несмотря на их жестокие репрессии против Алидов. Более того, после свержения Омейядов он отказался от халифата, предложенного ему как главе Алидов. В этом проявились, видимо, не столько его убеждения и приверженность нейтралитету, сколько трезвый расчет: реальная власть в то время находилась в руках приверженцев Аббасидов.

Продолжая семейную традицию в изучении религиозных наук (хадисы, тафсир, фикх), Дж. ас-С. стал духовным главой «умеренных» шиитов, которые и создали необычайную популярность его знаниям и религиозно-авторитету. С именем Дж. ас-С. связана деятельность и «крайних» шиитов, несмотря на его решительное отмежевание от обосствления ими алидских имамов. Однако деятельность «крайних» шиитов была обусловлена не столько личностью самого Дж. ас-С., сколько историческими обстоятельствами — нестабильностью общественных отношений, идейными исканиями. Вместе с тем нельзя отрицать влияние самого Дж. ас-С. на формирование религиозно-политических взглядов «умеренных» шиитов. Известно, что он был организатором собраний (маджалис), на которых обсуждались правовые и богословские вопросы. Многие участники этих собраний, провозгласившие себя учениками Дж. ас-С., были авторами сочинений, в которых от имени имама из «дома Пророка» излагали различные вопросы формировавшейся шиитской догматики. Видимо, на этом основании ему приписывают множество сочинений в разных областях знаний — от традиционно мусульманских (хадисы, фикх, экзегетика) до оккультных (магия, астрология, алхимия). Сторонники «скрытого» (батин) смысла «откровения» провозгласили его создателем учения об аллегорическом толковании текста Корана. Некоторые современные мусульманские ученые склонны видеть в Дж. ас-С. «отца арабской научной традиции». Однако в настоящее время нет бесспорных доказательств его авторства. Правда, источники, в том числе и суннитские, упоминают сочинения (в частности, «Опровержения» кадаритов, хариджитов, «крайних» рафидитов, «Комментарий к Корану»), автором которых считается Дж. ас-С. Эти сведения восходят к его ученикам, претендовавшим на роль «хранителей» его знаний. Среди них «крайний» шиит ал-Муфаддал б. 'Умар ал-Джу'фи (казнен в Куфе в 760 г.), который часто ссылался на своего «учителя-господина» в сочинениях Китаб ат-таухид, ас-Сират, ал-Хафт ва-л-азилла. Однако известно, что Дж. ас-С. отлучил его от себя и открыто отрекся от него. К тому же авторство самого ал-Муфаддала остается под сомнением.

Сунниты почитали и чтут Дж. ас-С. как авторитетного знатока преданий, восходящих к пророку Мухаммаду. Различные суфийские братства признавали его своим духовным наставником. Исключительную роль в истории шиитского ислама отводят ему шииты-имамиты. Они приписывают ему разработку имамитской доктрины имамата, в основе которого лежит манифестация вечного божественного света. Имамитская традиция считает Дж. ас-С. создателем особой богословской системы. В богословии Дж. ас-С. заметно влияние му'тазилитов, прежде всего в отвержении им антропоморфизма (ат-ташбих). По вопросу алкадава, остро обсуждавшемуся в то время, он занял промежуточную позицию: отвергая му'та-



зилитский догмат о свободе воли, он в то же время не признавал и безусловное предопределение (ал-джабр). С именем Дж. ас-С. связано представление о джафре — эзотерических знаниях, передававшихся из рода в род среди потомков 'Али б. Аби Талиба. Имамитами считают Дж. ас-С. и создателем особой правовой системы, названной его именем, — джа'фаритского мазхаба, признанного пятым «правверным» толком. Вопрос о том, в какой мере правовые представления Дж. ас-С. повлияли на формирование джа'фаритского толка, остается нерешенным.

После смерти Дж. ас-С. его приверженцы разделились на несколько общин. Со временем большинство признало законным имамом его сына Мусу ал-Казима, ставшего седьмым в ряду шиитских имамов. Однако еще раньше часть шиитов признала имама другого сына Дж. ас-С. — Исма'ила (ум. в 762 г.), положив начало крупнейшему расколу внутри шиитов — выделению исма'илитской ветви.

Лит-ра: *ан-Наубакhti*. Шиитские секты, указ.; *ал-Багдади*. Усул ад-дин, 308; *Абу Захра*. Ас-Садик; *Прозорова*. Шиитская историография, указ.; *T. Fahd*. Ga'far as-Sadiq et la tradition scientifique arabe. — *Le shi'isme imamite*, 131—142; *M. G. S. Hodgson*. *Dja'far as-Sadik*. — *IE, NE*, 2, 374—375.

**ал-ДЖА'ФАРИЙА** — джа'фариты, последователи джа'фаритской (имамитской) религиозно-правовой школы (ал-мазхаб ал-джа'фари), названной по имени шестого имама шиитов-имамитов Джа'фара ас-Садики (ум. в 765 г.). Джа'фаритский мазхаб признан суннитам наряду с четырьмя суннитскими — ханафитским, шафи'итским, ханбалитским и маликитским. В XVIII в. Дж. получили отдельное место для молитвы (макам, или мусалла) в ограде ал-Ка'бы наравне с последователями названных суннитских школ. В настоящее время джа'фаритского толка придерживаются все шииты-имамиты.

Имамитская традиция связывает возникновение джа'фаритского мазхаба с деятельностью самого Джа'фара ас-Садики и приписывает ему ряд сочинений (в частности, ас-Сафи), в которых он изложил принципы религиозно-правового учения, положенного затем в основу правовой системы имамитов (ал-фикх ал-джа'фари).

Формирование джа'фаритского мазхаба происходило в тех же условиях, в которых формировались и суннитские правовые школы. Факихи этих школ не только занимались одними вопросами, но зачастую и решали их одинаково, вырабатывая схожие жанры религиозно-правовой литературы. И подобно тому как среди суннитских факихов произошло разделение на асхаб ал-хадис («сторонники преданий»), опиравшихся исключительно на Коран и сунну, и асхаб ар-рай' («сторонники самостоятельного суждения»), допускавших в вопросах фикха применение логического заключения и личного мнения, так и среди имамитских факихов образовались две школы — ахбариты и усулиты. Ахбариты (ахбарийун, перс. ахбари) — это последователи мазхаб ал-ахбар, «традиционалисты», опиравшиеся исключительно на «предания» (ахбар), переданные со слов шиитских имамов, как на единственный источник религиозного знания и фикха. Усулиты (усулийун, перс. усули) — это последователи мазхаб ал-усул, «рационалисты», допускавшие в вопросах богословия и права спекулятивную аргументацию и признавшие четыре «корня», или «источника» права (усул ал-фикх): Коран, сунну, иджма' и 'акл(разум). Собственно мазхаб ал-усул и представляет собой правовую школу имамитов-джа'фаритов.

Зародившиеся еще в ранний период истории имамитов, эти две тенденции в развитии джа'фаритского мазхаба со временем превратились в антагонистические школы, борьба между которыми не прекращалась на протяжении всей истории шиитского ислама. Противоречия между сторонниками этих двух направлений обнажились после физического прекращения ряда «зримых» имамов, высших авторитетов в делах веры и мирской жизни, когда перед имамитами остро встали вопросы практического руководства общиной. При Буидах, в X—XI вв., обе школы активно разрабатывали свои правовые доктрины. Под влиянием шафи'итской методологии права ('илм усул ал-фикх) и богословских принципов (усул ад-дин) мутазилитов, опиравшихся на логико-рационалистический метод, имамиты-«рационалисты» Ирака (ал-Муфид, ум. в 1022 г.; аш-Шариф ал-Муртада, ум. в 1044 г.; аш-Шайх ат-Туси, ум. в 1067 г.), противостоявшие «традиционалистам» Кума и Рея (ал-Кулини, ум. в 941 г.; Ибн Бабуяа ас-Саду, ум. в 991 г.), вырабатывали свою, джа'фаритскую методологию права. Аш-Шариф ал-Муртада в сочинении аз-Зари'а фи 'илм усул аш-шари'а описал принципы джа'фаритского фикха, а аш-Шайх ат-Туси в трактате 'Уддат ал-усул определил и сформулировал эти принципы. Одним из первых имамитов, кто следовал путем усулитов, называют факиха и мутакаллима Мухаммада б. Ахмада б. ал-Джунайда ал-Искафи (ум. в 991 г.). Однако сами названия двух школ появились, видимо, значительно позже. Имамитский факих из Рея 'Абд ал-Джалил ал-Казвини (писал ок. 1170 г.) впервые упоминает эти две школы под названием ахбарийа (ахбариты) и усулийа (усулиты), характеризуя первых как «узких традиционалистов», «буквалистов», а вторых — как людей, опирающихся в вопросах религии на разум и рационалистические методы доказательства.

Подобно тому как в суннитском исламе сунна Пророка, зафиксированная со временем в сборниках хадисов, стала одним из источников исламского вероучения и суннитского права, так и в шиитском исламе собрание преданий (ахбар) со слов имамов приобрело статус одного из четырех (а у ахбаритов — практически единственного) источников права. Значение этих преданий особенно возросло после «исчезновения» последнего шиитского имама, когда предания стали основным доказательством законности принимаемых правовых решений.

Самым ранним и наиболее полным и авторитетным сводом шиитских преданий считается труд крупнейшего имамитского богослова и факиха, «обновителя» (муджаддид) имамитского толка ал-Кулини под названием ал-Кафи фи 'илм ад-дин, которому ученый отдал 20 лет жизни и в котором собрано и систематизировано свыше 16 тыс. преданий. В отличие от суннитских сборников хадисов (например, ас-Сахих ал-Бухари) в ал-Кафи теория имамата выделена в отдельную главу (Китаб ал-худжжа), которую автор поместил в раздел ал-Усул непосредственно за Китаб атаухид, т. е. в раздел основных догматов ислама. Со временем ал-Кафи был признан имамитами одной из четырех книг, или «источников» (ал-усул ал-арба'а) джа'фаритского мазхаба.

Вторым «источником» был признан труд има-

митского факиха из Хорасана Ибн Бабуи ас-Садука под названием Ман ла йахдуруху ал-факих, в котором содержится свыше 9 тыс. преданий. Еще двумя «источниками» джа'фаритского мазхаба были признаны собрания преданий ат-Тахзиб (более 13 тыс.) и ал-Истибар (более 5,5 тыс.) крупнейшего знатока методологии джа'фаритского и суннитского права аш-Шайха ат-Туси.

Подобно тому как четыремя «источниками» ханафитского мазхаба стали труды аш-Шайбани (ум. в 805 г.), так и «источниками» джа'фаритского мазхаба были признаны названные четыре свода преданий трех авторов.

Несмотря на признание всеми имамитами этих четырех «источников», работа по сбору и систематизации шиитских преданий продолжалась. В XVII в. ал-Кашани (ум. в 1680 г.) свел четыре собрания преданий в один свод под названием ал-Вафи. Затем имамитский факих из Хорасана ал-Хурр ал-'Амили (ум. в мае 1693 г.) дополнил эти четыре свода преданиями, «пригодными» для того, чтобы быть источниками правовых решений в джа'фаритском мазхабе; его собрание преданий под названием Тафсил васа'ил аш-ши'а состояло из 150 «книг». Одновременно ал-Маджлиси (ум. в 1699 г.) составил свод преданий Бихар ал-анвар, включив в него все известные ему предания со слов Джа'фара ас-Садика. Позднее были составлены и другие своды преданий, однако включенный в них дополнительный материал считается менее достоверным, нежели предания, содержащиеся в четырех основных «источниках» джа'фаритского мазхаба.

Одновременно с созданием свода преданий шла выработка правовых доктрин ахбаритов и усулитов. Современные имамитские авторы отмечают, что на разработку методологии джа'фаритского мазхаба большое влияние оказали труды имамотов-мутакаллимов и шафи'итов, в которых важное место занимали вопросы выработки методов извлечения доказательств (истинбат) и определения «разделов методологии» (абваб ал-усул).

Важный этап в развитии джа'фаритского мазхаба и в отношениях между ахбаритами и усулитами пришелся на период монгольского завоевания и был связан с применением имамитскими факихами принципа иджтихада. Одним из первых стал применять этот принцип для вынесения решения (суждения) на основе аргументов шари'ата Ибн ал-Мутаххар (ум. в 1325 г.), на сочинения которого (в частности, ан-Нихайа и его комментарий Тахзиб ал-усул) было написано много комментариев. Если ранние имамиты (например, аш-Шайх ат-Туси в его знаменитом сочинении 'Уддат ал-усул) отрицали иджтихад и кийас, то Ибн ал-Мутаххар использовал иджтихад как средство, дисциплинирующее рассуждения, основанные на шари'ате. Делая различие между иджтихадом «обремененных обязанностью» (ал-мукаллафун) и иджтихадом муджтахидов, он оказался, по существу, первым имамитом, рассматривавшим иджтихад как прерогативу 'улама' и делавшим муджтахидов заместителями имамотов.

Формирование религиозно-правовой доктрины усулитов проходило в остром соперничестве с «традиционалистами»-ахбаритами. В XVII в. в Иране ахбариты упрочили свои позиции благодаря деятельности Мухаммада Амина ал-

Астарабади (ум. в 1624 г.), который стал основателем поздней ахбаритской школы. В сочинении ал-Фава'id ал-маданийа фи таши'и муджтахиди аш-ши'а он сформулировал доктрину ахбаритов, восстановив авторитет «традиционалистов» времени ал-Кулини и подвергнув резкой критике «новшества» в области усул ал-фикх и усул ад-дин известных имамитских богословов ал-'Аллымы ал-Хилли (ум. в 1326 г.), аш-Шахид ал-Аввал Мухаммада ал-'Амили (ум. в 1384 г.) и аш-Шахид ас-Сани 'Али ал-'Амили (ум. в 1559 г.). Основной тезис, выдвинутый им против усулитов, сводился к следующему: поскольку имамы являются интерпретаторами шари'ата (имамы — ключ к толкованию Корана), предопределенными Аллахом, то предания с их слов открывают путь к пониманию очевидного в Коране и сунне (хадисах) и суждений разума.

Однако время работало на усулитов, поскольку в отсутствие «зримого» имама возростала потребность имамитской общины в интерпретации шари'ата. Имамитский факих в Кербеле Ага Бакир Бихбихани (1706—1783) не только помог восстановлению авторитета школы усулитов, но и открыл новый этап в истории джа'фаритского мазхаба. В докаджарский период он умудрился сделать ахбаритов «безбожниками», обосновав законность спекулятивных рассуждений муджтахидов и опроверг тезис о «закрытии» иджтихада.

В XIX в. в Иране преобладали усулиты, сформировавшие два важнейших положения своей доктрины: а'лами'ят («наибольшая способность к знанию») и вилайат-и факих («правление факиха»). Принцип иджма' рассматривается ими как единодушное мнение группы имамитских муджтахидов, выражающее волю непогрешимого «скрытого» имама. Усулиты разработали также четыре практических принципа обращения к разуму ('акл) — четвертому источнику джа'фаритского мазхаба — в случаях, когда другие религиозные аргументы неприменимы, рассматривая разум, стремящийся, по их мнению, к общему благу (маслаха), как средство осуществления иджтихада и раскрытия мнения имама.

Исходя из положения, что вера есть следствие доказательства, а не следствие подражания (таклид), осужденного в Коране и преданиях, усулиты считают недопустимым таклид в вопросах основ вероучения и права (ал-усул) — единобожия, посланничества, имамата, допуская его в частных вопросах (ал-фуру').

В современном шиитском мире усулиты составляют большинство имамитов.

Наиболее авторитетным у имамитов трудом по джа'фаритскому фикху считается Шара'и' а-лислам фи маса'ил ал-халал ва-л-харам известного факиха из ал-Хиллы — центра шиитской учености — Наджм ад-дина ал-Мухаккика ал-Хилли (ум. в 1275 или 1277 г.). Перевод этого сочинения на русский язык был сделан в прошлом веке А. К. Казембеком.

Основные отличия джа'фаритов от последователей суннитских мазхабов сводятся к следующему: а) джа'фариты отвергают кийас; б) в сунне признают только те хадисы, которые передаются со слов ахл ал-байт; в) джа'фариты-усулиты считают врата иджтихада открытыми. Последнее обстоятельство способствовало развитию методологии джа'фаритского мазхаба, позволяло быстро реагировать на события изменяющегося мира.

Отличительной особенностью джа'фаритского

мазхаба является также допустимости временного брака (мут'а) и «благоразумного скрывания веры» (ат-такхийа).

Лит-ра: *Ибн ан-Надим*. Ал-Фихрист, 275—279; *Х. Ма'руф*. Ал-Мабади' ал-'амма ля-л-фикх ал-джа'фари. [Б. м., б. г.]; *Абу Захра*. Ас-Садик; *J. Eliash*. Ithna'ashari-Shi'i juristic theory of political and legal authority.—StI. 1969, 29, 17—30; *R. Brunschwig*. Les usul al-fiqh imamites à leur stade ancien (X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles).—Le shi'isme imamite, 201—213; *Y. L. de Bellefons*. Le droit imamite.—Там же, 183—199; *H. Löschner*. Die dogmatischen Grundlagen des shi'itischen Rechts. Köln, 1971; *H. M. Tabataba'i*. An Introduction to Shi'i Law: a Bibliographical Study. L., 1984; *J. Cole*. Shi'i clerics in Iraq and Iran, 1722—1780: the akhbari-usuli conflict reconsidered.—Fr. St. 1985, 18/1, 3—34; *A. K. Moussavi*. The establishment of the position of Marja'yyat-i Taqidi in the Twelver-Shi'i community.—Там же, 35—51; *W. Madelung*. Akhbaryiya.—EI, NE, Suppl., 57—58.

С. П.

**ДЖАХАННАМ** (от древнеевр. гехинном)—геенна, одно из основных названий ада в исламе. В Коране и мусульманской эсхатологии—место, где неверующие и грешники из людей и джиннов будут подвергнуты наказанию. Синонимы Дж.—ан-нар (наиболее распространенный), ниран, са'ир, лахаб, ал-джахим («огонь», «пламя»), сакар, ал-хутама («сокрушилище»), хавийа («пропасть»). Образ адских мук играл важную роль в коранической проповеди, был одним из главных средств эмоционального убеждения и устрашения слушателей; с ним связаны многие из наиболее ярких аятов Корана.

Жертвы Дж. будут гореть в огне: «А те, которые несчастливы,—в огне, для них там—вопли и рев» (11:106/108). «Мы сожжем их в огне! Всякий раз, как сготовится их кожа, Мы заменим им другой кожей, чтобы они вкусили наказания» (4:56/59). «Огонь обжигает их лица, и они в ней мрачны» (23:104/106). Грешники там связаны цепями, «одевания их из смолы, лица их покрывает огонь» (14:50/51). Еда их—с растущего из глубин Дж. дерева закум—«плоды его точно головы шайтанов» (37:62/60—66/64; 56:52—54). Питье их—кипяток (37:67/65; 38:57; 56:54), который «рассекает их внутренности» (47:15/17), и гнойная вода—«...и будет его питьевой гнойной. Он лакает ее, но едва проглатывает, и приходит к нему смерть со всех мест, но он не мертв, а позади его—суровое наказание» (14:16/19—17/20). Еще один вид мук Дж.—жгучий холод. Разные категории грешников помещаются в разные слои Дж. (дарак), входят в него через разные ворота (см. 4:145/144; 15:44; 39:72). Дж. охраняет стража из ангелов (забаний), главный страж Дж.—ангел по имени Малик (43:77).

Послекораническое предание описывает существующие в Дж. пруды с гнилой и кипящей водой, бездонный колодезь и т. п. Особую популярность приобрел образ ас-сират ал-мустакам (см. *sirat*).

В Коране обнаруживаются элементы двух представлений о природе Дж. Согласно одному, это нечто вроде страшного, рычащего, «готового лопнуть от гнева» животного, поглощающего грешников (ср. 89:23/24; 67:7—8). Это представление было позднее детализировано многими сказочно-мифологическими деталями, например в трактате ал-Газали ад-Дурра ал-фахира. Согласно другому представлению, это глубокая пропасть, куда ведут семь ворот (15:44; 39:72). Постепенно этот образ был детализирован как воронкообразный кратер с концентрическими кругами, разделяющими разные категории грешников. Такой образ ада восходит к древневосточной традиции. В мусульманской форме он оказал влияние и на средневековые европейские представления о структуре ада, в частности на те, которые отразились в «Божественной комедии» Данте.

Коранические описания Дж. ставили перед мусульманскими богословами несколько проблем. Одна—о вечности пребывания грешников в Дж. Аяты Корана позволяют говорить и о вечном, и о временном наказании (см., например, 23:103/105; ср. 11: 107/109). В суннитском исламе представление о милости Аллаха, заступничестве Мухаммада за мусульман в день Суда и т. п. вылились в представления о том, что вечно в Дж. будут пребывать только неверующие, для мусульман же, даже самых грешных, муки Дж. невечны.

Другая проблема—вопрос о сотворенности и вечности самого Дж. Наибольшее распространение получила точка зрения, согласно которой Дж., как и ал-джанна, сотворен и существует, а не будет создан к Судному дню, как утверждали му'тазилиты.

Наконец, всегда стояла проблема символического истолкования описаний Дж. Уже му'тазилиты пытались так объяснить многие грубо конкретные образы традиционных представлений; в частности, они отрицали реальность моста над Дж. Духовный характер некоторых испытаний и мучений Дж. подчеркивали многие богословы разных направлений, например ал-Газали и Ибн Сина. К символическим толкованиям некоторых описаний Дж. склонны современные мусульманские модернисты. Напротив, традиционалисты продолжают с успехом использовать мусульманский образ Дж. для воздействия на своих приверженцев.

Лит-ра: *ал-Куца'и*. Кисас, 17—26; *ал-Багдади*. Усул ад-дин, 237—239; *ал-Газали*. Их'я', 4, 479—484; *ан-Насафи*. 'Акаид, 30; *ал-Идди*. Машарик, 183—186; *Wensinck*. Handbook, 96—97; *B. Carra de Vaux*. Djahannam.—EI, 1, 1040; *L. Gardet*. Djahannam.—EI, NE, 1, 381—382.

М. П.

**ал-ДЖАХИЛИЙА** («неведение») — эпоха язычества, обозначение времени до ислама и религиозного состояния жителей Аравии до появления Мухаммада. Более точно под ал-Дж. подразумевается время жизни людей без пророка—между 'Исой и Мухаммадом. В этом своем наиболее характерном значении корень ДжХЛ противопоставит 'ЛМ, т. е. «знанию» в противоположность «невежеству». Кораническое упоминание «первой» джахилии (33:33), возможно, означает древнее язычество до появления христианства. Термин ал-Дж. выражает важную концепцию ислама—представление о резком разрыве его с предшествующей эпохой, с ее идеалами и обычаями. Предшествующее время и считается периодом неведения, сменившимся просвещенным временем ислама. Прилагательное джахили чаще всего применяется по отношению к доисламским арабским поэтам и их поэзии.

Разрыв ислама с доисламскими общественными структурами и обычаями на самом деле был далеко не так резок, как это декларируют Коран (о термине ал-Дж. см. 3:154/148; 5:50/55; 33:33; 48:26) и мусульманские богословы. Термин ал-Дж. в раннеисламскую эпоху противопоставляется не столько «знанию», сколько благоразумию (хилм) и означает грубость, жестокость, подчинение человека своим страстям и желаниям, беспорядочность жизни. В Коране термин ал-Дж. как «языческое прошлое» сохранил оттенок именно такого смысла (например, «ярость джахилийская», 48:26).

Лит-ра: *ат-Табари*. Тафсир, 4, 94; *ал-Байдави*. Тафсир, 1, 180, 261, 2, 128; *Лисан ал-'араб*, 13, 137—138; *MSI*, 1, 219—229;

## ДЖАХМ б. САФВАН

*Bravmann. Background, Index; T. Izutsu. God and Man in the Koran. Tokyo, 1964, 198—229; T. H. Weir. Djahiliya.—EI, 1, 1041—1043; Djahiliyya.—EI, NE, 2, 383—384.*

М. П.

**ДЖАХМ б. САФВАН**, Абү Мухриз (казнен в 745 г.), маула бану расиб — знаменитый богослов-джабарит и проповедник, глава хорасанских мурджиитов — джахмитов. Будучи секретарем ал-Хариса б. Сурайджа, Дж. б. С. принял участие в восстании против омейядского наместника Хорасана Насра б. Саййара, попал в плен и был казнен в Мерве.

Дж. б. С. — ученик ал-Джа'да б. Дирхама, который, согласно мусульманской традиции, первым высказал идею о сотворенности Корана. Проповедник безусловного предопределения, противник антропоморфизма, Дж. б. С. вел ожесточенные споры в мечетях Термеза и Мерва с мурджиитскими и му'тазилитскими богословами, не разделявшими его взглядов. Известны его диспуты с му'тазилитским проповедником в Хорасане Хафсом б. Салимом, мурджиитским богословом-антропоморфистом и комментатором Корана Мукатилом б. Сулайманом (ум. в 767 г.), учившим, что «Аллах есть тело, плоть и кровь наподобие человека», и др. Одно из своих сочинений он посвятил «опровержению» взглядов Мукатила. Средневековые мусульманские доксографы приписывали Дж. б. С. суждения, которые вызывали яростные нападки «правоверных» богословов. Прежде всего его обвиняли в отрицании божественных атрибутов. Он признавал за Аллахом только такие атрибуты, которыми не наделяются его создания (всемогущий, действующий, творящий). Он приписывал Аллаху знания, возникающие вне субстрата. Он утверждал, что человек не обладает ни способностью действовать, ни желанием, ни свободой выбора. Аллах творит в человеке действие, подобно тому как он творит их в природе. Действия приписываются человеку иносказательно, так же как и природе, когда говорят «дерево плодоносит», «вода течет» и т. п. Способность человека действовать и его желание к действию Аллах сотворил так же, как цвет его кожи, его рост и т. п. Воздаяние и наказание суть принуждение, т. е. человек — не творец своих действий. Согласно Дж. б. С., вера нерасчленима на убеждение, слова и деяния, вера — это знание об Аллахе, неверие — это незнание о нем. Если человек познал Аллаха, затем отрекся от него на словах, то он остается верующим. Вера (= знание об Аллахе) у всех одинаковая — от пророка до рядового мусульманина. Как и му'тазилиты, Дж. б. С. отрицал возможность лицезреть Аллаха, признавал сотворенность Корана и необходимость познания разумом до ниспослания откровения.

Резкой критике со стороны «правоверных» богословов подвергались эсхатологические предствления Дж. б. С., отрицавшего вопреки общепринятому в исламе мнению вечность рая и ада («нельзя представить себе движение, не имеющее начала и конца»), и признание им предельности возможностей Аллаха.

Лит-ра: ал-Аш'ари. Макалат, указ.; аш-Шахрастани. Книга о религиях, 44, 60, 84—85; Халид ал-'Асали. Джахм б. Сафван ва маканатуху фи-л-фикр ал-ислами. Багдад, 1965; W. M. Watt. Djahm b. Safwan.—EI, NE, 2, 338.

С. П.

**ал-ДЖАХМИЙЯ** — джахмиты, последователи Джахма б. Сафвана. Средневековые мусульманские доксографы относили Дж. то к мурджиитам, то к джабаритам. Богословская школа Дж. сло-

жилась уже после смерти ее эпонима. Наиболее ранним из известных проповедников джахмитских взглядов был Бишр ал-Мариси (ум. в Багдаде в 833 г.). В IX в. появились многочисленные «Опровержения» учения Дж., авторами которых были как суннитские, так и му'тазилитские богословы. Среди них Ахмад б. Ханбал, Ибн Кутайба, ад-Дарими и др. Еще в начале XI в. Дж. действовали в Нехавенде. Часть из них была принуждена принять учение ал-Аш'ари.

Лит-ра: ал-Багдади. Ал-Фарк, 211—212; Abu Sa'id ad-Darimi. Kitab ar-radd 'ala-l-Gahmiya. Ed. par Gösta Vitestam. Leiden, 1960; J. van Ess. Dirar b. 'Amr und die 'Gahmiya': Biographie einer vergessenen Schule.—DI. 1967, 43/3, 241—279; 1968, 44, 1—70. С. П.

**ДЖИБРИЛ** (вар. Джабра'ил, Джабрйл) — имя ангела, наиболее приближенного к Аллаху, главного посредника между ним и пророками, в частности Мухаммадом. В Коране он упоминается как покровитель Мухаммада, защищающий его вместе с Аллахом от неверующих, специально посланный к Мухаммаду с откровением — Кораном (2:97/91—98/92; 66:4). Комментаторы относят к Дж. также такие обозначения духа, передававшего Мухаммаду откровения, как ар-рух («дух») — 17:85/87; 97:4, рух ал-кудус («дух святой») — 16:102/104, ар-рух ал-амин («дух верный») — 26:193, рух мин амр Аллах («дух от повеления Аллаха») — 16:2; 17:85/87; 40:15; 42:52). Аналогичные выражения употребляются в рассказах о Марьям (рух — 19:17; 66:12) и 'Исе (рух ал-кудус — 2:87/81, 253/254; 5:110/109); считается, что Коран связывает Дж. и с ним.

В послекораническом предании прежде всего подробно описывается роль Дж. в жизни Мухаммада. Он начал передавать Мухаммаду Коран и передал его весь по частям, а однажды, в рамадан, — весь целиком. Он оберегал и наставлял Пророка, сопровождал его во время «ночного путешествия» в Иерусалим, помогал ему в военных предприятиях и в богословских спорах. Дж. стал также важной фигурой в историях о других пророках. Аллах посылал Дж. за землей для творения Адама, Дж. опекал Адама после его изгнания из рая, он помог спастись Нуху и спас сына Ибрахима, он обучил Иусуфа множеству языков, он научил Да'уда делать кольчуги, он помогал Сулайману, предрек Закарии рождение Йахьи и т. д.

Дж. считается главным из четырех приближенных к Аллаху ангелов (другие — Микал, 'Изра'ил и Исрафил). Иногда его описывают как существо огромного роста, чьи ноги на земле, а голова — в облаках. Он играет значительную роль в мусульманской магии. Имя его вместе с именами других приближенных к Аллаху ангелов пишут по краям магических квадратов.

Образ Дж. воспринят Кораном из иудейско-христианской традиции. В наиболее ранних айатах с Мухаммадом говорит сам Аллах, затем появляется дух-посредник, лишь позднее обозначаемый как ангел по имени Джibrил. Это произошло уже в Медине, видимо, под влиянием споров с иудеями, считавшими своим покровителем Михаила, и под влиянием образа Гавриила в христианских преданиях. Более уверенная идентификация духа-посредника с Дж. и разработка его роли в биографии Мухаммада — плод усилий комментаторов и богословов. Существует предание о том, что первые откровения Мухаммаду передавал другой ангел, а Дж. стал являться ему уже после фатры — «перерыва в откровениях».

Лит-ра: ат-Табари. Тафсир, 1, 341—349; ал-Казвини. 'Аджа'иб, 57—58; ал-Байдави. Тафсир, 1, 74; Eickmann. Die Angelologie.

16—18, 29—31; Horovitz. Untersuchungen, 107; Eichler. Die Dschinn, 123—131; Beltz. Sehnsucht, 154—155; Gaudefroy-Demombynes. Mahomet, 74—75; B. Carra de Vaux. Djabra'il.—EI, I, 1032—1033; J. Pedersen. Djabra'il.—EI, NE, 2, 363—364.

М. П.

**ДЖИЗ'Я** (джизья)— подушная подать с иноверцев в мусульманских государствах, рассматривавшаяся правоведами как выкуп за сохранение жизни при завоевании. Дж. подлежали все мужчины, достигшие зрелости, кроме дряхлых стариков, инвалидов, нищих и рабов, до начала VIII в. от нее освобождались также монахи. Канонические ставки Дж.—12, 24, 48 дирхамов (в странах с золотым обращением—1, 2, 4 динара) в зависимости от имущественного положения налогоплательщика.

Сведения о Дж. в первые десятилетия ислама очень противоречивы. Сам термин встречается в Коране (9:29), но даже средневековые правоведы сомневались в том, что в данном случае под ним разумеется определенный налог, а не просто «воздаяние». В сведениях, относящихся к VII в., Дж. постоянно смешивается с хараджем, поскольку весь налог с завоеванной области рассматривался как выкуп иноверцев, к тому же на этом этапе сбор налогов в большинстве случаев производился местной администрацией с применением существовавшей домусульманской фискальной практики, а у нее не было оснований выделять Дж. в отдельный налог. Однако не исключено, что в некоторых областях (например, в Ираке), где и прежде существовала подушная подать, Дж. стала взиматься с первых лет после завоевания.

Выделение Дж. в особый налог с индивидуальной ответственностью завершилось в первой четверти VIII в. и сопровождалось ухудшением положения податного населения, т. е. увеличивалась общая сумма налогов по податным округам и исчезала помощь круговой поруки. В качестве одной из мер против уклонения от уплаты было применение свинцовых бирок-квитанций об уплате налога, которые носили на шее.

Теоретически Дж. должна была выплачиваться единовременно по истечении налогового года, но на практике (по крайней мере в Египте, где сохранились подлинные расписки) она взималась частями. Ставки ее сохранялись неизменными до XV в., и только в османской Турции в связи с постоянным падением достоинства монеты государство время от времени специальным декретом устанавливало размер Дж. в ходячей монете.

В XI—XIII вв. в большинстве стран происходит возвращение к системе коллективной ответственности. Каждой локальной иноверческой общине в зависимости от ее численности устанавливалась общая сумма Дж. (в Египте XIII в. в среднем 2 динара с души), за сбор которой и своевременную сдачу государству отвечал глава общины. В османской Турции в разное время применялись обе формы, причем иногда ответственным являлся откупщик налогов (мултазим). Нововведением было обложение женщин, получивших в наследство землю. Христиане, воевавшие в мусульманской армии, освобождались от Дж.

Дж. называлась также подушная подать с мусульман в норманнской Сицилии.

Лит. ра: Cl. Cahen. H. Inalcik, P. Hardy. Djizya.—EI, NE, 2, 559—567.

О. Б.

**ал-ДЖИЛАНІ** (Гилані), Мухйй ад-дин 'Абд ал-Қадир б. Абй Салих Джангидуст (1077—1166)— ханбалитский проповедник и богослов, суфийский шайх. Родился в селении Нифа (Найфа) в провинции Гилан (Иран), перс по происхождению (судя

по прозвищу отца). В возрасте 18 лет ал-Дж. прибыл в Багдад, где посещал лекции многих ученых; курс ханбалитского права он прослушал у Абу-л-Вафа' Ибн 'Акила (ум. в 1119 г.) и у кади Абу-с-Са'ида ал-Мубарака ал-Мухаррими. Последний в 1100 г. даровал ему хиркат ал-хидрийа, хотя до этого ал-Дж. не только не имел никаких связей с суфиями, но даже отказался посещать лекции в мадраса Низамийа, поскольку там преподавал Ахмад ал-Газали (ум. в 1126 г.). Однако позже он стал посещать школу мистика Абу-л-Хайра ад-Даббаса (ум. в 1131 г.), чем вызвал недовольство его учеников. Совершив хаджж, он последующие 25 лет странствовал по пустыням Южного Ирака, ведя жизнь аскета и не общаясь с суфиями. В возрасте 50 лет он объявился в Багдаде и выступил в роли проповедника. Его слава ханбалитского проповедника стремительно росла, и вскоре он стал исключительно популярен. Спустя шесть лет он возглавил школу своего учителя ал-Мухаррими; вскоре (в 1133 г.) для него и для его многочисленной семьи была построена отдельная резиденция (рибат) в комплексе с новым зданием мадраса, где он выступал как муфти—комментатор Корана, преподавал науку о хадисах и фикх и читал свои проповеди религиозно-этического содержания, тщательно избегая суфийские темы и терминологию. Эти публичные выступления собирали толпы народа и привлекали к ал-Дж. учеников со всех концов мусульманского мира. Ал-Дж. был ревностным ханбалитом, безоговорочно следовал сунне Мухаммада, в корне отрицал экзотическую практику мистиков, а аскетизм строго ограничивал социальными обязанностями. В одной из своих проповедей ал-Дж. изложил десять правил поведения мусульманина.

Ал-Дж. был, несомненно, знаком с мистическими школами своего времени, которым он посвятил почти половину второй части труда ал-Гунйа ли талиб тарик ал-хакк, однако сказать, взгляды какой из них он разделял, весьма сложно. Он не создал, вопреки традиции, особого метода на пути мистического познания (тарика), неизвестно также, чтобы он руководил кем-либо на этом пути. Хотя традиционно считается, что ал-Дж. был основателем-эпонимом суфийского братства кадирийа, но на самом деле оно было основано его потомками либо последователями лишь к середине XIII в. (по мнению ряда специалистов, даже в XIV в.). Подлинность его духовной генеалогии (силсила) более чем сомнительна: на нее очень редки ссылки в силсила других братств. Тайные молитвы (вирд, хизб), зикр и наставления кадирийа не представляются оригинальными и несут на себе печать поздних заимствований.

Значительная материальная поддержка, которую оказывали ал-Дж. его почитатели и последователи (в основном торговцы и ремесленники), позволяла ему быть независимым, помогать бедным и осуждать власти предрержащие. Массы воспринимали его как святого-чудотворца, ходатая перед богом и покровителя обездоленных, некоторые сторонники его втайне обожествляли. Ал-Дж. претендовал на звание святого высшего ранга и имел прозвания ал-гаус ал-а'зам («величайший заступник») и пир-и дастгир («старец-помощник»). Мавзолеем ал-Дж. в Багдаде—одна из самых известных святынь ислама. В течение

## ДЖИНН

всего года его поощают многочисленные паломники в надежде получить барака, якобы исходящую от его могилы. Ежегодно там проводится празднество в честь ал-Дж. (‘урс).

Сохранившиеся труды ал-Дж.: ал-Гунай ли та-либ тарик ал-хакк, посвящено описанию социальных и этических обязанностей мусульман с точки зрения ханбалитского махзаба, 73 общин в исламе и современных ему школ Пути мистического познания; два сборника проповедей ал-Дж., собранных его сыном; приписываемая ал-Дж. Касидат ал-гаусийа ему не принадлежит, т. к. составлена значительно позже.

Лит-ра: *Дара Шехух Сафинат*, 375—586; *‘Abd al-Hakk Muxaddis Dikhlaui. Axbar al-axbar. Дели*, 1891, 9—21; *D. S. Margoloinh. Contributions to the biography of ‘Abd al-Kadir of Jilan.—IRAS. 1907. 2. 267—310; Trimbigham. Orders. 40—44; Hodgson. Venture. 2. 209; J.-Cl. Vadet. L'éloquence d'un sermonnaire hanbalite Bagdadien du XII<sup>e</sup> siècle ‘Abd al-Qadir al-Djilani.—Prédication. 207—221; W. Braune. ‘Abd al-Kadir al-Djilani.—EI, NE, 1, 70—72.*

O. A.

**ДЖИНН** (ед. ч. джинни; синоним джанн)—джинны, мифологические существа, одна из трех категорий якобы сотворенных Аллахом разумных существ (две другие — ангелы и люди). Согласно Корану, Дж. созданы из бездымного огня, имеют воздушные или огненные тела, способны принимать любое обличье, выполнять сложные работы. Жили на земле еще до сотворения Адама, обычно враждебны людям (6:112, 128—130; 15:27; 37:158; 41:29; 46:18/17; 51:56; 55:15/14). Согласно преданию, они бывают мужского и женского пола, живут в пустынях, в горах и лесах; имеют несколько категорий, среди них — гул, ‘ифрит, си’лат. К Дж. предание иногда относит и шайтанов.

Согласно Корану, Мухаммад был послан Аллахом и к людям, и к Дж. Часть Дж., услышав чтение пророком Корана, уверовала и стала распространять ислам (72:1—17; 46:29/28—32/31). Другие же продолжали творить злые дела, следуя за Иблисом и составляя вместе с шайтанами его воинство. Как и все неверующие, они обречены на муки в джаханнаме (7:38/36, 179/178; 11:119/120). Дж. поклонялись язычникам (34:41/40). По приказу Аллаха большое число Дж. служило Сулайману, они строили для него храм и дворцы, доставили в мгновение ока трон царицы Савской (34:12/11—14/13; 27:17, 38—42). Дж. могут вызвать болезнь, причинить страдания, могут вредить человеку, но могут и помочь ему.

Мусульманские богословы, признавая реальность существования Дж., предпочитали не рассуждать о них подробно. Мусульманская литература художественно-назидательного характера полна рассказов о Дж., об их любовных историях, о хранимых ими сокровищах, об их попытках искушать аскетов. Дж. с их способностью творить чудеса были любимыми персонажами народной литературы и фольклора мусульманского средневековья, в частности сказок цикла «1001 ночь».

Один из главных аспектов мусульманской магии — попытки подчинить себе Дж. и использовать их способность творить чудеса. По сей день широкой популярностью пользуются книжурковедства по покорению Дж.

Дж.—почти полностью вошедшая в ислам часть доисламских народных верований Аравии. Для жителей Внутренней Аравии VI—VII вв. весь окружающий их мир — пустыни, горы, камни и

деревья — был населен Дж.; они считались в основном враждебными людям, но их можно было задобрить, поклоняясь им и принося жертвы, у них можно было искать помощи (К. 6:100, 128; 37:158; 72:6). Дж., как и шайтаны, помогали прорицателям (кахинам) и поэтам (ша’ирам) получать вдохновение из потустороннего мира. Соплеменники Мухаммада считали и его речи внушенными Дж. Коран включил Дж. в мусульманскую картину мира, дав исламское объяснение тому, что для арабцев начала VII в. было безусловной реальностью. В дальнейшем мусульманский образ Дж. вообрал в себя многие элементы фольклорного и религиозного наследия принявших ислам народов.

Лит-ра: *am-Tabaru. Тафсир*, 29, 64—78; *ал-Казвини. ‘Аджа’иб*, 368—374; *ал-Байдави. Тафсир*, 2, 361; *аш-Шибуби. Акам ал-марджан; ал-Дабири. Хайат*, 170—181; *Ни ма. Ал-Джинн фи-л-адаб ал-‘араби. Бейрут*, 1981; *van Vloten. Dämonen*, 7—8; *Eichmann. Die Angelologie*, 13—16; *Eichler. Die Dschinn; J. Chelhod. Les structures du sacré chez les arabes. P.*, 1964, 70—73; *T. Fald. Anges, démons et diables en Islam. — Génies, anges et démons*, 8. P., 1971; *J. Henninger. Geisterglaube bei den vorislamischen Arabern. — J. Henninger. Arabia Sacra. Freiburg*, 1981, 118—169; *Waardenburg. Changes. D. B. Macdonald, [H. Massé]. Djinn.—EI, NE, 2, 546—548.*

M. П.

**ДЖИРДЖИС** — персонаж мусульманских преданий, благочестивый верующий в Аллаха человек из Палестины, ученик одного из апостолов ‘Исы. В поисках убежища от гонителей веры приходит в Ирак к царю Мосула, тирану и идолопоклоннику. Царь подвергает его пыткам, стремясь сломить его веру, но Дж. легко все их выдерживает. Тогда его казнят, но после каждой казни Аллах воскрешает Дж. Кроме того, для Дж. Аллах творит и другие чудеса воскрешения — возвращает бедной старухе павших волос, поднимает мертвых из могил, превращает деревянные скамьи в деревья и т. д. В конце концов Аллах уничтожает нечестивого царя и его город.

Дж.—христианский св. Георгий, и эта идентичность обычно ясно осознается мусульманами; он — одна из главных некоранических фигур, почитаемых представителями обеих религий. Священные с ним легенды созвучны христианским сказаниям, его образ — ближневосточным образам умирающих и воскресающих богов с их символикой обновления мира и природы. В рамках мусульманских преданий мотивы легенд о Дж. часто переходят к другим фигурам, тоже символизирующим идеи бессмертия и обновления, — ал-Хадирю и Илиясу.

Лит-ра: *am-Tabaru. Та’рих*, 1, 795—812; *ac-Ca’labi. Кисас*, 241—245; *B. Carra de Vaux. Djirdjis.—EI, NE, 2, 533.*

M. П.

**ДЖИХАД** («усилие») — борьба за веру (тожд.: джихад фи сабили-ллах — «борьба на пути Аллаха»). Первоначально под Дж. понималась борьба в защиту и за распространение ислама. В отношении этой борьбы в Коране содержатся неоднородные указания, отражающие конкретные условия деятельности Мухаммада: в мекканский и мединский периоды его жизни: 1) не входить с «многобожниками» в конфронтацию и склонять их к истинной вере «мудростью и хорошим увещанием»; 2) вести с врагами ислама оборонительную войну; 3) нападать на неверных, но так, чтобы военные действия не приходились на священные месяцы; 4) нападать на них в любое время и повсюду. В разработанных позднее факихами концепциях Дж. термин наполняется новым содержанием: проводится различие между «Дж. сердца» (борьба с собственными дурными наклонностями), «Дж. языка» («повеление одобряемого» и запрещение порицаемого), «Дж. руки» («приня-



тие дисциплинарных мер в отношении преступников и нарушителей норм нравственности») и «Дж. меч» («вооруженная борьба с неверными, падшему в которой уготовано вечное блаженство в раю»); со ссылкой на приписываемые Мухаммаду слова: «Мы вернулись с малого Дж., чтобы приступить к Дж. великому» — духовное самосовершенствование объявляется «великим Дж.», а война с неверными — «малым Дж.». Духовное истолкование Дж. получает в суфизме.

Дж. без дальнейших уточнений обычно означает вооруженную борьбу с неверными во имя торжества ислама, и в этом значении его синонимами у мусульман выступают слова *фатх* и *газават*, а у немусульман — «священная война». Определяющийся как «ведение войны с неверными путем нанесения им ударов, изъятия их собственности, разрушения их святилищ, уничтожения их идолов и т. п.», Дж. считался одной из главных обязанностей мусульманской общины. Это оспаривалось, однако, еще в начальный период распространения ислама. Так, Суфйан ас-Саури (715—777-78) утверждал, что Дж. — акт, лишь рекомендуемый мусульманам, который становится их обязанностью только тогда, когда они подвергаются нападению. В новое время аналогичной точки зрения придерживались бабиты и ахмадиты (последние отвергли Дж. и как рекомендуемый акт). С точки зрения объекта вооруженной борьбы в трудах по фикху различают шесть типов Дж.: 1) против «врагов Аллаха» (т. е. тех, кто угрожает существованию уммы, тех, кто преследует мусульман, и язычников); 2) против тех, кто покушается на неприкосновенность границ (т. е. против агрессии иэвие); 3) против вероотступников (таких, как «лжепророк» Мусайлима); 4) против «притеснителя» (ал-баги); 5) против разбойников; 6) против монотеистов-немусульман, отказывающихся платить джизию. Выбор между «мечом» (смертью) и переходом в ислам предлагался только язычникам; что же касается «людей Писания» (ахл ал-китаб), то их ставили перед выбором: или переход в ислам, или джизья, или война. В странах за пределами Аравии, куда мусульмане вторглись впервые, большинство населения принималось ими за монотеистов, поэтому целью Дж. становилось не обращение в ислам тамошних жителей, а подчинение их мусульманскому государству с переходом на положение покровительствуемых — зиммиев (см. *ахл аз-зимма*), обязанных платить джизию. С конца VII в. переход в ислам, освобождавший новообращенных от уплаты джизии, иногда даже не поощрялся, т. к. это наносило ущерб мусульманской казне. Соглашение о переходе в разряд зиммиев не допускалось с вероотступниками — их казнили.

Согласно классической доктрине Дж., в случаях, когда мусульмане не подвергаются нападению иэвие, от участия в Дж. освобождаются несовершеннолетние, умалишенные, слуги, женщины, больные и немощные, лица, не имеющие походного снаряжения, лучшие факихи города, те, кто не получает разрешения на участие в Дж. от родителей, и должники, не получающие такого разрешения от своих кредиторов. По предписаниям этой доктрины, касающимся взаимоотношений воюющих сторон, в стане противника запрещено убивать женщин и несовершеннолетних, если те не сражаются против мусульман. Взрослые же мужчины обращаются в военнопленных (асара). Вместе с тем ханафиты не распространяли это

правило на мужчин, неспособных к ратным делам и к продолжению рода (старики, монахи и т. п.). С военнопленными имам мог поступить трояко: предать смерти, освободить за выкуп или превратить в рабов. Если он решал предать военнопленного смерти, то до выполнения этого решения никто не имел права калечить последнего или подвергать физическим мукам. Согласно маликитам, имам мог также освободить военнопленного, переведя его на положение зимми. Военнопленных, обратившихся в ислам, убивать не разрешается. Некоторые из ранних богословов, например ал-Хасан ал-Басри (642—728), квалифицировали убийство военнопленного как дело запрещенное или достойное порицания. Ал-Ауза'и (707—774) и исма'илиты считали запретным уничтожение на территории противника посовов и садов, ханафиты же утверждали: если в ходе военных действий можно уничтожать людей, то тем более позволительно уничтожение растений. Согласно всем мазхабам, подлежит уничтожению то имущество противника, которое нельзя переправить на мусульманскую территорию (единодушия, однако, не было в отношении скота).

Генетически связанная с обычаем набегов, практиковавшимся племенами Аравии в доисламские времена, идея Дж. впоследствии санкционировала и освящала территориальную экспансию мусульманских государств, а в новое и новейшее время использовалась в целях антиколониальной борьбы. В последние десятилетия торжество ислама во всмирном масштабе как цель Дж. прокламируется лишь некоторыми крайними фундаменталистами, а в практическом плане лозунги Дж. используются главным образом в борьбе с Израилем. Современная мусульманская литература акцентирует оборонительные аспекты Дж., причем некоторые авторы ратуют за включение основанного на доктрине Дж. «мусульманского международного права» в ныне действующее международное право. Дж. в широком смысле трактуется как приложение максимальных усилий для достижения экономической и военной мощи, способной противостоять агрессии, как борьба за укрепление национальной независимости, осуществление программ социально-экономического развития и выполнение конкретных задач (борьба за урожай, против эрозии почв, за ликвидацию неграмотности и т. п.). См. *дар ал-харб*, *дар ал-ислам*, *дар ас-сулх*, *аман*.

Лит-ра: ал-Джихад фи-л-ислам. Каир, 1967; А. Маудуди, Х. ал-Банна, С. Кумб. Ал-Джихад фи сабиби-длах. Бейрут, 1969; M. Khadduri. War and peace in the law of Islam. Baltimore etc., 1962; M. T. Al-Ghunaimi. The Muslim conception of international law and the western approach. The Hague, 1968; A. Morabia. La notion de gihad dans l'islam médiéval: Des origines à al-Gazali. Lille, 1975; G. Ferguson. War and peace in the world's religions. L., 1977; M. A. Boisard. L'humanisme de l'Islam. P., 1979; R. Peters. Islam and colonialism: The Doctrine of Jihad in modern history. The Hague etc., 1979; W. Schwartz. Gihad unter Muslimen.—Studien zum Minterheitenproblem in Islam. Wiesbaden, 1980.

Т. И., А. С.

ал-ДЖУББА'Й, Абу 'Али Мухаммад б. 'Абд ал-Ваххаб (850—915) — глава басрийских му'тазилитов, отчим и учитель ал-Аш'ари. Родился в г. Джубба (Хузистан), учился в Басре под руководством Абу Иа'куба аш-Шаххама, которого он сменил (после его смерти в 880 г.) в качестве лидера му'тазилитской школы. Сочинения ал-Дж. не сохранились. Его воззрения в целом развивались в русле му'тазилитской традиции, к которой

## ал-ДЖУВАЙНИ

он добавил концепцию извечности (кидам) бога как его реальной сущности (хакика). Подобно мурджиитам, различая религиозные квалификации (асма' ад-дин) и квалификации языковые (асма' ал-луга), он утверждал, что мусульманина, совершившего тяжкий грех (кабира), хотя и следует с точки зрения религии квалифицировать как находящегося в промежуточном состоянии между верующим и неверующим (таков общий принцип му'тазилитов), с точки зрения языка можно считать верующим (как «верующим» квалифицируется иудей). Ал-Дж. был одним из немногих му'тазилитов, принявших концепцию касба в том виде, в котором ее разработал аш-Шаххам.

Лит-ра: А. Ф. Хашим. Ал-Джубба'ийани. Каир, 1968; Бадави. Мазахиб, 280—379; D. Gimaret. Matériaux pour une bibliographie des Gubba'î.—JA. 1976, 264/3—4, 227—332.

Т. И., А. С.

**ал-ДЖУВАЙНИ**, Абү-л-Ма'алий 'Абд ал-Малик б. 'Абдаллах, Имām ал-Харамийн (1028—1085)—видный представитель аш'аритского калама, учитель ал-Газали. Родился в селении Азавар, входившем в округ Джувайн, близ Нишапура. В Нишапуре под руководством Абү-л-Касима ал-Исфара'ини (ум. в 1059 г.) изучал калам и усул ад-дин, а под руководством отца—фикх. После смерти отца ал-Дж., которому исполнилось тогда 19 лет, сменил его на посту преподавателя шафи'итского фикха. Во время организованных сельджукским вазиром ал-Кундури гонений на аш'аритов ал-Дж. бежал в Хиджаз и жил в Мекке и Медине (1058—1062), за что получил почетное прозвище Имам ал-Харамийн («имам двух священных городов»). При вазире Низам ал-мулке, прекратившем преследование аш'аритов, ал-Дж. вернулся в Нишапур, где вазир учредил для него мадраса, получившую название Низамийа. В этой мадраса ал-Дж. прославился как лучший знаток шафи'итского фикха и преподавал до конца своих дней.

От главного сочинения ал-Дж. по каламу аш-Шаamil до нас дошла одна треть, а сохранившийся его сокращенный вариант—ал-Иршад—представляет собой пособие для начинающих. В целом ал-Дж. развивал идеи ал-Аш'ари, ал-Бакиллани и Абү Исхака ал-Исфара'ини (ум. в 1027 г.). У му'тазилита Абү Хашима ал-Джубба'и, сына Абү 'Али ал-Джубба'и, он воспринял концепцию «модусов» (ахвал), от которой, впрочем, как сообщает аш-Шахрастани, он впоследствии отказался. Различая, подобно ал-Бакиллани, смысл и словесное выражение Корана, ал-Дж. объявлял айаты Корана возникшими во времени (хадиса) и утверждал, что Аллах ниспослал Мухаммаду только «смысл» Писания, тогда как словесную форму ему придал сам Пророк. Развивая выдвинутый ал-Бакиллани вариант концепции касба, ал-Дж. учил, что человеческая способность (кудра) не только конкретизирует «основу» действия (например, делает движение хождением или вставанием), но и влияет на эту «основу», тем самым выступая в качестве его причины. Казуальные отношения ал-Дж. распространил и на другие явления, отводя роль более «причины причин». Вопрос о делимости тел до бесконечности он оставлял открытым. Оригинальным в своем учении ал-Дж. считал доказательство невозможности того, чтобы переходящие явления (хавадис) образовывали бесконечный регресс. Этот аргумент стал неотъемлемой предпосылкой в типич-

ном для мутакаллимов доказательстве тварности мира.

Лит-ра: ал-Джувайни. Аш-Шаamil; он же. Ал-Иршад ила кавати ал-адилла фи усул ал-итикад. Каир, 1950; он же. Ал-'Акида ан-низамийа. Каир, 1958; El-Irshad par Imam el-haramein. V<sup>e</sup> siècle (hégire). P., 1938.

Т. И., А. С.

**ДЖУМ'А** (йаум ал-джум'а—«день собрания») —пятница, праздничный день у мусульман, день теоретически обязательного сбора совершеннолетних, здоровых, свободных мусульман в мечеть для полуденной пятничной молитвы и слушания проповеди (хутбы).

Возникновение особого дня собраний у мусульман следует относить к мединскому периоду жизни пророка Мухаммада. В Медине, частично населенной иудеями, пятница—канун праздничного дня иудеев, субботы,—была традиционно базарным днем. Проведение молитвенных собраний в пятницу позволяло большинству мусульман присутствовать на них, сочетая свои торговые интересы и религиозные обязанности. Кроме того, это способствовало пропаганде ислама, т. к. значительно расширяло аудиторию, к которой обращался Пророк.

Несмотря на то что полдень—самое жаркое время дня, эти часы были выбраны для молитвы, так как именно тогда заканчивалась торговля (см. К. 62:9—11). Особенности возникновения Дж. обусловили тот факт, что пятница является праздничным, но не обязательно нерабочим днем у мусульман.

Посещение мечети для пятничной молитвы всегда было религиозно-политической обязанностью и ассоциировалось с выражением лояльности правителю, имя которого поминалось в хутбе. Обязательность присутствия на пятничной молитве оказала влияние и на архитектуру, вызвав появление специальной соборной мечети (масджид ал-джум'а, масджид ал-джами'), способной вместить большое число молящихся.

Пятничной молитве (салаат ал-джум'а, намаз и джум'а) предшествует азан. Далее следуют молитва из двух рак'атов, хутба и еще одна молитва из двух рак'атов.

Бытует множество народных легенд о праздновании Дж. на небесах. Праздник называется «днем щедрости [Аллаха]» (йаум ал-мазид, букв. «день добавки»). Сегодня в большинстве мусульманских стран пятница официально признана нерабочим днем.

Лит-ра: Sell. Faith, 265—271; S. D. Goitein. Le Culte du Vendredi musulman: son arrière-plan social et économique.—Annales. ESC, 1958, 488—500; он же. Beholding Gog on Friday.—IC. 1960, 34, 63—68; он же. The Origin and Nature of the Muslim Friday Worship.—Studies in Islamic History and Institutions. Leiden, 1966, 111—125; N. Calder. Friday Prayer and the Juristic Theory of Government: Sarakhsi, Shirazi, Mawardi.—BSOAS. 1986, 49, 35—47; S. D. Goitein. Djum'a.—EI, NE, 2, 592—593.

Е. Р.

**ал-ДЖУНАЙД**, Абү-л-Касим ал-Джунайд б. Мухаммад ал-Каварийр ал-Хазз'ал-Багдадй (ум. в 910 г.)—родоначальник одного из двух основных течений в мусульманском мистицизме—рационалистического, именуемого «учением о трезвости» и полным самоконтроле, названного по его имени джунайдийа.

Перс, родился в Багдаде (или в г. Нехавенде), где провел всю жизнь и умер. Ребенком остался без отца и воспитывался в доме своего дяди (по матери), мистика персидского происхождения Сари ас-Сакаги (ум. в 867 г.), изучал шафи'итское право и хадисы у известного факиха Абү Саура Ибрахима ал-Багдади (ум. в 854 г.). Наставниками и учителями ал-Дж. в суфизме были Сари ас-

Сакаги и ал-Харис ал-Мухасибии (ок. 781—857)—основатели багдадской школы мистицизма, разработавшей учение о божественном единстве (таухид) и степени его познания на основе психологического опыта и интуиции. Ал-Дж. видел в суфизме средство постоянного духовного очищения и борьбы взглядов. По его мнению, жизнь мистика состоит из непрестанных усилий познать единство бога, свою извечную от него зависимость и свое ничтожество перед ним. Суть трехступенчатой доктрины мистического учения, которую ал-Дж. впервые сформулировал, а затем настойчиво повторял и объяснял, сводится к следующему: единственное реальное бытие есть бытие божества; поскольку человек, как и все сотворенное, имеет свое происхождение и начало в боге, то он должен в конечном счете, рано или поздно, возвратиться к своему первоисточнику после их разъединения (тафрик, ал-фарк ал-аввал) и чтобы снова соединиться (джам') и быть в нем, т. е. достичь первоначального состояния. Данного состояния суфий достигает в результате погружения в медитацию о единстве божества, перед которым он становится абсолютно ничем, посредством постоянного подчинения его воле, преклонения перед ним и мысленной рецитации его имени. Собственное бытие суфия полностью исчезает, он теряет все свои свойства и качества, исчезают эмоции и реакции, все растворяется в божестве. Наступает состояние фана'. Опираясь на эти положения учения суфиев, ал-Дж. сформулировал положение, которое получило название «учение о трезвости»,—краеугольный камень его доктрины, согласно которой главная цель состоит не в том, чтобы достичь состояния фана', а в том, чтобы, находясь в этом состоянии, получить обратно все свои временно утраченные человеческие свойства, но уже видоизмененными и одухотворенными предвечным могуществом, оставаясь и сохраняясь для новой жизни в боге (бака', бака' ба'д ал-фана', ал-фарк ас-сани, ал-фарк ат-таби'и, джам' ал-джам'), т. е., снова «став собой», вернуться обновленным в мир с особой миссией от бога наставлять и просвещать людей, служить человеческому сообществу.

Таким образом, ал-Дж. признав в принципе положение о состоянии фана', разработавшее Абу Исаидом ал-Бистами, считал его лишь промежуточной фазой, поскольку совершенный мистик обязан идти дальше, к состоянию «трезвости», в котором его личное познание бога могло бы сделать из него более совершенное человеческое существо с полной самообладания и контроля над собой.

Учение ал-Дж. получило широкое признание и распространение среди мусульманских мистиков; в среде блюстителей мусульманского «правоведия» его взгляды считались относительно безопасными и терпимыми. Последнее обстоятельство послужило побудительной причиной включения его имени в большинство генеалогий (силсила) последующих суфийских братств, так как наличие его имени в ней служило гарантией «умеренности» и «правоведия» братства.

Человек ясного, трезвого и пронизательного ума, ал-Дж. четко представлял себе, какую опасность может таить в себе изложение трудных для понимания суфийских взглядов для тех, кто не подготовлен к их усвоению. Источники сообщают, что из-за этого он сознательно ограничил круг посвященных 12 людьми. Именно по этой же причине он отказал в беседе ал-Халладжу,

остерегаясь обвинений в «безбожии». Видимо, этими же соображениями можно объяснить стиль его произведений: иносказательный, полный неумовимых намеков, преднамеренно усложненный специфической терминологией язык как бы окутывал содержание нарочитой неясностью. Сохранилось одно сочинение ал-Дж.—Раса'ил. Это письма, адресованные частным лицам, трактаты-послания на темы суфизма, часть из которых написана в форме комментария на отдельные аяты Корана.

Лит-ра: Abdel-Kader; ас-Сулами. Табакаат, 141—145; ал-Худжвири. Кяшф, 161—164, 235—236; ал-Хувири. Кашф, 184—185; 'Амтар. Тазкира, 1, Index; Djami. Nafahat, 89—92; Бертельс. Суфизм, 31—32; Зарринкуб. Арзиш, 74—75; Schimmel. Dimensions, 57—59. О. А.

ал-ДЖУРДЖАНИ, 'Али б. Мухаммад, по прозвищу ас-Сайид аш-Шариф (1339—1413)—представитель позднего калама. Родился в г. Тагу, близ Астрабада. Получив образование в Астрабаде, ал-Дж. занимался преподавательской деятельностью, путешествовал по городам Среднего Востока, где совершенствовал познания под руководством Кутб ад-дина ар-Рази ат-Тахтани, ал-Фанари, Мубаракшаха. Ок. 1374 г. прибыл в Шираз, а после захвата города Тимуром (1387 г.) переехал в Самарканд, где прожил около 20 лет, находясь при дворе Тимура. После смерти последнего ал-Дж. вернулся в Шираз, где и умер. Ал-Дж. известен как автор комментария к Маваниф ал-Иджи и словаря филологических терминов ат-Та'рифат.

Лит-ра: ал-Джурджани. Шарх; он же. Ат-Та'рифат. Бейрут, 1969; он же. Фихрист ас-Сайиди 'ала шарх ал-матали'. Стамбул, 1885; он же. Ал-Усул ал-мантажкия.—Маджму'ат ар-раса'ил. Каир, 1328 г. х., 280—291.

Т. И. А. С.

ДИЙА (тур. диет, перс. дийе)—вира, пеня, плата за кровь, компенсация за убийство, ранение или увечье. Будучи широко распространенной нормой в доисламское время, Д. воспринята исламом и утверждена Кораном. Вопросы Д. затрагиваются всеми разделами фикха, но в основном трактуются разделом 'укубат. Первое изложение порядка Д. дал Абу Йусуф, затем подробно разъяснил аш-Шайбани, последующие же авторы ограничились изложением общих положений. Эти положения таковы: Д. за убийство выплачивается ради погашения кровной мести (са'р), если наследники убитого согласны на это; Д. за ранение или увечье выплачивается ради избавления от наказания (кисас), если с этим согласен пострадавший и его родственники; Д. выплачивается при случайных убийствах, ранениях или увечьях, за которые никакое иное наказание не налагается. Если виновный сам не может выплатить Д., недостающие средства собираются с его родичей. Д. за убийство делится между наследниками убитого как наследство (мирас). Д. за ранение или увечье получает сам пострадавший или его доверенный, чтобы распорядиться этими средствами в его интересах.

Полная Д.—100 верблюдов, или 200 голов крупного рогатого скота, или 2 тыс. овец, или 1 тыс. динаров (или эквивалент в других деньгах), или 10 тыс. дирхамов (или эквивалент), или 200 кусков дорогой ткани, каждый из которых достаточен для изготовления одежды. Д. за преднамеренное убийство, ранение или увечье выплачивается в короткий срок и самым лучшим скотом, за случайное—может выплачиваться в

течение 3—5 лет, а скот подбирается по соглашению. Разработана сложная шкала выплаты за различные повреждения в долях Д. Например, открытый перелом —  $\frac{1}{10}$  Д., повреждение глаза с потерей зрения —  $\frac{1}{2}$  Д., выбитый зуб —  $\frac{1}{20}$  Д. и т. д. Неогороженные повреждения оцениваются приблизительно к оговоренным. Размер и форма Д. определяются судом, однако возможно достижение частного соглашения. Д. уменьшается вдвое, если пострадала женщина или если виновна женщина. Если пострадал раб, то выплачивается не Д., а компенсация хозяину, и она не может быть больше Д. за свободного. Если же виновен раб, то Д. выплачивает его хозяин, который может продать этого раба, чтобы погасить часть Д. Неуплата Д. наказывается как нарушение важного обязательства, а преступник, пока Д. не выплачена или пока не достигнута договоренность о порядке ее выплаты, считается находящимся в состоянии ритуальной нечистоты (джанаба) и не допускается ни к каким обрядам. Когда же такая договоренность достигнута, виновный обязан принести искупление (каффара) и пройти очищение (тахара), после чего он уже не считается преступником и рассматривается только как должник.

Д. остается бытующей нормой везде, где фикс сохраняет силу, и особенно там, где сохранились архаичные общественные структуры. При этом формы выплаты Д. видоизменяются, приспосабливаясь к местным условиям, представлениям и стоимостным эквивалентам.

Лит-ра: *Абу Исхуб*. Ал-Харадж, 183—195; *Wensinck*. Handbook, 38—39; *Schacht*. Introduction, 185—186; *Heyd*. Studies, 137—139; *E. Tyan*. *Diya*.—EI, NE, 2, 340—343.

А. Б.

**ДІН**—религия. Происхождение термина Д. и его многоаспектность в рамках широкого понятия «религия» связаны как с существованием в языке жителей предисламской Аравии нескольких значений слова Д. («обычай», «воздаяние», «власть-подчинение»), так и с влиянием значений близких к нему по звучанию религиозных терминов в языках соседних народов.

В Коране термин Д. употребляется свыше 100 раз в разных значениях. Он может обозначать «суд», «воздаяние» (например, в выражении йаум ад-Д.—«день Суда», К. 1:4/3), «религию», «веру» отдельного человека (например, К. 39:2) и религию как систему ритуальной практики, являющуюся основой жизни религиозной общины (например, К. 6:161/162; 3:73/66, ср. милла). Термин Д. прилагается как к исламу (например, К. 3:19/17), так и к язычеству (К. 109:6), иудаизму или христианству (например, К. 3:73/66). Однако основное кораническое значение термина Д. связано с важнейшей для Корана идеей обязательности подчинения Аллаху и его беспредельной власти. С помощью ряда понятий, среди которых Д.=«власть-подчинение» (ср. ислам) было одним из основных, в Коране находил свое отражение переход от формального равноправия, характерного для родовых отношений, к отношениям зависимости, характерным для общества классового.

Многоаспектность коранического понятия Д. породила множество его толкований в средневековой мусульманской теологии. По сравнению с Кораном эти толкования отражали уже иной уровень религиозного сознания и новые пробле-

мы, вставшие перед обществом. Термин Д. воспринимался обычно как совокупность трех составляющих. Набор и понимание их менялись в зависимости от позиции школы или направления, к которому принадлежал автор, привычной для него терминологии и контекста.

Широкое распространение получило определение Д., содержащееся в хадисе, приводимом ал-Бухари, согласно которому ад-Д. есть совокупность веры (ал-иман), исполнения религиозных предписаний (ал-ислам) и совершенствования в искренности веры (ал-ихсан). Сохраняя троячность в толковании понятия ад-Д., ханафиты, например, подчеркивали значение веры, аш'аритские авторы—важность соблюдения религиозных предписаний, ханбалиты, а позднее Ибн Таймийа—значение «подлинной традиции»—Корана и сунны. Ханбалиты иногда отмечали просто, что ад-Д. есть ат-таклид («традиция», «предание»). В то же время некоторые из них подчеркивали значение «намерения» (ни́я) человека, совершающего тот или иной поступок для оценки его Д. Это сближало ханбалитов с суфийскими авторитетами, выделявшими психологические аспекты веры.

Последние усматривали в ад-Д. три последовательные стадии: аш-шари'а (ал-иман), ат-тарика (ал-ислам), ал-хакика (ал-ихлас), где аш-шари'а—точное следование заветам Корана и сунны, ат-тарика—аскеза, т. е. духовное самосовершенствование и самонаблюдение, ал-хакика—достижение истинного знания о боге или даже соединение с ним.

Понятие ад-Д. раскрывалось как уточнением его места в ряду близких понятий, так и через противопоставления. Согласно 'Али б. Мухаммаду ал-Джурджани (1339—1413), сопоставлявшему понятие ад-Д., ал-милла и ал-мазхаб, ад-Д.—это закон, которому следует подчиняться, ал-милла—закон, объединяющий людей, ал-мазхаб—закон, которому стремятся следовать. Причем ад-Д. соотносится с Аллахом, ал-милла—с посланником, а ал-мазхаб—с муджтахидом, основателем мазхаба.

В более широком смысле ад-Д. как «область духовного» противопоставлялась понятию ад-дунья—«область материального». Это, однако, не означало утверждения оторванности одного от другого. Диалектика этих понятий, степень их связи и противопоставления, область действия каждого из них составляли и составляют ныне важный элемент религиозной и социальной полемики (см. ал-Кур'ан). Трактовка соотношения этих понятий во многом определяет позицию богослова и представляемого им направления в важнейших социальных вопросах, и прежде всего в вопросе о месте религии в жизни общества. Так, египетский богослов Р. Рида (1865—1935) утверждал, что социальная сфера принадлежит к ад-Д., хотя и исключал из социальной сферы множество ее составляющих. Для «Братев-мусульман» ал-ислам включает в себя ад-Д. и ад-даула («государство», «сфера политики»). Ал-ислам здесь значительно шире понятия ад-Д. Сторонники секуляризации, наоборот, считают ад-Д. идентичным понятию ал-ислам.

В именах собственных (например, Салах ад-д., Фахр ад-д.), а также в богословской литературе слово ад-Д. часто употребляется как синоним термина ал-ислам.

Лит-ра: *Wensinck*. Concordance, 2, 162; *ат-Табари*. Тафсир, 1, 50—51; *Ибн Батма*. Ал-Ибана, Index; *ал-Джурджани*. Ат-Та'рифат, 111; *Jeffery*. Vocabulary, 131—133; *W. C. Smith*. The

Meaning and End of Religion. N.Y., 1963, 287—289; T. Izutsu. God and Man in the Koran. Tokyo, 1964, 219—229; Bravmann. Background, Index; J. J. Haddad. The conception of the term *Dir* in the Quran.—MW. 1974, 64, 114—123; L. Gardet. *Din*.—EI, NE, 2, 293—296.

Е. Р.

**ад-ДУРУЗИЙА**—друзы, члены этноконфессиональной мусульманской общины, выделившейся в начале X в. из среды «крайних» шиитов. Эпоним Д.—Мухаммад (Наштакин) ад-Дарази (ум. ок. 1019 г.), которого сами Д. считают «отступником», предпочитая именоваться ал-муваххидун («исповедующие единобожие»). Учение Д. возникло в Египте при фатимидском халифе ал-Хакиме (правил в 996—1021 гг.), который объявил себя конечным воплощением божества. После исчезновения ал-Хакима вера в его грядущее пришествие распространилась в горах Антиливана и Ливана, где и сложилась община Д. В начале XVIII в. часть Д. переселилась в Западную Сирию.

Для социальной организации Д. характерны замкнутость, строгая эндогамия с тенденцией к ортокузенным бракам, единобрачие. Традиционные родословия разделяют Д. на потомков 'Аднана и Кахтана. Разработку доктрины Д., основанной на исма'илизме, начал Хамза б. 'Али (ум. после 1042 г.) и в основном завершил Джамал ад-дин 'Абдаллах ат-Танухи (1417—1479). Д. верят, что суннитский и шиитский ислам лишь подготовил почву для таухида; в земных событиях и исторических личностях отражаются «высшие космические принципы»; души умерших Д. переселяются в тела рождающихся (танасух), а так как число душ постоянно, прием новых членов в общину невозможен. Существует несколько степеней посвящения: основная масса Д., включая часть светской знати, относится к джуххал («неведающие»), духовное руководство—к

'уккал («вразумленные»), высшие из них—к ад-жавид («совершенные»), глава которых—шайх ал-'акл. Посвящаются лица обоего пола. Догматическая литература и уединенные культовые сооружения (халва—«уединение», «келья») доступны лишь посвященным. Непосвященные допускаются в специальные места собрания (маджлис), где по четвергам после захода солнца совершаются молебны. На Д. не распространяются мусульманские пищевые запреты.

Большинство Д.—земледельцы (меньше заняты в торговле и ремеслах). Проживают в Ливане (р-ны Шуф, Метн, Алей и др.), в Сирии (Джебель-Друз, Хауран, Дамаск, Северная Сирия), Израиле (Верхняя и Западная Галилея, р-н горы Кармель), небольшое число друзов есть в Иордании (Амман, Зарка).

В средние века и в новое время светская знать Д. контролировала многие районы Горного Ливана. Наиболее влиятельный правитель Д.—эмир Фахр ад-дин II Ма'н, правил в 1590—1633 гг. В 40—60-х годах XIX в. социальные противоречия между дружеской знатью и крестьянами-маронитами переросли в ожесточенные вооруженные столкновения. Д. участвовали в движениях против османских властей, против французского мандата над Сирией и Ливаном (1920—1943). В настоящее время в рядах ливанских национально-патриотических сил (особенно в составе Прогрессивно-социалистической партии) Д. активно выступают за социальное переустройство Ливана. Лит-ра: С. Н. Макарем. *Адва* 'ала маслак ат-таухид (ад-друзийа). Бейрут, 1966; A. Silvestre de Sacy. *Exposé de la religion des druzes*. 1—2. P., 1838; N. Bouron. *Les Druzes: Histoire du Liban et de la Montagne Haouranaise*. P., 1930; Sami Nasib Makarem. *The Druze Faith*. N.Y., 1974; M. H. S. Hodgson, M. T. Gökbilgin. *Les Druzes*.—EI, NE, 2, 646—653. М. Р.

### 3

**ЗАВАДЖ** («бракосочетание»); синонимы джаваз, никах, 'урс)—равноправный брак. Порядок 3. в исламе сложился на основе доисламского семейно-правового комплекса и разработан в подробностях в первые века ислама. Брак в исламе считается богоугодным делом и как таковой дозволен каждому, даже неполноправному и недееспособному, за которых эти решают хозяева, опекуны и посредники. Возможен брак мусульманина с христианкой или иудейкой, но мусульманка может выйти замуж только за мусульманина. Ограничений для брака очень мало, однако рекомендуется, чтобы брачующиеся соответствовали друг другу по возрасту и общественному положению. При первом браке согласия невесты не требуется, достаточно согласия отца или опекуна, а вдова или разведенная дает согласие сама через доверенного. Кровное родство между брачующимися не должно быть ближе третьей степени по боковым линиям. Браки с родственниками по прямым линиям запрещены вообще. Молочное родство не должно быть ближе второй степени. Свойство приравнивается к родству, пока оно сохраняется. Запрещен брак со своим рабом или рабыней, хотя сожителство господина с рабыней допускается. С чужими рабами брак разрешен, так же как и брак между рабами, но только с разрешения хозяев.

Первый этап 3.—сговор, сватовство (хитба), когда жених сам или через доверенного делает

предложение отцу, опекуну или доверенному невесты. Тогда же договариваются об имуществе, выделяемом мужем жене (махр), и других условиях, которые входят в брачный договор (сига). Второй и третий этапы—передача невесты в дом жениха (зифаф) и свадебное торжество ('урс, валима). Они могут меняться местами, так как если невеста еще ребенок, то ее передача откладывается до достижения ею 13—15 лет. Во время валимы оглашается сига и выплачивается махр или его часть (садак). На всех этих этапах 3. может быть приостановлен без каких-либо последствий, кроме прямых издержек и компенсации невесте (мут'а). Последний этап—фактическое вступление в брачные отношения (никах), после которого 3. считается свершившимся. Обязательными условиями 3. считаются уплата махра, содержание жены и обращение с ней соответственно общественному положению ее семьи, исполнение супружеских обязанностей и содержание детей. Жен, состоящих в равноправном браке, т. е. таких, которым выплачивается махр, может быть не более четырех. Поэтому мужчина, уже имеющий четырех жен и намеревающийся вступить в еще один брак, должен развестись с одной из прежних. Женщина в браке полностью сохраняет дееспособность, муж не имеет никаких прав на ее имущество и может вести ее дела только как доверенный.

Обрядность 3. зависит от достатка и обще-

## ЗАВЬИЯ

ственного положения семей брачавшихся и от местных обычаев. В настоящее время в большинстве мусульманских стран брак должен регистрироваться брачным нотариусом (ма'зуном). Во многих странах ислама принимаются меры к ограничению полигамных браков, вплоть до полного их запрещения, хотя общий процент таких браков никогда не был высок.

Лит-ра: *аш-Шайбани*. Ал-Джами' ас-сариф, 32—38; *Садр аш-шари'а*. Мухтасар, 60—69; *Linant de Bellefondes*. Traité, 2; *Stern*. Marriage, 75—92; *Abu Zahra*. Family Law, 132—149; *J. Schacht*. Nikah.—EI, 3, 912—914; *W. Heffening*. 'Urs.—Там же, 4, 1124—1133.

А. Б.

**ЗАВЬИЯ** (мн. ч. завайя; «угол») — келья, обитель суфия или марабута. Значение этого термина на протяжении столетий менялось. Первоначально З.—помещение в мечети или при ней, где шло преподавание чтения, письма и коранических наук.

В дальнейшем так стали называть жилище суфийского шайха, в котором он выступал с проповедями и обучал муридов. Наибольшее распространение термин З. получил в Северной Африке и Андалусии, где суфийские обители сыграли большую роль в пропаганде и популяризации суфизма. Мурид, получивший в З. подготовку под руководством суфийского авторитета, как правило, возвращался на родину и основывал там собственную З.

В XII—XIV вв., с появлением и развитием суфийских братств (турук), функции обителей значительно расширились. Они стали организационной и экономической основой братств, через них осуществлялась пропаганда суфийских учений и ислама. Отныне З. называли комплекс строений, состоявший из: а) мавзолея местного святого — эпонима З., над которым обычно сооружался купол (кубба); б) небольшой мечети; в) жилых помещений шайха З. и его семьи; г) комнат, предназначенных для чтения Корана и обучения муридов; д) келий муридов; е) странноприимного дома, где путники и странствующие дарвиши могли получить бесплатный приют и пищу. Рядом с З. обычно располагалось небольшое кладбище, где хоронили ее обитателей либо «мирян» (согласно их завещанию).

Суфийские обители существовали за счет пожертвований верующих и путников и за счет доходов с записанного на них вакфного имущества. В тех местах, где З. выполняла главным образом функции постоялого двора (назвала), ее могли субсидировать власти. Однако, как отмечали средневековые авторы, и такие обители в конечном счете оказывались под влиянием суфиев, т. к. последние составляли большинство странников. Суфии охотно останавливались в отдаленных обителях, потому что там они могли беспрепятственно предаваться своим коллективным радениям (зикр, сама'), которые сурово порицались городскими фахихами. З. суфиев или марабутов часто посещали «миряне» с подношениями в надежде приобрести «божественной благодати» (барака), которая, как считалось, исходит от могилы суфийского «святого» или шарифа. Некоторые из них подолгу оставались в З. и становились «послушниками» (талаба). Стратегия новых З. было основным способом «миссионерской» деятельности братств. Могущественные братства имели одновременно до ста обителей, разбросанных на значительной террито-

рии. Глава братства, располагавшийся в центральной З., назначал шайхов, или мукаддамов, местных З., которые обязаны были беспрекословно повиноваться ему. Кочевое племя, на территории которого находилась З. какого-либо братства, помогало ее обитателям в обработке земли и сборе урожая. Излишки продуктов и прочие доходы отправлялись в центральную З. В XIX в. суфийские обители стали центрами борьбы с европейскими колонизаторами. Они превратились в небольшие крепости, способные сдерживать натиск неприятеля (см. *ас-санусий*).

В целом З. одновременно выполняла функции религиозной школы, модельни и странноприимного дома, а в случае необходимости — и крепости. Сходство З. с христианским монастырем отмечали многие мусульманские авторы, в частности Ибн ал-Джаузи (XII в.) и Ибн Баттута (XIV в.). Жизнь и нравы суфийских обителей были объектом критики со стороны суннитских фахихов, которые видели в них «недопустимое новшество» (бид'а), колыбель порока и вседозволенности, подражание христианам и т. п. Это было вызвано тем, что институт З. успешно служил проводником влияния суфизма в массы. Противники суфизма признавали, что суфийские обители составляли конкуренцию мечетям. В отдельные моменты в истории Магриба, когда центральная власть ослабевала, шайхи З. становились полновластными хозяевами больших областей.

Положительную роль З. в распространении грамотности, их миротворческую миссию в конфликтах между кочевыми племенами отмечали многие европейские исследователи и путешественники.

Большое число североафриканских З. было разрушено французскими и итальянскими колонизаторами. В наши дни их влияние в мусульманском мире относительно невелико. См. *рибат*, *ханака*.

Лит-ра: *Ибн ал-Джаузи*. Талбис, 175—176; *Шмидт*. 'Абд-ал-Ваххаб, указ.; *Dogu*. Supplément, 1, 615—616; *Rinn*. Marabouts; *G. Margais*. Les monuments arabes de Tlemcen. P., 1903; *on jec*. Notes sur les ribats en Berbérie.—Mélanges R. Basset. P., 1925, 396—430; *Bel*. Religion, 351—356, 364—373; *Nyvia*. Ibn 'Abbad, Index.

А. Ки.

**ЗАЙД б.** 'АЛИ — брат 5-го шиитского имама Мухаммада ал-Бакира (ум. в 732 г.), эпоним одного из основных ответвлений шиитского ислама — зайдитов (аз-зайдийя). Претендуя на имамат как потомок «семьи Пророка», З. б. 'А. в 739 г. возглавил антиомейядское восстание в Куфе. Шииты, недовольные пассивностью Мухаммада ал-Бакира, объединились вокруг энергичного Зайда, признав его имамом. Однако через десять месяцев восстание было подавлено, сам З. б. 'А. погиб в сражении 6 января 740 г. Тело его было распято на кресте в Куфе, а отрубленная голова отослана в Дамаск халифу Хишаму. После гибели З. б. 'А. его приверженцы выделялись в особую религиозно-политическую группировку, стремившуюся к созданию теократического государства во главе с имамом из рода 'Али.

Свои претензии на имамат З. б. 'А. обосновал положением, что после ал-Хасана и ал-Хусайна имамом может быть любой потомок 'Али и Фатимы, дочери Пророка. Решающим условием признания права на имамат он считал выступление претендента с оружием в руках. В этом отношении З. б. 'А. был ближе к хариджитам, чем к шиитам, имамы которых, в частности Джа'фар ас-Садик, предостерегали от вооруженных выступлений.



Будучи учеником одного из создателей му'тазилитской школы — Васи́ла б. 'Ата' (ум. в 748 г.), З. б. 'А. признал учение му'тазилитов с допустимости имамата «превзойденного» (мафдул) (имелся в виду Абу Бакр и 'Умар) при наличии «достойнейшего» (афдал) (имелся в виду 'Али). Его представление об ал-кадаре было сходно с му'тазилитским. Это обстоятельство способствовало распространению му'тазилитских взглядов среди приверженцев З. б. 'А. Зайдиты считают З. б. 'А. создателем свода правовых норм (маджму' ал-фикх), положенных в основу зайдитского права. Лит-ра: *ал-Исфাহани*. Макатил, 86—102; *аш-Шахрастани*. Книга о религиях, 137—139.

С. П.

**ЗАЙД б. САБИТ** (ок. 615—ок. 665)—секретарь-писец Мухаммада, составитель письменного текста Корана. Иасрибец из племени хазрадж, З. б. С. еще до переселения Мухаммада в Иасриб знал наизусть несколько сур Корана. Затем стал писцом Мухаммада, записывал некоторые «откровения», вел переписку. Писал по-сирийски, знал арамейский и, возможно, древнееврейский языки. После смерти Мухаммада халиф Абу Бакр и 'Умар поручили ему составить полный письменный текст Корана, который был затем записан на свитках (сухуф). З. б. С. использовал свои собственные знания (считалось, что он знал весь Коран наизусть), существовавшие в Мекке и Медине записи отдельных частей и аятов, а также то, что помнили наизусть соратники Мухаммада.

При халифе 'Усмানে вскоре после 650 г. ему вместе с тремя мекканцами ('Абдаллахом б. аз-Зубайром, Са'дом б. ал-'Асом, 'Абдаррахманом б. ал-Харисом) было поручено составить официальный письменный текст Корана, который халиф объявил единственно верным и обязательным для всех мусульман. В основу этого текста (мушаф) лег главным образом текст, записанный З. б. С., и главным исполнителем работы был именно он. Он считался также знатоком правил раздела имущества (фара'ид), был одним из составителей дивана племен при 'Умаре, руководил разделом добычи при Иармуке. В правление 'Усмана был кади Медины и хранителем халифской казны. Лит-ра: *Ибн Са'д*. Табакат, 2/2, 115—117; *Ибн ал-Асир*. Уед, 2, 221—223; *Ибн Хаджар*. Исаба, 3, 399; *Nöldeke*. Geschichte, 2, 54; *Blachère*. Introduction, 27—34, 52—70; *A. J. Wensinck*. Zaid b. Thabit.—EI, 4, 1194—1195.

М. П.

**аз-ЗАЙДИЙА**—зайдиты, общее название религиозно-политических группировок, признавших имамат Зайда б. 'Али, наиболее «умеренная» ветвь шиитов. Выделенное зайдитского течения из общего руслу шиитского движения относится к 30-м годам VIII в., когда часть шиитов Куфы, недовольная политической пассивностью шиитских имамов, поддержала стремление Зайда б. 'Али мечом доказать свое право на имамат. После разгрома восстания, гибели Зайда б. 'Али (740 г.), а затем и его сына Йахйи З. распались на несколько группировок, или общин, наиболее известными из них были джарудиты (или сурхубиты), бутриты (или салихиты) и сулайманиты (или джаририты). Все З. сходились на том, что 'Али б. Аби Талиб—«достойнейший» имамата после Пророка, что после ал-Хасана и ал-Хусайна имамат остается в потомстве 'Али и Фатимы и что выступление против «тиранов» (т. е. незаконных, с точки зрения шиитов, правителей)—обязанность каждого истинно верующего. Что же касается критериев законности имамата после ал-Хасана и ал-Хусайна, то в этом вопросе среди

З. не было единого мнения. Большинство (в первую очередь джарудиты, активные участники восстания Зайда б. 'Али) считало, что непрременным условием признания имамом является открытое выступление претендента на имамат. Исходя из тезиса, что все члены «семьи Пророка» равны между собой в отношении знаний, необходимых для руководства общиной, З.-джарудиты пришли к заключению, что объективным и решающим показателем «достойности» претендента на имамат является его способность с оружием в руках доказать свое право на верховную власть. Другая часть З. (в частности, сулайманиты) придерживалась мнения, что имама должен избирать «совет» (шура), который может состоять даже из двух, но добропорядочных мусульман. Предметом расхождения как среди самих З., так и между З. и остальными шиитами было отношение к первым халифам. Бутриты (салихиты) допускали имамат «превзойденного», признав законность правления Абу Бакра и 'Умара. Джарудиты же вопреки мнению самого Зайда б. 'Али считали их правление незаконным, а присягнувших им— неверующими. Наиболее «умеренными» среди З. были бутриты, которые не обвиняли в неверии 'Усмана, не признавали (в противоположность части джарудитов) возвращение умерших до Судного дня, отвергали тезис об исключительности знаний «семьи Пророка».

Богословские представления З. сформировались в значительной степени под влиянием му'тазилитских богословов, хотя на раннем этапе их суждения о сущности Аллаха и божественных атрибутах, о вере и неверии, о соотношении предопределения и свободы воли были разноречивы. Политические успехи зайдитского движения способствовали сглаживанию расхождений среди З. и выработке их собственной системы догматов. В вопросах догматики З. заняли наиболее «умеренную» из всех шиитов позицию, проявляя религиозную терпимость к суннитам. Зайдитское понимание имамата близко подходит к суннитскому. Признавая, что имам должен быть из рода 'Али, З. отрицали божественную природу имамата и считали, что имамом может быть избран любой Алид, открыто выступивший с оружием в руках. Более того, они допускали (как и хариджиты) существование нескольких имамов одновременно в разных мусульманских странах. В противоположность остальным шиитам, в первую очередь имамитам, они не признавали учение о «скрытом» имаме, о «благоразумном скрывании» своей веры (ат-такйия), об «изменении божественного мнения» (ал-бада'). Они отвергали антропоморфизм и безусловное предопределение. Все это послужило основанием относительно лояльного отношения суннитского ислама к З., несмотря на то что вооруженное выступление они возвели в политический принцип. Политическая активность З., не раз становившихся во главе народных движений, привела к образованию ряда зайдитских государств в разных концах Халифата: государство Идрисидов в Северной Африке (789—926), зайдитские государства в Табаристане (863-64—928) и в Йемене (901—1962). В настоящее время большая часть З. сосредоточена в Северном Йемене, где они составляют более половины населения. Общины З. имеются также в НДРГ, Саудовской Аравии, Пакистане и других странах.

## ЗАКАРИЙЯ

Лит-ра: *ан-Наши' ал-Акбар*, Маса'ил ал-имама, 42—45; *ан-Наубахти*. Шинтские секты, 153—155; *ал-Аш'ари*. Макалат, 65—75; *ан-Шахрастани*. Книга о религиях, 136—143; R. Strothmann. Das Staatsrecht der Zaiditen. Straßburg, 1912; W. Madelung. Der Imam al-Qasim ibn Ibrahim und die Glaubenslehre der Zaiditen. B., 1965; *он же*. Imama.—EI, NE, 3, 1193—1195.

С. П.

**ЗАКАРИЙЯ**—коранический персонаж, один из праведников (салихун), отец Йахьи, евангельский Захария (отец Иоанна Крестителя). Согласно кораническому рассказу, З., будучи по жребию избран воспитателем-опекуном Марьям, увидел, что в ее комнате каждый день появляются свежие плоды, посылаемые ей Аллахом. Тогда он стал молить Аллаха даровать ему сына: «Господи! У меня ослабели мои кости, и голова запылала сединой, и я не был в воззвании к Тебе, Господи, несчастным. И я боюсь близких после меня, а жена моя бесплодна; дай же мне от Тебя наследника!» (К. 19:4/3—5). К З. явились ангелы и сообщили, что у него родится мальчик по имени Йахья, «господин, воздержанный и пророк из праведников». З. не поверил, и ему было дано знамение—три дня он был лишен возможности говорить и объяснялся знаками (К. 3:37/32—41/36; 6:85; 19:1—15; 21:89—90).

В послекоранических преданиях рассказывается о том, как для выбора опекуна Марьям бросали жребий и как выбор пал на З. В комнате девочки появлялись зимой летние плоды, а летом—зимние; это и возбудило у З. надежду, что у него в старости (не в сезон) может родиться сын. Трехдневная немота была ему послана в наказание за сомнение в могуществе Аллаха. После гибели сына он скрылся от преследователей в дупле дерева, но был выдан Иблисом. Враги срубили дерево и распяли его вместе с З.

Коранический рассказ следует евангельскому (Лука 1, 5—25), главным его мотивом является всемогущество Аллаха и его господство над природой. История подробно излагается и в мекканских, и в мединских сурах, но в Медине больше подчеркнута роль Йахьи как провозвестника миссии 'Исы. Дальнейшая детализация легенды основывалась на евангелиях и христианских легендах. Некоторые мотивы попали в цикл о З. из иудейских легенд о другом Захарии—библейском пророке.

Лит-ра: *ат-Табари*. Та'рих, 1, 711—713; *он же*. Тафсир, 3, 165—179, 16, 32—45; *ас-Са'лаби*. Кисас, 209-217; *ал-Байдави*. Тафсир, 1, 153—155, 576—577; B. Heller. Islamische Jesaja-Legende. Islamische Zacharia-Legende.—MGWJ. 1936, 53; *он же*. Zakariya.—EI, 4, 1301—1302.

М. П.

**ЗАКАТ** (закят)—налог в пользу нуждающихся мусульман. Мусульманские правоведы толкуют этот термин как «очищение» (уплата «очищает», делает безгрешным пользование богатством, с которого он уплачен). Европейские исследователи видят в нем заимствование из древнееврейского закят («добродетель»); орфография слова (с передачей долгого а через *va*) говорит о его заимствовании, но не исключено проникновение также из сирийского языка через арабов-христиан. Генетически З. связан с доисламским племенным обычаем раздела захваченной добычи и созданием своеобразного «фонда» взаимопомощи племени.

В мекканских сурах З. означает благое деяние, материальную помощь, милостыню. Обложение регулярным сбором в пользу нуждающихся членов общины появилось, очевидно, сразу же после хиджры. Но, судя по тому, что перечень име-

ющих право на помощь появился только в предпоследней по времени суре (9:60), значительные суммы поступили впервые после заключения договоров с бедуинами (630 г., после вступления в Мекку). Размер З. с них, видимо, определялся каждый раз отдельно, а не по единому принципу. Нежелание платить З. после смерти Мухаммада явилось одной из причин ар-ридды. Регламентация З. скорее всего относится к началу правления 'Умара I.

З. платили только взрослые дееспособные мусульмане с: 1) посевов; 2) виноградников и финиковых пальм (мнения об огородных культурах расходятся); 3) скота; 4) золота и серебра; 5) товаров. Облагаемый минимум (нисаб) продукции земледелия—5 васков (975 кг), скота—5 верблюдов, 20 коров или 40 овец (лошади и рабы облагались только при продаже), золото и серебро—20 динаров или 200 дирхамов, товаров—при соответствующей цене. Низкопробная монета принималась по содержанию в ней драгоценного металла. Женские украшения, золотая и серебряная отделка оружия в расчет не принимались.

Сбор З. с продуктов земледелия в размере  $\frac{1}{10}$  урожая производился сразу же по завершении сбора урожая, а с остального в размере  $\frac{1}{40}$ —по истечении календарного года. Собранные суммы находились в распоряжении кади и должны были расходоваться в течение года и только в том округе, где они собраны; исключение составляли средства, предназначенные для газиев. Право на получение помощи из З. имели: неимущие, бедняки, сборщики заката, лица, заслуживающие поощрения (очень неопределенная категория), мукатабы, несостоятельные должники, газии и приэзжие, не имевшие средств для возвращения домой.

З. нередко обозначался термином садака—«добровольное пожертвование», хотя и не совпадает полностью с этим понятием. З. с продукции земледелия чаще назывался 'ушр и, по-видимому, обычно не поступал в ведение кади, но вопрос этот еще требует исследования, так же как и утверждение некоторых законовевдов, что мусульманин—владелец хараджной земли должен платить с нее З.-'ушр. По-видимому, пятина (хумс) с добычи золота, серебра, драгоценных камней, продуктов моря, кладов, считающаяся З., также поступала обычно в государственную казну. В большинстве случаев под З. разумеется налог со скота, денег и товаров.

Лит-ра: *Абу Йусуф*. Ал-Харадж, 90—94; *ал-Маварди*. Ал-Ахкам, 195—217; J. Schacht. Zakat.—EI, 4, 1302—1304.

О. Б.

**аз-ЗАМАХШАРИ**, Махмуд б. 'Умар Абү-л-Касим (1075—1144), прозванный Джар Аллах («покровительствуемый Аллахом») и Фахр Хуваризм («гордость Хорезма») —богослов-му'тазилит, законовед ханафитского толка, филолог и литератор. Родился в г. Замахшаре в небогатой семье; учился грамоте и читал Коран под руководством отца, посещал и начальную школу (куттаб); еще в детстве ему отняли сломанную ногу, и он ходил на деревянном протезе. Отец решил, что увечный сын должен учиться портняжному ремеслу, но юноша попросился «в город», т. е. в столицу Хорезма Гургандж, где нашел заработок благодаря хорошему почерку. С Гурганджем (его развалины находятся на южной окраине Куны Ургенча) связана вся остальная жизнь аз-З.; отсюда он выезжал, иногда на значительный срок, но неизменно возвращался в этот город. Там же он умер и похоронен.

Учителями аз-З. в Гургандже были Абу 'Али Слепой (ал-Хасан б. ал-Музаффар ан-Найсабури), заехавший из Исфохана Абу Мудар Махмуд б. Джарир ад-Дабби Грамматик (ум. в 1113-14 г.), который не только преподавал одаренному ученику арабский язык и литературу, но и помогал материально, и аз-З. навсегда сохранил о нем благодарную память; шайх ал-Хаййати учил его фикху, имамы Рукн ад-дин Махмуд ал-Усули и Абу Мансур—теологии (двое последних вскоре сами стали учениками аз-З. по тафсиру). Уже в молодые годы аз-З. написал несколько филологических сочинений и стал предлагать свои услуги видным сановникам при дворе сельджукских султанов, посылая им свои хвалебные касиды. Сообщают, что до сорока с лишним лет он «общался с вазирами и царями и наслаждался благами мира», вероятнее всего, при дворе Хорезмшахов. В 1118 г. аз-З. перенес опасную болезнь и переменял образ жизни, перешел к уединению и воздержанию, отдавая досуг литературной работе и преподаванию. Он дважды совершил паломничество в Мекку, где жил по несколько лет и дружил с шарифом Ибн Ваххасом. По пути он побывал в Багдаде, Дамаске и других городах, где встречался с видными учеными (ад-Дамгани, Ибн аш-Шаджари, ал-Джавалики).

Его учениками были многие филологи, адибы и богословы в Хорезме, Мавераннахре и Хорасане: Абу-л-Му'аййад ал-Муваффах б. Ахмад ал-Макки (Ахтаб Хуваризм—«лучший хатиб Хорезма»), 'Абд ар-Рахим б. 'Умар ат-Тарджумани, Мухаммад б. Аби-л-Касим Байджук ал-Бакалли ал-Адами, Абу-л-Хасан 'Али б. Мухаммад ал-Кумрани, Абу 'Амр 'Амир б. ал-Хасан ас-Симсар, Абу Са'д Ахмад б. Махмуд аш-Шаги, Абу Тахир Саман б. 'Абд ал-Малик ал-Факих и др.

Среди сохранившихся трудов аз-З. (ок. 20, по названию известно ок. 50) преобладают грамматико-лексикографические и литературные; собственно богословским можно считать лишь его комментарий к Корану ал-Кашфар, оконченный 20 февраля 1134 г. в Мекке в пору творческой зрелости аз-З. Очевидная му'тазилитская направленность этого труда проявляется в следующем: во вводной фразе выражена идея сотворенности Корана; аз-З. опирается главным образом на авторитет му'тазилитских ученых VIII—X вв. из Ирака и Ирана, таких, как 'Амр б. 'Убайд, Абу Бакр ал-Асами, аз-Заджадж, ал-Джахиз, кади 'Абд ал-Джаббар и др.; единобожие (таухид), справедливость бога и другие божественные атрибуты аз-З. трактует рационалистически; он обнаруживает в Коране места, где выражены якобы излюбленные идеи му'тазилитов об «обещании» (ва'д) и «угрозах» (ва'ид) бога, о «промежуточном состоянии» (ал-манзила байн ал-манзилайин), о «предписании делать добро и воздерживаться от недобродеяния»; он делает упор на тщательное филологическое толкование текста Корана, что также очень характерно для му'тазилитов, и использует это толкование для обоснования своих идейных позиций. Труд аз-З.—единственный полный му'тазилитский тафсир, сохранившийся до наших дней; вокруг него возникла значительная критическая литература (опровержения, очищенные от му'тазилитских идей переработки). Даже противники аз-З. воздавали должное его таланту и последовательности, его лингвистические и стилистические наблюдения ценились высоко, а его нравственный авторитет считался безупречным.

Лит-ра: М. ас-С. ал-Джувайни. Манхадж аз-Замашари фи тафсир ал-Куран ва-байн и джазики. Каир, 1959; Б. З. Халидов. Замашари (о жизни и творчестве).—Семитские языки. М., 1965, 2, 542—556; Б. З. Халидов, А. Б. Халидов. Биография аз-Замашари, составленная его современником ал-Андарасбани.—ППВ (ежегод.), 1973, 1979, 203—212; А. М. ал-Хуфи. Аз-Замашари. Каир, 1966.

А. Х.

**ЗАМЗАМ**—священный колодец на территории ал-Масджид ал-Харам. Воде З. приписываются разнообразные свойства: она излечивает болезни, утоляет чувство голода и т. д. Актом особого благочестия считается намочить в воде З. саван, в котором верующего положат в могилу, или умереть в водах колодца, что является причиной самоубийства в З. По существующим представлениям, З. соединен подземными каналами с колодцами известных мечетей мусульманского мира.

З.—один из нескольких колодцев, находящихся в Мекке и вблизи от города. Соседство З. с ал-Ка'бой обусловило особое отношение к нему еще до ислама. Мусульманская традиция закончила благодать, исходящую от воды З. Предание связывает историю З. с легендой о скитаниях по пустыне Хаджар и ее сына Исма'ила, оставленных Ибрахимом. В поисках воды Хаджар семь раз пробежала между холмами ас-Сафа и ал-Марва; вернувшись к сыну, она обнаружила, что рядом с ним забил источник, открытый Джабра'илом по повелению Аллаха. Позднее заброшенный З. был вновь открыт по указанию Аллаха дедом Мухаммада 'Абд ал-Мутталибом, приобретшим тем самым для своего рода из племени курайш право распоряжаться водой З. (сикайя).

Сохранявшийся при Мухаммаде и «праведных» халифах авторитет З. был поставлен под сомнение во время правления омейядских халифов. 'Абд ал-Малик (685—705) предписал использовать воду другого источника, расположенного у священной горы Сабир. Был построен акведук, по которому вода поступала в Мекку. Нововведение это было встречено враждебно. Однако лишь в 759 г. по приказу аббасидского халифа ас-Саффаха статус З. был восстановлен.

Омовение в З., питье его воды—важный элемент хаджжа и 'умры, но самостоятельного обрядового значения не имеют. Существует, однако, особый обряд, связанный с З. и восходящий к языческим обрядам культа плодородия. В ночь с 13 на 14 ша'бана вокруг З. собирается толпа взрослых и детей. Хранитель З. (саки) обливает их водой. При этом все должны плакать и произносить славословия Аллаху. Считается, что при этом вода колодца должна перелиться через край.

Паломники часто увозят с собой воду З. в специальных сосудах, называемых замзамийа.

Лит-ра: Gaudetroy-Demombynes. Pelerinage, 26—71; B. Carra de Vaux. Zamzam.—EI\*, 4, 1212—1213.

Д. Е.

**ЗАТ**—сущность, самость, субъект. В теологическом контексте З. обозначал у фаласифа и мутакалимов сущность, самость бога, с которой соотносились его атрибуты (сифат).

Т. И., А. С.

**ЗАХАБИЙА**—1. В поздних персидских источниках название братства кубравийа в целом.

2. Ветвь кубравийа, оформившаяся в самостоятельное шиитское братство, образованное в 30—40-х годах XV в. Шихаб ад-дином 'Абдаллахом Барзишабади Машхади в Хорасане. З. возводило цепь духовной преемственности к восьмому има-

му 'Али ар-Рида через Ма'руфа ал-Кархи (ум. в 816 г.), ал-Джунайда ал-Багдади (ум. в 910 г.), Наджм ад-дина ал-Кубра (1145—1221) и Исхака ал-Хутталани (уб. в 1423 г.) и придерживалось «учения о трезвости» ал-Джунайда. Первоначально сельское, затем городское братство, З. не вышло за пределы собственно Ирана.

История З. состоит из двух этапов: первый — от времени образования до смерти в 1785 г. Ага Мухаммад-Хашима Дарвиш-и Ширази — последнего главы (кутб) братства, официально получившего инвеституру на руководство в силсила, восходящей к основателю З. Согласно письменной традиции, кубрави Исхак ал-Хутталани назначил перед своей гибелью главой заместителей (халифат ал-хулафа') саййида Мухаммада б. Мухаммада ал-Ахса'и, прозванного Нурбахш (1392—1464). Большая часть муридов его ветви подчинилась этому решению, меньшинство воспротивилось и признало 'Абдаллаха Барзишабади в качестве халифат ал-хулафа'. В результате раскола образовались два независимых шиитских братства — нурбахшийя и захабийя. Судя по источникам, самоназвание З. появилось значительно позднее времени его образования: Нураллах Шуштари (1547—1610) не знал самоназвания З. и заметил, что сторонников Барзишабади в Хорасане называли сфумями, тогда как сторонников Нурбахша — нурбахшийя. Существует несколько толкований появления самоназвания. Вероятнее всего, оно было заимствовано из термина силсилат аз-захаб («золотая цепь»), которым обозначали как наследственный ряд шиитских имамов, так и духовную цепь руководителей З. Из Хорасана братство распространилось по Ирану, с XVIII в. основная обитель и резиденция главы З. находилась в Ширазе.

Второй этап — с конца XVIII в. до наших дней: от Ага Мирзы 'Абд ан-Наби Ширази (ум. в 1815 г.), который не получил прямой инвеституры в качестве преемника духовной силсилы глав З., а объявил себя таковым, ссылаясь на волю 'Али ар-Рида, который явился ему во сне, до Ага Мирзы Джалал ад-дина Мухаммада Шарифа Маджд ал-Ашрафа (ум. в 1913 г.) — 36-го (либо 34-го) кутба З. К нему восходят две линии: а) шарифи, 4-й кутб этой линии Хаджж Шамс ад-дин Парвизи; резиденция и основная обитель в Ширазе; б) вахид ал-аулийа', 3-й кутб этой линии (с 1963 г.) Ганджавийан; резиденция и обитель Ахмадийя в Ширазе. Официальное название братства — Тарика-йи 'Алийа Захабийя Мустафавийя Муртазавийя Ридавийя Махдавийя Кубравийя.

Начиная со второй половины XIX в. З. отличалось значительной активностью в распространении своих взглядов и вербовке членов. В 70-х годах XX в. оно насчитывало около 3 тыс. членов и помимо обителей в Ширазе имело ханаках в Тегеране.

З. исповедует культ 'Али б. Аби Талиба, считая, что в нем соединились ипостаси пророка и «святого» и что по своим качествам он выше Мухаммада; столь же ревностно они чтут «скрытого» имама. Строгое исполнение предписаний шари'ата — основа их мистического пути познания. Поэтому фигура шайха-наставника в З. не столь значима, как в остальных братствах.

Он в основном толкует сны и видения неофитов. Действующий кутб З. называется натик;

только он один обладает правом толковать тайный смысл, заключенный в мистических откровениях. Того, кто придет ему на смену и станет его восприимчиком, называют самит (у исма'илитов взяты только термины, не их смысл). По мнению З., имамы и некоторые пророки являются обладателями данного им богом вилайат-и шамси, или вилайат-и кулли, т. е. абсолютно непогрешимого знания, заложеного в них еще в добытии. Руководители (актаб) З., в свою очередь, обладают вилайат-и камари, или вилайат-и джу'зи, поскольку они отражают, как луна солнечные лучи, сокровенное знание, присущее «скрытому» имаму, и, следовательно, они суть лица, которым дано исключительное право наставлять людей от его имени на истинный путь.

З. практикует как громкий (джали) коллективный зикр, так и тихий индивидуальный и мысленный (хафи). Наставления З. категорически запрещают вызывать в памяти образ наставника или кутба во время тихого или молчаливого зикра (сурат-и фикрийя), в мысленном видении должен появиться образ имама 'Али ар-Рида. Этот образ должен появиться не как откровение (мукашафа) в результате длительной медитации (мушахада) и процесса зикра, а как видение во время сна после отправления зикра. Поэтому в З. придается исключительное значение сновидениям и цветосветовой символике.

З. практикует для уединения и поста два сорокадневья (арба'ин) в году: Хусайни, отправляемое с 11 мухаррама по 21 сафара, и Мусави — с 1 зу-л-ка'да по 10 зу-л-хиджжа. Кроме того, некоторые члены З. дополнительно постятся в течение раджба, ша'бана и рамадана (7-й, 8-й и 9-й месяцы лунного календаря) либо ежемесячно три дня (первый, пятнадцатый и последний). Дарвиш З. не носит бороду и не отпускает длинные усы, при встрече и во время коллективного зикра принято пожимать друг другу руки (исключение составляют траурные дни). В З. категорически запрещается просить милостыню и употреблять возбуждающие средства во время любого зикра. Эмблема братства — фраза «Иа 'Али», написанная в виде судна с двумя мачтами под парусами — аллегория Ноева ковчега, на парусах текст хадиса о нем.

Лит-ра: *аш-Шуштари*. Маджалли, 151а—152б; *Ширвани*. Бустан, 323; *Ма'сум-Али-шах*. Тара'ик, 2, 137, 154; *Мударрис*. Райханат ал-адаб, 2, 283, 5, 184—185; *Мударрис*. Силсилаха, 148—178, *Gramlich*. Derwischorden, Index; *Molé*. Les Kubrawiya, 126.

О. А.

**аз-ЗАХИРІЙЯ** — захириты, последователи правовой школы (мазхаба) Да'уда б. 'Али ал-Исфахани по прозвищу ал-Захири (ум. в 883 г.). Согласно Ибн ан-Надиму, Дауд б. 'Али был первым факихом, кто в правовой практике опирался исключительно на «внешнее» (аз-захир, отсюда его прозвище), «буквальное» понимание Корана и сунны, отрицая всякую возможность видеть в их текстах скрытый смысл (ал-батин) и толковать их аллегорически или рационально. В вопросах методологии права (усул ал-фикх) захиритские факихи были активными противниками использования логико-рационалистических приемов (ра'й, истихсан, истихсах и др.). Позже, правда, они допустили применение в очень ограниченных пределах кийаса (суждения по аналогии) и иджма' (единодушного мнения).

Мазхаб аз-З. был широко распространен в X—XIII вв. в мусульманском мире. В Ираке захириты (их называли там даудитами по имени основателя мазхаба) организовали обучение сво-

ему толку и активно пропагандировали свое учение за пределами Ирака.

Последователи захиритского мазхаба имелись как на востоке Халифата (в частности, в Хорасане), так и на западе: в Андалусии жил знаменитый богослов-захирит Ибн Хазм (ум. в 1064 г.). В конце XII в. при Альмохадах мазхаб аз-З. был признан с.фициальной правовой школой. Тем не менее после XV в. захириты постепенно исчезли.

В более широком смысле захиритами (чаще асхаб/ахл аз-захир) называют всех, кто следует «внешнему», «явному» смыслу Корана, не прибегая к аллегорическому толкованию его.

Лит-ра: Goldziher. Die Zahiriten; R. Strothmann. Al-Zahiriya.—EI, 4, 1290—1292.

С. П.

**ЗИЙАРА** («посещение») — паломничество к могилам пророков, «святых» (аулия'), шиитских имамов, а в Северной Африке — к живым суфийским шейхам.

Практика З.—сравнительно поздняя в исламе. Она сложилась в связи с появлением и развитием мусульманского культа «святых». Этот культ, противоречивший первоначально исламу, возник под влиянием местных религиозных верований. Отсюда проистекают две основные особенности З.: а) преемственность мест поклонения и характера ритуалов доисламских культов (нередко одно и то же место посещается с религиозной целью и мусульманами, и христианами, и иудеями); б) большое разнообразие обрядов З., распространенных в странах ислама.

Как и культ «святых», практика З. с самого начала встретила сопротивление со стороны суннитских 'улама', выступавших рдетелями чистоты ислама, и была объявлена «нововведением» (бид'а). Poleмика по вопросу о З. нашла отражение в хадисах, в ханбалитских 'акидах, в сочинениях Ибн Таймийи, в религиозной практике и сочинениях ваххабитов. Несмотря на то что законность З. оспаривается вплоть до наших дней, считается, что она освящена согласием (иджма') религиозных авторитетов. Существует даже мнение, что З. к могилам некоторых особо почитаемых шейхов, «святых» или имамов (например, к могиле 'Али в Неджефе или ал-Хусайна в Кербеле) могут быть приравнены к обряду мало-го паломничества в Мекку (умра).

З. к могилам почитаемых лиц обычно осуществляется в дни их рождения (маулид) и проходит как религиозный праздник. Считается, что молитва у мазара, прикосновение к нему помогут снискать благословение (баракка) и позволяют надеяться на помощь в повседневных делах.

Обряд З. включает в себя, как правило, чтение возле могилы отдельных сур Хорана (особенно Фатихи) и молитвы к святому, обход вокруг могилы, украшение ее ветвями деревьев, разноцветными лоскутками и т. п., раздачу милостыни и жертвоприношение около могилы.

Особый вид З.— посещение могилы Мухаммада в Медине, практикуемое после совершения хаджжа. Термин З. может употребляться и просто для обозначения посещения места захоронения человека.

Лит-ра: Гольдциер. Культ святых; Лэйи. Нравы, 204—211; Wensinck. Handbook, 89—90; Donaldson. The Wild Rue, 55—68; Laonst. La profession, 89; Grünebaum. Festivals, 67—84; Change, № 3408, 3425, 3438, 3450, 3491; A. J. Wensinck. Ziyara.—ShEI, 660.

Е. Р.

**ЗИКР** (мн. ч. азкър; «упоминание», «память») — поминание как прославление имени бога. З. означает: а) поминание имени бога; б) призыв молящегося вслух к собственной памяти во время

непрерывных рецитаций молитвы; в) ритуал и технику отправления поминания. Слово часто встречается в Коране, но суфии придавали особое значение трем предписаниям (К. 18:24/23, 33:41 и 13:28). Ранние авторитеты (Сахл ат-Тустари, ал-Халладж и ал-Калабаз) особо выделяли З., считая его столпом, на котором зиждется весь мистический Путь, поскольку регулярное отправление З. приводило «путника» в состояние приближения к богу и погруженности (истиграк) в него. На этом этапе суфизма З.—особый способ поминания имени (имен) бога, сопутствующий метод психологического воздействия на «ищущего» (мурид) с целью подготовки его к постижению божественной сущности. С появлением и развитием суфийских братств (тарика) (конец XII—XIV в.) З. превращается в сложный обряд, ритуал которого тщательно разрабатывался в соответствующих наставлениях. Для отправления З. было необходимо овладеть особыми ритмизованными движениями, знать регламентированную позу (джалса), уметь осуществлять предписанный контроль за дыханием (хабс ан-нафс, хабс-и дам) на выдохе—вдохе с целью концентрации сознания и координирование движений тела с мысленным повторением или произнесением вслух формулы З., которую следовало произносить направленной в особые части тела в сочетании с задержкой дыхания. Наряду с организационной структурой З. стал главным отличительным признаком братства.

З. отправлялся либо громким голосом (джали, джахр, 'алания), либо тихим (хафи). Сторонники обеих практик опирались на Коран (17:110). В братствах параллельно существовали две традиции З.: а) индивидуальный, или личный З., отправляемый уединенно в келье, с покрытой головой, громким голосом, шепотом или мысленно про себя, и б) коллективный З., отправляемый громко вслух на совместном собрании общины (обычно в ночь на пятницу) или во время радений (сама'; хадра—«присутствие», имеется в виду Пророк). Цель обоих З. одна—вызвать у суфия состояние экстатического транса (ваджд, факд ал-ихсас). Отсюда в некоторых братствах появилась практика использования таких стимуляторов, как кофе, алкоголь, наркотики. Чтобы не сбиться со счета регламентированного числа поминаний в формуле З. (обычно семь имен), пользовались четками (тасбих, субха, мисбаха). Для быстрого вхождения в транс был разработан целый ряд технических приемов: голос, музыка, танец, смена ритма и частоты дыхания, положения тела—все служило единой цели—концентрации всего существа на нескончаемом повторении имени бога. Исключительное значение придавалось ритуалу приобщения к таинству З.—талкин аз-зикр, во время которого шайх—глава обители разъяснял строго конфиденциально новому члену братства формулу и методику отправления З., как личного, так и коллективно-го, принятого в братстве.

Лит-ра: ал-Газзали. Ихйа', 1, 262—269, 3, 16—17; Хуласа, 319—330; Рисала-и ахвал-и саликин. Рук. ЛО ИВАН, В 2474, 46—206; Джалаалабади. Тарик, 89—90, 196—199, 346—382; Петрушевский. Ислам, 320, 324—325; Massignon. Essai, 60, 105, 194, 284; Trimingham. Orders, Index; Anawati, Gardet. Mystique, 167—256; Hodgson. Venture, 2, 210—214; Schimmel. Dimensions, 187—178, Add. 1; L. Gardet. Dhikr.—EI, NE, 2, 223—227.

О. А.

## ЗИНА́,

**ЗИНА́** («прелюбодеяние»; синоним сифах) — незаконная связь мужчины с женщиной. Вопрос о З. ясно истолкован Кораном, по которому З. считается связью мужчины со всякой женщиной, которая ему не дозволена (харам), притом что они оба знают об этом. Различается З. состоящих в браке и одиноких: в первом случае З. наказывается побитием камнями (раджм), во втором — сечением (100 ударов) (хадд) и по обстоятельствам — изгнанием, штрафом, покаянием и др. В первом случае мужчины и женщины, свободные или невольники, наказываются одинаково. Во втором — по одним мазхабам, невольники также наказываются 100 ударами, а по другим — 50. Свободная женщина, по одним мазхабам, наказывается 100 ударами, а невольница — 50; по другим же, свободная наказывается 50 ударами (половина наказания мужчины), а невольница — 25 (половина наказания свободной). Доказательство З. лежит целиком на обвинении, которое должно представить четырех правомочных свидетелей, клятвенно заявляющих перед кади, что видели сам акт З., не ссылаясь на косвенные улики и подозрения. Иначе обвинение расценивается как клевета. Человек может сам обвинить себя в З., четырежды поклявшись в этом перед кади, и тогда его наказывают. Миловать или смягчать наказание за З. не полагается, однако, если повинные в З. заявят перед кади о вступлении в брак друг с другом, они освобождаются от всякого наказания. Мусульманин, женатый на неверке и повинный в З., по одним мазхабам, должен быть побит камнями, как женатый, а по другим — высечен, как холостой. Когда-либо наказанные за З., по одним мазхабам, могут впредь вступать в брак только с такими же, как они, а по другим — наказание и покаяние очищают их. Уличенную в З. жену муж может, не предавая суду, держать взаперти до ее смерти.

Староосманское право допускало замену сечения за З. крупным денежным штрафом.

Лит-ра: Абу Исуф. Ал-Харадж, 193—196; *аш-Шайбани*. Ал-Джами' ас-сагир, 65—68; Садр аш-шар'а. Мухтасар, 199—201; Stern. Marriage, 92—94; Wensinck. Handbook, 267; Heyd. Studies, 95—97; J. Schacht. Zina'. — EI, 4, 1328.

А. Б.

**ЗИНДИҚ** (мн. ч. занәдиқа) — термин, которым в богословской полемической литературе обозначали последователей немоноотеистических религий, главным образом «дуалистов» — манихеев, маздакитов, хуррамитов; в более широком смысле — «неверующий в Аллаха», противоположное «верующему» (му'мин). Слово З. попало в ислам из иранской лексики эпохи Сасанидов: маздакисты называли З. тех инакомыслящих, которые создавали новое, аллегорическое толкование Авесты. Широкое употребление термина З. в исламе объясняется его скорее политическим, чем религиозным характером. З. объявляли тех, чье «неверие в Аллаха» (зандака) представляло опасность в первую очередь для государственной власти, а не для веры (хотя формально З. обвиняли в религиозном «заблуждении»). Факихи приравнивали зандака к поношению Пророка, что каралось смертной казнью. Первым З. в исламе, казненным за пропаганду зандака (первым высказался о соответственности Корана), был ал-Джа'д б. Дирхам (повешен в 742-43 г. в Ираке). В правление халифа ал-Махди (775—785) была учреждена специальная должность судьи — надсмотрщика за З. (сахиб

или 'ариф аз-зандака). Одной из первых жертв этой политики стал шиитский поэт Башшар б. Бурд (уб. в 783 г. по приказу ал-Махди), обвиненный в «предпочтении огня земле» — в оправдании Иблиса, который предпочел огонь глине. Как З. был повешен современник Башшара, Салих б. 'Абд ал-Куддус, проповедовавший, что мир имел два предвечных начала — Свет и Тьму, которые со временем смешались.

Ханбалиты, активно претендовавшие на роль «ревнителей правоверия», подразделяли З. на пять категорий. Они причисляли к З. не только манихеев и маздакитов, обвиняя их в «дуализме», но и «крайних» шиитов, суфиев, му'аттилитов. «Крайних» шиитов (а по аналогии с ними и «умеренных») они называли З. за признание божественной эманации, суфиев — за учение о «единении» с богом, предполагающем, по мнению ханбалитов, признание равенства между творцом и сотворенным, му'аттилитов — за отрицание творца и представление о мире как о соединении четырех элементов (стихий). Всех их, как правило, обвиняли и в стремлении освободиться от предписаний ислама.

В истории ислама было немало показательных судов против З.: их устраивали маликиты — на Западе, ханафиты — при Османах. «Опровержение» З. (наряду с другими «заблудшими») было распространенной темой средневековой полемической литературы. Термин З. употребляется и в современной публицистике: традиционалисты, или «фундаменталисты», применяют его к тем деятелям, которые, по их мнению, недостаточно заботятся об интересах ислама.

Лит-ра: Ибн ан-Надим. Ал-Фихрист, 401—402; Бадави. Ал-Илхад, 27—40; G. Vajda. Les zindiqs en pays d'Islam au début de la période abbasside. — RSO. 1938, 17. 173—229; Fr. Gabrieli. La «Zandaqa» au 1-er siècle abbasside. — Elaboration, 23—38; L. Massignon. Zindiq. — EI, 4, 1329—1330. С. П.

**ЗУ-Л-КАРНАЙН** («двурогий») — прозвище коранического персонажа. Человек, которому Аллах дал великую власть и направил в дальние походы на восток и на запад. На западе он дошел до места, где солнце заходит в «зловонный источник», и среди живших там людей наказал плохих и облегчил жизнь хорошим. Потом он направился туда, откуда солнце восходит, встретил людей, ничем от него не защищенных, дошел до места «между двумя преградами», где жили люди, едва понимавшие речь. Они были готовы платить З.-л-К. подать, лишь бы он защитил их от Иаджудж и Маджудж, которые «распространяли нечестие по земле». З.-л-К. построил между двумя горами стену, а щели между блоками залил расплавленным железом, и с тех пор Иаджудж и Маджудж не могли ни взобраться на нее, ни проломить ее (К. 18:83/82—102).

Комментаторы сходятся в том, что З.-л-К. — великий царь. Для одних он — Александр Македонский, для других — некий химйаритский царь Йемена. Прозвище его объясняют или метафорически — т. к. он владел Румом и Персией, или тем, что на лбу у него были небольшие рожки или шишки. Рассказывают о его войнах с разными царями, о том, что поход на запад был им совершен в поисках источника, дающего бессмертие.

Аравийские предания до ислама знали несколько персонажей, носивших сходные прозвища. Один из них — лахмидский царь ал-Мунизир, другой — йеменский царь ал-Акран (тоже — «рогатый»). Однако наиболее распространено это прозвище было в связи с Александром Македон-



ским, видимо, из-за его изображения на монетах как воплощения рогатого бога Юпитера-Амона. Коранический рассказ восходит именно к этому образу, а точнее — к сирийским версиям «Романа об Александре». Мотив же рогов как символа могущества, обилия и власти — один из весьма распространенных в мифологии древнего Востока (ср. также рожки на лбу у Моисея). Коранический вариант истории построен как ответ на вопросы о З.-л.-К. и должен был служить очередным доказательством могущества Аллаха. Он как бы показывает: все, что совершил всем известный великий царь, даровано ему Аллахом.

Коранический образ в сочетании с другими рассказами цикла легенд об Александре стал основой для большого количества прозаических и стихотворных сказаний о нем в литературе разных народов мусульманского средневековья. Особой популярностью пользовались поэмы Низами и Навои.

Лит-ра: *Ибн Хишам*. Тиджан, 81—93, 433—439; *ат-Табари*. Тафсир, 16, 7—28; *ас-Са'лаби*. Кисас, 202—208; *ал-Байдави*. Тафсир, 1, 572—575; Лисан ал-'араб, 17, 211; Талж ал-'арус, 9, 306—307; *Е. Э. Бертелс*. Роман об Александре и его главные версии на Востоке. М.—Л., 1948; *Nöldeke*. Beiträge; *Horowitz*. Untersuchungen, 111—113; *W. M. Watt*. Iskandar.—EI, NE, 4, 133.

**ЗУ-л-КИФЛ** («имеющий долю, поручительство, покровительство Аллаха», «замещающий», «поручитель») — прозвище коранического персонажа, упоминаемого при перечислении предшествовавших Мухаммаду пророков; к нему относятся эпитеты «из терпеливых», «из избранных» (21:85; 38:48). Из контекста можно заключить, что речь идет об одном из ветхозаветных пророков.

Комментаторы идентифицировали его с разными пророками, чаще всего с Иезекиилом. Распространено было утверждение, что это Бишр, сын Аййуба (Иова), проповедовавший в Сирии и Малой Азии и поручившийся перед людьми, что Аллах не допустит смерти ни одного из них, пока они сами не попросят. В другой легенде З.-л.-К. — преемник дела пророка ал-Иасу', поручившийся, что будет дни и ночи напролет поститься и молиться и что никогда не будет гневаться; он это выполнил, несмотря на происки Иблиса. Эти и другие комментарии исходят почти исключительно из различных возможных значений корня КФЛ и едва ли связаны с истинным содержанием коранического текста.

В Ираке около ал-Хиллы есть место поклонения, считающееся гробницей З.-л.-К. Указывают ее и в других местах, например около Термеза.

Лит-ра: *ат-Табари*. Тафсир, 17, 58—60; *ас-Са'лаби*. Кисас, 92—93, 147—148; *ал-Байдави*. Тафсир, 1, 622; Лисан ал-'араб, 14, 110; Талж ал-'арус, 8, 29; *Horowitz*. Untersuchungen, 113; *J. Walker*. Who is Dhu-l-Kifl?—MW, 1926, 16, 399—401; *Gaudefroy-Demombynes*. Mahomet, 381—382; *I. Goldziher*. Dhu'l-Kifl.—EI, 1, 1003—1004; *G. Vajda*. Dhu'l-Kifl.—EI, NE, 2, 242.

**ЗУ-н-НУН ал-МИСРЙ**, Абү-л-Файд Саубан б. Ибраһим (ок. 796—860-61) — наиболее известный представитель раннего суфизма в Египте. Родился в Ахиме (Верхний Египет) в многодетной семье нубийца-маула. Его учителем был некий Са'дун из Каира. Большую часть жизни З.-н-Н. провел в Каире, много проповедовал, странствовал, побывал в Мекке, Дамаске, Антиохии. Известный в Египте маликитский факих и историк Абд ал-Хакам осудил З.-н-Н. за проповедь суфизма, рассматривая мистические учения как «предосудительное новшество» (бид'а). Будучи противником му'тазилитского догмата о сотворенности Корана, З.-н-Н. подвергся гонениям со стороны властей. Незадолго до кончины он был доставлен в резиденцию халифа ал-Мутаваккила в

Самарре. Халиф был покорен красноречием и благочестием своего пленника, и З.-н-Н. освободили. Некоторое время он провел в Багдаде, где общался с местными суфиями и приобрел много учеников. Вскоре по возвращении в Египет он скончался и был похоронен в Гизе, где его могила существует и поныне.

З.-н-Н. приписывают около полутора десятков сочинений. До нас дошли его сентенции, проповеди (ад'ийа) и стихотворные отрывки. Они носят нравоучительный и теософско-экстатический характер, в них восхваляются преимущественно «святых» (аулийа'), избравших аскетический образ жизни и суфийские идеалы ради высшей цели — сближения с божеством. Путь к нему лежит через «гносис» (ма'рифа), достигаемый отходом от мирских дел, самосовершенствованием, подавлением естества и т. д. Суфийская традиция считает З.-н-Н. основателем учения о «стоянках и состояниях» (макамат ва ахвал) мистического пути. Он неустанно подчеркивал трансцендентность божества, отвергал антропоморфические представления о нем. В поэтических строках З.-н-Н. воспета любовь к богу (махабба), описаны страдания, на которые обречен «влюбленный»-мистик.

В сочинениях поздних суфиев, особенно ас-Сухраварди, З.-н-Н. изображается как носитель «вечной мудрости», перешедшей к нему от греков-«пифагорейцев». Духовным наследником З.-н-Н. признают Сахля ат-Тустари. Наряду с ал-Джунайдом, ал-Мухасибом и ат-Тустари З.-н-Н. считается крупнейшим суфийским авторитетом; на него ссылались авторы большинства известных суфийских трактатов. Идея З.-н-Н. были подхвачены и развиты последующими поколениями мусульманских мистиков. В суфийских биографических сводах (ал-Худжвири, Джамии, 'Аттар) личность З.-н-Н., аскета, чудотворца и алхимика, предстает порой в легендарном виде.

Большинство мусульманских авторов считали З.-н-Н. «ненадежным» передатчиком хадисов.

Лит-ра: *ас-Сулами*. Табакат, 23—32; *Абу Ну'айм*. Хилйат, 9, 331—395; *ал-Байдави*. Та'рих Багдад, 8, 393—397; *ал-Кушайри*. Ар-Рисала, 10—11; *ал-Хувйри*. Kashf, Index; *'Амтар*. Тазкира, 1, 114—134; *Böwering*. Mystical Vision, 50—58; *GAS*. 1, 643—644; *M. Smith*. Dhu'l-Nun al-Misri.—EI, NE, 2, 242.

А. Кн.

**ЗУ-л-ФАКАР** (вар. ЗУ-л-фикар; «бороздчатый» (?), «с волнистыми разводами» (?)) — название меча Мухаммада. Один из знаменитых мечей доисламской Аравии, принадлежавший до Мухаммада мекканцу Мунабиху б. Хадждаджу. Мухаммад взял его себе при разделе трофеев, захваченных в битве при Бадре. После смерти пророка меч перешел к 'Али, в легендах о котором он часто фигурирует как обладающий магической силой и волшебными свойствами. В частности, он якобы мог удлиниться или укорачиваться.

Лит-ра: *ал-Балазури*. Ансаб ал-ашраф. 1. Каир, 1959, 521; *ат-Табари*. Та'рих, 1, 1359; *Schwarzlose*. Die Waffen, 152; *Gaudefroy-Demombynes*. Mahomet, 123, 527; *E. M. Mittwoch*. Dhu'l-Fakar.—EI, NE, 2, 233.

М. П.

**ЗУЛМ** («беззаконие») — злонамеренное нарушение установленных норм отношений между людьми: притеснение, принуждение, обида, унижение, насилие, захват имущества и т. п. В Коране З. сурово порицается как преступление, подлежащее наказанию. Обычно понятием З. определяются злоупотребления правителей по отношению к подданным, собственников — к арендаторам, хозяев — к работникам, слугам и рабам, старших

## ЗУХД

родственников — к младшим, чиновников — к народу, а также незаконные решения судей и правителей. З. как правонарушение одинаково осуждается всеми мазхабами, однако отношение к нему и к способам сопротивления ему различно. Большинство законовевдов считают, что справедливости следует добиваться только мирным путем, ибо, во-первых, кажущийся З. может оказаться ошибкой как обидчика, так и обиженных, во-вторых, пострадавший от З. сохраняет моральную правоту, которая сама по себе ценна; в-третьих, неподчинение и мятеж могут привести к таким тяжелым последствиям, которые превьсят вред от З., а к восстановлению справедливости не приведут. Но если мятеж возник, то правитель, прежде чем усмирять мятежников, должен выяснить, не был ли причиной мятежа З. Если это так, то наказан должен быть притеснитель, спровоцировавший мятеж. Мятежники же, если они успокоились и сложили оружие, должны быть амнистированы. Мнение, что предпочтительнее терпеть З., чем бороться с ним, а тем более посягать на сложившийся общественный порядок, полностью удовлетворяло и поныне удовлетворяет исламским представлениям и является одним из главных этических принципов ислама.

Лит-ра: *ал-Маариди*. Ал-Ахрар, 128—164; *Hughes*. Dictionary, 717. А. Б.

**ЗУХД** (от захада — «воздерживаться», «отказываться») — «воздержание», «отречение», одно из основных этических понятий ислама и технический термин суфизма, означающий необходимый этап мистического пути; часто переводится как аскетизм, а обладающий этим качеством — захид (мн. ч. зуххад, захидун) (К. 12:20) — как аскет.

В VIII в. З. заменил бытовавший ранее термин ниск («благочестие», «подвижничество») и стал означать нечто большее, чем кана'а («умеренность и контроль над желаниями») и вара' («крайняя осмотрительность в различении дозволенного и запрещенного религиозным законом»). В первые века хиджры аскетические настроения широко распространялись и затронули, в большей или меньшей степени, практически все направления ислама. Тема З. прослеживается уже в ранних сборниках хадисов. Материал о З. содержится также в агиографической литературе и суфийских «учебных» сочинениях X—XIII вв.

В определенной концепции понятие З. оформилось в среде видных деятелей раннего мусульманского благочестия, известных как зуххад (ал-Хасан ал-Басри, Суфйан ас-Саури, Ибрахим б. Адхам и др.), дальнейшее развитие происходило в

русле суфийской традиции. Несомненно влияние на формирование концепции З. христианское монашество, с которым ранние мусульманские аскеты поддерживали тесные контакты, возможно также влияние манихейства и индийской традиции и с ее аскетической практикой.

Суннитское понимание З., особенно в ханбализме, придававшее ему большое значение, подразумевает подавление страстей путем воздержания от мирских благ, уменьшения сна и пищи, бедность, отказ от покровительства сильных мира сего (что редко соблюдалось), практику «повеления одобряемого и запрещения осуждаемого». Встречаются осуждения крайностей З. и призывы к умеренности в нем. Большинство средневековых мусульманских авторов-богословов после своего имени прибавляли эпитет захид.

В суфизме практика З. доходила до самых крайних проявлений: отказ от всего преходящего, очищение сердца от всего, что может отвлечь от Бога, и сосредоточение на нем своих мыслей. Такая практика З. нередко приводила к совершенной индифферентности к лишениям и полнейшему квиетизму.

Осознание опасности искушений, подстерегающих суфия на этом пути (тайная гордыня, лицемерие перед самим собой и т. д.), и введение ал-Мухасиб и школой маламатийа методов внутреннего самонаблюдения привели к выработке в суфийской концепции З. нового, эзотерического уровня — аз-зухд фи-з-зухд («воздержание в воздержании»). Суть его в том, что суфий, освободившийся от привязанности к ад-дунья («дольнему миру»), воздерживается от своего воздержания, изживая само желание воздерживаться. При этом он достигает состояния, которое ал-Газали называл ал-истигна' би-ллах («удовлетворенность Богом»). Достигнув его, он может безбоязненно обращать внимание на мирскую жизнь, т. к. преодолел ее соблазны, и идти дальше по пути познания ал-ахира («потустороннего мира»).

Понятие З. и захид и поныне употребляются в мусульманском мире, означая преимущественно благочестивую жизнь и благочестивого человека.

Лит-ра: *ал-Макки*. Кут ал-кулуб, 1, 220—256; *Абу Ну'айм*. Хильят; *ал-Газали*. Воскрешение, 195—203; *Иби ал-Джаузи*. Талбис, 150—160; *Бертельс*. Суфизм, 16—17; *Петрушевский*. Ислам, 313—317; *А. П. Петросян*. О термине зухд.— III и ПИЖНВ. 1986, 2, 145—149; *I. Goldziher*. Arabische synonymik der Askese.— DI. 1918, 8, 204—213; *T. Andrae*. Zuhd und Mönchtum: Zur Frage von den Beziehungen zwischen Christentum und Islam.— MO. 1931, 25, 296—327; *Nwiyia*. Exégèse, 216—220; *J. McNugoy*. Some Notes on the Concept of Zuhd in the Sufi Manual Literature of the 10th to 12th Centuries A.D. 1/2. Purvadesh, 1980, 99—108; *L. Kinberg*. What is meant by zuhd.— StI. 1985, 61, 27—44; *L. Massignon*. Zuhd.— EI, 4, 1341—1342.

А. П.

## И

**'ИБАДА** (мн. ч. 'ибадат; «поклонение») — богослужение, выражающееся в соблюдении обрядов, обязанности общественного богослужения. «Наука о религиозных обрядах» ('илм ал-'ибадат), о «внешних» формах богопочитания составляет одну из пяти частей мусульманского права (ал-фикх), зафиксированного в шари'ате. 'И. как ритуальная практика отличается от «духовной практики» (му'амалат) и включает в себя омовение («очищение» — ат-тахара), ежедневную пятикратную молитву (ас-салаат), налог на имущество,

взимаемый в пользу бедных (аз-закат), пост (ас-саум), паломничество (ал-хаджж) и усердие в вере (ал-джихад). Исполнение этих религиозных обязанностей считается неотъемлемой частью та'а. В арабской и европейской исламоведческой литературе термины 'И. и та'а часто употребляются как синонимы. В теории предписания 'И. общие у суннитов и шиитов, однако на практике существуют различия.

Лит-ра: *G.-H. Bousquet*. 'Ibadat.— EI, NÉ, 3, 668—669.

С. П.

ал-ИБАДЬИЯ — ибадиты (или абадиты), последователи 'Абдаллаха б. Ибада (или Абада) (вторая половина VII в.), наиболее «умеренная» из четырех основных хариджитских общин. В 684 г. среди хариджитов Басры произошел раскол: азракиты выступили против Омейядов, а 'Абдаллах остался в Басре, отказавшись от вооруженной борьбы и возглавив «умеренное» крыло хариджитов. Подлинным основателем и учителем ибадитской общины был Джабир б. Зайд (родом из Омана, ум. ок. 717 г.). В начале VIII в. басрийские И. 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 И. 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: уже через несколько лет в разных краях Халифата вспыхнули ибадитские мятежи. В конце 40-х годов VIII в. И. подняли восстание в Южной Аравии, овладели Хадрамутом. Саной, временно захватили Мекку и Медиуну. Значительный успех сопутствовал И. в Омане, куда переселились из Басры их вожди и учителя. До конца IX в. И. Омана оставались независимыми, затем страна была вновь завоевана аббасидскими войсками, но с начала XI в. власть Аббасидов в Омане потеряла силу. В настоящее время более половины населения этой страны составляют И.

Ибадитская пропаганда имела успех также в Восточной Африке (о-в Занзибар), Иране (Хорасан), Ираке (Куфа, Мосул), Синде. Однако самый большой политический успех И. имели в Северной Африке. Ибадитским эмиссарам из Басры удалось в начале VIII в. захватить власть в Кайруане, к середине VIII в. ибадитский имамат простирался уже на всю Западную Ливию. И хотя И. потерпели поражение от аббасидских войск (761 г.), их опорные пункты еще долгое время действовали против Аббасидов.

В 70-х годах VIII в. образовалось ибадитское государство Рустамидов, политическим и религиозным центром которого был г. Тахарт. Рустамидам удалось объединить все ибадитские области и племена Северной Африки. Ибадитские общины Басры и всего Востока признали верховную власть Рустамидов. Однако с победой Аглабидов (800—909) и Фатимидов (начало X в.) ибадитский имамат распался. В различных частях Северной Африки остались небольшие ибадитские общины, которые существуют и поныне.

Основой религиозно-политической доктрины И. было учение об имамате. И. не считали безусловно необходимым существование имамата. Они допускали также одновременное существование нескольких имамов в разных частях мусульманского мира. Имам избирался тайно советом шайхов, а решение обнародовалось. Часто выборы ограничивались одним племенем (например, бану азд в Омане) или даже одним родом (рустам в Тахарте). Имам И.—полноправный и безусловный правитель (военачальник, судья, богослов-факих), если он неизменно следовал Корану, сунне и примеру первых ибадитских имамов. В случае нарушения этого условия имам мог быть смещен по решению совета шайхов.

В догматике И. нашли отражение догматические концепции суннитов и му'тазилитов. Как и сунниты, И. были детерминистами, проповедуя, что Аллах—творец поступков людей. Большинство же хариджитов признали му'тазилитское учение о свободе человеческой воли. В учении о единобожии И. придерживались взглядов му'тазилитов, расходясь с ними только в вопросе о «божественной воле». Отвергая убийство по политическим и религиозным мотивам—принцип, который провозгласили и претворяли в жизнь хариджиты,—И. считали дозволенным убивать антропоморфистов, брать в плен их самих, их жен и детей, захватывать в качестве добычи их имущество. В противоположность остальным хариджитам И. не считали «неверующими» своих противников из числа мусульман, разрешали вступать в брак с не-ибадитами, наследовать им, брать в качестве военной добычи некоторые виды их имущества (в частности, лошадей и оружие). Расхождения в определении веры и неверия, единобожия и многобожия, в эсхатологических представлениях существовали не только между И. и последователями других хариджитских общин, но и среди самих И.

Многочисленные приверженцы ибадитского учения существовали почти во всех мусульманских странах—от Ирана до Магриба, однако они не были едины ни в религиозном, ни в политическом отношении. Средневековые мусульманские доксографы выделяли три основные общины И.—хафситы, хариситы, йазидиты. Из шестнадцати общин, которые в разное время и в разных краях проповедовали ибадитские взгляды, наиболее многочисленной и значительной была община вахбитов, сыгравшая заметную роль не только в истории хариджитского движения, но и в истории ислама в целом. Члены этой общины и поныне существуют в Северной Африке.

Лит-ра: ал-Аш'ари. Макалат, 102—111, 123—125, 453; ал-Мас'уди. Мурудж, 6, 66—67; ал-Багдади. Ал-Фарк, 103—108; аш-Шахрастанни. Книга о религиях, 123—124; Талиби. Хаваридж, 2, 281—294; T. Lewicki. Les subdivisions de l'Ibadiyya.—St. 1958, 9, 71—82; T. Lewicki. Al-Ibadiyya.—EI, N.E., 3, 669—682.

С. П.

ИБЛИС (от греч. δὲ ἄβωλος (?); «дьявол», «сатана») — имя ангела, низвергнутого с небес и ставшего врагом Аллаха, сбивающего верующих с верного пути. Другие прозвания — Шайтан (как глава всех злых духов — шайтанов), 'Адув Аллах («враг Аллаха») или просто ал-'Адув («враг»). Мусульманские молитвы часто начинаются заклинанием против И.-Шайтана: «А'узуу би-ллахи мин аш-шайтан ар-раджим» («Прибегаю к Аллаху за помощью против Шайтана, побиваемого камнями»). Раджим — «побиваемый камнями (грешник или отступник)» — постоянный эпитет к имени И.-Шайтан, восходящий к Корану (15:34). Заклинаниями против И.-Шайтана являются последние суры Корана (например, 113, 114).

Согласно кораническому рассказу, И. был тем единственным ангелом, который послушался Аллаха — отказался пасть ниц перед сотворенным им первочеловеком — Адамом: «Я — лучше его: Ты создал меня из огня, а его создал из глины» (7:12/11). За это он и был низвергнут с небес и обречен на муки ада. Однако И. испросил у Аллаха отсрочку наказания до дня Суда и поклялся вредить Аллаху на земле и совращать людей: «Я засяду против них на Твоем прямом

пути. Потом я приду к ним и спереди, и сзади, и справа, и слева, и Ты не найдешь большинства их благодарными» (7:16/15—17/16), «я украшу им то, что на земле, и собью их всех» (15:39). После Суда И. и все, кто послушался его, будут низвергнуты в ад (26:94). См. также 2:34/32; 7:11/10—18/17; 15:30—43; 17:61/63—64/66; 18:50/48; 20:116/115; 38:71—84/85.

Согласно послекораническому преданию, И. живет на земле, возглавляя злых духов—шайтанов и джиннов, которых он способен сам порождать. Он обитает среди руин, на кладбищах, в банях, на рынках, пьет вино, любит пение, танцы, стихи. Одно из его любимых занятий—заставлять людей забывать о благочестивых делах, о молитве. Часто он мешает людям совершать молитву, похищает имущество из заката. Отгонять его можно чтением вслух аятов Корана (например, 2:268/271).

И. (в историях о соращениях он обычно именуется Шайтаном) совратил первого человека—Адама, пытаясь доказать этим свое над ним превосходство. Пробравшись в рай, он уговорил его и его супругу послушаться Аллаха и вкусить плодов запретного дерева (2:36/34; 7:20/19—25/24; 20:120/118—121/119). Он был причиной неверия царицы Савской, «адитов, самудян. Каждый пророк становился объектом происков И. В частности, ритуал бросания камешков во время хаджжа считается напоминанием о том, как Ибрахим отгонял здесь преследовавшего его дьявола. Мухаммаду И. не раз пытался помешать молиться, а однажды якобы внулшил как восходящие к Аллаху и Корану фразы, содержащие признание триады мекканских богинь. И. вдохновлял врагов Мухаммада, как мекканцев, так и мединских лицемеров (мунафикун).

Послекораническое предание уделяет большое внимание различным вариантам истории И. до его падения. Рассказывается, что он звался 'Азизил или ал-Харис и был послан с небес подавить на земле мятеж джиннов. Возгордившись своей победой и тем, что он господствовал над всей землей (отсюда еще одно его имя—Хакам), он и ослушался приказа Аллаха.

В связи с историей И. в богословской литературе обсуждалось несколько проблем, в конечном счете связанных с важнейшими для ислама концепциями предопределения и всемогущества бога. Для того чтобы снять противоречие, вытекавшее из ослушания И. и его соперничества с Аллахом за души людей, он объявлялся орудием Аллаха, специально избранным для того, чтобы испытывать людей. Особо подчеркивалась его слабость перед Аллахом (ср., например, 59:16). Обсуждались и конкретные причины его отказа поклониться Адаму. Обычное объяснение—гордость и самоуверенность, погубившие многих других персонажей мусульманской священной истории. Другое, частично подказанное Кораном (18:50/48), что он был не ангелом, а пробравшимся на небо джинном и повел себя так, как джинну и полагается. Есть еще одно объяснение, принимавшееся некоторыми суфиями, в частности ал-Халладжем. Согласно ему, И. счел поклонение кому-либо, кроме Аллаха, нарушением истинного единобожия, тем самым он проявил верность вере в Аллаха, но не выдержал испытания повинности. Согласно мнению многих суфиев (например,

Ибн 'Араби), он будет в конце концов прощен Аллахом.

На протяжении веков мусульманские богословы объявляли научением И. враждебные им богословские школы и течения, а также многие элементы бытового ислама и народных суеверий. Большая часть обрядов бытовой магии мусульман направлена на защиту человека от козней И.

Образ И. был известен в Аравии до Корана в иудео-христианской среде, откуда пришли его имена И. и Шайтан (через эфиопскую передачу). Доисламские поэты упоминают И. и Шайтана, в частности в связи с историей Адама. Слово шайтан, кроме того, было известно в Аравии в значении «змея» и как распространенное имя людей и название родо-племенных групп. Коранические заклинания в последних сурах сходны с доисламскими заклинаниями против злых духов. Из текста Корана (81:25) следует, что мекканцы объявляли проповеди Мухаммада внушением «шайтана, побиваемого камнями». В качестве врага Аллаха И.-Шайтан появляется в связи с тем, что проповедь Мухаммада была отвергнута. История И.—одно из первых объяснений причин неверия людей и вообще наличия зла в мире.

Лит-ра: ат-Табари, Та'рих, 1, 78—119; он же, Тафсир, 1, 176—190, 8, 96—101; ал-Мубад, Ава'ил, 110; ас-Са'аби, Кисас, 19—25; ал-Кисаси, Кисас, 28—48; ал-Газали, Их'а', 3, 25—41; Ибн ал-Джаузи, Талбис; Лисан ал-'араб, 7, 328; Тадж ал-'арус, 4, 48; Eickmann, Die Angelologie, 43—48; Horowitz, Untersuchungen, 87; Wensinck, Handboek, 210—211; Eichler, Die Dschinn, 40—48; Gaudefroy-Demombynes, Mahomet, 315—320; Beltz, Sehnsucht, 156—163; P. Awn, Satan's tragedy and redemption; Iblis in Sufi psychology. Leiden, 1983; A. J. Wensinck, Iblis.—EI, 2, 373—374; A. J. Wensinck, [L. Gardet], Iblis.—EI, NE, 3, 690—691.

М. П.

**ИБН 'АРАБИЙ** (также Ибн ал-'Араби), Мухйй ад-дин Абу 'Абдаллах Мухаммад б. 'Али ал-Хатимй ат-Та'й (1165—1240)—крупнейший мусульманский философ-мистик, создатель учения о «единстве и единственности бытия» (вахдат ал-вуджуд). Последователи И. 'А. величали его «Величайшим учителем» (аш-шайх ал-акбар) и «Сыном Платона» (Ибн Афлатун). Уроженец андалусского города Мурсия, И. 'А. происходил из древнего и влиятельного арабского рода. Его отец был крупным чиновником сначала в Мурсии, а затем в Севилье, куда семья И. 'А. переселилась, когда ему было ок. восьми лет. В этом городе он получил традиционное мусульманское образование. Среди его учителей называют Ибн Заркуна ал-Ансари, Абу-л-Валида ал-Хадрами, Ибн Башкувала, ученика знаменитого Ибн Хазма—'Абд ал-Хакка ал-Ишбили и др. Под воздействием суфийских идеалов И. 'А. довольно рано отказался от светских занятий и принял посвящение в суфии. В поисках авторитетных суфийских наставников он отправился в странствия по Андалусии и Северной Африке. Посетил Марракеш, Сеуту, Беджайю, Фес, Тунис. К тридцати годам И. 'А. приобрел уважение и известность в суфийских кругах благодаря своим способностям к философским и эзотерическим наукам, широте кругозора и благочестию. Большое влияние на формирование воззрений И. 'А. оказали, по видимому, суфии Альмерии, продолжавшие традиции, восходящие к андалусскому неоплатонику Ибн Масарре (Х в.). И. 'А. был также знаком с трудами крупнейшего восточномусульманского суфия и богослова: ал-Харраза, ал-Хакима ат-Тирмизи, ал-Мухасибя, ал-Халладжа, ал-Газали, Абу Исхака ал-Исфара'ини и др.

В 1200 г. И. 'А. отправился в хадж и остался на Востоке навсегда. С 1201 г. он жил в Мекке, где написал своей знаменитый поэтический сбор-

ник Тарджуман ал-ашвак и трактаты по различным отраслям суфийского знания. Здесь была начата работа над многотомным сочинением ал-Футухат ал-маккия, которое по праву называют «энциклопедией суфизма». В 1204 г. И. 'А. вновь отправился в странствия, на этот раз на север, в Мосул. В 1206 г. во время пребывания в Египте он чуть не поплатился жизнью за свои экзотические изречения (шатахат), вызвавшие гнев местных факихов. Несколько лет И. 'А. провел в малоазиатских городах Конье и Малатье, где оставил много учеников (среди них философ-мистик Садр ад-дин ал-Кунави, сыгравший большую роль в распространении взглядов своего учителя в Малой Азии и Иране).

С 1223 г. до самой смерти И. 'А. прожил в Дамаске, пользуясь покровительством религиозных и светских властей. Здесь он завершил ал-Футухат ал-маккия и написал свой самый знаменитый трактат Фукус ал-хикам, ставший объектом более чем 150 комментариев. В целом творческое наследие И. 'А. насчитывает ок. 300 сочинений. «Величайший учитель» был похоронен в пригороде Дамаска у подножия горы Касйун. По приказу султана Селима I в начале XVI в. над его могилой был сооружен роскошный мавзолей, существующий и поныне.

И. 'А. был знаком с интеллектуальными течениями своего времени. Он встречался и переписывался с выдающимися современниками: Ибн Рушдом, Шихаб ад-дином ас-Сухраварди, Фахр ад-дином ар-Рази, Ибн ал-Фаридом и др. В его учении соединились традиции западного и восточного суфизма. Во многих его положениях можно усмотреть параллели с неоплатонизмом, гностицизмом и восточнохристианскими доктринами. Непосредственным источником ему послужили суфийская теософия, мусульманская метафизика, кадам, а также исма'илитские доктрины.

Как мистик И. 'А. отстаивал преимущества интуитивного, боговдохновенного знания перед рационализмом и схоластикой. Основу его метода составили аллегорическое истолкование Корана и сунны и всеобъемлющий синкретизм. Используя кораническую символику и мифологию, он детально разработал суфийскую космогонию, учение о роли «божественной милости» (ар-рахма) и теофании (таджали) в творении, о человеке как о «малом мире», «образе бога» и причине творения (см. *ал-инсан ал-камил*), систематизировал и дополнил суфийские представления о «стоянках» (макамат) и «состояниях» (ахвал) мистического пути, об иерархии суфийских «святых» (аулияй') и ее главе — «мистическом полкуе» (кутб), о соотношении «пророчества» (нубувва) и «святости» (вилайа) и т. п. Наиболее оригинальным в учении И. 'А. является положение о «промежуточном» мире (ал-барзах, 'алам ал-мисал), соединяющем две абсолютно противоположные стороны божественного Абсолюта: трансцендентную и материальную. Проникая в эту недоступную обычному разуму область, «творческое воображение» мистика постигает сокровеннейшие тайны бытия.

Обширное наследие И. 'А. оказалось источником; из которого на протяжении столетий черпали философские и оккультные знания его многочисленные последователи, среди которых были знаменитые иранские поэты и мыслители: Кутб ад-дин Ширази, Фахр ад-дин 'Ираки, Са'д ад-дин Фаргани, Джами. Идеи И. 'А. развивали: аш-Шазили и шазилия, Ибн Саб'ин и аш-Ша'рани на

мусульманском Западе; Да'уд Кайсари, Кутб ад-дин Изники и др. в Малой Азии; ал-Кашани, 'Абд ал-Карим ал-Джили, 'Абд ал-Гани ан-Набулуси и маулавиия в Иране, Сирии и Йемене. Учение И. 'А. легло в основу шиитской философии, разработанной Хайдаром Амули (ум. в 1385 г.), Мир Дамадом (ум. в 1631-32 г.) и Мулла Садрой (ум. в 1640 г.). Вопрос о влиянии И. 'А. на европейскую мысль (Раймон Луллий, Данте, Спиноза) пока не решен.

И. 'А. был одной из самых противоречивых фигур мусульманского средневековья. Его взгляды резко критиковали богословы Таки ад-дин ас-Субки, Ибн Таймийа, ат-Тафтазани, а также крупнейший арабский историк Ибн Халдун. В защиту И. 'А. выступали ас-Суйути, ас-Сафад, ал-Фирюзабди и многие другие мусульманские авторитеты.

Споры вокруг наследия И. 'А. не утихают и поныне. В начале 70-х годов нашего века религиозные круги Египта, связанные с «Братями-мусульманами» и другими группировками, призывающими к возвращению к «чистоте» первоначального ислама, добились запрета на издание и распространение его книг. Некоторые мусульманские философы ('Абд ар-Рахман Бадави) стремятся использовать его учение для создания «альтернативных» и «самобытных» философских систем, доказать приоритет мусульманской мысли в некоторых ключевых вопросах философии.

Лит-ра: *Ибн 'Араби*. Ал-Футухат; *он же*. Фукус; *он же*. Раса'ил. 1—2. Хайдарабад, 1961; *он же*. Мухадарат ал-афрар; Nyberg. Schriften; *он же*. The Tarjuman al-ashwaq; a collection of mystical odes by Muhyi'ddin Ibn al-Arabi. Text and transl. by R. A. Nicholson. L., 1911; R. Deladrière. La profession de foi d'Ibn 'Arabi. Texte, trad., et comment. de la «Tadkira». Lille, 1975; D. Gril. Le «Kitab al-inbah 'ala tariq Allah» de 'Abdallah Badr al-Habasi: un témoignage de l'enseignement spirituel de Muhyi l-din Ibn 'Arabi.— Annales islamologiques. Cairo, 1979, 15, 97—164; *он же*. Le livre de l'arbre et quatre oiseaux d'Ibn 'Arabi (Risalat al-itihad al-kawni).— Там же, 1981, 17, 53—111; *он же*. Personnage; *Ibn 'Arabi*. Bezels; ал-Китаб ат-тизкари; *Книги*. Мироззрение; *он же*. Проблемы; *Affi*. The Mystical Philosophy; *Yahia*. Histoire; *Corbin*. Imagination; *Izutsu*. Study, 1; *Chodkiewicz*. Sceau; см. лит-пу к ст. *вадат ал-вуджуд*.

А. Кн.

**ИБН БАБУЙА**, аш-Шайх ас-Садук Мухаммад б. 'Али Абу Джа'фар ал-Кумми (ум. в 991 г.) — известный шиитский богослов и факих, признанный знаток шиитских преданий, один из ранних кодификаторов имамитского (джа'фаритского) права. Сын куммского шайха, И. Б. еще в молодости завоевал авторитет: во всем Хорасане, утверждают шиитские авторы, ему не было равных в знании шиитских преданий. В 965 г. он прибыл в Багдад, сблизился с Буидами и начал активную пропагандистскую деятельность. И. Б. умер в Рее, оставив после себя много учеников и большое количество сочинений. Ан-Наджаши (ум. в 1058 г.), отец которого был учеником И. Б. и имел от него разрешение на передачу всех его книг, приводит названия ок. 200 сочинений И. Б. Из двадцати сохранившихся сочинений почти половина издана. Главный труд И. Б. — Ман ла йахдуруху ал-факих, один из четырех сборников преданий (ал-усул ал-арба'), признанных шиитами каноническими трудами по имамитскому фикху. На составление этого труда оказала влияние популярность сочинения знаменитого врача ар-Рази под названием Ман ла йахдуруху ат-табиб. Другое сочинение И. Б. по фикху, ал-Мукни', послужило образцом для одноименного труда его знаменитого ученика ал-Муфиды об основах има-

## ИБН ал-ДЖАУЗИ

митского права. Ряд сочинений И. Б. посвятил проблемам богословия (ат-Таухид, Камал ад-дин или Икмал ад-дин и др.), изложению основ шиитского вероучения (проблемы имамата, ал-гайба и др.). Его трактат 'Ака'ид аш-ши'а ал-имамийа, как и комментарий на него Шарх 'ака'ид ас-Садука ау Тасхих ал-и'тикад упомянутого ал-Муфиды, до сих пор признается классическим наследием шиитского ислама. Большим авторитетом и популярностью в шиитском мире пользуются труды И. Б., содержащие шиитские предания, в частности Ма'ани ал-ахбар, 'Уйун ахбар ар-Рида, ал-Амали и др.

Лит-ра: *ал-Наджашин*. Ар-Риджал, 302—306; *ат-Техрани*. Табакаг, 4, 287—288; *GAL*, Sbd., 1, 321—322; *GAS*, I, 544—549.

С. П.

**ИБН ал-ДЖАУЗИ**, Джамал ад-дин Абу-л-Фарадж 'Абд ар-Рахман б. 'Али (ок. 1116—1201)—ханбалитский факих, богослов, мухаддис, историк, известный багдадский проповедник. Родился в Багдаде в обеспеченной семье медника. Получил разностороннее образование. Его главными учителями были признанные в свое время ханбалитские авторитеты: факих и проповедник Ибн аз-Загуни (ум. в 1133 г.), Абу Бакр ад-Динавари (ум. в 1137 г.), учивший его искусству полемики, филолог Абу Мансур ал-Джавалики (ум. в 1144 г.), преподававший ему адаб, Абу-л-Фадл б. Насир (ум. в 1150 г.)—его первый учитель, обучивший его хадисам и Корану, факих Абу-л-Хаким ан-Нахравани (ум. в 1161 г.), кади Абу Йа'ла Младший (ум. в 1163 г.) и др. Большое влияние на И. ал-Дж. оказали труды шафи'ита-аш'арита Абу Ну'айма ал-Исфахани (ум. в 1038 г.), историка-традиционалиста ал-Хатиба ал-Багдади (ум. в 1071 г.) и ханбалита Ибн 'Акила (ум. в 1119 г.).

Всю свою долгую жизнь И. ал-Дж. активно участвовал в религиозно-политической жизни Багдада. Выступил как проповедник традиционалистского ислама, уже в молодости он завоевал большую популярность; по свидетельствам современников, на его проповеди стекались толпы народа. Ему покровительствовал один из самых влиятельных государственных деятелей той эпохи—вазир-ханбалит Ибн Хубайра (ум. в 1165 г.).

В 1161 г., наследовав своему учителю ан-Нахравани, И. ал-Дж. стал руководителем двух багдадских мадраса. Тогда же, при халифе ал-Мустанджиде (1160—1170), он начал читать проповеди в дворцовой мечети.

В правление ал-Мустади' (1170—1180), которому И. ал-Дж. посвятил хвалебный трактат, ханбалитский мазхаб стал господствующим в столице. В это время И. ал-Дж., автор многочисленных сочинений, становится одним из самых влиятельных людей Багдада, возглавляет пять мадраса, пользуется большим авторитетом при дворе. Известно, что в 1175 г. он с одобрения халифа призывал своих слушателей доносить на тех, кто порочил репутацию сподвижников Пророка (мера, направленная против шиитов, борьба с которыми давно стала ханбалитской традицией, деятельно поддерживаемой И. ал-Дж.). Большое влияние И. ал-Дж. на халифа и растущая симпатия последнего к ханбалитству вызвали недовольство и жалобы представителей других мазхабов. Смерть ал-Мустади' и восшествие на престол ан-Насира изменили ситуацию и ознаменовали начало заката карьеры И. ал-Дж.

В 1194 г., после смещения и ареста ханбалитского вазира Ибн Йунуса и назначения на его место шиита Ибн ал-Кассаба, И. ал-Дж., критиковавший политику ан-Насира, был арестован и сослан в Васит, где содержался в тюрьме под строгим надзором. Его освободили через пять лет благодаря вмешательству матери халифа, благоволившей к одному из его сыновей, Мухйи ад-дину Йусуфу, находившемуся на службе у халифа. И. ал-Дж. умер вскоре после своего торжественного возвращения в Багдад.

И. ал-Дж.—один из самых продуктивных мусульманских авторов: его перу принадлежит более двухсот (Ибн Раджаб; по некоторым данным—гораздо больше) сочинений, в которых представлены почти все традиционные мусульманские дисциплины. Наиболее значительные труды: 10-томный ал-Мунтазам—исключительно богатый источник по истории Халифата; хвалебные биографии (манакиб) первых четырех халифов, имамов, знаменитых аскетов (зуххад) и суфиев раннего ислама (ал-Хасан ал-Басри, Ма'аруф ал-Кархи, Раби'а ал-'Адавийя, Фудайл б. 'Ийад и др.), которых он считал образцами для правоверного мусульманина. Свою борьбу с «новшествами» (бид'а) И. ал-Дж. наиболее полно отразил в трактате Талбис Иблис, ставшем одним из главных произведений ханбалитской полемической литературы. Сочинение посвящено критике представителей различных слоев мусульманского общества, отошедших, по мнению автора, от суннизма и причастных к проникновению в ислам вредных «новшест». Но большая часть трактата посвящена осуждению крайностей практики и теории суфиев, «вредно влиявших» своим «дурным примером» на жизнь мусульманской общины. Этой же проблематике посвящены его сочинения Сайд ал-хатир и Замм ал-хава'. Вероятно, забота о благе общины заставила его написать также трактаты, осуждающие ал-Халладжа и ал-Джилани.

Являясь лидером ханбалитов Багдада в 60—80-х годах XII в., И. ал-Дж. оказал большое влияние на ханбалитское движение, которое переживало пору своего расцвета. Он выступал ревнителем традиционалистского ислама, соединенного с умеренными аскетическо-мистическими элементами, в противовес интеллектуальной религии философов и мутакаллимов. И. ал-Дж. поддерживал политику восстановления независимой халифской власти и «суннитского возрождения». Его многочисленные ученики сыграли заметную роль в дальнейших судьбах ханбалитства, а его произведения служили объектом внимательного изучения последующих поколений ханбалитов и высоко ценились ими.

Лит-ра: *Ибн Джебйар*. Путешествие, 155—159; *Сибт б. ал-Джаузи*. Мир'ат аз-заман фи-т-тарих ал-'а'ян. Изд. Дж. Р. Джеветта. Чикаго, 1907, 310—326; *Ибн Раджаб*. Зайл, I, 399—434; *Ибн ал-Имад*. Шазагат, 4, 329—331; 'Абд ал-Халим ал-'Ауджси. Му'алафат Ибн ал-Джаузи. Багдад, 1385/1965; А. Д. Кивин. Ханбалитская критика суфизма (по материалам «Талбис Иблис Ибн ал-Джаузи»).—ПП и ПИКНВ. 1985, 1, 170—175; W. Braune. Ibn al-Gauzi's Streitschrift gegen den Sufismus.—AION. 1940, 1, 305—313; M. L. Swartz. Ibn al-Jawzi's Kitab al-Qussas wa'l-Mudhakkirin. Beyrouth, 1971; *an* же. The Rules of the Popular Preachings in the Twelfth-Century Baghdad according to Ibn al-Jawzi.—Prédication; S. Leder. Ibn al-Gawzi und seine Kompilation wider Leidschaft: der Traditionalist in gelehrter Überlieferung und originärer Lehre. Beirut-Wiesbaden, 1984; *GAL*, I, 659—666, Sbd., I, 914—920; H. Laoust. Ibn al-Djawzi.—EI, NE, 3, 774—776.

А. П.

**ИБН ар-РАВАНДИ**, Ахмад б. Йахйя Абу-л-Хусайн—известный богослов, в течение жизни не раз менявший свои религиозно-политические взгляды. Родом из Мерверруда, он вырос в



Багдаде, где стал приверженцем му'тазилита Бишра б. ал-Му'тамира (ум. после 825 г.) и его богословской школы. Свои первые сочинения И. ар-Р. посвятил обоснованию и пропаганде му'тазилитского вероучения. Позже он отошел от му'тазилитизма и стал, по мнению многих мусульманских авторов, «безбожником» (мулхид). Му'тазилиты не только отреклись от него как от своего единомышленника, но и обратились к властям с просьбой расправиться с ним. И. ар-Р. был вынужден бежать и скрываться у некоего иудея в Куфе. По одним сведениям, он умер в Багдаде в начале 60-х годов IX в. в возрасте около сорока лет, по другим — в начале X в. в возрасте около восьмидесяти лет.

Автор сорока с лишним сочинений, И. ар-Р. посвятил большую часть из них опровержению как му'тазилитских, так и общемусульманских догматов. В свою очередь, мусульманские богословы разных направлений и школ (ал-Хаййат, ал-Аш'ари, ал-Джубба'и и др.) написали немало «Опровержений» взглядов И. ар-Р. Благодаря этим «Опровержениям» (прежде всего *Китаб ал-интисар ал-Хаййата*) сохранились выдержки из трех сочинений И. ар-Р., в частности отрывки из его *Китаб аз-зумурруд*, 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, перечисляя сочинения И. ар-Р., обвинял его в том, что он опровергал единобожников (*Китаб ат-тадж*), Коран (*Китаб ад-дамиг*), пророков (*Китаб ал-фарид*).

Этот же автор утверждает, что И. ар-Р. 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.

Лит-ра: *Ибн ан-Надим*. Ал-Фихрист, 216—217; *ал-Хаййат Абу-л-Хусайн 'Абд ар-Рахим б. Мухаммад*. *Китаб ал-интисар ва-р-радд 'ала Ибн ар-Раванди ал-мулхид*. Бейрут, 1957, 22—38; *Ибн ал-Муртада*. Табакаг, 92; *Бадаи*. Ал-Ихляг, 146—157; *P. Kraus*—[G. Vajda]. *Ibn ar-Ravandi*.—EI, NE, 3, 929—930.

С. П.

**ИБН ТАЙМЙЯ**, Такй ад-дин Ахмад (1263—1328)—теолог, суфий и правовед ханбалитского направления. Родился в Харране, в 1269 г. в связи с приближением монгольских войск его отец переехал с детьми в Дамаск, где И. Т. учился в мадраса Суккарийа, которую возглавлял его отец и во главе которой он встал сам в 1284 г. В 1296 г. начал преподавать в дамасской мадраса Ханбалийа. В последующие годы принимал активное участие в организации джихада в связи с походом мамлюкского султана ал-Малика ал-Мансура Ладжина на Малую Армению, а затем — в связи с угрозой монгольского нашествия на Сирию. В 1306—1312 гг. И. Т. находился в Египте, где вступил в полемику с местными богословами различных направлений, был обвинен в антропоморфизме (ат-ташбих), подвергнут тюремному заключению, а когда его выпустили на свободу, возобновил борьбу с тем, что он считал «недозволенными новшествами» (бид'а), и вновь был заточен в тюрьму. В 1313 г. он вернулся в Дамаск, где занялся преподавательской деятельностью. Но и здесь он дважды (в 1321 и 1326 гг.) подвергался тюремному заключению и умер в цитадели.

Свое ханбалитское кредо И. Т. пытался построить на принципе «золотой середины» (васат), т. е. на совмещении элементов калама (опора на разум—акл), традиционализма (опора на тради-

цию—накл) и суфизма (опора на волю—ирада). Подчеркивая необходимость описывать бога только так, как он характеризуется в Коране и сунне, в области догматики он одинаково отвергал и отрицание божественных атрибутов (та'тил), и сравнение Аллаха с его творениями (ташбих), и символично-аллегорическое толкование священных текстов (та'вил). В вере (иман) он выделял чувство, на котором она построена, формулы, в которых она выражается, и действия, благодаря которым она достигает полноты, указывая на необходимость добровольного и абсолютного доверия слову божьему и высказываниям Пророка (таслим) и признания того, что высшие тайны бытия ведомы только Аллаху (тафвид). Как салафит, И. Т. отдавал предпочтение мнению сподвижников и последователей Пророка перед доктринами основателей мазхабов, а при определении правил иджтихада высказывался за безусловное предпочтение текста Корана и хадисов (насс), принимая тем самым значение иджма'. Вместе с тем он отводил значительную роль суждению по аналогии (кийас). Неустанно борясь с «недозволенными новшествами», он подвергал критике попытки привнесения в ислам элементов философии, ориентированной на эллинистическую традицию (фалсафа), рационализма калама (в частности, и аш'аритского), культа «святых» и практики паломничества к могиле Пророка. Будучи сам последователем «правверных суфийских шайхов», к которым он причислял Ма'руфа ал-Кархи, Сари ас-Сакати, ал-Джунайда и 'Абд ал-Кадира ал-Джили, И. Т. отвергал учения суфиев-пантеистов (в том числе Ибн ал-'Араби, Ибн Саб'ина, Ибн ал-Фарида), отождествлявших бога с предметами и лицами эмпирического мира (хулул) или с единственностью бытия (вахдат ал-вулжуд).

В области политики И. Т. выступал за нерасторжимое единство государства и религии: без могущественного государства религия оказывается в опасности, без шари'ата государство скатывается к тирании. Его теория государства в отличие от других суннитских теорий утверждала необязательность халифата, признавала возможность существования одновременно более одного имама и отрицала суннитскую концепцию его выборности. Существование подлинной выборности он отрицал и в раннем исламе, при этом он признавал законность четырех «праведных халифов», указывая на явное превосходство (тафдил) Абу Бакра и 'Умара и на возможность колебаний (таваккуф) в признании заслуг 'Усмана и 'Али. В вопросе о власти И. Т. превозносил принцип мубайа'а—обоюдной клятвы имама и уммы в преданности и лояльности друг другу, отрицал обязательность принадлежности главы государства к курайшитам и считал, что требовать от него особых физических, интеллектуальных и моральных качеств—значит ставить перед творением божьим заведомо невыполнимую задачу и «грешить против бога». Главное, с его точки зрения, чтобы государь (вали ал-амр) был наделен качествами, необходимыми для успешного функционирования государства. И. Т. резко осуждал использование власти в корыстных целях, а равно стремление к власти и обогащению как самоцели.

В XVIII в. идеи И. Т., возрожденные Мухамма-

## ИБН ТУМАРТ

дом б. 'Абд ал-Ваххабом (ум. в 1792 г.), легли в основу ваххабизма (см. *ал-ваххабийя*), поддержанного династией Саудидов и ныне являющегося официальной идеологией Саудовской Аравии. Лит-ра: *Ибн Таймиья*. Маджму'ат ар-раса'ил ва-л-маса'ил. Каир, 1930; *он же*. Ар-Радд; Маджму'ат фатава шайх ал-ислам Ибн Таймиья. 1—30. Эр-Рияд, 1961—1964; *Ибн Таймиья*. Ас-Сийаас аш-шар'ийа. Бейрут, 1966; М. И. Муса. *Ибн Таймиья*. Каир, [б. г.]; М. Х. Харрас. Шарх ал-'акида ал-васитийа ли-шайх ал-ислам Ибн Таймиья. Каир, [б. г.]; Н. Laoust. *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din Ahmad b. Taimiya*. Le Caire, 1939; *он же*. *Le traité de droit public d'Ibn Taimiya*. Beirut, 1948; G. Makdisi. *The Hanbali School and Sufism*.—*Humaniora Islamica*. [Б. м.], 1974, 2, 61—72; Lambton. *State*, 138—151; M. Swartz. *A Seventh-Century (A. H.) Sunny Creed: The 'Aqida Wasitiya of Ibn Taimiya*.—*Humaniora Islamica*. [Б. м.], 1973, 1, 91—131; Н. Laoust. *Ibn Taymiyya*.—*EI*, NE, 3, 976—979; G. Makdisi. *Ibn Taimiya*.—*EI*, NE, 3, 951—955.

Т. И., А. С.

**ИБН ТУМАРТ**, Мухаммад б. 'Абд ар-Рахман (1078 или 1081—1130)—глава движения и основатель династии Альмохадов (ал-Муваххидун) в Северной Африке; родом из Суса (Южное Марокко). Большинство мусульманских историков возводят его род к 'Али б. Аби Талибу, но Ибн Халдун, хорошо осведомленный в истории берберов, приводит сведения о его берберском происхождении (из племени масмуда), что представляется более вероятным. В 1106 г. И. Т. приехал в Кордову заниматься фикхом, в 1108 г. продолжил занятия в Александрии, некоторое время учился в Багдаде. На Востоке И. Т. стал ревностным последователем аш'аритов и противником самостоятельного суждения, не основанного на хадисах. С этим новым для Магриба учением он возвратился в 1117 г. на Запад. Обличительные проповеди с призывами к очищению веры, возвращению к истокам (усул) привели к тому, что И. Т. был изгнан из Беджайи. В селении Маллала около Беджайи он встретился с безвестным до этого 'Абд ал-Му'мином, который стал его помощником и другом. В 1120 г. в Марракеше альморавидский амир 'Али б. Иусуф (1106—1143) устроил диспут И. Т. с местными учеными. Их возмущение позицией И. Т. было столь велико, что он едва избежал ареста. С этого момента И. Т. вступает в открытый политический конфликт с Альморавидами (середина XI в.—1147) под лозунгом очищения веры. Его поддержали многие берберские племена. После трех лет военных действий, шедших с переменным успехом, он обосновался в горной крепости Тинмалале в верховьях Нфиса (75 км южнее Марракеша). Постепенно И. Т. из гонимого поборника чистоты веры превращается в главу иерархически оформленной организации с претензиями быть во всем похожим на пророка Мухаммада: переселение в Тинмалале называлось хиджрой, ближайшее окружение — асхабами и т. д. Себя он называл непогрешимым имамом и махди. В 1130 г. после неудачной шестинедельной осады Марракеша войско И. Т. было разгромлено, а вскоре умер и он сам. Его смерть скрывали до того дня, как 'Абд ал-Му'мин провозгласил себя главой движения (1132 г.). Могила И. Т. в Тинмалале по крайней мере до XVI в. была объектом поклонения.

Лит-ра: *Боспорт*. Династия, 58—59; Le livre de Mohammed Ibn Toumart, Mahdi Almohades. Texte arabe accompagné de notices bibliographiques et d'une introduction par I. Goldziher. Alger, 1903; A. Huici. *Historia politica del imperio almohade*. 1. Tetuan, 1956, 23—105; J. F. Hopkins. *Ibn Tumart*.—*EI*, NE, 3, 983—985.

О. Б.

**ИБН ал-ФАРИД**, Шариф ад-дин 'Умар б. 'Али Абу Хафс (или Абу-л-Касим) ал-Мисри ас-Са'ди

(1181—1235)— крупнейший арабский поэт-мистик. Родился в Каире в семье выходца из г. Хама (Сирия), исполнявшего обязанности ходатая по делам о разделе имущества (фарид). Отсюда прозвище поэта—Ибн ал-Фарид. С ранних лет отец обучал его основам мусульманского вероучения (дийана), религиозной практики ('ибада), правилам воздержания (зухд) и богобоязненности (вара') и шафи'итского фикху. Хадисами он занимался под руководством Ибн 'Асакира и ал-Мунзири. Уже в юности И. ал-Ф. полюбил одиночество (хала) и с позволения отца надолго уединялся на склонах горы ал-Мукаттам, предаваясь благочестивым размышлениям, воздержанию и общаясь, согласно преданию, только с дикими зверями. Несмотря на явную склонность к суфизму, И. ал-Ф. формально не принадлежал ни к одному египетскому братству; нет сведений и о том, что у него были наставники из числа суфиев. Около 15 лет И. ал-Ф. провел в Хиджже, где, по-видимому, и написал большую часть своих трудов. По возвращении в Каир И. ал-Ф. скоро стал популярен и снискал репутацию вали. Он поселился в мечети ал-Азхар, где, по свидетельству современников, его посещали «и знать, и чернь». После смерти И. ал-Ф. его могила у подножия горы ал-Мукаттам стала объектом паломничества; она сохранилась и поныне.

И. ал-Ф. принадлежит две известные мистические касиды—ал-Хамрийя и Назм ас-сулук (последнюю чаще называют ат-Та'ийя ал-кубра). Помимо них диван поэта включает в себя много произведений небольшого объема. Творчество И. ал-Ф. носит мистический характер, хотя непосредственные его истоки определить непросто. Несомненно, поэт был в общих чертах знаком с терминологией и сутью суфийских учений. Однако, в отличие от своего великого современника Ибн 'Араби, И. ал-Ф. не пошел по пути их дальнейшей разработки и концептуализации. Будучи прирожденным поэтом, он стремился традиционными приемами и образами арабской поэзии передать свое глубоко личное ощущение неразделимого единства, скрывающегося за многообразием жизненных явлений, описать всепоглощающее стремление к этому вечносущему источнику бытия и полное растворение в нем. Если у Ибн 'Араби поэтические произведения часто служили лишь иллюстрацией какого-либо рационального положения, то в творчестве И. ал-Ф. главную роль играет чувство, мистическое переживание. Бесспорный поэтический талант позволил ему добиться такого синтеза формы и содержания, при котором его стихи можно воспринимать одновременно в двух смыслах: буквальном и мистическом, причем они сосуществуют без ущерба друг для друга. Благодаря этому некоторые небольшие произведения И. ал-Ф. с музыкальным сопровождением исполняют на суфийских радениях (сама'). Ал-Хамрийя и ат-Та'ийя стали объектом многочисленных «буквальных» и «суфийских» комментариев. Из сочинений первой группы наиболее известен комментарий ал-Бурини, труды второй группы принадлежат таким крупным суфиям, как ал-Кашани, ал-Кайсари, 'Абд ал-Гани ан-Набулуси. Эти мистики—ревностные поклонники Ибн 'Араби—толковали тексты касид в духе его учения о «единственности бытия» (вахдат ал-вуджуд). Несмотря на вольную интерпретацию, «суфийские» комментарии все же ближе к истинному смыслу стихов, чем «буквальные».

Наследие И. ал-Ф. долгое время было объектом богословских дискуссий. В XV в. ряд факихов, в частности Бурхан ад-дин ал-Бака<sup>1</sup> и каирский кади ал-кудат Ибн аш-Шихна, обвинили И. ал-Ф. в неверии и в проповеди «воплощения» (хулуд) и «соединения» с богом (иттихад). Хотя позднее он был оправдан специальной фатвой, отзывы полемики вокруг его «правоверия» прослеживаются в трудах мусульманских авторов и поныне.

Лит-ра: *Рушайд б. Галиб*. Шарх диван Ибн ал-Фарид. 1—2. Миср, 1319 г. х.; *Заки Мубарак*. Ат-Тасавуф ал-ислами фи-л-адаб ва-л-ахлак. 1. Бейрут, [б. г.], 215—232; *Сафи Хусайн*. Ал-Адаб ас-суфи фи Миср. Каир, 1964, 91—116; R. Nicholson. The lives of 'Umar Ibnu 'l-Farid and Muhyi'ddin Ibnu 'l-'Arabi.—J.R.A.S. 1906, 4, 787—806; *он же*. Studies, 162—266; E. Dermenghem. L'Eloge du vin (al-Khamriya). P., 1931; *Anawati, Gardet*. Mystique, 60—62, 115—120; *Sh. Kamada*. Nabulusi's commentary on Ibn al-Farid's Khamriya.—Orient. Tokyo, 1982, 18, 19—40; R. A. Nicholson—[J. Pedersen]. Ibn al-Farid.—EI, NE, 3, 786—787.

А. Кн.

**ИБН ХАЗМ**, Абӯ Мухаммад 'Али б. Ахмад (994—1064)—андалусский теолог и факих, видный представитель захиритской школы права (аз-захирийа). Родился в Кордове в семье вазира халифа ал-Мансура. Впоследствии сам принимал активное участие в политической жизни, поддерживал Омейядов в их борьбе с восставшими берберами, занимал пост вазира при 'Абд ар-Рахмане ал-Мустазхире (в 1023 г.) и Хишаме ал-Му'тадде (в 1027 г.). Когда берберская партия брала верх, И. Х. подвергался тюремному заключению и ссылке. В конце 20-х годов он сошел с политической арены. Опасаясь преследований со стороны господствовавших тогда в ал-Андалусе маликитов (см. *ал-маликийя*), с которыми И. Х. вел ожесточенную полемику, в 1029 г. он переселился на о-в Майорку. С 1047 г. он жил в своем родном поместье на юго-западе страны, где и умер.

Следуя захиритской традиции, И. Х. настаивал на буквальном толковании священных текстов; в качестве основ фикха фактически признавал лишь Коран и сунну (принято им иджма' он понимал только как иджма' сподвижников Пророка); отвергал такие методы правоведения, как кийас, ра'й, истихсан, та'лил (обоснование); выступал против всех разновидностей калама, включая аш'аритский. Одновременно И. Х. отвергал таклид, допуская следование лишь Пророку (что, по его мнению, не является таклидом); пытался легитимировать логику (аристотелевскую), иллюстрируя ее примерами правового и богословского характера. Из трудов И. Х. наибольшую известность получили доксографическое сочинение ал-Фисал фи-л-милал ва-л-ахва' ва-н-нихал (Каир, 1317 г. х.), в котором он откровенно апологетически изложил проблемы теологии, разделявшие мусульман на многочисленные школы и толки, и правоведческое сочинение ал-Мухалла (Каир, 1347—1352 г. х.), сокращенное изложение которого (под названием ал-Му'алла) составил Ибн 'Араби, считавший себя последователем И. Х. в области фикха.

Лит-ра: *Расал* или *Ибн Хазм ал-Андалуси*. Каир, [б. г.]; *Ибн Хазм*. *Китаб ал-нихал*. Каир, 1345—1348 г. х.; *он же*. Маратиб ал-иджма'. Каир, 1357 г. х.; *он же*. Ат-Такриб ли халд ал-мантик. Бейрут, 1959; *он же*. Мулахаас итбал ал-кийас ва-р-ра'й ва-л-истихсан ва-т-таклид ва-т-та'лил. Дамаск, 1960; *он же*. Ал-Ахлак ва-с-сийар. Бейрут, 1961; *он же*. Джамхарат ансаб ал-'араб. Каир, 1977; *он же*. Таук ал-хамма. Бейрут, 1972 (рус. пер.: Ожерелье голубки. М., 1957); *Абу Захра*. Ибн Хазм. Каир, 1954; *З. Ибрали*. Ибн Хазм ал-Андалуси. Каир, 1966; R. Arnauld. Grammaire et Théologie chez Ibn Hazm de Cordoue. P., 1956; A. M. Turki. Polémiques entre Ibn Hazm et Bagī sur les principes de la loi musulmane. Alger, 1975.

Т. И., А. С.

**ИБРАХИМ**—коранический персонаж, пророк, первый проповедник единобожия, общий предок

арабов и евреев, библейский Авраам. Самое распространенное прозвище—халил Аллах («друг Аллаха»), кроме того, его называют имам («глава общины»), сиддик («правдивый»), ханиф («исповедующий единобожие»-т. В Коране есть термин миллат Ибрахим—«религия И.», имеющий в виду начальное единобожие и ислам. Упомянуты связанные с его именем священные тексты—сухуф («свитки») и Китаб («Писание») И.

В Коране неоднократно и довольно подробно изложены эпизоды истории жизни И. Маленьким мальчиком он понял бессмысленность поклонения идолам, которых почитали его соплеменники, в частности его отец—Азар. И. искал истинное божество в солнце, луне, звездах, но затем ему открылась вера в единого и единственного Аллаха. И. безуспешно пытался внушить эту веру отцу и своему народу; затем, пробравшись в святилище, он повредил там несколько идолов, а пришедшим людям объявил, что это сделал главный идол. Их отказ поверить его словам И. использовал как доказательство лживости веры в идолов, но его проповеди опять не вняли, а И. привели к царю, который приказал его сжечь. Аллах, однако, спас своего пророка и перенес его вместе с поверившим ему Лутом в Палестину, где они поселились в разных местах. Однажды И. посетили ангелы, направлявшиеся наказать нечестивых жителей города, где поселился Лут. Они предрекли И., что его старая жена родит сына, несмотря на ее и его преклонный возраст. И. вместе со своим сыном Исма'илом отстроил ал-Ка'бу в Мекке. Как-то ему приснилось, что Аллах требует принести в жертву сына. Сам И. и его сын были готовы это совершить, но Аллах, испытав их, объявил жертву ненужной. И. попросил у Аллаха доказательства его способности оживлять. Ему было приказано разложить останки четырех птиц на четырех горах, и по его зову они слетелись к нему ожившие и невредимые. Аллах всячески покровительствовал И. и даровал ему потомство, в котором было несколько пророков.

Коран содержит немало вложенных в уста И. текстов, являющихся законченными художественными «гимнами» во славу Аллаха. Это его молитвы, в которых он просит даровать ему сына, заступаает за грешников, среди которых жил Лут, просит благословения своей земле и своему народу. После спасения из огня он просит Аллаха помиловать в будущем своего неверующего отца, но получает категорический отказ. Такое утверждение неизбежности наказания для неверующих предков было одним из важных и принципиальных элементов коранической проповеди и часто осложняло отношения Мухаммада даже с доброжелательно настроенными к нему людьми.

И. занимает особое место в религиозной истории человечества, как ее представляет Коран. Он был первым, кто учил людей истинной религии, единобожию. Он не был ни иудеем, ни христианином, но был ханифом и любимцем Аллаха. Именно его религию в чистом и правильном виде призван был возродить на земле Мухаммад. Ханифской религией мусульмане называют и религию И., и ислам Мухаммада (см. К. 2:124/118—140/134, 258/260, 260/262; 3:67/60, 95/89—97/91; 4:125/124, 163/161; 6: 74—84, 161/162; 9:70/71, 114/115; 11:69/72—76/78; 14:35/38—40/42; 15:51—

60; 16:120/121—123/124; 19:41/42—50/51; 21:51/52—73; 22:26/27, 42/43; 26:69—89; 29:16/15—17/16, 24/23—27/26; 33:7; 37:83/81—113; 43:26/25—27/26; 51:24—37; 53:36/37—37/38; 57:26; 60:4—6; 87:19).

Послекоранические предания детализировали историю Корана в двух направлениях. С одной стороны, черпая материал из иудейских и христианских преданий и из других источников, комментаторы подробно рассказывают о том, что И. и его отец жили в Ираке при царе Нимруде, что предупрежденный о пророчестве И. Нимруд приказывал убивать младенцев в чреве матери, но И. такой гибели избежал. Отец его не только был идолопоклонником, но делал идолы и даже заставлял мальчика И. их продавать. И. много путешествовал, в частности побывал в Египте, где фараон пытался отнять у него его красивую жену Сару, но Аллах защитил его честь. Есть рассказы о его жизни в Палестине, об открытии им источников, о борьбе с местными жителями и т. д.

С другой стороны, широко распространились предания, связывающие И. с Аравией. Основной нитью стало представление о нем как о предке арабов и евреев. После того как Сара изгнала его невольницу Хаджар (Агарь) с сыном Исма‘илом, И. привел их в Мекку, где оставил одних в пустыне, но потом регулярно их посещал. Во время одного такого посещения он вместе с Исма‘илом восстановил разрушенную потопом ал-Ка‘бу. На горах, ограничивающих «заповедную территорию» Мекки, были разложены те останки птиц, с помощью которых Аллах доказывал И. свое умение воскрешать. Около Мекки И. принесил в жертву своего сына, который в Коране не назван по имени, а в предании почти всегда называется Исма‘илом, в противоположность названию иудейскому преданию, где фигурирует Исаак (араб. Исхак). Именем И. освящаются не только поклонение ал-Ка‘бе, но и весь ритуал хаджа (манасик), который является как бы воспроизведением различных эпизодов жизни И. и его семьи—метание Хаджар между холмами ас-Сафа и ал-Марва в поисках воды для младенца Исма‘ила, находка источника Замзам, восстановление ал-Ка‘бы, борьба с Шайтаном и принесение в жертву ягненка вместо сына в долине Мина и т. д. Фигура И. явилась, таким образом, одним из главных средств соединения вселенского характера новой религии с ее аравийскими корнями.

Согласно преданию, могила И. находится в ал-Халиле (Хеброне) в Палестине. Территория вокруг гробницы считается «запретной священной территорией» (харам) и относится к наиболее почитаемым мусульманским святыням. В XX в. она не раз становилась предметом столкновений мусульман с сионистами.

Коранический образ И. имеет разнообразные истоки и претерпел ряд изменений за время сложения Корана. Коранические тексты находят себе немало близких параллелей как в иудейских, так и в христианских сказаниях об Аврааме, чаще преобладает христианское влияние. Общий характер рассказов свидетельствует о том, что фигура И. была известна в Аравии. Мухаммад порой пользовался хорошо известными сюжетами. Первоначально И. не занимал значительного места в коранической проповеди, был фигурой достаточ-

но туманной. Его сыном назывался не только Исхак, но и Йа‘куб (Иаков), а Исма‘ил, напротив, упоминался как пророк, но не связывался с И. Затем появились рассказы об И., строившиеся по стандартному для Корана образцу историй о пророках: пророк проповедует своему народу, его отвергают и преследуют, Аллах спускает пророка и наказывает неверующих. В этих рассказах немало параллелей с историей самого Мухаммада. В конце мекканского периода, вероятно в связи с усилением контактов с йасрибскими иудеями и с надеждами на их обращение в ислам, фигура И. приобретает значительно более сильное звучание, чем образы других пророков. В Медине же после разрыва с иудеями и сложения предствления об исламе как о религии, отличной от иудаизма и христианства, И. провозглашается духовным предком Мухаммада и ислама; религия И. приобретает особое значение, а сам он отделяется от иудаизма и христианства. Особое значение приобретает и Исма‘ил, его имя так и не называется в истории с жертвоприношением сына, но следующие за этим айаты говорят о даровании И. сына Исхака, что позволяло считать, что жертвоприношение было до его рождения, т. е. «жертвой» был Исма‘ил.

Коранические и послекоранические предания об И. имели очень широкое распространение; они, видимо, оказали влияние и на иудейские средневековые сказания, где некоторые мотивы цикла об И. встречаются позже, чем они появились и распространились в мусульманской среде.

Образ И. служил одной из социально-психологических основ терпимого отношения к иудеям в средневековых мусульманских государствах. В XX в. его значение для мусульман не раз использовалось в пропагандистских целях—в частности, к нему апеллировал Анвар ас-Садат, оправдывая свою инициативу примирения с Израилем.

Лит-ра: ал-Азрак. Ахбар Макка, 21—24; ат-Табари. Та’рих, 1, 259—319; он же. Тафсир, 1, 414—445; ас-Са’ади. Кисас, 42—57; ал-Киса и. Кисас, 125—153; ал-Байдани. Тафсир, 1, 82—88; Grünbaum. Beiträge, 89—132; Eisenberg. Abraham. Untersuchungen, 86—87; Wensinck. Handbuch, 103—104; Speyer. Erzählungen, 120—186; C. S. Torrey. The Jewish foundation of Islam. N. Y., 1933, 82—104; Beck. Gestalt; Gaudroy-Demombynes. Mahomet, 345—355; Beltz. Sehnsucht, 93—103; W. A. Bijlfeld. Controversies around the Qur’anic Ibrahim narrative and its orientalist interpretation.—MW. 1982, 7/2, 81—94; A. J. Wensinck. Ibrahim.—EI, 2, 458—460; R. Paret. Ibrahim.—EI, NE, 1004—1006.

М. П.

‘ИД ал-АДХА (другие названия: ал-‘ид ал-кабир, йаум ал-адха, ‘ид ал-курбан, ‘ид ан-нахр—араб., курбан-байрам, буййк-байрам—татар., бакар ‘ид—Индия)—праздник жертвоприношения, один из главных праздников мусульман, начинающийся 10 зу-л-хиджа и продолжающийся 3—4 дня. ‘И. ал-А. проходит в день завершения паломничества в Мекку (хаджж), когда паломники совершают обряд жертвоприношения в долине Мина (см. манасик) в память о жертвоприношении Ибрахима (Авраама).

Считается, что не только паломники, но и каждый свободный мусульманин, имеющий средства на покупку животного, должен принести в этот день жертву (1 человек—одну овцу; верблюд или одна голова крупного рогатого скота—за 1—10 человек). Животное должно быть установленного возраста и без пороков. Человек, приносящий жертву, должен произнести такбир (3 раза), басмалу, снова такбир (3 раза), салат ‘ала-н-наби («славословие Пророку»), повернуться лицом к кибле, попросить у Аллаха принятия жертвы. Если жертва приносится по

обету, то все мясо следует раздать неимущим. Обычно же треть мяса идет на праздничную трапезу семьи, а остальное раздается.

В ритуал праздников 'И. ал-А. и 'ид ал-фитр входит специальная праздничная молитва (салат ал-'идайн), которая по форме является архаичной в сравнении с обычной и пятничной молитвами, хотя и напоминает последнюю. Она состоит из двух ра'атов и включает в себя несколько больше, чем обычно, число такбиров. Азан и икама исключаются из праздничного ритуала. Вместо них используется архаичная формула ас-салат джами'атан.

В дни 'И. ал-А. (как и в дни 'ид ал-фитр) принято проводить много времени у могил предков, наносить визиты друзьям, надевать новую одежду, дарить подарки.

У друзей 'И. ал-А. связан с библейской легендой о жертвоприношении Каинна и Авеля. Лит-ра: *Мед. Ренессанс*, 88, 258, 334; *Лэйп. Нравы*, 110—111, 379; *Doutté. Magie*, 450—495; *Grünebaum. Festivals*, 15—66; *E. M. Mittwoch. 'Id al-Adha.*—EI, NE, 3, 1007—1008.

Е. Р.

**'ИД ал-ФИТР** (другие названия: ал-'ид ас-сагир—араб.; рамазан-байрам, ураза-байрам, кучук-байрам—татар.; шекер-байрамы—тур.)—праздник розговенья в честь завершения поста (ас-саум) в месяц рамадан. Начинается 1 шаввала и, как и 'ид ал-адха, длится 3—4 дня. В первый день совершается специальная общая молитва, как и в первый день 'ид ал-адха. В число ритуалов 'И. ал-Ф. входит праздничная трапеза, беднякам раздают милостыню, посещают друзей, дарят подарки.

В 'И. ал-Ф. традиционно считается необходимым посетить могилы предков. Люди, в основном женщины, много времени проводят на кладбищах, часто остаются на ночь в специальных палатках. Они раздают пищу беднякам, украшают могилы пальмовыми листьями, читают суры Фатиха, Йа син или нанимают человека для чтения большей части или всего Корана.

Хотя праздник 'И. ал-Ф. и называется «малым», он, знаменуя окончание трудного периода поста, является более радостным и значительным, по народным представлениям, чем «большой праздник»—'ид ал-адха.

Лит-ра: *Мед. Ренессанс*, 186; *Лэйп. Нравы*, 373—379; *Grünebaum. Festivals*, 62—65; *E. M. Mittwoch. 'Id al-Fitr.*—EI, NE, 3, 1008.

Е. Р.

**'ИДА** (перс. эддат, тур. иддет)—определенный промежуток времени, в течение которого свободная женщина после развода или после смерти мужа и невольница при переходе от одного господина к другому не должна вступать в половые отношения. В период 'И. женщина находится в особом правовом состоянии, связанном с необходимостью определить возможную беременность, что важно для установления отцовства. 'И. как общая норма введена Кораном; до ислама 'И. была в обычае только у некоторых племен. 'И. колеблется в зависимости от мазхаба от 4 до 20 недель, после чего женщине снова дозволяются половые отношения. В течение 'И. бывший муж или господин обязан обеспечивать ее всем необходимым. В это же время муж может возобновить с ней отношения, если формула развода (далак) была произнесена один раз. Тогда развод становится недействительным, а требование 'И. отпадает. Если же 'И. нарушена мужем после троекратного произнесения формулы развода или чьим-либо замужеством, то это считается преступлением, подлежащим искупительному наказанию (каффара). При расторжении временного брака

(мут'а) 'И. также обязательна. В настоящее время 'И. повсеместно остается правовой или бытовой нормой.

Лит-ра: *аш-Шайбани. Ал-Джами' ас-сагир*, 50—51; *Малик б. Анас. Ал-Муватта'*, 223, 237, 239—242, 247; *Abu Zahra. Family Law*, 150; *Y. Litan de Bellefonds. 'Ida.*—EI, NE, 3, 1010—1013.

А. Б.

**И'ДЖА'З ал-ҚУР'АН**—технический термин мусульманской догматики, обозначающий чудесность и неподражаемость Корана по содержанию и форме. Это представление возникло в ходе пророческой деятельности Мухаммада и было обосновано как авторитетом «слова «Аллаха», так и беспрецедентностью Корана в системе традиционных жанров арабской словесности VI—VII вв. Хотя Коран как текст генетически связан с соответствующей предисламской традицией, он составил качественно новый этап в ее развитии, соединив в себе на новом уровне главные функциональные особенности всех предшествующих жанров. В сурах 620—622 гг. истинность пророческого откровения часто обосновывается Мухаммадом с помощью обращения к своим оппонентам с призывом создать «что-либо подобное» Корану (2:23/21; 10:38/39; 11:13/16; 17:88/90; 52:33—34). Именно на эти айаты впоследствии опирались теологи, разработавшие понятие И. ал-К.

В первоначальном представлении о «чудесности» Корана прослеживается отражение архаично-мифологического тождества слова и предмета. В VIII—IX вв. в процессе эволюции арабской литературной традиции произошло разрушение этого тождества, связанное с демифологизацией языка и словесности. Это привело к переосмыслению и переоценке Корана в чисто литературном плане, обособлению в понятии И. ал-К. моментов «содержания» и «формы». В этот период понятие И. ал-К. оказалось в центре внутрисламской полемики, прежде всего по вопросу о сотворенности и несотворенности Корана. Оно активно обсуждалось авторами IX в. (Ибн ал-Мирриси, ан-Наззам, Ибн ар-Раванди). Важную роль оно играло в полемике с иудаизмом и христианством как одно из ключевых понятий в обосновании истинности пророческой миссии Мухаммада. В ходе этой полемики мусульманские авторитеты выработали представления о «чудесах» и «знамениях», воспринимаемых чувством (хиссийа) и постигаемых разумом ('аклийа). Первые—значимые лишь для своего времени—были объявлены присущими иудаизму и христианству, вторые—вечные и неисчерпаемые—принадлежащими исламу. Важнейшим доказательством превосходства мусульманской религиозной доктрины объявлялся Коран—главное вечное «чудо» (муд'джиза, уд'дуба), главное «божественное знамение» (айа). Согласно мусульманским богословам, неподражаемость присуща только Корану. Она отказывали в ней Ветхому и Новому завету, тем более что в догматических системах христианства и иудаизма подобные представления отсутствовали.

В ходе полемики был выработан комплекс аргументов, которые в разном сочетании входят во все соответствующие богословские построения. В шиитской среде была выработана концепция ас-сарфа: Коран как произведение словесности не является недосягаемо совершенным в

формальном отношении, но Аллах лишил людей способности (сарафа хум 'ан) создать что-либо подобное в период деятельности Мухаммада. Такое ограничение понятия И. ал-К. было возможно главным образом в шиитской среде благодаря идее «непогрешимости» имамов (ал-'исма) и представлению об их связи с богом.

Напротив, оформление к середине IX в. суннитского «правверия» и утверждение с начала X в. аш'аритской богословской доктрины сопровождалось развитием представления о принципиальной недостижимости человеком совершенства коранического стиля (назм) и композиции (та'лиф).

В сочинениях авторитетов разных направлений фигурирует и еще один аргумент (ахбар ал-гайб — «сообщение о сокровенном»): Коран содержит такие сведения о прошлом, настоящем и будущем, которые неграмотный (умми), по традиционным представлениям, Пророк получить обычным путем не мог.

С аш'аритских позиций в Коране как в «речи Аллаха» были выделены два аспекта — «внутренний» и «внешний». Первый — «вечная речь, которая есть атрибут божественной сущности» (ал-калам ал-кадим аллази хува сифат аз-зат). Второй — «то, что обозначает вечное, т. е. произнесенные слова» (ад-далл 'ала-л-кадим ва хува-л-алфаз). Выявляя атрибуты «внешнего» и «внутреннего», «явного» (захир) и «скрытого» (батин), такой подход позволил поставить важнейшую проблему — «единства формы и содержания» в Коране. Это было особенно важно в контексте полемики вокруг шиитских толкований «скрытого» (батин) в Коране и символическо-аллегорических истолкований (та'вил) Корана.

Исток концепции недостижимости человеком совершенства формы, сравнимой с коранической, продолжались споры. Одни (Ибн ал-Му'таз, ум. в 909 г.; ас-Суйути, ум. в 1505 г.) утверждали, что в Коране можно найти архетипы всех риторических средств и что изучать и понимать эти архетипы можно только с помощью соответствующих наук ('илм ал-байан, 'илм ал-ма'ани). Другие (например, Ибн Хазм, ум. в 1064 г.) считали, что «слова бога» (калам Аллах) в принципе несравнимы со «словами сотворенных» (калам ал-махлукин). Третьи (например, ал-Бакиллани, ум. в 1013 г.) пытались выработать компромиссное решение: Коран полон стилистических красот, но это не имеет никакой связи с принципом его неподражаемости. Тем самым ал-Бакиллани, по существу, отверг концепцию ас-сарфа.

Победа сторонников учения о несотворенности Корана привела к закреплению в общественном сознании представления об И. ал-К. как о неотделимой части исламской доктрины. Этому способствовало распространение в литературной и учебной среде попыток подражания Корану (му'арадат ал-Кур'ан), понимаемых как «приближение» к нему. Таковы попытки виднейшего стилиста Ибн ал-Мукаффа' (ум. в 757 или 759 г.), знаменитых поэтов Башшара б. Бурда (уб. в 783 г.), Абу-л-Атахи (ум. в 828 г.), Абу-л-'Ала' ал-Ма'арри (ум. в 1057 г.), ал-Мутанабби (ум. в 965 г.) и особенно му'тазили Ибн ар-Равади (ум. в начале 60-х годов IX в. или в начале X в.).

Развитие теории И. ал-К. шло при активном взаимодействии с филологическими дисциплинами. К началу XI в. определился синтез учения об

И. ал-К. и теории бади'—учения о фигурах и конкретных приемах построения речи (Абу-л-Хасан Наср б. Абу-Хасан ал-Маргинани, первая половина IX в.; Абу Хилал ал-'Аскари, ум. в 1010 г.).

С X в. практически ничего нового не было добавлено в обоснование И. ал-К. Так, прежние аргументы повторены в основном лидером египетских модернистов М. 'Абдо (ум. в 1905 г.). Мусульманский богослов ар-Рафи'и (ум. в 1937 г.), посвятивший понятию И. ал-К. специальную работу, определил его как совокупность двух представлений: а) невозможность для обычного человека произвести чудо (му'джиза), подобное Корану; б) существование этой неспособности на протяжении веков.

С концепцией И. ал-К. связана и разработанная мусульманскими богословами одновременно с ней доктрина о непереводаемости Корана: «чудо» невозможно воспроизвести обычному человеку, следовательно, такие попытки вредны и наказуемы. Однако перевод (тарджама) в значении «комментарий» (тафсир) допускался при условии, если оригинальный текст им не подменялся. Эти представления сохранились вплоть до 20-х годов нашего века, когда в ходе политики «туркизации» в Турции были изданы переводы Корана на турецкий язык без оригинального арабского текста. В 30-х годах такая практика получила одобрение в ал-Азхаре. В настоящее время Коран переведен на большинство языков Европы и Азии и на многие африканские языки, причем значительная часть этих переводов выполнена мусульманами.

Лит-ра: Bakillani. I'jaz al-Qur'an. Cairo, 1963; М. С. Кукеев. Теория «неподражаемости» Корана («иджаз») в арабской филологии X—XI вв.—IV Всесоюзная конференция арабистов: Физисы докладов и научных сообщений. Ер., 1985, 123—125; A. Aleem. I'jazu 'l-Qur'an.—IC, 1933, 7, 64—82, 215—285; Grünebaum. Document; Wansbrough. Studies, 79—83, 231—232; R. Paret, J. D. Pearson. Al-Kur'an (9. Translation of the Kur'an).—EI, NE, 5, 429—432. E. P.

**ИДЖАРА** —наем. Мусульманское право объединяет в этом понятии как все виды аренды, так и наем работника.

Заключение договора о найме действительно, если 1) четко определен объект найма и ясно выражено согласие обеих сторон; 2) четко определены срок и размер платы; 3) арендуемый объект (или труд) полезен и дозволен для мусульманина.

Эти основные условия совпадают с главными требованиями, предъявляемыми к акту купли-продажи, поскольку наем рассматривается как купля-продажа, но не самого объекта, а «пользы» от него.

В соответствии с этим оплата должна быть выражена в абсолютных величинах: нельзя, например, платить мельнику долей зерна, арендовать землю за долю продукта и т. д. На практике, как показывают различные источники, такая система оплаты применялась широко, а налог из доли урожая законоведы даже признавали законным. При найме работника должно быть точно указано, нанимается ли он на время или для выполнения определенной работы, сочетание того и другого недопустимо.

При аренде земли или найме помещения должно быть оговорено использование арендуемого объекта. Подлинные документы свидетельствуют о соблюдении этого условия: в договорах об аренде земли всегда указывается, под какую культуру она будет использована.

Арендатор несет ответственность за ущерб,



нанесенный по его недосмотру арендуемому объекту.

Лит-ра: *ал-Газали*. Ал-Ваджиз, 1, 229—240.

**ал-ИДЖИ**, 'Адуд ад-дин 'Абд ар-Рахман б. Ахмад (ок. 1281—1355)—представитель позднего калама. Родился в г. Идже. В фикхе придерживался шафи'итского мазхаба. Калам изучал у последователей ал-Байдави (ум. в 1286 г.). Находился при дворе ильхана Абу Са'ида (1316—1336), который назначил его на пост кади (видимо, по ходатайству вазира Гийас ад-дина, которому ал-И. посвятил свой главный труд—Мавакиф фи 'илм ал-калам). В 1355 г. по неясным причинам был заточен в тюрьму, где и умер в том же году. Учеником ал-И. был видный мутакалим Са'д ад-дин ат-Тафтазани. Упомянутый труд ал-И. на протяжении столетий служил одним из основных пособий по каламу и неоднократно комментировался, в том числе ал-Джурджани.

Лит-ра: *ал-Иджи*. Мавакиф фи 'илм ал-калам. Стамбул, 1286 г. х. (с комментариями ал-Джурджани, Челеби и аш-Ширвани), 1325 г. х. (с комментариями ал-Джурджани, ас-Сийалкути и Челеби); *он же*. Ал-'Ака'ид ал-'адудийа (с комментариями ад-Даввани и Каланбави). Стамбул, 1899; *он же*. 'Илим ал-ахлак. Казань, 1914; *он же*. Джавахир ал-калам.—Bulletin of the Faculty of Arts, University of Egypt. Alexandria, 1934, 2; *van Ess*. Die Erkenntnislehre.

Т. И., А. С.

**ал-ИДЖМА'**—согласие, единодушное мнение (решение) авторитетных лиц по обсуждаемому вопросу, один из источников мусульманского права (фикха). Традиция связывает возникновение ал-И. с деятельностью первых ученых-законоведов (муджтахидов) второй половины VII в., «семи факхов Медины»: Са'ида б. ал-Мусаййиба, 'Урвы б. аз-Зубайра, Абу Бакра б. 'Убайда, ал-Касима б. Мухаммада, 'Убайдаллаха б. 'Абдаллаха, Сулаймана б. Иасара и Хариджи б. Зайда, которые установили порядок изучения спорных вопросов. Для этого по каждому из них собирали всевозможные сведения, опрашивали возможно большее число людей. Затем эти сведения сравнивались и обсуждались, чтобы установить наиболее достоверный вариант и вынести единственное возможное решение. Положение об ал-И. как об одном из источников фикха было сформулировано Мухаммадом аш-Шафи'и (ум. в 820 г.). Суть его заключалась в том, что высказывания и решения муджтахидов относительно обсуждаемого вопроса должны совпасть. Тогда это решение принимается как факт и становится правовой нормой. Однако аш-Шафи'и вслед за Маликом б. Анасом считал ал-И. только то, что выработано мединскими факхами. Абу Ханифа выдвинул мнение, что ал-И. может исходить от любой авторитетной группы. Это открыло возможность возникновения независимых друг от друга ал-И. в Ираке, Сирии, Египте и других местах. Наиболее ригористическим было признание в качестве ал-И. единого мнения только четырех «праведных» халифов. По способу, как ал-И. должно выражаться и доводиться до общего сведения, были определены три его категории: 1) ал-И., высказанное вслух, т. е. общее решение, принятое при гласном обсуждении (ал-И. ал-каули); 2) ал-И. практическое, т. е. решение не обсуждавшееся, но вытекающее из одинаковых решений и действий при одинаковых обстоятельствах (ал-И. ал-'амали); 3) ал-И. «молчаливое», невысказанное, т. е. решение кого-то одного, известное в принципе всем, против которого не было сделано каких-либо возражений (ал-И. ас-сукути). Отношение к ал-И. в основных мазхабах различно: ханафиты признавали ал-И. только тех асхабов, хадисы которых они считали достоверными, а

также ал-И. местных муджтахидов, выраженные в виде ал-И. ал-каули и ал-И. ал-'амали. Небольшая часть ханафитов признавала также ал-И. ас-сукути. Маликиты признавали только ал-И. мединских муджтахидов, и только две первые его категории. Шафи'иты признавали ал-И. только как дополнение к Корану и сунне, а не как самостоятельный источник. Как и маликиты, они принимали ал-И. мединских муджтахидов, две первые его категории. Ханбалиты принимали все три категории ал-И., но только мединских муджтахидов, присоединяя к этому их отдельные высказывания и рассматривая то и другое как единый источник. Таким образом, только в ханафитском мазхабе ал-И. получило перспективу развития в правотворческий институт. В остальных же ал-И.—стабильный канонизированный источник правового материала.

Лит-ра: *Абу Захра*. Абу Ханифа, 311—325; *ал-Хаким*. Ал-Усул, 253—300; *Schacht*. Background, 42—47; *Vesey-Fitzgerald*. Nature, 95—96; *Bravmann*. Background, 194—198; *M. Bernard*. Idjma'.—EI, NE, 3, 1048—1051.

А. Б.

**ал-ИДЖТИХАД** («усердствование», «большое старание») — деятельность богослова в изучении и решении вопросов богословско-правового комплекса, система принципов, аргументов, методов и приемов, используемых им при этом исследовании, а также степень авторитетности самого ученого (муджтахида) в знании, интерпретировании и комментировании богословско-правовых источников. Согласно традиции, ал-И. возник еще при жизни Мухаммада в среде его сподвижников, которые считаются носителями совершенного ал-И. Как вид направленной деятельности ал-И. появился в конце VII в., когда обнаружилось значительные расхождения (ихтилаф) в том, что передавали, как объясняли и чего требовали оставшиеся в живых асхабы, ссылаясь на известные им высказывания и действия Мухаммада. Кроме того, в связи с изменяющимися условиями жизни в мусульманской общине возникло множество проблем правового характера. Поэтому главной целью ал-И. стало обнаружение и решение вопросов — новых или не решенных предшественниками — таким образом, чтобы эти решения одновременно опирались на ислам и поддерживали его. Ал-И. состоит в выборе правовых источников, их оценке, определении их соотношения, выборе и классификации аргументов и методов, казуистическом рассмотрении вопросов и выработке типовых формул их решения, а в случае несовпадения этих решений с реальностью — в изыскании компромиссов. Основным орудием ал-И. был арабский язык, на котором кроме Корана были записаны хадисы и все другие вспомогательные материалы (тафсир, та'вил, асар и др.). Поэтому знание арабского языка со всеми его грамматическими и лексическими тонкостями стало первым условием ал-И. Второе условие — знание Корана наизусть, умение его истолковывать грамматически и по смыслу, знание всех обстоятельств появления как целых сур, так и отдельных аятов. Третье — знание сунны и комментариев к ней, причем множество хадисов (до 3 тыс.) надо было знать наизусть. Четвертое — знание обстоятельств сложения согласного мнения (иджма') и расхождения (ихтилаф) по главным вопросам фикха. Пятое — владение методикой интерпретации избираемых правовых матери-

## ИДРІС

алов. Шестое — ясное понимание задачи, которую ставит перед собой ученый. Седьмое — здравая оценка полученных выводов. Восьмое — убежденность в вере и преданность ей. Из всех этих условий складывался совершенный, или полный, ал-И. (ал-Иджтихад: ал-камит). Главными центрами ал-И. были крупные города Халифата, где жили ученые-богословы: Мекка и Медина в Хиджазе, Куфа и Басра в Ираке, Дамаск и Бейрут в Сирии. В течение почти четырех веков — с конца VII по XI в. — шло напряженное соревнование за приоритет в теоретическом обосновании ислама, переходившее время от времени в прямые столкновения. К концу этого периода сформировались богословско-правовые школы (мазхабы), сложились принципы ислама как идеологии и как обоснования общественного устройства. Дальнейшая их разработка прекратилась, «двери ал-И. закрылись», уточнялись отдельные второстепенные вопросы, переписывались и комментировались сочинения предшественников, богословский авторитет которых считался незыблемым.

С возникновением в XIX в. реформаторских течений в исламе появились тенденции к возрождению ал-И., чтобы пересмотреть исламские принципы с позиций современной жизни. Однако широкой поддержки со стороны исламской общест-венности эти тенденции не находят.

Лит-ра: *Абу Захра*. Тарих ал-мазахиб, 2, 101—128; *Schacht*. The Schools of Law, 73—75; *Vasey-Fitzgerald*. Nature, 104—106; *Bravmann*. Background, 188—194; *J. Schacht*, *D. B. Macdonald*. Idjtihad.—EI, NE, 3, 1052—1053.

А. Б.

**ИДРІС** — коранический персонаж, пророк и праведник, «из терпеливых», вознесенный Аллахом «на высокое место» (К. 19:56/57—57/58; 21:85). Комментарий отождествляет его с библейским Енохом. Это — благочестивый человек, который, обманув ангела смерти, проник в рай и был за свою верность Аллаху оставлен там или на одном из небес до дня Суда. И. — один из «вечно живых» исламской мифологии наряду с Илийасом и ал-Хадиром, с которыми иногда идентифицируется. Он был первым, кто писал каламом, шил и носил шитые одежды, узнавал судьбу по звездам и умел считать время, был знатоком древних Писаний Адама и Шиса (бл. Сиф). В качестве обладателя сокровенных знаний иногда идентифицировался с Гермесом Трисмегистом. Считается покровителем портняжного ремесла.

Истоки коранического персонажа не совсем ясны. Его имя возводят к имени апостола Андрея или Андрея, повара Александра, в «Романе об Александре». Основные элементы его образа в послекоранических сказаниях восходят к легендам о Енохе в их иудейских, христианских и гностических вариантах. И. стал одним из символов и косвенных «доказательств» возможности бессмертия и воскресения.

Лит-ра: *am-Tabari*. Та'рих, 1, 172—177; *он же*. Тафсир, 16, 27; *ас-Са'аби*. Кисас, 28—29; *ал-Куса'и*. Кисас, 81—85; *ал-Байдауи*. Тафсир, 1, 583; *Horowitz*. Untersuchungen, 88—89; *Gaudefroy-Demombynes*. Mahomet, 381; *Paret*. Kommentar, 344; *Beltz*. Sehnsucht, 207; *A. J. Wansinck*. Idris.—EI, NE, 3, 1056—1057.

М. П.

**Бану ИДРІС** (или ал-Ад'ариса) — Идрисиды, первая алидская династия в Магрибе (789—926). Основатель ее, Идрис I — правнук ал-Хасана б. 'Али, участник алидского восстания против Аббасидов в Медине (786 г.), благополучно скрывшийся от преследования в Северной Марокко. Полу-

чив поддержку вождей берберов-зената, создал небольшое государство с центром в Улили (788 г.), возле которого возник новый город Фес. Брат Идриса, Сулайман, вскоре основал еще одно государство с центром в Тлемсене (Западный Алжир).

Расцвет государства И. относится ко времени правления Идриса II (808—828) и его сына Мухаммада (828—836), когда оно включало всю территорию к северо-западу от Высокого Атласа. В этот период быстро растут Фес и Тлемсен, возникают новые города. Идрис II разделил государство между своими многочисленными наследниками, что вызвало междоусобицы. В 917 г. Фатимиды разгромили Иахйу IV, он признал вассальную зависимость, но в 919—920 гг. был арестован и казнен. Пользуясь длительной борьбой Фатимидов и Омейядов за Марокко, И. удалось сохранить владения в Рифе. В 974 г. Омейяды взяли в плен последних И. Один из них, ал-Хасан, бежал в Каир и заручился поддержкой Фатимидов, но снова попал в плен и был казнен.

В 1010 г. одна из дальних ветвей И. — Хаммуиды завладели Малагой и Альхесирасом и правили там на положении удельных правителей до 1057 г. Потомки И. в Марокко (шарифы, в местном произношении — шорфа) многочисленны и до настоящего времени пользуются влиянием.

Лит-ра: *Босворт*. Династии, 48—49; *Ш.-А. Жюльен*. История Северной Африки. М., 1961, 50—55; *D. Eustache*. Idrisides.—EI, NE, 3, 1035—1037.

О. Б.

**'ИЗРА'ЙЛ** (вар. 'Азра'йл) — имя ангела смерти, одного из наиболее приближенных к Аллаху ангелов. В Коране в одном месте упоминают безымянный ангел смерти (32:11), а в другом (согласно некоторым комментариям) — несколько (79:1—2). Предание описывает 'И. как существо космических размеров, восседающее на ложе света. У него четыре лица, четыре тысячи крыльев, а все тело состоит из глаз и языков, число которых равно числу живущих на земле людей.

Считается, что первоначально он был просто одним из главных ангелов. Перед творением Адама Аллах посылал ангелов принести ему глину из разных мест земли. Земля сопротивлялась, и Джибрил, Микал и Исрафил не смогли выдрать из нее ни куска. Это смог 'И., который за свою суровость и был назначен главным ангелом смерти. Ему подчиняются несколько других ангелов смерти.

Когда приходит срок смерти человека, с дерева, растущего у престола Аллаха, падает листок с его именем. В течение сорока дней душа этого человека должна быть отделена от тела. Люди могут поначалу сопротивляться лишению их души. Часто 'И. приходит просить помощи у Аллаха. Легенды рассказывают о том, что Муса долго и успешно сопротивлялся 'И. Души верующих изымаются из их тел плавно и безболезненно, души неверующих грубо и больно вырываются из груди.

Имя и значительная часть характерных черт 'И. восходят к библейской и послебиблейской мифологии. В Коране есть намек на вырывание душ из груди умерших. В дальнейшем образ 'И., основанный преимущественно на иудейских источниках, как важная часть мусульманской эсхатологии был, по существу, добавлен к эсхатологическим мотивам Корана.

Лит-ра: *am-Tabari*. Тафсир, 21, 61—62; *ал-Ма'с'уду*. Мурудж, 1, 51; *ал-Казвини*. 'Аджа'иб, 58—59; *A. J. Wansinck*. 'Izra' il.—EI, NE, 4, 305—306.

М. П.

**‘ИКАБ** (мн. ч. ‘икабāt; синонимы ‘укуба, ‘азаб, джаза’, накал) — наказание, одна из важнейших категорий фикха. ‘И. за обнаруженное правонарушение может быть наложено только в законном порядке, т. е. по приговору суда, по распоряжению имама, кади или иного лица, отправляющего правосудие или следящего за общественным порядком. Номенклатура наказаний почти полностью заимствована из доисламского правового обихода. Все наказания подразделяются на: смертные, цель которых — полное избавление общества от преступника; отмщающие, которые должны удовлетворить чувство общественной справедливости; пресекающие, благодаря которым снижается возможность правонарушений в будущем; назидательные, которые главным образом должны воздействовать на самого правонарушителя, удерживая его от правонарушений. По способам осуществления наказания они подразделяются на телесные, наказания лишением свободы и изгнанием, штрафы, общественное воздействие и покаяние. Наказание должно строго соответствовать тяжести преступления. Смертная казнь (кагл) полагается за выступление против ислама с оружием, т. е. за мятеж, или за проповедь веротступничества. Если схваченный преступник раскаялся, то смертная казнь заменяется более легким наказанием. Смертной казни подвергается также убийца, особенно если убийство связано с разбоем. Если преступник пришел с повинной до того, как его поймали, то его не казнят, но он должен выплатить компенсацию (дийа) и принести покаяние. Смертная казнь осуществлялась чаще всего перерубанием шеи с затылка, но также было возможно и повешение, четвертование и др. В настоящее время применяется расстрел. Особым видом смертной казни является наказание за супружескую неверность — побитие камнями (раджм).

Отмщающие наказания (кисас, кавад, са’р) налагаются за тяжелые преступления против жизни и здоровья человека: убийство, калечение, отравление и др. Наказание за подобные преступления налагается по принципу талиона (око за око), но только если этим не наносится еще больший вред. В таких случаях, а также если убийство или повреждение не были преднамеренными, полагается выплачивать компенсацию (дийа). В случае совершения убийства по приказу или принуждению убийцей считается приказавший, если исполнитель связан с ним какой-либо зависимостью. Если же преступление совершено по подстрекательству, то убийца и подстрекатель делают ответственность. Отмщающие наказания могут быть отменены, если пострадавшие или их правопреемники прощают преступников.

Пресекающие наказания (хадд) налагаются за тяжелые преступления и правонарушения, наносящие ущерб всему обществу. Хадд налагается за веротступничество и мятеж, если суд не счел нужным казнить преступника; за кощунство и демонстративное нарушение ритуальных предписаний; за клятвopреступление и лжесвидетельство, влекущие за собой тяжелые последствия; за подстрекательство к правонарушениям; за незаконную половую связь, если участники в этом не состоят в браке; за растление, пьянство, спайвание и вовлечение в азартные игры; за мошенничество и другие правонарушения подобного характера. Наказание хадд — сечение плетью или битье палкой от 40 до 100 ударов. Виновный может быть подвергнут наказанию в несколько приемов,

чтобы избежать смертельного исхода. По решению суда хадд может быть ужесточен дополнительным числом ударов, штрафом, лишением свободы и другими возможными наказаниями, предусмотренными местными обычаями.

Назидательные наказания (та’зир) налагаются за неподчинение властям, нарушение общественного порядка, умышленное пользование чужим имуществом, мелкое мошенничество, нарушение правил торговли и другие относительно небольшие правонарушения. Та’зир — сечение плетью или битье палками (от 5 до 39 ударов), либо заключение в тюрьму или под домашний арест сроком до шести месяцев, либо денежный штраф, либо общественное увещание.

Воровство на базаре, не наносящее большого урона пострадавшему, наказывается несколькими ударами или вообще может быть прощено. Если же воровство носит уже квалифицированный характер, то на вора налагается хадд. Рецидив наказывается отсечением кисти левой руки.

Помимо перечисленных мер воздействия против совершившего должностное преступление может быть применена и конфискация имущества. К любому наказанию хадд может быть тут же добавлено наказание та’зир, кроме того, оно может быть ужесточено в пределах всей шкалы наказаний.

Всякое наказание предполагает раскаяние правонарушителя. Если он упорствует, то наказание может быть повторено. Если же он приносит покаяние (тауба), то должен произвести искупительные действия (каффара), которые выбираются судом (пост сроком до двух месяцев, длительное половое воздержание, паломничество по обету, виновный должен отпустить на волю или выкупить раба, пожертвовать большую милостыню и т. д.). Когда все, что определено судом, выполнено, человек должен совершить полное омовение (гусл), и с этого момента он снова становится обычным членом общества.

Большая свобода в определении наказаний позволяет суду дифференцированно подходить к личности виновного, учитывая как его вину, так и наиболее действенную для него форму наказания. В принципе любой мусульманин, если его вина доказана, может быть подвергнут любому наказанию. Однако суд обязан учитывать его культурный уровень и общественное положение и избрать то наказание, которое при наивысшей эффективности не было бы ни излишне жестоким, ни оскорбительным.

Ответственность за правонарушения является одной из форм общей правоспособности человека, и соответственно наказаниям не подлежат все неспособные (например, малолетние и невменяемые), а на невольников, женщин и другие группы неполноправных налагают половину наказания свободного мужчины-мусульманина. В тех случаях, когда наказание не может быть разделено пополам (например, смертная казнь), невольник наказывается так же, как свободный. В том случае, если преступником является иновер, а его преступление никак не связано с религиозной принадлежностью, он наказывается так же, как мусульманин; от покаяния он, естественно, освобождается, вместо этого на него может быть наложен штраф.

В настоящее время все виды наказания фор-

## ИКТА'

мально сохраняются, однако предпочтение отдается тем из них, которые соответствуют наказаниям, принятым законодательствами наиболее развитых стран, т. е. тюремному заключению и принудительным работам, штрафам и общественному порицанию.

Лит-ра: *аш-Шайбани*. Ал-Джами' ас-сагир, 63—65, 68—69, 70—72; *Малик б. Анас*. Ал-Муватта', 275—281, 286—291, 348; *Zaid ibn 'Ali*. Corpus juris, 217—226, 249; *Maydani*. Penal Law; *Shacht*. Introduction, 175—187; *U. Heyd*. Djaza'.—EI, NE, 2, 518; *H. Moñés*. 'Ikab.—Там же, 3, 1055.

А. Б.

**ИКТА'** (мн. ч. икта'ât; от глагола акта'а—«отрезать», «наделять») — передача государством права получения хараджа с определенной территории. Наделение землями упоминается уже при жизни Мухаммада и особенно широко применяется при 'Усмáne (644—656). Дарились бесхозные или заброшенные земли из государственного фонда, поступавшие в собственность наделенного (мукта') с правом наследования и отчуждения. Эти участки назывались кати'а и были аналогичны мулку, сам акт дарения назывался икта'. В подавляющем большинстве случаев мукта' не обрабатывали землю сами, а получали ее с сидевшими на ней арендаторами или, вложив средства в мелиорацию, сдавали освоенную землю в аренду. Мукта' платил с них 'ушр, который рассматривался не как поземельный налог, а как закят. При классической икта', т. е. при наделении хараджной землей, мукта' получал в свою пользу разницу между хараджем и 'ушром. Ранние законоведы (Иахйа б. Адам, Абу Йусуф) знают только такую форму И.

В IX—X вв. в связи с ослаблением центральной власти появляются различные формы пожизненного наделения: ту'ма, муката'а — право платить неизменную сумму со вновь освоенных залежных хараджных земель без ежегодной оценки урожая сборщиками; игар — изъятие земель из ведения фиска при условии ежегодной уплаты определенной суммы; тасви́г — изъятие из ведения фиска при уплате чисто символической суммы. В это время законоведы различают икта'-тамлик (И. на правах собственности=кати'а) и икта'-истиглал (И. с правом сбора хараджа в свою пользу). Последняя форма обычно и подразумевается исследователями, когда идет речь об И. как о форме условного феодального землевладения.

Широкое распространение этой формы И. относится ко второй половине X в., когда Буиды стали раздавать своим военачальникам право на получение всей суммы хараджа как плату за службу. Однако эти бенефиции были временными; мукта', выкачивая налоги, разоряли хозяйство и требовали замены И., что привело к упадку земледелия в Ираке.

В Египте при Фатмидах И. находилось полностью под контролем государства, которое получало с него определенную сумму ('ушр?) и могло в любое время аннулировать И. или дать взамен другое, аналогичное или иной ценности. О распространении икта'-истиглал в других странах сведений мало. Нередко за него принимают любое наделение землей и назначение наместничество, если акт назначения передан в тексте грамотом акта'а.

Дальнейшее развитие И. получает при Сельджуках, когда оно становится наследственным, крупные военачальники получают целые области с обязательством содержания своего отряда и при

этом нередко оказываются правителями (ва́ли) соответствующего округа или области. И. превращается из бенефиции в фео́д, что предполагало передачу части сюзеренитета, — возникает феодальная иерархия, когда крупный мукта' наделяет подчиненных из своего И.

В Египте при Айюбидах И. раздавались без требования уплаты государству какой-либо суммы, но контроль государству сохранялся. Обычно это были И. чересполосные, ненаследственные, и их предоставление не предполагало права управления округом; иерархическая структура отсутствовала: каждый мукта' получал свой надел от государства.

При монголах термин И. исчезает из официального употребления, вместо него появляется сукоргал — наследственный надел и туюл — временный или пожизненный.

Лит-ра: *Петрушевский*. Земледелие, 256—269; *Семенова*. Салах ал-дин; *Cl. Cahen*. L'évolution de l'iqta du IX<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle.—Annales. ESC, 1953, 231—269, PMHM; *A. Lambton*. Landlord and Peasant in Persia. L., 1953; *C. E. Bosworth*. Military Organisation under the Buyids.—Oriens, 1967, 18—19; *Lokkegaard*. Taxation; *Cl. Cahen*. Ikta'.—EI, NE, 3, 1115—1118.

О. Б.

**ИКТИСА́Б** — приобретение мирских благ. В пределах обеспечения необходимым себя и близких И. — обязанность мусульманина, что подтверждается примером древних пророков и окружения Мухаммада, занимавшихся ремеслом и торговлей. Средства, добытые ремеслом и торговлей, чище государственного жалованья. И. лучше благочестия с отказом от обеспечения себя в расчете на щедрость Аллаха (таваккул), умерщвление себя воздержанием — такой же грех, как всякое убийство.

Первые эти положения, отражающие мировоззрение зажиточных горожан, из которых происходило большинство факихов, четко сформулировано учеником Абу Ханифы, Мухаммадом аш-Шайбани (ум. в 805 г.), в сочинении ал-Иктисаб фи-р-ризк ал-мустатаб. Ранние суфийские авторы, придерживаясь тех же принципов, отдавали предпочтение ремеслу перед торговлей (ср. *ал-Макки*. Кут ал-кулуб). Отношение к этой проблеме — один из самых надежных критериев выявления классовой позиции различных факихов. С IX в. отношение к И. стало одним из основных пунктов расхождения между ханбалитами и суфитами (см. например: *ал-Мухасби*. Китаб ат-таваххум). Много внимания этой проблеме уделил и Ибн ал-Джаузи (ум. в 1201 г.) в *Талбис Иблис*. Лит-ра: *S. D. Goitein*. The rise of near-eastern bourgeoisie in early Islamic times.—Cahiers d'histoire mondiale. P., 1957, 3; *он же*. То же.—Studies.

О. Б.

**ИЛЙ́АС** (вар. Илийáсн) — коранический персонаж; один из пророков, библейский Илия. В Коране назван праведником (салих), верующим (му'мин); посланником (мурсал). Рассказываются, что он призывал своих соплеменников отказаться от поклонения Ба'алу и уверовать в Аллаха. Однако они сочли его слова ложью и за это ответят в будущем. И. же будет славен в последующих поколениях (6:85; 37:123—132).

Послекоранические предания повествуют о праведнике И., которого его народ не слушал и преследовал. Аллах даровал ему власть над дождем, а затем вознес на небеса, где И. стал получеловеком-полуангелом. Вместе с другим «бессмертным», ал-Хадиром, И. все время путешествует по миру, был у источника бессмертия; регулярно посещает Иерусалим и Мекку. Когда он и ал-Хадир расстаются, то произносят друг другу славословия, повторяя которые смертные

люди могут уберечься от воровства, пожара, потопления, укусов ядовитых змей и насекомых и т. д. Иногда И. просто идентифицируют с ал-Хадиром или с другим «бессмертным» — Идрисом. Некоторые комментаторы Корана видят И., а не ал-Хадир, как обычно, в «рабе из Наших рабов», упоминаемом в истории Мусы в Коране (18:60/59—82/81). В иудейском варианте аналогичного сюжета действует Илиа.

Коранический рассказ помещает упоминание о проповеди И. своему народу в серию кратких восхвалений, которые завершаются фразами: «Мы оставили потомству [приветствие] ему: „Мир Ибрахиму (или Мусе, или Илиясину и т. д.)!“»\*. Упоминание Ба‘ала указывает на связь с библейским сказанием (1-я Царей [3-я Царств], 18), возможно — в христианской передаче. Однако он построен по стандартной для Корана схеме историй о не признанных своим народом пророках. Для толкования коранических упоминаний были использованы различные иудейские и христианские сказания об Илие. Пришедший через них мотив вознесения на небеса сделал И. одним из символов воскресения и вечной жизни в мусульманской мифологии, популярной фигурой в народных верованиях.

Лит-ра: *am-Табари*. Та’рих, 1, 415, 540; *он же*. Тафсир, 7, 172—173; *ас-Са‘аби*. Кисас, 142—144; *ал-Байдави*. Тафсир, 1, 298; *Speyer*. Erzählungen, 406; *Paret*. Kommentar, 146; *Beltz*. Sehnsucht, 128; *A. J. Wensinck*. Ilyas.—EI, 2, 501—502; *A. J. Wensinck*, [G. Vajda]. Ilyas.—EI, NE, 3, 1184—1185.

М. П.

‘ИЛМ (мн. ч. ‘улум) — знание. Основатель ислама пророк Мухаммад настойчиво и по разным поводам говорил о знании божьем и человеческом: в Коране ок. 750 раз встречается слово ‘И, и однокоренные с ним именные и глагольные формы. Божье знание, предвечное и всеобъемлющее, служит одним из признаков всемогущества Аллаха, человеческое знание двояко: обычное, мирское, и религиозное, равное вере. Существенным было противопоставление ислама тому, что до ислама и вне ислама: веры — неверию и знания — неведению. Следствием изначального повышенного внимания к ‘И. явилось то, что концепции знания отводилось исключительно важное место в мусульманских доктринах — теологических, юридических, философских и социально-этических. Стремление к знанию было объявлено долгом и обязанностью каждого верующего, мусульманина и мусульманки. Каждый, кто притязал на то, чтобы самостоятельно сформулировать свое кредо (как личность или как представитель некоего направления в исламе, общины, школы, группировки), высказывался обычно и о своем отношении к ‘И. Поэтому было выдвинуто множество определений как термина ‘И., так и его содержания и объема; на всем протяжении истории ислама эти определения непрерывно обсуждались и уточнялись в огромном числе сочинений, хотя время от времени звучало и осуждение всякой попытки определить его. Отправной точкой для рассуждений об ‘И. служили цитаты из Корана, хадисов и переводных сочинений самого разного происхождения. Если отвлечься от многих частностей и нюансов, то содержание ‘И. сводили к: 1) усвоению исламских традиций; 2) мистическому озарению, постижению света, сияния; 3) пониманию посредством логического рассуждения; 4) энциклопедической образованности. Подлежащие усвоению исламские традиции охватывали Коран, сунну, каноническое право, догматы, священную историю; их

упорядочением, толкованием и обоснованием занимались религиозные науки, каждая из которых называлась ‘И. ат-тафсир, ал-хадис, ал-фикх, ал-калам и др. Исма‘илиты, суфии и философы различали два вида знания — явленное, внешнее (экзотерическое, захир), и сокровенное, тайное (эзотерическое, батин). При всех определениях ‘И. подчеркивалась необходимость изучения арабского языка и даже целая взаимозависимость между знанием и действием (делом, поведением). У термина ‘И. есть синонимы, образованные от других арабских корней со значением «знать»; наиболее употребительный из них — ма‘рифат, которым суфии обозначали преимущественно знание о боге, «гносис». Восхвалению ‘И. посвящали несколько строк или страниц во вводной части авторы многих средневековых книг, нередко — отдельные главы и даже целые сочинения.

Реформаторы ислама XIX в. вновь придали проблемам ‘И. полемическую остроту. Современные мусульманские мыслители и публицисты продолжают горячо их обсуждать в связи с развитием науки и образования. Преобладающей тенденцией является расширительное толкование ‘И. как научного знания или, во всяком случае, не противоречащего и не препятствующего подлинной науке.

От корня ‘ЛМ образован термин му‘аллим — тот, кто передает ‘илм другому; учитель, педагог (преимущественно в начальной школе), наставник в любой теоретической или практической отрасли знания (суфийский шайх, цеховой мастер и т. п.); эпитет старшего и опытного лица.

Лит-ра: *Роузетнал*. Торжество знания.

А. Х.

‘ИЛМ ал-ХАДИС («наука о предании») — отрасль знания, посвященная изучению хадисов. Рост количества подложных хадисов уже в раннем исламе вызвал в мусульманской ученой среде формально-критическое к ним отношение. Мухаддисы осознавали, что в обращение пущен недостоверный материал, который необходимо было подвергнуть изучению, чтобы выявить «ложные» предания и отграничить их от «подлинных». Главным объектом внимания мусульманского критицизма служило не само содержание предания (матн), а цепь передатчиков (иснад): качество иснада считалось гарантией обоснованности сообщаемого, хотя при таком подходе к проблеме зачастую хадисы с вымышленным содержанием, но снабженные цепью безупречных передатчиков квалифицировались как подлинные. Для мухаддисов было важно установить наличие непрерывной цепи передатчиков, которые в ‘И. ал-Х. именовались ар-риджал («люди», «мужи»). Старались выяснить их имена, годы жизни, факты биографии (когда и где бывали), чтобы удостовериться, могли ли они встречаться и слушать друг друга. Не менее важной представлялась оценка их «правовая» и моральных качеств: считался ли каждый из них хорошим мусульманином, был ли достоин доверия (сика) и правдив (садук), т. е. способен ли был правильно воспроизводить слышанное им. Проверка передатчиков предания как гарантов правдивости сообщаемого получала в среде мухаддисов название ал-джарх ва-та‘дил («отвод и подтверждение»). Собрание и критическое изучение целого комплекса данных о передатчиках привело к возникновению в ‘И. ал-Х. особого направления — ма‘рифат ар-риджал («зна-

ние о мужах»). Считалось, что этим знанием должен обладать каждый образованный мухаддис. Выявление передатчиков привело к созданию специальных словарей или справочников типа табакат с биографиями лиц, фигурировавших в иснадах. Самое раннее дошедшее до нас сочинение такого рода — *Китаб табакат ал-кабир Ибн Са'да* (ум. в 845 г.). Наряду со справочниками о лицах, заслуживающих доверия, создавались справочники о «недостойных» доверия, «слабых» передатчиках — *ду'афа'* (ед. ч. да'иф), например *Китаб ад-ду'афа' ан-Наса'и* (ум. в 915 г.).

Критика преданий была чрезвычайно детализованной, в связи с чем появилась специальная терминология. Хадисы считались неравноценными и классифицировались на «достоверные» (сахих), «хорошие» (хасан) и «слабые» (да'иф).

«Достоверным» считался хадис с полной, без каких-либо пропусков, цепью передатчиков, вера и достоинства которых не вызывали подозрений. «Хорошим» считался хадис с пропуском в цепи передатчиков либо при отсутствии единогласия относительно их правдивости. Такие предания, хотя они и расценивались ниже «достоверных», все же принимались и использовались для решения богословско-правовых вопросов. «Слабым» считался хадис, если его содержание вызвало критику или если кто-либо из передатчиков рассматривался как недостойный доверия. Такие предания могли приниматься лишь в случаях, когда речь в них шла о разного рода увещаниях или излагались примеры благопристойного поведения.

При проверке хадисы подразделялись также на другие группы в зависимости от характера и особенностей иснада, матна и количества передатчиков.

Были установлены и методы получения и передачи предания, которых насчитывалось по крайней мере семь: сама', кира'а, иджаза, мунавала, мукатаба, васийа, виджада. Некоторые из них (мунавала и мукатаба) использовались уже в IX в., а возможно, и раньше.

Первоначально сборники хадисов составляли по типу муснад («имеющие основу, опору»). Материал в них классифицировался по именам самых ранних передатчиков — асхабов ('ала-р-риджал — «по людям»). Таков, например, *Муснад Ахмада б. Ханбала* (ум. в 855 г.).

Большой вклад в критику предания внесли крупные авторитеты IX в. ал-Бухари (ум. в 870 г.), Муслим (ум. в 875 г.), Ибн Маджа (ум. в 886 г.), Абу Да'уд ас-Сиджистани (ум. в 888 г.), Мухаммад ат-Тирмизи (ум. в 892 г.) и ан-Наса'и (ум. в 915 г.) — авторы шести канонических сборников хадисов, которые приобрели широкую популярность в мусульманском мире. Их книги, составленные по типу мусаннаф («распределенное по сортам, по классам»), являлись собой уже более совершенный образец композиции. Материал в них располагался по тематическим рубрикам или предметам высказывания ('ала-л-абваб), что оказалось удобнее, ибо освобождало от излишних поисков и давало возможность быстро узнать точку зрения предания по определенному вопросу.

Изучение хадисов продолжалось и в более поздний период. Были написаны многочисленные теоретические работы, из которых наиболее авто-

ритетными считались ал-Мухаддис ал-фасил бай-на-р-рави ва-л-ва'и Абу Мухаммада ар-Рамахурмузи (ум. в 970 г.), Ма'рифат 'улум ал-хадис ал-Хакима ан-Найсабури (ум. в 1014 г.) и в особенности 'Улум ал-хадис Ибн ас-Салаха аш-Шахразури (ум. в 1245 г.). В последней книге 'И. ал-Х. рассмотрена наиболее подробно и полно, во всем объеме представлений средневековой мусульманской критики.

Лит-па: GAL, указ.; GAS, I, указ.; *Abbot. Studies; Th. W. Juynboll. Hadith. — EI\**, 2, 189—194; *J. Robson. Hadith. — EI, NE, 3, 23—28.*

К. Б.

**ИЛХАД** («уклонение», «отклонение») — богословский термин, широко используемый в полемической литературе. В Коране (7:180/179; 22:26; 41:40) и в хадисах этот термин употребляется в значении «раскольничество», «отступничество», «нарушение запрета». Комментаторы Корана причисляют к И. нарушение святости «прекрасных имен» Аллаха, неверное толкование его атрибутов и т. п. В ранний период ислама термин И. был синонимом термина *зандака* (см. *зиндик*), в IX в. всякое «новшество» (*бид'а*) или просто несогласие с учением суннитов квалифицировалось суннитскими богословами как И.; обвиняемых в И. называли *малахида* или *мулхидун* (ед. ч. *мулхид*). Термин *мулхид* приобрел бранное значение — «осквернитель», «безбожник». В И. обвиняли карматов Бахрейна, похитивших «черный камень» из ал-Ка'бы.

В соответствии с хадисом о трех наиболее ненавистных Аллаху нарушителях запретов (*мулхидун*) на священной земле суннитские богословы пытались определить трех «злейших отступников» (*мулхидун*) в исламе. Чаще других этой «чести» удостоивались известный изменчивостью своих богословских взглядов Ибн ар-Раванди (ум., вероятно, в начале X в.), знаменитый врач Абу Бакр ар-Рази (ум. в 912 г.), написавший сочинение «Обманы пророков», и знаменитейший прозаик Абу-л-'Ала' ал-Ма'арри (973—1057).

В полемической литературе к И. относили «уклонение» от «внешнего», «явного» (*аз-захир*) в религиозном законе и приверженность к «скрытому» (*ал-батин*) в нем. В этом обвиняли прежде всего суфиев, проповедовавших «истинность сокровенного» и «ложность внешнего», и *исма'илитов*, претендовавших на знание «сокровенного» смысла откровения; последних часто называли за это *батинитами* и *малахида* (*мулхидун*).

Лит-па: *Wensinck. Concordance, 6, 95; Badawi. Ал-Илхад; Amoli. La philosophie, 217, 238.*

С. П.

**ИЛХАМ** (от глагола *алхам* — «внушать») — божественное внушение, вдохновение. Появление представления об И. в мусульманском богословии относится, по-видимому, к концу VIII — началу IX в., когда в процессе становления догматической системы ислама произошло вычленение понятия И. («вдохновение») из нерасчлененного коранического понятия *вахй* («откровение»). В Коране глагол *алхам* употреблен один раз (91:8), где речь идет об Аллахе, который *внушил* (*алхам*) всякой душе «распущенность ее и богобоязненность». Ат-Табари поясняет этот стих двояко: а) Аллах объясняет это душе; б) Аллах создает это в душе. Му'тазилиты предпочли в развитии первое толкование, а их оппоненты — второе, которое считается принятым большинством религиозных авторитетов.

В Коране глагол *алхам* употреблен по отношению к «каждой душе», поэтому в ходе развития мусульманского богословия термин И. стал упот-



ребляться для обозначения религиозного вдохновения, озарения, ниспосылаемого отдельному человеку, вали («святому»), и имеющего ценность прежде всего для него самого, в отличие от термина вахй — откровения, сообщаемого через пророков всем людям вообще. Наиболее отчетливо это сформулировал ал-Газали.

И. в узком смысле может быть синонимом термина вахй. Так, аз-Замахшари пояснил коранический термин вахй термином И. в том случае, если откровение следовало от бога, и термином ирсал, если оно сообщалось через посредника. Термин И. противопоставляется термину васваса, обозначающему «наущение Иблиса». По своему содержанию он отличается и от термина 'илм 'акли — «рациональное знание», ибо И. не может быть получено путем размышлений и умозаключений. Последнее различие особенно подчеркивалось в сочинениях му'тазилитов.

Аш'ариты в своей полемике как с му'тазилитами, так и с представителями мистического направления в исламе пытались определить место И. среди видов знания. Ал-Багдади выделил И. как отдельный вид наряду с рациональным и эмпирическим знанием и знанием божественного закона. Согласно ал-Багдади, И. — это инстинктивное знание. У ал-Джахиза, Ибн Хазма и Ибн Халдуна термин И. имеет значение «инстинкт», «природа». Ибн Хазм употребил термин И. в комментарии на аят (16:68/70), в котором говорится о строительном инстинкте пчел.

Согласно суфийской концепции, где представление об И. получило наибольшее развитие, И. — это свет, направляемый богом в сердце верующего (ат-Тирмизи). Только благодаря И. человек может постигнуть скрытый смысл (батин) Корана. Таким образом, суфизм резко расширил число людей, способных получать И. Шийтское представление об И. близко к суфийскому. В нем понятие И. соотносится в первую очередь не с аулийа', а с имамами.

Лит-ра: ат-Табари. Тафсир, 30, 115; ал-Багдади. Усул ад-дин, 14—15; ал-Газали. Ихйа', 3, 22; ал-Кашшаф 'ан хака'ик ат-танзил ва 'уйун ал-акавил фи вуджух ат-та'вил ли... аз-Замахшари. Миср — Булак, 1318 г. х.; ал-Байдави. Тафсир, 2, 405; Nwiyā. Exégèse, 154—156; Jadaane. Révélation; Wansbrough. Studies, Index; D. B. Macdonald. Ihām. — EI, NE, 3, 1119—1120.

Е. Р.

**ИМАМ** (мн. ч. а'имма; от глагола амма — «стоять впереди», «руководить чем-либо», «предводительствовать») — предстоятель на молитве, духовный руководитель, глава мусульманской общины. В повседневной жизни И. называют руководителем общей молитвой в мечети. Функции И. может исполнять один и тот же человек, однако И. (в этом значении термина) не является ни саном, ни профессией: И. признается таковым лишь постольку, поскольку он действительно осуществляет руководство молитвой. В квартальных и сельских мечетях И. обычно являются лица, имеющие элементарное богословское образование. И. соборных мечетей должны иметь специальное богословское образование и пользоваться авторитетом у верующих.

В первые годы ислама функции И. как предстоятеля на молитве выполнял сам Мухаммад, а после его смерти — халифы. Поскольку Мухаммад и первые халифы были не только предстоятелями на молитве, но одновременно и главами общины, то И.-халиф практически являлся высшим духовным и политическим авторитетом. Отсюда развилось представление об И. как о верховном носителе духовной и светской власти в теоретически единой мусульманской общине.

Споры о том, кого именно должно считать законным И. и какова сущность его власти, легли в основу разделения мусульман на суннитов и шиитов. Согласно суннитской концепции верховной власти, И. всех мусульман является халиф. Главная функция И.-халифа — охрана религии и управление мирскими делами. Обязанность И. — следить за правильностью воплощения принципов религиозного закона в жизни общины. Сунниты, а также хариджиты считают И. уполномоченным общины, который избирается теоретически всей общиной, а практически ее представителями или назначается предшественником.

Согласно шиитской доктрине, верховная власть И. predeterminedна свыше, а потому она не может зависеть от желания людей, т. е. И. не может быть выборным (выборность И. допускали только зайдиты). Отвергая с самого начала принцип выборности И., шииты провозгласили, что верховная власть главы мусульманской общины и государства является наследственной в роду 'Али, ибо право Алидов predeterminedно божественным установлением. В силу божественной природы своей власти И. у шиитов обладает знанием сокровенных сторон религии, которое Пророк открыл только 'Али и которое передается от отца к сыну. Будучи гарантом преемственности и чистоты религиозной традиции, он должен быть непогрешимым. Согласно шиитскому вероучению, И. исполняет три функции: 1) законный И. — правитель исламской общины, преемник Пророка в устроении людских дел; 2) он — толкователь религиозных знаний и права, конечный авторитет в толковании Корана и преданий; 3) он — высший духовный авторитет, ведущий людей к пониманию скрытого смысла вещей. Власть И., таким образом, распространяется не только на мирскую и духовную жизнь людей, но и на мир «невидимый» ('алам ал-гайб). Земная и космическая функции И., его абсолютная непогрешимость требовали безусловного повиновения ему. Учитывая, что шиитские И. не располагали аппаратом принуждения, следует заключить, что добровольное их признание основывалось на авторитете «семьи Пророка», на вере в И. и их миссию, на вере в «божественную» природу их власти. Как исполнители божественного предписания, И. не нуждаются в каком-либо дополнительном источнике власти, каким для суннитов стало, например, иджма' — формальное выражение коллективной («общинной») воли. Исходя из божественной природы верховной власти, шииты с самого начала рассматривали своих И. как единственно законных и полномочных представителей Аллаха на земле. Шиитские И. — это наместники Аллаха, «врата», через которые можно приблизиться к нему, наследники пророческих знаний. Однако по мере естественного дробления алидского рода увеличивалось число потенциальных претендентов на верховную власть. Шиитский ислам распался на течения и общины, признававшие в качестве И. членов разных ветвей рода 'Али. Зайдиты, исма'илиты, имамиты, «крайние» шииты по-разному трактовали такие вопросы, как принцип передачи верховной власти, права и обязанности И., качества И., возможность их сотрудничества с правящей династией, их отношение к «несправедливым» правителям и т. п. Для подавляющего большинства в насто-

ящее время нет «видимого» И. из рода 'Али. Его полномочными представителями являются шиитские религиозные авторитеты— «люди религии» (риджал ад-дин).

Термин И. употребляется у шиитов и суннитов также в качестве почетного прозвища крупнейших религиозных авторитетов, руководителей больших общин, основателей богословско-правовых толков и богословских школ (Абу Ханифа, ал-Аш'ари, Хомейни и т. д.).  
Лит-ра: Handwörterbuch, 206—208; W. Madelung. Imama.—EI, NE, 3, 1192—1198; см. лит-ру к ст. ал-имам.

С. П.

ал-ИМĀМА — имамат, институт верховного руководства мусульманской общиной, в котором сливаются власть светская и власть духовная. Проблема главенства и власти в общине была и остается центральной проблемой теории и практики ислама. Именно проблема власти привела мусульманскую общину, а затем и весь мусульманский мир к расколу на суннитов и шиитов. Различие в толковании природы власти оформилось со временем в две принципиально различные доктрины верховной власти. Учение об И. стало одним из основополагающих догматов шиитского ислама. Принципиальное отличие шиитского толкования И. от суннитского и хариджитского состоит в том, что шииты провозгласили И. «божественным установлением», не зависящим от желания людей и принадлежащим исключительно роду 'Али. Основные доказательства необходимости И., его божественной природы и его принадлежности роду 'Али и Фатимы шиитские богословы черпали из Корана и хадисов, прибегая при этом к аллегорическому толкованию отдельных коранических выражений. Представление шиитов о верховной власти вытекало из представления о продолжении божественного руководства общиной через Алидов, к которым перешла «божественная субстанция». Идея божественной природы верховной власти, которую и поныне проповедают шииты, в разное время воспринималась в различных формах религиозного сознания—от «вселения божественного света» в род 'Али до прямого обожествления 'Али и его потомков. Идея обожествления Алидов проповедали главным образом «крайние» шииты, тогда как сами алидские имамы отвергали эти идеи и резко осуждали их проповедников. Отвергая прямое обожествление имамов, шииты (кроме зайдитов) фанатично защищали «божественную сущность» И. Под влиянием различных исторических обстоятельств (в том числе дробления внутри алидского рода) в среде шиитов возникли многочисленные общины, проповедовавшие теории временно прекращая, «остановки» (вакф) И., «исчезновения» или «скрытого состояния» (ал-гайба, асатр) последнего имама, «возвращения» (аррадж'а) ожидаемого имама в качестве ал-ка'има, ал-махди и т. п. Каждая из алидских ветвей (зайдиты, исма'илиты, имамиты), а также «крайние» шииты, отстаивая право на И. своего претендента, привносили в учение об И. свои представления, приведшие в конечном счете к догматическим расхождениям внутри шиитского ислама.

Начиная с XI в. шиитский ислам развивался под влиянием идей античной философии и особенно неоплатоников. Признав первообразующей силой Мировой Разум ('акл ал-кулл), а его эмманацией— Мировую Душу (нафс ал-кулл), шииты

перенесли эти космические принципы на земную жизнь, создав на земле символическую копию космоса. В этой системе пророк стал рассматриваться как «совершенный человек» (ал-инсан ал-камил), носитель организующей и управляющей силы, человеческая ипостась Мирового Разума, а И.— как человеческая ипостась Мировой Души, духовный вождь человечества. С победой шиитской династии Сефевидов в Иране (в начале XVI в.) доктрина И. получила дальнейшее развитие. Непрерывный ряд имамов был признан носителем извечного божественного света, руководящего, важнейшей космической силы, являющейся самостоятельным орудием творения. Пророчество отводилось второстепенная роль: эпизодическое оповещение о вечной религии. Согласно этой доктрине, имамы как личности существуют совершенно независимо от вечно божественного света И.

Лит-ра: ал-Багдади. Усул ад-дин, 270—294; ал-Шахрастан. Нихайат ал-иклам, 478—496; Amoli. La philosophie, 242—254; Handwörterbuch, 206—208; W. Madelung. Imama.—EI, NE, 3, 1192—1198.

С. П.

ИМĀМА — чалма, мужской головной убор мусульман, состоящий из шапочки и обвязываемого вокруг нее полотнища. Для обозначения 'И. существует ряд слов на разных языках: тюрбан (от перс. дулбанд), тур. сарык, татар. чалма (вошло в русский язык) и др. Обычай носить такой головной убор восходит к жителям древней Аравии, но имеет, вероятно, более глубокие корни. Мусульманские предания возводят его к мифическим персонажам (Адаму, Зу-л-Карнайну). Ношение 'И. приобрело символический смысл: для арабов— национальный, для мусульман— религиозный, для гражданских, в отличие от военных, должностных лиц— профессиональный. Размеры, форма и цвет 'И., из чего ее изготавливать, как повязывать и чем украшать, кто и когда ее может или обязан носить, а кому это запрещено или не рекомендовано— все это обсуждается в специальных сочинениях по фикху; есть о том и хадисы, из которых самый известный гласит: 'И. воплощает «достоинство верующих и могущество арабов». Запреты и ограничения (на цвет полотнища) относились к иноверам; мусульмане должны были надевать 'И. при совершении молитвы и при посещении мечетей и могил. Для мусульманских государей и сановников 'И. стала символом инвентуры, ее повязывали при вступлении на трон или в должность. 'И. составляла важную часть почетной одежды (хил'а), которой властители одаривали лиц, назначаемых на высокие посты. В XIX в. обычай ношения 'И. стали критиковать как признак отсталости и косности, и с тех пор число следующих ему все более ограничивается кругом духовных лиц почти во всех мусульманских странах.

Лит-ра: W. Björkman. Turban.—EI, 4, 958—967.

А. Х.

ал-ИМĀМĪЙА — имамиты, одна из основных ветвей шиитского ислама, «умеренные» шииты, признающие двенадцать имамов (отсюда их другое название— ал-исна'ашарийа) из рода 'Али б. Аби Талиба. Идейными предшественниками И. были те шииты, которые проповедали, что в силу «божественного установления» имамат принадлежит исключительно роду 'Али и передается путем «ясного указания» (ан-насс) устами Пророка или предшествующего имама. Странники этого мнения в разное время называли по-разному: первоначально— шиитами или турабитами (Абу Тураб— прозвище 'Али), позже— джа'фаритами

и рафидитами. Название «имамиты» появилось, очевидно, в начале IX в.: первыми И. названы шиитские богословы 'Али б. Исма'ил ат-Таммар и Мухаммад б. Халил ат-Саккак. После смерти 11-го имама ал-Хасана ал-'Аскари (ум. в Самарре в 873-74 г.) сторонники передачи имамата по прямой линии признали своим 12-м имамом его малолетнего сына Мухаммада, который вскоре, однако, «исчез» или «скрылся». Он был провозглашен «скрытым» имамом и «ожидаемым» махди, который должен вернуться и наполнить мир справедливостью. К концу IX в. «умеренные» приверженцы шиитских имамов (в тот период — разрозненные и неопределенные группировки шиитов-рафидитов) организационно объединились на основе учения о двенадцати имамах. После этого объединения последователи учения о двенадцати имамах (ал-исна'ашарийа) стали называть И.

В истории шиитов-И. можно выделить три больших периода. Ранний период — до «большого сокрытия» (ал-гайба ал-кабира), начавшегося со смертью в 940 г. четвертого, последнего «посланника» (сафир) «скрытого» имама. В этот период имамы, а во время «малого сокрытия» (ал-гайба ас-сагир) их «посланники», или «врата» (баб), осуществляли непосредственное руководство своими приверженцами. Их многочисленные и разнообразные «наставления» и высказывания, тщательно собираемые и хранимые, служили основополагающим материалом для разработки имамитской догматики. К концу этого периода была сформулирована в общих чертах имамитская религиозно-политическая доктрина. О жизнеспособности этой доктрины свидетельствовали политические успехи И. — победа имамитской династии Буидов в Иране (932 г.) и Ираке (945 г.).

Следующий период — этап разработки и кодификации имамитской догматики, когда были составлены крупнейшие сборники шиитских преданий, написаны фундаментальные труды по богословию, праву, экзегетике, теории имамата. Имамское богословие развивалось во взаимодействии с теософией и суфизмом. Значительный вклад в разработку религиозно-философской системы И. внесли такие признанные во всем шиитском мире авторитеты, как Ибн Бабуя (ум. в 991 г.), ал-Муфид (ум. в 1022 г.), Мухаммад ат-Туси (ум. в 1067 г.), ат-Табарси (ум. в 1153 г.), Насир ад-дин ат-Туси (ум. в 1273-74 г.), ал-Аллама ал-Хилли (ум. в 1326 г.), Хайдар Амули (ум. в 1385 г.).

Третий период начинается с XVI в., когда в Иране шиизм имамитского толка был введен в качестве государственного вероисповедания. Это обстоятельство способствовало активизации духовной деятельности имамитских ученых, особенно в области религии, философии, права. Заметный вклад в развитие имамитской философии внесли Мир Дамад (ум. в 1631-32 г.) и Мулла Сапра (ум. в 1640 г.). В XIX в. в недрах имамитского ислама зародилось мощное бабитско-бехаитское движение, основатели которого, используя мессианские идеи, стремились реформаторским путем преобразовать ислам.

Имамское вероучение сводится к пяти «принципам», или «основам веры» (усул ад-дин): 1. Учение о единобожии (ат-таухид); 2. Вера в божественную справедливость (ал-адл); 3. Признание пророческой миссии Мухаммада и предшествующих пророков (ан-нубувва); 4. Вера в воскресение мертвых, Судный день и потустороннюю жизнь (ал-ма'ад, или ал-кийама); 5. Учение об

имамате. Первый, третий и четвертый догматы, в сущности, общие для И. и суннитов. В понимании божественной справедливости между ними сложились некоторые различия. И только учение об имамате, ставшее основным догматом имамитского ислама, радикально расходится с суннитской доктриной верховной власти. В основе имамитской религиозно-политической доктрины лежит представление о божественной природе верховной власти. Рассматривая имамат как «божественное установление», как продолжение пророчества, имамитские богословы исходят из того, что божественное откровение имеет два аспекта: внешний (захир) и внутренний (батин). Со смертью Пророка кончился «пророческий цикл» (да'ират ан-нубувва), в котором он выступал одновременно как носитель божественного откровения и толкователь его «внутреннего» смысла, и начался «период имамата» (да'ират ал-имама, или да'ират ал-вилая) как продолжение эзотерической функции пророчества — раскрытие «внутреннего» смысла религии. Это неизбежно породило представление об абсолютной непогрешимости и сверхъестественных знаниях носителей имамата — имамов из рода 'Али и как следствие этого — признание их непрерываемого авторитета в вопросах мирской жизни и религии. Неотъемлемым элементом этой доктрины стало учение о «скрытом» имаме, «владыке эпохи» (сахиб аз-заман), махди, с пришествием которого И. связывают открытие истинного смысла Корана и единобожия, установление того идеального состояния, которое заложено в божественной справедливости.

В конечном счете имамитские богословы создали свою религиозно-философскую доктрину, в которой имамат выступает как важнейшая космическая сила, эманация вечного божественного света, а имам — как исполнитель божественного предписания, верховный духовный руководитель, как «полюс», или «ось» (кутб), вокруг которого вращаются сферы бытия.

Имамская доктрина имамата в течение многих веков оставалась идеальной моделью, противостоящей практике ислама. В действительности шел процесс разделения верховной власти на духовную и светскую. В силу того что шиитский ислам опирался на божественную природу власти, «люди религии», в частности в Иране, взяв на себя роль посредников между «ожидаемым» имамом, полномочным представителем Аллаха на земле, и его общиной, унаследовали религиозный авторитет и духовную власть шиитских имамов. Это обстоятельство сыграло, видимо, существенную роль в консолидации оппозиционных сил вокруг «людей религии», противопоставивших «светскому правлению» шаха «законное», «исламское правление» — вилайат ал-факих, или ал-хукума ал-исламийа. «Обновитель» (муджаддид) шиитской доктрины верховной власти аятолла Хомейни и его единомышленники проповедуют, что «исламское правление» — это исполнение «божественного повеления» (амр Аллах), оно не похоже ни на царское, ни на шахиншахское, ни на императорское. В то же время это — «законное правление» (хукумат ал-канун), единственным правителем (ал-хаким) и законодателем (ал-мушарри') является Аллах. Постулируя божественную природу власти, которую должно осу-

## ИМАН

ществлять «исламское правление», современные идеологи шиизма провозглашают идеальной моделью правления практику Мухаммада, первых халифов и шиитских имамов, не разделявших ислам на религию и политику. Они рассматривают «исламское правление» как своего рода «брачный союз» религии и политики, скрепленный и узаконенный волей Аллаха и потому нерасторжимый. «Исламское правление» — это обновленная доктрина имамата, попытка реализовать идеальную модель теократического правления, стремление возродить единство духовного и светского в исламе.

Религиозная практика И. мало чем отличается от практики суннитов. Вместе с тем для И. характерен культ «мучеников», к которым они причисляют всех своих имамов, в первую очередь ал-Хусайна, и поэтому паломничество к могилам имамов и «святых» (в Неджефе, Кербеле и др.) имеет большое значение в их религиозной практике.

В настоящее время И. — наиболее многочисленная ветвь шиитского ислама. Учение И. — государственное вероисповедание в Иране, большинство населения которого — И. В Ираке И. составляют почти половину населения страны. Имамские общины существуют в Ливане, Кувейте, Бахрейне, Саудовской Аравии, Иордании, Афганистане и других странах.

Лит-ра: ал-Аш'ари. Макалат, 17—31; *аш-Шахрастани*. Книга о религиях, 143—153, 226—232; *Amoli*. La philosophie, 379—448; *Прозоров*. Доктрина; *Файяд*. Та'рих ал-имамийа; *Le shi'isme imamite*; *W. Madelung*. Imama.—EI, NE, 3, 1195—1196.

С. П.

**ИМАН** (от глагола аман в значении «верить», «уверовать») — вера, неотъемлемая часть мусульманской религии (дин). Понятие И. — одно из ключевых и спорных в исламе. В самом широком значении термин И.-вера более сорока раз употребляется в Коране. Неопределенность Корана в этом принципиальном вопросе обусловила разногласия среди мусульман. В силу неразделенности религии и права в раннем исламе проблема «веры» занимала как богословов, так и правоведов. Начиная с VIII в. понятие «вера» становится предметом дискуссий и расхождений между различными богословскими и религиозно-правовыми школами. Споры шли о сущности «веры», о ее составных элементах. Мусульманские идеологи выделяли три основных элемента И.: словесное признание (икрар би-л-лисан, каул) истинности Аллаха, его Писаний и посланников; внутреннее согласие, осознание сердцем (тасдик би-л-кальб, или би-л-джанан, и'тикад, 'ақд) истинности Аллаха; добрые дела (а'мал), исполнение предписаний ислама ('амал би-л-аркан, та'ат), религиозных обязанностей (фара'ид). Одна из ранних догматических школ, мурджииты, сводила веру к словесному признанию (каул), отодвигая действия человека на второй план. Им противостояли хариджиты, му'тазилиты, ханбалиты. Первые рассматривали веру как исполнение всех религиозных обязанностей. Му'тазилиты (в частности, 'Абд ал-Джаббар), ставя знак равенства между верой (иман) и религией (дин), также выдвигали на первый план послушание (та'ат) религиозному закону, действия человека, рассматривая их, однако, лишь как доказательства веры, Ярыми противниками мурджиитов, хариджитов и му'тазилитов были ханбалиты. Ибн Ханбал толковал веру как словесное признание (каул) истинности

Аллаха, добрые дела (а'мал), непременным условием которых должно быть согласие с сунной, следование ей (тамассук би-с-сунна), и добродетельные намерения (нийя). Большинство традиционалистов (асхаб ал-хадис) признавали все три элемента веры, ссылаясь на высказывание пророка Мухаммада о том, что вера (иман) — это знание в сердце (ма'рифат би-л-кальб), словесное признание (икрар би-л-лисан) и исполнение предписаний ('амал би-л-аркан). Эти три элемента признавал и ал-Аш'ари, рассматривавший, однако, осознание сердцем истинности Аллаха (и связанный с этим круг вопросов) как основу, «корень» (асл) веры, а словесное исповедание и действия в соответствии с религиозными предписаниями — как ее «ветви» (фуру'). Традиционалисты включали в число «ветвей» все акты повиновения (джам'и ат-та'ат), обязательные и добровольные, избежание грехов, причинения страданий и т. д. Признание сердцем истинности Аллаха также толковалось ими расширительно. Это — вера в Писания Аллаха, его ангелов и посланников, в предопределение и божественные атрибуты, в Судный день и лицемерие Аллаха.

В зависимости от понимания сущности веры мусульманские богословы и факихи по-разному решали связанный с этим вопрос о степени веры, о возможности ее увеличения (о чем неоднократно говорится в Коране) или уменьшения. Кто признавал все виды повиновения частью веры или самой верой, тот допускал увеличение или уменьшение ее (например, му'тазилиты). Кто сводил веру только к словесному признанию (в первую очередь мурджииты), тот отстаивал неизменность веры, равенство всех в вере. Неизменность веры проповедовали и крраматиты, исходившие из того, что вера дана свыше. Кто признавал основой веры внутреннюю убежденность, осознание сердцем, тот не допускал уменьшения веры.

Современные суннитские богословы, несколько изменив терминологию, также подразделяют веру на три вида: вера на основе традиции; вера на основе знания; вера как внутренняя убежденность. Имамское содержание веры остается близким к суннитскому. Исма'илиты продолжают традицию (ср. *Ихван ас-сафа'*) деления веры на «внешнюю» (захир) — словесное признание (каул) и «внутреннюю» (батин) — убежденность в сердце (и'тикад би-л-кальб).

Лит-ра: *Абу-л-Хасан 'Али б. Исма'ил ал-Аш'ари*. Книга ал-лума' фи-р-радл 'ала ахл аз-зайт ва-л-бид'а. Бейрут, 1952, 75—76; *ал-Баадади*. Усул ад-дин, 247—259; *аш-Шахрастани*. Книга о религиях, 51—52 (см. также указ.); *W. Madelung*. Early sunni doctrine of faith as reflected in the Kitab al-Iman of Abu 'Ubayd al-Qasim b. Sullam (d. 224/839).—StI, 1970, 32, 233—254; *W. C. Smith*. Faith as Tasdiq.—Theology, 96—119; *L. Gardet*. Iman.—EI, NE, 3, 1199—1202.

С. П.

**ИНДЖИЛ** (из эфиоп. wāngel от греч. Εὐαγγέλιον) — Евангелие как название для всех Нового завета. В Коране — писание, ниспосланное 'Исе. И. упоминается среди божественных писаний рядом с ат-Таура (Пятикнижием) и Кораном. Коран ссылается на И. в подтверждение обещания Аллаха наградить раем погибающих за веру. Согласно Корану, в И. содержались предсказания появления Мухаммада, однако текст И. был искажен христианами. В одном случае (48:29) Коран приводит якобы прямую цитату из И.: сравнение праведников с растущим и крепнущим побегом. На самом деле это не цитата, но явный отзвук сравнений из Евангелия (см. Матф. 13:8; Марк 4:27; см. также К. 3:3/2, 49/43, 65/58; 5:46/50, 47/51, 66/70, 68/72, 110; 7:157/156;

9:111/112; 57:27). В Коране есть также выражения, мотивы и образы, восходящие к каноническим и апокрифическим евангелиям, в частности рассказы о рождении Марьям, Исы, Йахьи, о чудесах Исы и т. д. Все они пересказывают христианские предания, бытовавшие в преисламской Аравии по большей части в устной форме.

Средневековая мусульманская литература отражает знание текстов Нового завета. В VIII—IX вв. широко распространяются арабские переводы евангелий с греческого, сирийского и коптского языков. Толкования коранических текстов и сказания о пророках создавались на основе ставших хорошо известными подробных евангелических рассказов. Ссылки на И. часты в мусульманской полемической литературе и в доксографических сочинениях.

Лит-ра: *Am-Tabari. Taḥṣir*, 3, 111; *al-Baiḍāwi. Taḥṣir*, 1, 144; *Andrae. Ursprung; Horowitz. Untersuchungen*, 71; *Speyer. Erzählungen*, 449—459; *D. Masson. Le Coran et la révélation judéo-chrétienne*. P., 1958; *J. Jomier. Bible et Coran*. P., 1959; *Carra de Vaux—(G. C. Anawati). Indjil—EI*, NE, 3, 1235—1238.

М. П.

**ал-ИНСАН ал-КАМІЛ** — «совершенный человек». Понятие, связанное с этим термином, восходит к древнейшим религиозно-философским системам Средиземноморья и Ближнего Востока. В ислам оно проникло, вероятно, из гностических и неоплатоновских учений о «логосе» и «проточеловеке». Не исключено также влияние со стороны каббалистических представлений об Адам Кадмон — первой эманации Бесконечного (Эн-Соф). В мусульманском богословии термин ал-И. ал-К. впервые использовал Ибн 'Араби. До него близкие по значению термины встречаются в псевдо-«Теологии Аристотеля» — инсан аввал («перво-человек») и у Абу Йазиди ал-Бистами — ал-камил ат-тамм («совершенный, законченный [человек]»). В основе учения об ал-И. ал-К. лежат представления о параллелизме в строении вселенной и человека, с одной стороны, и о человеке как об образе бога — с другой. Ал-Газали, разделяя эти представления, отмечал, что интеллект человека соответствует высшей духовной сфере вселенной — малакут, его душевные силы и ощущения — средней, полутелесной сфере — джабарут, физические свойства — низшей, материальной природе — мулк. Человек, согласно ал-Газали, есть копия, бледное отражение божественных атрибутов, как их трактует Коран, т. е. он, подобно Аллаху, «видит», «слышит», «обладает членами» и т. п. В то же время, избегая обвинений в проповеди «воплощения» бога в человеке (хулул), ал-Газали либо прямо отрицал тождественность божественных и человеческих атрибутов, возможность их взаимозамены и превращения человека в божественную ипостась, либо обходил этот вопрос. Концепция ал-И. ал-К. занимала ведущее место в учении Ибн 'Араби. Он полагал, что творение (ал-халк) — необходимый модус бытия единой трансцендентной божественной Реальности (ал-хакк), посредством которого она познает себя как бы со стороны, как объект. Соединяя в себе все черты, присущие этим двум сторонам божественного Абсолюта, ал-И. ал-К. играет в этом самопознании решающую роль. Он служит зеркалом (мир'а), в котором божество созерцает атрибуты, заключенные в нем в потенции. Ибн 'Араби называл ал-И. ал-К. также «перешейком» (ал-барзах), связывающим две противоположные природы Абсолюта: духовную и материальную. Этим обусловлено исключительное положение ал-И. ал-К. в мироздании. Он — причина и цель творения, на него устремлен взор

божества, ему подчинены небесные и земные существа, моря, горы, реки и т. д. Присутствие «совершенного человека» — залог существования вселенной, он — столп ('имад), на котором покоятся небеса. Сказанное не относится к большинству людей, которых Ибн 'Араби причислял к «животным людям» (инсан хайаван).

Прототипом человечества и «человечности» Ибн 'Араби считал «Мухаммадову сущность» (ал-хакика ал-мухаммадийа). Она — первое творение бога, логос, божественное знание, которое последовательно реализуется в личностях пророков, посланников и «святых» (аулия'), отражая в каждом из них одну из своих бесчисленных «истин» (хака'ик). Тот, в ком в данный момент воплотилась «Мухаммадова сущность», и есть ал-И. ал-К. Ибн 'Араби нередко отождествляет ал-И. ал-К. с кутубом, хотя последний, как правило, фигура менее отвлеченная и метафизическая. Нетрудно заметить сходство ал-И. ал-К. с «идеальным городом» «Чистых братьев» (Ихван ас-сафа'). Степень влияния этой концепции на Ибн 'Араби определить пока трудно. Идеи Ибн 'Араби о «совершенном человеке» разделяли его многочисленные последователи. В четком и сжатом виде они изложены, в частности, у 'Абд ал-Карима ал-Джлили, который подчеркивал, что божество посредством архетипического «Мухаммадова образа» (ас-сура ал-мухаммадийа) может проявляться (таджалла) в людях, достигших совершенства в божественном знании. В таких людях, как в «конспекте» (мухтасар), собраны все имена и атрибуты бога. Они созерцают единую божественную сущность за всеми предметами и явлениями действительности, а эта сущность, проявляясь в них, созерцает себя со стороны. «Совершенным людям» открываются сокровеннейшие тайны бытия, они, как представители бога на земле, наделены сверхъестественными способностями.

«Совершеннейшим из совершенных» (акмал ал-куммал), согласно ал-Джлили, был пророк Мухаммад. Учение об ал-И. ал-К. получило широкое распространение как среди суфиев, так и среди части шиитских философов, испытывавших влияние «философского» суфизма. Различие состояло лишь в том, что первые отождествляли ал-И. ал-К. с верховным «святых» суфийской иерархии (ал-кутб), тогда как вторые считали его «скрытым имамом».

Лит-ра: *al-Tirmizi. Hatm*, 505; *ас-Сухраварди. Маджму'а*, 2, 11—13; *Ибн 'Араби. Фусус*, 1, 89, 145, 152; *он же. Ал-Футухат*, 1, 118—120, 123—125, 3, 417, 458; *ал-Джлили. Ал-Инсан; И. А. Агаев. Человек, вера и знание в философии Чистых братьев*. — Философия зарубежного Востока о социальной сущности человека. М., 1986, 79—87; *Jabre. La notion*, 89—90; *Izutsu. Study*, 1, 216; *R. W. Austin. Introduction. — Ibn 'Arabi. Bezels*, 34—35; *Böwering. Mystical Vision*, 293; *R. Arnaldez. Al-Insan al-Kamil—EI*, NE, 3, 1271—1273; см. также лит-пу к ст. *кутб*.

А. Кн.

**ИРАМ ЗАТ ал-'ИМАД** — «[многочисленный] Ирам», комплекс сооружений, якобы существовавший в Южной Аравии и уничтоженный, согласно Корану, Аллахом. Упомянут в Коране (89:7/6) наряду с народами 'ад и самуд как пример величия, погубленного Аллахом в наказание за грехи. Самое распространенное толкование этого аята связывает И. с историей народа 'ад. И. — это город, построенный 'адитским царем Шаддадом, не послушавшимся посланника Аллаха Худы и пожелающим создать на земле около Адена

подобие рая: город, здания которого были возведены из золота и серебра и украшены драгоценными камнями. За гордость и неверие царя Аллах наслал на И. бурю, которая уничтожила город и покрыла его песками. Существуют легенды, что иногда заблудившиеся в пустыне путники видят этот мертвый город, но принесенные отсюда драгоценности превращаются в прах.

Коранический И.—одно из преданий о гибели древних аравийских городов. Реальный И.—развалины многоколонного набатейского храма ар-Рам в Северном Хиджазе. Знакомые мекканцам развалины древних городов Аравии и сказания об их обитателях послужили материалом для однотипных поучительных историй в Коране в доказательство могущества Аллаха. В VIII—IX вв. под влиянием происходивших из Йемена комментариев И., как и многие другие аравийские сюжеты Корана, был привязан к йеменской истории. В образе многоколонного Ирама исследователи иногда видят и древний мифологический символ потустороннего мира.

Лит-ра: *am-Табари*. Тафсир, 30, 111—114; *Ибн Хишам*. Тиджан. 74; *ал-Байдауи*. Тафсир, 2, 411; *Horowitz*. Untersuchungen, 89—90; *A. J. Wensinck*. Iram dhat al-‘imad.—EI, 2, 554—555; *W. M. Watt*. Iram.—EI, NE, 3, 1303.

М. П.

‘ИСА—коранический персонаж, особо почитаемый пророк, последний перед Мухаммадом, Иисус христиан. Называется в Коране также ал-масих («мессия»), Ибн Марйам («сын Марйам»), ‘абд Аллах («раб Аллаха»), расул Аллах («посланик Аллаха»), салих («праведник»), калима («слово») Аллаха, каул ал-хакк («речение истины») и т. д. Ему было ниспослано откровение—Инджил.

Образ ‘И. занимает в Коране особое место. Он отнесен к «приближенным» (мукаррабун) Аллаха (3:45/40), что давало повод говорить о его наповину ангельской природе. Он был вознесен к Аллаху на небеса (3:55/48; 4:158/156) и подобен Адаму, т. к. тоже сотворен Аллахом (3:59/52). Наконец, он особо связан с Мухаммадом, ибо предрек его появление (61:6). Как и у Мухаммада, у него был помощник—рух ал-кудус («святой дух»), идентифицируемый обычно с Джибрилом (2:87/81, 253/254). Вместе с тем Коран подчеркивает, что ‘И.—раб Аллаха (43:59), а никак не сын его и не божество (9:30—31; 5:72/76). Особо отвергается в Коране идея троицы, под которой понимаются три божества—Аллах, ‘И. и его мать Марйам (4:171/169; 5:73/77, 116).

Довольно подробно в Коране рассказано о чудесном рождении ‘И. Ангелы (или один ангел в обличье человека) сообщили Марйам, что она по слову Аллаха, оставаясь девственницей, родит сына, который будет послаником Аллаха, проповедником Писания и чудотворцем. Родившийся ребенок возвестил ей, что Аллах облегчает ее муки, даровав плоды с пальмы, под которой она рожала, и заставив бить под ней источник. Он же приказал молчать, когда ее станут расспрашивать. Она молчала в ответ на упреки своих сородичей, но вместо нее заговорил новорожденный младенец, объявивший, что он—посланик Аллаха (3: 42/37—50/44; 19:16—34/35; 23:50/52—возможно, отражение истории бегства в Египет).

В пророчестве ангела о будущем ‘И. говорится, что в доказательство своей пророческой миссии он будет творить чудеса—вдохнет жизнь в глиня-

ные фигурки птиц, исцелит слепого и прокаженного, будет воскрешать мертвых, обнаруживать сокровище (3:48/43). Часть людей уверовала в ‘И., у него появились помощники-апостолы (хаварийун) (3:52/45—53/46; 61:14). Когда они попросили даровать им трапезу с небес, Аллах ниспослал им ее (5:110—115).

Коран отрицает смерть ‘И. на кресте, заверяя, что вопреки утверждениям его врагов они «не убили его и не распяли, но это только представилось им» (4:157/156—159/157), ‘И. был вознесен к Аллаху на небеса, где он пребудет до наступления Суда (ср. 4:158/156; 5:17/18). В день Суда он предстанет перед Аллахом, как и другие пророки, и будет свидетельствовать против неверующих (5:109/108; 4:159/157). Намеком на второе пришествие ‘И. считается указание, что он будет «признаком» наступающего Суда (43:61).

Мусульманские предания подробно расцвечивают выделенные Кораном христианские легенды, в частности историю рождения. Особое значение приобретают в них, однако, эсхатологические мотивы, в Коране почти не выраженные. В сказаниях мусульман о конце света ‘И. действует рядом с ал-Махди, то вытесняет и заменяет его. Согласно этим легендам, ‘И. пребывает в раю и спустится оттуда накануне конца света. Спустится он в Палестину, где убьет ад-Даджжала и установит на земле царство справедливости. Затем он умрет и будет похоронен в Медине рядом с Мухаммадом, а потом уже воскреснет вместе со всеми. В Мединской мечети показывают место, отведенное для захоронения ‘И. Уже в послекораническое время получает широкое распространение обозначение ‘И. как рух Аллах («дух Аллаха»).

Коран знает об ‘И. значительно больше, чем о других пророках. Художественная форма рассказов о нем, диалоги Марйам и ангелов, ‘И. и Аллаха, многочисленные отсылки к фигуре ‘И. свидетельствуют о широком бытовании в Аравии VII в. христианских легенд, связанных с различными христианскими средами—с эфиопскими и йеменскими монофизитами, с сирийскими православными, со сторонниками мелких сектантских течений. Корану известны некоторые апокрифические евангелия, например Евангелие детства; некоторые представления Корана, кажущиеся искажениями христианских воззрений, на самом деле отражают взгляды различных христианских сект, иудео-христиан и частично гностический образ Христа. Многие тексты свидетельствуют о явной симпатии к христианству в начальный период создания Корана. Согласно, вероятно, достоверному преданию, сура «Марйам» с рассказом о рождении ‘И. читалась мусульманскими мухаджрами перед эфиопским негусом как доказательство близости проповеди Мухаммада к христианству.

‘И. стал объектом особого поклонения в некоторых мусульманских течениях. Члены общины ахмадийа, например, считают, что спасшийся из Иерусалима ‘И. умер в Кашмире, где был похоронен, а затем воскрес, воплотившись в основателя общины. В некоторых мусульманских странах, напротив, имя ‘И. давалось незаконнорожденным детям.

Лит-ра: *am-Табари*. Та’рих, 1, 711—740; *он же*. Тафсир, 3, 185—211, 6, 9—18, 24—26, 7, 82, 89, 16, 45—62; *ас-Са’лаби*. Кисас, 215—228; ал-Киса’и. Кисас, 301—309; *ал-Байдауи*. Тафсир, 1, 155—158, 240—243, 279—281, 578—581; *ал-Идаи*. Машарик, 133—134; *Horowitz*. Untersuchungen, 129—130; *M. Hayek*. Le Christ de l’Islam. P., 1959; *G. Parrinder*. Jesus in the Qur’an. L.



М. П.

ал-ИСЛАМ («предание себя богу», «покорность») — ислам, одна из мировых религий.

## 1. ПРОИСХОЖДЕНИЕ И.

И. как социально-идеологическое явление был и историческим итогом развития обществ Аравии, и одним из порождений общих процессов, характерных для всего Ближнего Востока в эпоху перехода его от древности к средневековью. В чисто религиозном плане его рождение связано как с влиянием и развитием предшествовавших ему религий — христианства, иудаизма и зороастризма, так и с эволюцией религиозного сознания жителей Аравии, со специфическими аравийскими формами синкретического монотеизма.

К V—VI вв. в Аравии распались древние классовые государства, существовавшие в ее северных и южных районах (Набатей, Пальмира, Саба, частично Химйар), ослабла транзитная торговля, бывшая во многом экономической основой жизни этих государств, захирели многие городские центры. Увеличилась подвижность кочевников-скотоводов, возросла их военная мощь; результатом этого стало усиление их проникновения на территории оседлых, подчинение ими оазисов и территорий по краям пустыни. Прежде земельские районы превратились в пастбища. Некоторые аравийские земли — на севере, на востоке, на юге — постепенно попадали под прямое управление соседних держав — Ирана, Византии, Эфиопии. Одновременно участие в междоусобных войнах Ирана и Византии давало аравийцам возможность увидеть слабость этих гигантских империй.

Распад многих основ древнего общества обострил все виды общественных противоречий, вел к разложению устоявшихся социальных связей, усилил конфликты между разными слоями общества, между племенами, между кочевниками и оседлыми. Все это нашло отражение в обостренном чувстве неустойчивости, в фатализме, которые пронизывают доисламскую арабскую поэзию. Это же стимулировало и духовные искания аравийцев, разочаровавшихся во многих старых богах.

В те же V—VI вв. рождался новый мир Аравии. Складывались государства нового типа, построенные на динамичном соотношении оседлых и кочевников, в которых последние почти всегда главенствовали (царства Лахмидов, Гассанидов, Киндитов, частично Химйар); возникали новые союзы кочевых племен и жителей городов. Усилились внутриаравийские торговые связи, опиравшиеся на систему аравийских ярмарок; возвысились новые торгово-политические центры (Мекка). В разведенной на племенные территории Внутренней Аравии особое значение приобрели «заповедные территории» (харам) — сакральные и торговые центры, обладавшие правом убежища. Пришли в упадок многие религиозные культы; среди локальных и племенных божеств выделились некоторые, приобретавшие общеаравийское значение, — Аллах, ал-Лат, Манат, ал-'Уzza.

Распространялись и находили себе новых приверженцев учения иудеев и христиан. Появились люди (ханифы), отрицавшие многобожие и поклонение идолам, признававшие единого бога, знакомые с верованиями иудеев и христиан, но не

причислявшие себя ни к тем, ни к другим. Особая монотеистическая система (рахманизм) сложилась в Йемене.

Шел процесс этнической и культурной консолидации и интеграции Аравии. Повсюду распространялись единый арабский язык, общая словесность, элементы общего самосознания. Шел далее процесс перехода от родо-племенного строя к раннеклассовому, раннеклассовые отношения развивались, социальное неравенство становилось более явным.

Потребность в идеологическом обосновании политических, экономических и социальных перемен, стремление к их развитию породили во всех частях Аравии сходные друг с другом явления — политические движения, стремившиеся объединить племена и города, противостоять внешним врагам. Во главе них становились люди, претендовавшие на прямую связь с божеством и обосновывавшие свою деятельность «божественным» вдохновением. Божество это представлялось им единым и единственным и называлось Рахман или Аллах. Оно «общалось» (прямо или через ангелов) со своими пророками в трансах. Искаженные сведения об этом пророческом движении сохранились в рассказах о «лжепророках», подражателях Мухаммада, — Мусайлиме, ал-Асваде, Саджах и др.

И., пророческая деятельность Мухаммада были частным и закономерным проявлением общих процессов.

Однако в идейном и политическом плане Мухаммад был личностью исключительной, и это стало одной из причин того, что провинциальное хиджасское движение с идеологией, близкой иудео-христианским сектам, приобрело оригинальные черты, духовную и политическую мощь, сделавшую рождение ислама одним из важнейших исторических событий.

Особо следует выделить вопрос о связи И. с иудаизмом и христианством. Их учения были хорошо известны в Аравии, часто в виде противоречивых и противостоящих друг другу сектантских воззрений. Известны были и рассказы из их священных книг и преданий, нередко терявшие свой религиозный смысл, приобретавшие аравийские реалии, становившиеся общеизвестными историко-эпическими сюжетами. Мухаммад заимствовал образы и мотивы, он черпал их из знаний окружающего его мира. То, что знали жители Аравии — язычники, иудеи, христиане, — он излагал по-новому, перетолковывал и делал подтверждением и проповедью своих идей и преданий, казавшихся ему восстановлением первоначального и истинного единобожия Ибрахима (Авраама).

Отказ иудеев и христиан поддержать его «очистительную» деятельность способствовал усилению в И. аравийских элементов. Постепенно у мусульман сложилась не только особая система догматов и ритуала, но и острое ощущение своей исключительности, своего отличия от других монотеистов.

Борьба с внешним врагом в Аравии постепенно переросла в ее политическое подчинение, сделав И. важным фактором в завершении процесса экономического, политического, этнического и культурного объединения Аравии. Динамика этой борьбы столкнула Мухаммада с внешним ми-

ром — Византией и Ираном — и стимулировала дальнейшее развитие в борьбе с ними и новой религии, и нового политического образования (умма-халифат).  
Лит-ра: см. лит-ру к ст. Мухаммад, ал-Кур'ан.

М. П.

## 2. ВЕРОУЧЕНИЕ ПЕРВОНАЧАЛЬНОГО И. И. В СРЕДНЕВЕКОВЬЕ

Термин ал-ислам восемь раз встречается в Коране в значении, близком к словам ал-иман (вера) и ад-дин (совокупность религиозных обязанностей, религия). Соотношение между этими тремя понятиями толкуется мусульманскими богословами неоднозначно. Согласно одной из распространенных точек зрения, понятие ад-дин включает в себя ал-И. как совокупность пяти «столпов» (аркан), или основных религиозных правил, ал-иман — как веру в истинность Аллаха и всего, что сообщил Мухаммад, и ал-ихсан — как нравственную добродетель. Представление о пяти «столпах» исламского вероучения сложилось еще в ранний период существования мусульманской общины. Эти пять «столпов» (аркан шари'ат ал-И., аркан ал-И., ал-аркан ал-хамса) следующие: 1) аш-шахада — исповедание веры, содержащее в себе два основных догмата И. — исповедание единобожия (ат-таухид) и признание пророческой миссии Мухаммада (ан-нубува); 2) ас-салаат (молитва); 3) ас-саум (пост); 4) аз-закат (налог в пользу бедных); 5) ал-хаджж (паломничество). Четыре из пяти «столпов» исламского вероучения содержат моральные и обрядовые предписания, отражая тем самым преимущественное внимание основателя И. к обрядности и правилам религиозной жизни. Это обстоятельство предопределило в дальнейшем преобладающее развитие права по сравнению с догматикой. Вместе с тем в первоначальном И. не было четкого различия между догматикой и ритуалом, религией и правом. Теократический характер власти пророка Мухаммада, служащей и поныне идеалом «исламского правления», утверждал нераздельность духовной и светской власти в руках главы мусульманской общины. Однако со смертью Мухаммада этот принцип на практике столкнулся с неразрешимыми противоречиями среди мусульман. Три десятилетия спустя после смерти Мухаммада проблема власти расколола мусульманскую общину на религиозно-политические группировки, оказав тем самым огромное влияние на формирование идеологии И. (в первую очередь его государственно-правовых доктрин) и на политическую судьбу всего мусульманского мира. В результате И. не создал единой концепции верховной власти. Хариджиты отставили общинный характер власти и безусловную выборность главы общины; шииты признали божественную природу власти, предопределенную в роду 'Али; со временем эти представления оформились в радикально различные доктрины верховной власти, реализуемые и в современном мусульманском мире; среднюю линию между божественным и коллективным источниками власти представляют собой теория и практика суннитов.

Таким образом, наиболее глубокие и радикальные расхождения в И. связаны с решением

проблемы верховной власти. Но с развитием мусульманского государства и его идеологии, на которое в определенной мере оказало влияние соприкосновение И. с духовным миром соседних народов, в мусульманском обществе возникает интерес к богословским вопросам, давший толчок к разработке мусульманской догматики.

На рубеже VII—VIII вв. среди мусульман возникли расхождения (см. схему 1) в понимании веры (ал-иман) и в отношении к человеку, совершившему тяжкий грех (ал-кабира). Наиболее радикальную позицию занимали хариджиты (ал-хаваридж). Рассматривая веру как совокупность всех действий повиновения Аллаху, они утверждали, что человек, совершивший тяжкий грех, перестает быть мусульманином и становится неверующим (кафир). Этот тезис приобретал политическое значение, поскольку неверующими объявлялись и Омейяды, против которых следовало вести борьбу.

Противоположную позицию занимали мурджииты (ал-мурджи'а). Исходя из того, что вера есть признание истинности Аллаха и всего того, что содержится в Коране, они отодвигали действия человека на задний план и считали мусульманином каждого, кто сохранил в сердце чистоту веры, даже если тот совершил тяжкий грех. Тем самым мурджииты заявляли о своей лояльности Омейядам.

Промежуточную позицию занимали му'тазилиты (ал-му'тазила), разработавшие учение о «среднем состоянии» (ал-манзила байна-л-манзилайин) — между «правоверным» и «неверным» — мусульманина, впавшего в тяжкий грех. Этот тезис, ставший впоследствии одним из пяти элементов («корней» — усул) богословской системы му'тазилитов, призывал мусульман в конфликтных ситуациях занимать нейтральную позицию.

С этими расхождениями был тесно связан спор о предопределении (ал-кадар). Среди мусульман первых поколений господствовало убеждение, подкрепленное Кораном, что в силу безграничности власти Аллаха жизнь человека со всеми его делами и помыслами предопределена. Это представление отвечало интересам нового мусульманского государства в лице «праведных» халифов и Омейядов, ведших под знаменем И. завоевательные войны. Сторонников божественного предопределения называли джабаритами, или джабритами (ал-джабри'а, ал-муджбира). Однако в конце VII в. как под влиянием внешних обстоятельств, так и в силу внутренних процессов в духовной жизни мусульманского общества, приведших к осознанию противоречия между идеей предопределения и ответственностью человека за свои поступки, о чем также говорится в Коране, в И. зародилось течение, опиравшееся на идею свободы человека в выборе своих действий. Сторонников этого учения называли кадаритами (ал-кадарий'а). Их идейными преемниками стали му'тазилиты.

Нейтральную позицию в вопросе предопределения занимали мурджииты. В начале X в. богословская школа аш'аритов (ал-аш'арий'а), стремившаяся рационалистическими методами подкрепить догматы традиционалистского И., разработала компромиссное учение о предопределении и свободе человеческой воли. Признавая Аллаха творцом всего сущего, аш'ариты в то же время утверждали, что человек как бы «приобретает» свои поступки, участвует в их совершении. Уче-

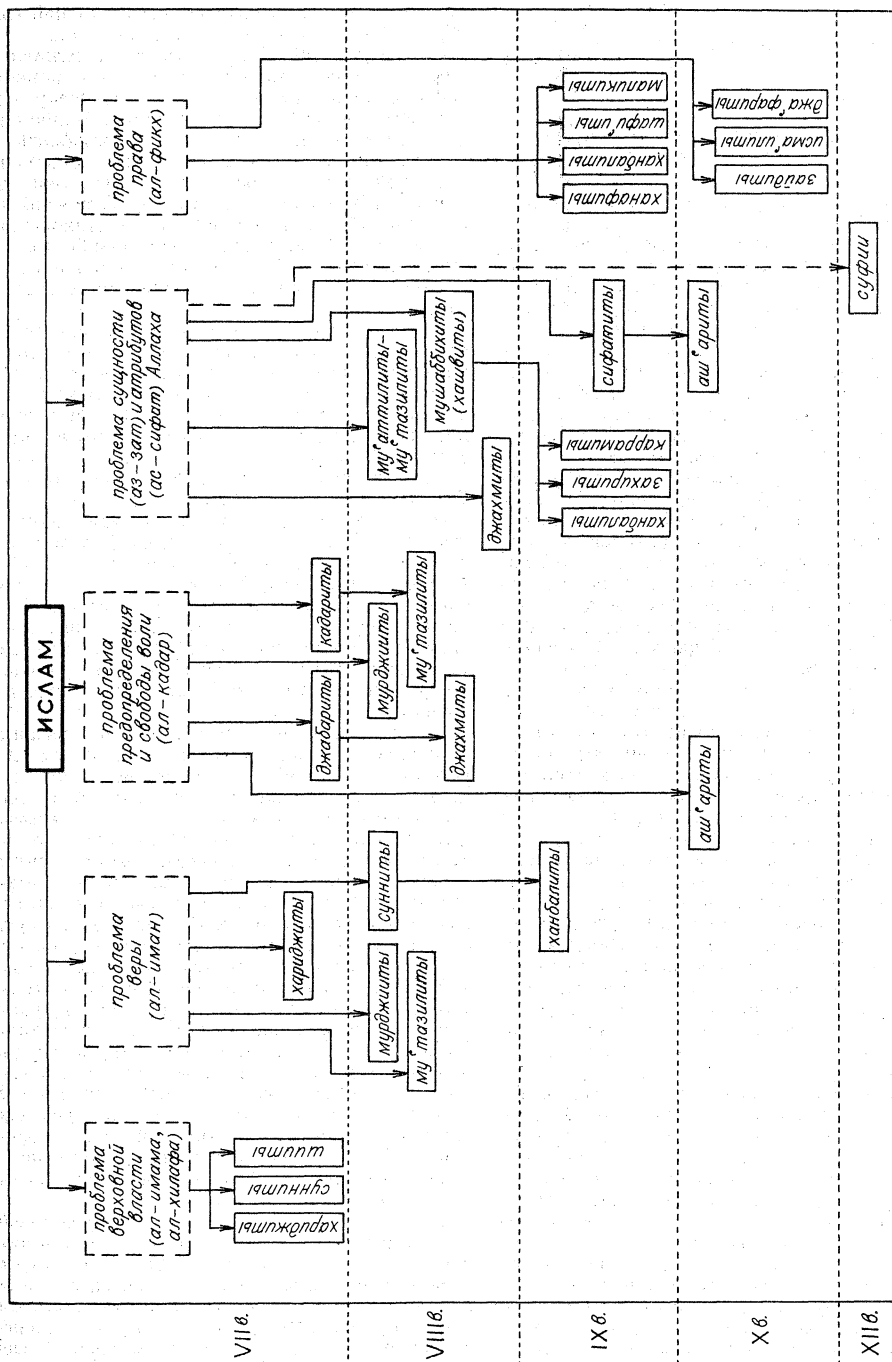


Схема 1.  
Идейные течения в исламе

ние аш'аритов о «приобретении» (касб) человеком своих поступков стало одним из предметов острых дискуссий и разногласий среди мусульман.

В VIII в. под влиянием христианских учений среди мусульманских богословов возникли споры о природе и атрибутах бога. В период раннего И. господствовало антропоморфическое представление о боге (ат-ташбих), опиравшееся на свидетельства Корана. Захириты (аз-захирийа, или ахл аз-захир) и ханбалиты (ал-ханабита) настаивали на буквальном понимании соответствующих мест в Коране. Другие школы требовали слепой веры во все, о чем говорится в Коране, без каких-либо разъяснений.

Противоположную позицию занимали му'тазилиты, проповедовавшие духовность бога и отрицавшие божественные атрибуты (ас-сифат), созданные человеческими представлениями. Сторонники буквального понимания антропоморфических выражений в Коране называли мушабихитами — антропоморфистами (ал-мушабиха, или ахл ат-ташбих). Последователей тех богословских школ (в частности, аш'аритов), которые признавали существование божественных атрибутов, называли сифатитами (ас-сифатийа). А му'тазилитов, отрицавших наличие у бога атрибутов или идентифицировавших их с божественной субстанцией (аз-заг, ал-джахар), называли му'аттилитами (ал-му'аттила — «лишающие», «отрицающие»).

Резкие формы принимали в И. споры о природе Корана, разделившие мусульман на сторонников сотворенности Корана (в частности, му'тазилиты) и его несотворенности (в частности, ханбалиты).

Идейные расхождения среди мусульман привели к тому, что в середине VIII в. в И. существовало по крайней мере пять основных религиозно-политических группировок (см. схему 2), обозначавшихся чаще всего терминами фирка, та'ифа, мила. Это хариджиты, шитты, мурджииты, му'тазилиты и последователи сунны (сунниты). Каждая из группировок, отстаивая то или иное положение своего учения, обвиняла других в «нововедении» (бид'а) или «заблуждении» (дала), противопоставляя им свое учение как «правовере» (ал-худа). Проблема «правоверия» и «заблуждения» стала одной из центральных проблем мусульманского богословия. Наиболее решительно и ревностно на роль последователей «правоверия» претендовали суннитские богословы разных школ, опираясь на приписываемый пророку Мухаммаду хадис о том, что только сунниты (ахл ас-сунна ва-л-джама'а) «спасутся», попадут в рай, как единственная из 73 общин ислама, следующая «верным путем». В западном и отечественном исламоведении последователей традиционалистского, суннитского И. называют «ортодоксами», а их противников — «еретиками», «сектантами». Однако христианские понятия «ортодоксия», «ересь», «сектанство» не передают сущности и специфики И. как религии. В И. отсутствовал институт узаконения догматов, каким в христианстве, например, были Вселенские соборы. Теократический идеал И. был несоместим с идеей существования религиозного института (церкви) наряду с государством. В И. не было общепризнанной во всех регионах богословской школы. Разработка и истолкование догматов веры не входили в юрисдикцию халифа, государственных или религиозных учреждений. Формированием общественного мнения занимались частные лица — религиозные деятели ('улама' и фукаха'),

авторитет которых основывался исключительно на их знаниях в области религиозных наук. Мнение «неформального лидера» и его школы, которое принимал халиф, становилось «официальным» лишь на ограниченный отрезок времени, не будучи общепризнанным и обязательным для всего мусульманского мира. Отсюда потенциальная возможность различного толкования религиозных вопросов, предопределенная также противоречивостью основных источников исламского вероучения — Корана и сунны. Сторонники противоположных точек зрения с одинаковым успехом находили в Коране и сунне доказательства в пользу своего мнения и против своих оппонентов.

Возникновение множества мнений, часто противоположных, служило постоянным поводом для взаимного обвинения в «новшестве» и «заблуждении». Однако резкие оценки и суждения, которыми наполнена мусульманская полемическая литература, свидетельствуют прежде всего о субъективности авторов в определении «правоверия» и «заблуждения» и об относительности этих понятий.

При халифе ал-Ма'муне (813—833) впервые в И. была предпринята попытка ввести «сверху» систему государственного вероисповедания, в которую были включены элементы му'тазилитских догматов.

Это вызвало бурную реакцию традиционалистов-ханбалитов, претендовавших на роль хранителей «правоверия».

Вынужденные констатировать многочисленные расхождения среди мусульман и возникновение новых школ и толков, мусульманские богословы стремились определить основные положения исламского вероучения (усул ад-дин), согласие в которых, по их мнению, должно гарантировать религиозное единство общины и свидетельствовать о том, что признающие их составляют ту единственную общину, которая «не согласится на заблуждение» и которой устами пророка Мухаммада обещано спасение. С этой целью богословы подразделяли все расхождения, существующие и потенциальные, на две категории. Это расхождения, касающиеся частных вопросов (ихтилафат фи-л-фуру'), не нарушающие религиозного единства мусульманской общины (ахл ас-сунна ва-л-джама'а), и расхождения принципиальные, касающиеся основ вероучения (ихтилафат фи-л-усул), ведущие к обособлению от ахл ас-сунна ва-л-джама'а.

Однако проблема религиозного единства мусульман, вокруг которой шла идейная борьба за право называться последователями «правоверия», оказалась для них неразрешимой. На рубеже X—XI вв. особенно обострились отношения между суннитами-традиционалистами, с одной стороны, и шиттами-имамами, му'тазилитами и аш'аритами — с другой. Халиф ал-Кадир (991—1031) предпринял попытку в законодательном порядке утвердить традиционалистский И. в качестве обязательного для всех государственного вероисповедания. С этой целью был провозглашен «Кадиритский символ веры», подписанный богословами-традиционалистами. В нем были подробно изложены основные положения традиционалистского вероучения, объявленного «правоверием», отклонение от которого рассматривалось как неверие, подлежащее наказанию. Однако и

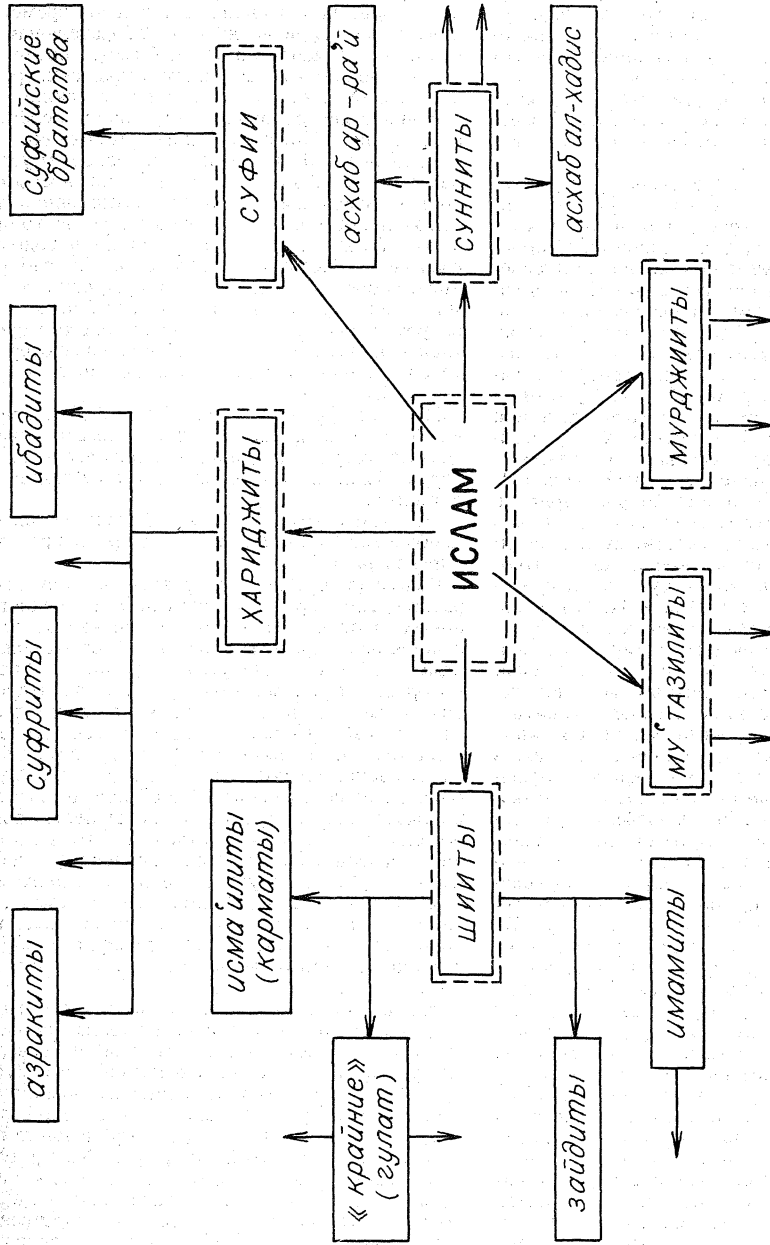


Схема 2.  
Основные направления в исламе

эта мера не привела к установлению религиозного единства в И. Идеиная борьба продолжалась и в последующие века. Наиболее заметной фигурой в этой борьбе был суннитский богослов Ибн Таймийа (ум. в 1328 г.), ревностно стремившийся к возрождению «первоначального» И. и к установлению религиозного единства на основе «правоверия».

Параллельно с богословскими спорами в И. и по мере его распространения среди народов иных культурных регионов (персов, берберов, тюрков и др.) все отчетливее проявлялась его неоднородность. «Теоретический» И. все дальше отходил от И. «практического», «официальный» — от «народного», который инкорпировал в себя обычаи и нравы многих народов. Вместе с тем эти стороны И. находились в диалектической связи. Избежание субъективизма и односторонности при рассмотрении И. как исторического явления может помочь подход к нему как к идеологической системе, исторически формировавшейся и ныне функционирующей в борьбе идей и мнений. Неоднородность И. обусловила его способность к заимствованию и адаптации новых идей, его жизнеспособности в условиях изменяющегося мира.

Лит-ра: *al-Ba'dadi*. *Усул ад-дин; ай-Шахрестани*. Книга о религиях. 10—16, 31—32, см. также указ.: *Петрушевский*. Ислам, 62—98; *Т. К. Ибрахим*. Философия калама (VIII—XV вв.). Автореф. докт. дис. М., 1984; *Прозоров*. Правоверие; *Bravmann*. Background, 7—26.

С. П.

### 3. И. В НОВОЕ И НОВЕЙШЕЕ ВРЕМЯ

Полтора столетия с начала XIX до второй половины XX в. явились важным переломным этапом в эволюции И. Изменения в социально-экономических структурах стран Востока, становление нового класса — национальной буржуазии, развитие национально-освободительного движения, распространение идей марксизма — все это в совокупности не могло не повлечь за собой перемены как во взглядах на роль И. в обществе, так и в самой исламской мотивации новых реалий общественного бытия.

Процесс адаптации религиозно-философских и правовых норм И. к новым историческим условиям, начавшийся в середине XIX в. и продолжающийся и поныне, многие исследователи обозначают термином «мусульманская реформация», хотя он принципиально отличен от реформации христианской. Отличие заключается, во-первых, в том, что эти процессы происходили в различные эпохи, в различных конкретно-исторических условиях. Во-вторых, «мусульманская реформация» выражалась прежде всего в пересмотре (или попытке пересмотра) религиозных мотиваций различных аспектов светской жизни и лишь в незначительной мере затрагивала собственно богословские вопросы. В-третьих, отсутствие в И. института церкви и духовенства, аналогичных христианским, наложило весьма существенный отпечаток на характер реформ в И.

Существенные изменения претерпела мусульманская судебная система, сложившаяся в средневековье, и в определенной мере — сама система мусульманского права: происходило постепенное ограничение юрисдикции шари'атских судов; к середине XIX в. на территории Османской импе-

рии были окончательно разграничены сферы компетенции шари'атских и светских судов (процесс этот начался значительно ранее). Одновременно с этим осуществляется кодификация норм мусульманского права (свод положений ханафитского права — Маджалла — был составлен в 1869—1876 гг.), в ряде стран вводятся уголовные кодексы и другие правовые документы, не предусматриваемые шари'атом. Определенные изменения роли И. в общественной жизни (хотя и весьма ограниченные) произошли в связи с реформами Мухаммада 'Али в Египте и политикой танзимата в Османской империи.

Потребности социально-экономического развития ставили мусульманских богословов и правоведов перед необходимостью нового осмысления целого ряда традиционных положений И. Однако этот процесс оказался весьма болезненным и затяжным. Это отразилось, в частности, в полемике по поводу допустимости (или греховности) создания в мусульманских странах банковской системы. Полемика разворачивалась, с одной стороны, вокруг положения о запрете на взимание ссудного процента (риба'), а с другой — в связи с шари'атским запретом на омертвление капитала. Наиболее ярко выраженную форму она приняла в Египте, где муфти Мухаммад 'Абдо в 1899 г. издал фатву, разъясняющую, что банковские вклады и взимание с них процентов не являются ростовщичеством и, следовательно, не относятся к категории осуждаемого риба'. Эта фатва способствовала приведению существовавшей финансовой системы в соответствие с интересами национальной буржуазии.

Расширение практики капиталистического предпринимательства в мусульманских странах влекло за собой не только пересмотр шари'атских положений (как в случае с риба'), но и оживление некоторых традиционных принципов, имевших широкое распространение в период мусульманского средневековья, например мушарака и кирад (принципы торгового сотрудничества). С другой стороны, нередко новые по содержанию явления воспринимались как продолжение и развитие мусульманской традиции: таковы, например, коммерческие объединения, действовавшие в различных частях мусульманского мира на религиозно-общинной основе (торговые дома и финансовые предприятия исма'илитов ходжа и бохра, меманов), воспринимавшиеся как продолжение средневековой традиции создания мусульманских торговых домов, но которые по сути своей имели уже капиталистический или полукapиталистический характер.

Важнейшую роль сыграли изменения, происходившие в сфере общественного сознания. Это касается прежде всего процесса становления национального самосознания и возникновения буржуазного национализма. В русле этого процесса получило новое осмысление традиционное положение И. о единстве всех мусульман. Джамал ад-дин ал-Афгани формулирует идею солидарности мусульман, вылившуюся затем в концепцию панисламизма и получившую широкое распространение по всему мусульманскому миру. Параллельно с панисламизмом, направленным на объединение всех мусульман на конфессиональной основе, развивается и мусульманский национализм, сторонники которого выступают за обособление мусульманских общин от представителей других конфессий. Мусульманские религиозно-националистические идеи имели объективно



двойственный характер: с одной стороны, они на определенном этапе способствовали развитию национально-освободительного движения, с другой — в конечном счете оказывались орудием в руках наиболее реакционных сил. В целом влияние национализма ощущалось в той или иной мере почти во всех направлениях мусульманской общественной мысли конца XIX — начала XX в.

В этот период религиозно-обновленческие процессы в И. были связаны в первую очередь с проблемой освоения научно-технических достижений Запада. Сторонники реформаторского направления высказывались за модернизацию установлений И., тормозивших процесс внедрения достижений Запада. Им противостояли традиционалисты, выступавшие за возрождение норм и ценностей раннего И., противясь нововведениям западного образца.

По мере развития национального самосознания и национально-освободительного движения все более отчетливо стала проявляться политизация И. (хотя на протяжении всей своей истории И. никогда не был оторван от политики), выражавшаяся в широком использовании исламских лозунгов в политической борьбе. Религиозно-политические движения, возникавшие в шиитской среде (например, бабизм), вели к отпочкованию «сектантских» общин, в суннитском же И. они в большинстве своем не сопровождалась пересмотром положений догматики. Антиколониальные выступления нередко сопровождалась обращением к мессиянским идеям, объявлением их лидеров махди. Для рассматриваемого периода характерна также активизация участия в политической борьбе суфийских братств; на базе некоторых из них возникают мощные новые исламские религиозно-политические движения, как, например, движение сануситов в Северной Африке. С братством кадирия тесно связано антиколониальное движение в Алжире в середине XIX в. под руководством 'Абд ал-Кадира, принявшего титул амир ал-му'минин.

В конце XIX и особенно в начале XX в. большой размах по всему мусульманскому миру приобретает движение за реформацию И., представители которого вступают в острую полемику и с мусульманскими традиционалистами, и со сторонниками светских концепций общественного развития. Одновременно начинает складываться и международное исламское движение, основанное на концепции исламской солидарности: в 1926 г. была создана первая международная мусульманская организация Всемирный исламский конгресс (Мутамар ал-'алам ал-ислами).

Качественно новый этап в истории И. — вторая половина XX в. Освобождение мусульманских народов от колониальной зависимости, создание мировой системы социализма, углубление кризисных явлений в капиталистическом мире поставили принципиально новые проблемы перед представителями мусульманской общественной мысли. Это отразилось прежде всего в широко развернувшейся борьбе вокруг проблемы выбора пути развития освободившимися странами, в ходе которой появляются многочисленные концепции так называемого «третьего пути», отличного как от капиталистического, так и от социалистического. Апеллируя к традиционным ценностям И., мусульманские общественные деятели (как религиозные, так и светские) выдвигают тезис об исламском пути развития как о единственно приемлемом для стран распространения И. На его основе создаются концепции «исламского государства», «ислам-

ского правления», «исламской экономики», «исламского социализма» и т. д., нередко существенно отличающиеся друг от друга в трактовках тех или иных вопросов, но имеющие общую социальную природу — буржуазную либо мелкобуржуазную.

Концепции «исламского государства» подразумевают воплощение в современных условиях традиционной исламской модели политической организации общества, в котором бы в той или иной форме сочеталась светская и духовная власть (при признании Аллаха в качестве единственного источника власти), осуществлялись бы принципы справедливого распределения доходов, регулирования экономики в соответствии с предписаниями шари'ата и т. д. В целом эти концепции представляют собой модернизацию политической и социально-экономической доктрин классического И. с учетом специфики развития конкретной страны. Мероприятия по их реализации и пропаганде, носящие название «исламизации», осуществляются как «сверху» — путем законодательного введения тех или иных норм (например, в Пакистане — введение 'ушра и заката, исламизация банковской системы, в Иране — провозглашение «исламского правления»), так и «снизу» — в результате давления религиозно-политических организаций, среди которых наибольшую активность в этом направлении проявляют «Братья-мусульмане». Под «исламизацией» подразумевается и процесс расширения числа последователей И., происходящий в ряде стран Азии и Африки (прежде всего в регионе к югу от Сахары), который нередко искусственно стимулируется активной деятельностью многочисленных миссионерских исламских центров, создаваемых преимущественно на средства нефтедобывающих государств Аравии.

Современный И. — вторая по численности последователей (после христианства) мировая религия. По приблизительным подсчетам, общая численность мусульман на земном шаре достигает 800 млн. чел. (ок. 90% из них сунниты), из которых более двух третей живет в зарубежной Азии, составляя свыше 20% населения этой части планеты, почти 30% — в Африке (49% населения континента). Из более чем 120 стран мира, в которых существуют мусульманские общины, в 35 мусульмане составляют большинство населения — свыше 80% населения во всех странах Северной Африки, Западной Азии (за исключением Кипра, Ливана, Израйля), в Сенегале, Гамбии, Нигере, Сомали, Афганистане, Пакистане, Бангладеш, Индонезии и некоторых других; в ряде стран последователей И. насчитывается от половины до 80% жителей (Гвинея, Мали, Ливан, Чад, Судан), в Малайзии и Нигерии — почти половина, в некоторых странах они составляют влияние меньшинство (Гвинея-Бисау, Камерун, Буркина Фасо, Сьерра-Леоне и др.). Наиболее крупные по абсолютной численности мусульманские общины — в Индонезии, Индии, Пакистане и Бангладеш; значительное число мусульман проживает в Китае, Таиланде, Эфиопии, Танзании, на Кипре, в некоторых странах Европы (Югославия, Албания, Великобритания, ФРГ, Франция и др.), Америки (США, Канада, Аргентина, Бразилия, Гайана, Суринам, Тринидад и Тобаго), в Австралии, на островах Фиджи.

В 28 афро-азиатских государствах И. признан государственной (или официальной) религией. Это Египет, Кувейт, Саудовская Аравия, Иран, Пакистан и др. В некоторых странах слово «исламский» включено в их официальное название: Исламская Республика Иран, Исламская Республика Пакистан, Исламская Республика Мавритания и др.

Во многих странах распространения ислама действуют мусульманские партии, играющие нередко важную роль в политике, например Партия исламской республики в Иране, Партия единства и развития в Индонезии, Панмалайская исламская партия в Малайзии, Джамаат-и ислами в Индии и Пакистане.

В ряде стран распространены религиозно-политические организации (в том числе и находящиеся вне закона, например «Братья-мусульмане», Партия исламского освобождения и др.), функционируют многочисленные религиозные учебные заведения (коранические школы, мадрасы, мусульманские университеты), исламские общества, миссионерские организации, коммерческие предприятия (исламские банки, страховые компании).

Продолжает сохраняться система мусульманского судопроизводства. Во второй половине 70-х — начале 80-х годов делались попытки возрождения некоторых норм шари'ата, ранее упраздненных на практике: таково, например, введение определенных мусульманским правом телесных наказаний за уголовные преступления в Пакистане, Судане (при президенте Дж. Нимейри), аравийских монархиях.

В конце 70-х — начале 80-х годов определенную роль в международных делах стали играть международные мусульманские организации, действующие как на правительственном, так и на неправительственном уровне. Наиболее значительная из них — Организация исламской конференции (Муназзамат ал-му'тамар ал-ислами), созданная в 1969 г. и объединяющая 44 афро-азиатских государства, а также Организацию освобождения Палестины. Мусульманские страны представлены в ней главами государств и правительств. Свою деятельность, направленную на осуществление исламской солидарности, ОИК проводит через Генеральный секретариат со штаб-квартирой в Джидде и целый ряд специализированных организаций (Исламский банк развития, Исламское агентство новостей, Исламская организация по образованию, науке и культуре, Исламский фонд развития и др.). Для деятельности ОИК характерна двойственность политических решений: с одной стороны, выдвигаются антиимпериалистические лозунги, принимаются решения, направленные против международного империализма и сионизма, с другой — нередко звучат антикоммунистические призывы, получают поддержку реакционные силы в странах распространения И.

Среди неправительственных мусульманских международных организаций наибольшую активность проявляют Лига исламского мира (создана в 1962 г. в Мекке), Всемирный исламский конгресс, Всемирная исламская организация, Исламский совет Европы и др. Характерно, что в деятельности этих организаций реакционные, антикоммунистические элементы играют значительно большую роль, чем в деятельности ОИК.

Их усилия направлены преимущественно на пропаганду и распространение ислама, организацию международных встреч религиозных деятелей, оказание помощи мусульманским общинам в различных странах.

Лит-ра: Ислам в странах Ближнего и Среднего Востока. М., 1982; Ислам и проблемы национализма в странах Ближнего и Среднего Востока. М., 1986; Ислам в современной политике стран Востока (конец 70-х — начало 80-х годов XX в.). М., 1986; E. Kedourie, Islam in the Modern World and other Studies. L., 1980; V. Nienhaus, Islam und moderne Wirtschaft. Graz, Styria, 1982; Islam in the Political Process. Cambridge, 1983.

Г. М.

**ИСМА'ЙЛ** — коранический персонаж, пророк, сын Ибрахима, библейский Исмаил. В Коране он называется среди тех, кому было ниспослано божественное откровение, кто учил людей молитве. По приказу Аллаха он вместе с отцом своим Ибрахимом очистил и отстроил ал-Ка'бу (2:125/119, 129/123, 133/127, 136/130; 3:84/78; 4:163/161; 19:54/55).

В преданиях подробно рассказывается о том, что И. был старшим сыном Ибрахима от невольницы Хаджар (библ. Агарь). Из-за ревности и вражды своей жены Сары Ибрахим был вынужден увести Хаджар и И. в Аравию и оставил их одних в безводной пустыне. Мальчика мучила жажда, и мать, взбежав на холмы ас-Сафа и ал-Марва, высматривала вдали колодец или оазис. На помощь им пришел Джибрил. По его воле в том месте, где И. топнул ножкой, забил источник, ныне священный источник Замзам. Ибрахим посещал своего сына, вдвоем они отстроили мекканскую ал-Ка'бу. После смерти Хаджар И. женился на девушке из жившего поблизости племени джурхум, затем развелся с ней и женился на другой джурхумитке. Согласно арабским генеалогам, от И. произошли все североарабские племена (ал-'араб ал-муста'риба, 'аднаниты). По мусульманским представлениям, именно И. был тем сыном, которого Ибрахим должен был принести в жертву (см. *Ибрахим*). Традиционно могила И. считается расположенной около ал-Ка'бы.

В Коране И. сначала лишь упоминается наряду с такими туманными персонажами, как Зу-л-Кифл и ал-Иасу'. Затем было подчеркнуто его родство с Ибрахимом, и возникла связь И. с восстановлением ал-Ка'бы, благодаря чему он стал одним из главных персонажей мусульманской священной истории. См. *Ибрахим*.

Лит-ра: ат-Табари. Та'рих, 1, 274—309, 351-352, 1112—1123; он же. Тафсир, 23, 48—57; ал-Азраки. Ахбар Макка, 21—44; ас-Са'аби. Кисас, 45—53, 57—58; ал-Ку'а'и. Кисас, 141—145; ал-Байдави. Тафсир, 2, 175—176; Wüstenfeld. Die Chroniken, 4, 4—10; Grünbaum. Beiträge, 101—105; Horowitz. Untersuchungen, 91—92; Speyer. Erzählungen, 158—162, 164—166; M. Hayek. Le Mystère d'Ismaël. P., 1964; Gaudfroy-Demombynes. Mahomet, 345; Beltz. Sehnsucht, 101—102; A. J. Wenstnck. Isma'il.—EI, 2, 581; R. Paret. Isma'il.—EI, NE, 4, 192—193.

М. П.

**ал-ИСМА'ЙЛИЙА** (или ал-исма'йлийун) — исма'илиты, последователи одной из основных ветвей шнитского ислама, сыгравшие значительную роль в истории мусульманского Востока. В разные времена и в разных странах И. были известны под разными прозвищами: ал-батинийа, ас-саб'ийа, ал-карамита (карматы), ат-та'лимийа, ал-мулхида и т. д.

## 1. ИСТОРИЯ ИСМА'ИЛИТСКОГО ДВИЖЕНИЯ

Начало движения И. традиционно связывают с расколом среди шнитов в середине VIII в. Большинство из них признали седьмым имамом сына

Джа'фара ас-Сади́ка— Мусу ал-Казима (ум. в 799 г.); впоследствии их стали называть има́митами. Однако часть шиитов признала наследником има́мата старшего сына Джа'фара, Исма'ила, а поскольку он скончался еще при жизни отца (в 762 г.), то седьмым има́мом они признали его сына Мухаммада. Среди его приверженцев доксографы называют мубаракитов и хаттабитов, ставших идейными предшественниками И. (поздние исма'илитские авторы осуждают хаттабитов и отрицают связь с ними). В противоположность шиитам-има́мита́м сторонники сохранения има́мата в потомстве Исма'ила стали называть себя И. После смерти Мухаммада б. Исма'ила среди них также произошел раскол. Одни считали его последним, седьмым (отсюда их прозвище ас-саб'ийа — «семеричники») има́мом и ожидали его возвращения в качестве ал-Ка'има. Во второй половине IX в. эта ветвь И. получила название ал-карматийа (карматы). Другие продолжали признавать потомков Мухаммада б. Исма'ила, бежавших от преследований со стороны Аббасидов в Сирию, Хорасан и т. д., «скрытыми» има́мами, от имени которых они развернули энергичную пропаганду (ад-да'ва). Весь последующий период в истории исма'илитского движения до прихода Фатимидов к власти в Северной Африке (909 г.) известен как период «сокрытия» (ас-са́тр). Сторонников этого направления с начала X в. стали называть фатимидскими И. Поскольку имя и место пребывания «скрытого» има́ма хранились в строгой тайне, долгое время не было большого различия между карматами и И. Некоторые исследователи считают дофатимидский период «карматской стадией» исма'илитского движения. К концу IX в. усилиями исма'илитских проповедников (ду'а́т, ед. ч. да'и) исма'илитский «призыв» имел много сторонников в Южном Ираке, Хорасане, Хузистане, Бахрейне, Йемене, Сирии, Египте, Магрибе. Основание халифата Фатимидов, выдававших себя за потомков има́ма Исма'ила, привело к окончательному размежеванию между фатимидскими И. и карматами. К концу X в. под властью Фатимидов оказались Магриб, Египет, Сирия, Палестина, Хиджаз. Их тайные организации были широко представлены на востоке Халифата, особенно в Иране.

В то же время внутри руководства исма'илитским «призывом» усилились разногласия и соперничество, приведшие к расколу среди фатимидских И. и выделению общины хакимитов, или друзов, обожествлявших халифа ал-Хакима (ум. в 1021 г.) и ожидавших его возвращения. Еще большие последствия имел раскол среди И. на два лагеря в результате соперничества за верховную власть после смерти халифа ал-Мустансира (1094 г.). Восточные И., или низариты (сторонники Низара, старшего сына халифа), преобладали в Иране, Сирии и в других странах Востока, не входивших в Фатимидский халифат. Более «умеренное» крыло И. представляли собой муста'литы (Египет и западные страны ислама) — духовные предки современной исма'илитской общины бохра в Индии (Бомбей). Политические разногласия между низаритами и муста'литами привели к изменениям в структуре их организаций и к догматическим расхождениям. Основная масса низаритов действовала в горных районах Сирии, Ливана, Ирака и Ирана. В конце XI в. они создали независимое государство с центром в крепости Аламут (Иран), просуществовавшее до середины XIII в. Основатель государства низари-

тов, исма'илитский да'и ал-Хасан б. ас-Саббах изложил свои социальные и политические взгляды в учении, получившем название ад-да'ва ал-джадида («новый призыв», «неоисма'илизм») в отличие от фатимидского «старого учения» (ад-да'ва ал-кади́ма).

В практике политической борьбы низариты, постоянно подвергавшиеся суровым преследованиям со стороны сельджуцких султанов, широко применяли методы террора. Исполнители террористических акций, согласно одной из версий, употребляли наркотики (хашиш), за что и были прозваны хашиши, хашишия, хашишийун. Такое прозвание применяли к низаритам Ирана и Сирии в XII—XIII вв. В искаженной форме «ассасин» оно попало в европейские языки со значением «убийца». Более распространенным в Иране было другое прозвище И.— ал-малахи́да (ед. ч. ал-мухид), употреблявшееся суннитам в значении «заблудшие».

После разгрома низаритов и взятия большинства их крепостей Хулагу-ханом началась их миграция в Индию, со временем превратившуюся в главный очаг низаритов. С первой половины XIX в. духовный глава низаритов носит титул Ага-хан.

Первый Ага-хан переселился в Индию из Ирана в 1838 г. Нынешний низаритский има́м, считающийся потомком 'Али и Фатимы, Карим-шах Ага-хан IV, принял има́мат в 1957 г. Из его резиденций, находящихся в Индии и Кении, рассылаются да'и, которые ведут пропаганду (особенно активно в Африке) низаритского учения. В настоящее время общины низаритов (в некоторых странах их называют хаджа или агаханиты) имеются более чем в 20 странах Азии и Африки (в частности, на севере Афганистана — в Бадахшане).

В отличие от Ирана и Сирии, где богословская литература И. хранит фатимидскую традицию, низариты в Индии не имеют догматической литературы как таковой. В их среде бытуют в стихотворной форме гимны, религиозные наставления, легендарные истории средневековых пиров с описанием их «чудес» (подобных «чудесам» суфийских «святых»). Коран рассматривается как последняя из Вед, их толкование известно только пирам, религиозный авторитет которых чрезвычайно высок.

Что касается муста'литов, то после падения Фатимидов их религиозный центр более чем на 500 лет переместился из Египта в Йемен, где уже существовала община муста'литов-таййибитов — сторонников верховной власти ат-Таййиба, сына фатимидского халифа ал-Амира (уб. в 1130 г.); таййибиты создали самостоятельную организацию во главе с верховным проповедником (ад-да'и ал-мутлак). Их пропаганда имела огромный успех в Индии, и в начале XVII в. религиозный центр муста'литов переместился в Гуджарат. Тогда же они разделились на даудитов (большая часть муста'литов), перебравшихся в Индию, и сулайманитов, оставшихся в Йемене. Между ними нет никаких догматических расхождений. В настоящее время общины муста'литов существуют в ряде стран Азии и Африки: в Индии, Пакистане, Иране, Йемене, Кении, Танзании. Резиденция их духовного главы (ад-да'и ал-мутлак) находится в г. Сурате (Индия).

## 2. ОРГАНИЗАЦИЯ ПРОПАГАНДЫ. ИЕРАРХИЯ

В исламоведческой литературе прочно укоренилось представление о том, что И. создали мощную тайную централизованную организацию по пропаганде своего учения. Для оперативной передачи важных сведений и секретных заданий они использовали почтовых голубей. Однако сведения об организации исма'илитской пропаганды, содержащиеся в исма'илитских или антиисма'илитских текстах, разрозненны и не могут рассматриваться как полностью соответствующие действительности. Строгая градация посвящения (ал-балаг), описанная в исма'илитских источниках, отражает скорее идеальную модель, чем действительную организацию. Формы пропаганды зависели от места и времени ее проведения.

Главой пропаганды считался имам. Организация пропаганды строилась по принципу соответствия ее звеньев системе чисел, принятых для определения явлений физического мира. По аналогии с 12 созвездиями, 12 месяцами в году и т. д. мир был подразделен на 12 «островов» (ал-джаза'ир), во главе каждого из них стоял назначенный имамом верховный проповедник, носящий титул Да'и ду'ат ал-джазира, или Худжжат ал-джазира. По другим сведениям, «главы островов» (асхаб ад-джаза'ир) носили титул ан-накиб (мн. ч. ан-нукаба). Советниками и помощниками верховного проповедника в каждом «острове» были проповедники-накибы, число которых (30) соответствовало числу дней полного месяца. В свою очередь, каждый накиб получал в помощники по 24 проповедника-да'и (количество часов в сутках): 12 «видимых» («дневных») и 12 «скрытых» («ночных»; махджуб, мустатар, ма'зун). «Видимые» да'и во всех «островах» были известны как ал-мукасирун, или ал-мукалибун, и представляли собой низшую ступень в иерархии исма'илитских проповедников. На них лежала ответственная работа по провоцированию споров (отсюда их прозвища) и ведению диспутов с 'улама' и факихами в гуще народных масс. Подбору и обучению да'и исма'илитское руководство придавало исключительное значение. Особое внимание уделялось изучению расхождений среди последователей разных вероисповеданий и толков, слабых и уязвимых сторон их учений, с тем чтобы да'и мог, используя их терминологию, поколебать их, разуверить и обратиться в свою веру. Вместе с тем проповедникам строго предписывалось скрывать свою принадлежность к И. Подготовленный «видимым» да'и новичок передавался проповеднику более высокого ранга — «скрытому», носящему титул ал-ма'зун и имевшему право брать клятву (ал-'ахд ва-л-мисак) с неопитов. Со временем неопиты могли стать проповедниками (да'и), которые допускались до «собраний» верховного да'и «острова», где обучали толкованию Корана и хадисов и излагали «философию» ('илм ал-хакика) исма'илитской доктрины.

Из числа наиболее авторитетных да'и «островов» имам избирал «высшее руководство пропагандой» (ал-кйада ал-'уляа ли-д-да'ва). Члены руководства получали титул Да'и ад-ду'ат (главный да'и) и становились посредниками между

имамом и верховными да'и «островов», осуществляя надзор за пропагандой во всех «островах».

Следующую за Да'и ад-ду'ат ступень в иерархии И. занимал Худжжат ал-имам, имя которого в период «сокрытия» (ас-сатр) было известно только имаму.

Ближайшее к имаму положение занимал Баб ал-абваб, или ал-Баб («врата»), полномочия которого были известны только имаму и его наследнику. Ему принадлежало право «окончательного решения» (фасл ал-хитаб).

Согласно исма'илитским авторам, эта иерархия (существовали некоторые расхождения в титулах и званиях да'и различных ступеней) и организация пропаганды сохранялись до конца правления Фатимидов в Египте (1171 г.). Однако после раскола исма'илитского движения низаритский имам несколько упростил эту структуру. Вместо Да'и ад-ду'ат он ввел титул аш-Шайх (возможно, по аналогии с шайхами суфийских братств), в каждый округ был назначен его «заместитель» (ан-на'иб, мн. ч. ан-нувваб), которому подчинялось неограниченное число проповедников-да'и. Особую роль в организации низаритов играли фида'и, подчинявшиеся «центру имамата» (марказ ал-имама) или «заместителям» (ан-нувваб) имама в округах, от которых они и получали секретные задания.

По другим сведениям, иерархия у низаритов включала семь степеней: имам, да'и ад-ду'ат, ад-да'и ал-кабир, ад-да'и, ар-рафик, ал-ласик и ал-фида'и.

Организация пропаганды у муста'литов была еще проще. Из числа лиц, получивших духовное образование (риджал ад-дин) в специальном учебном заведении (ал-джами'а ас-сайфийа) в г. Сураате (Индия), в места проживания муста'литов назначались управляющие (ед. ч. ал-'амил), которым поручались сбор налога и передача его верховному проповеднику (ад-да'и ал-мутлак). Ал-'Амили занимались также религиозно-правовыми делами (заклечение и расторжение браков и т. п.).

## 3. УЧЕНИЕ И.

Еще на раннем этапе формирования исма'илитской идеологии в ней выделились два аспекта: «внешний», экзотерический (аз-захир), доступный рядовым членам общины, и «внутренний», эзотерический (ал-батин), доступный лишь «посвященным» (ал-хасса, мн. ч. ал-хавасс), занимавшим высшие ступени исма'илитской иерархии. «Внешнее» учение включало в себя все обрядовые и правовые постановления шари'ата, обязательные для рядовых членов общины. Эта сторона учения И. мало чем отличается от учения имамитов. «Внутренняя», эзотерическая доктрина И. содержит две части: ат-та'вил — аллегорическое истолкование Корана и шари'ата и ал-хака'ик («истины», ед. ч. ал-хакика) — система философских и богословских знаний, опирающаяся на толкование «сокровенных», «высших» истин. Противоречивость сведений об исма'илитской доктрине объясняется не только различиями в ориентации источников и смешением исма'илитских представлений, относящихся к разным периодам и регионам их распространения, но и эклектичностью эзотерической доктрины И. Она адаптировала элементы идеалистической философии неоплатонизма (в частности, соединение монотеистической

идеи и множественности явлений реального мира), рационалистической философии Аристотеля, христианского гностицизма, мистики и т. д. Основными элементами исма'илитской религиозно-философской системы (ал-хака'ик), сложившейся уже в раннефатимидский период, стали космогоническая теория и теория цикличности. Эти учения строились на представлениях о мистическом значении чисел и букв. В соответствии с ними чувственный, земной мир рассматривался как тождественное отражение устройства горнего мира, отражение космического порядка.

Вероятно, одним из первых авторов космогонической теории, в которой исследователи усматривают элементы неоплатонизма, был исма'илитский да'и из Мавераннахра ан-Насафи (повешен в 942 г.). По этой теории, бог-абсолют, лишенный каких бы то ни было атрибутов, абсолютная истина (ал-хакк), предвечным повелением, или волеизъявлением (ал-амр), выделил из себя творческую субстанцию — Мировой Разум (ал-'акл, или 'акл ал-кулл), обладающий всеми атрибутами божества. Мировой Разум произвел (путем эманации) Мировую Душу (ан-нафс, или нафс ал-кулл), которая, в свою очередь, произвела семь движущихся «сфер». Путем преобразования «сфер» простые элементы (ал-муфрадат), или «натуры» (влага, сухость, тепло, холод), образовали сложные, или «составные» (ал-мураккабат), — землю, воду, воздух и эфир. В результате последующих преобразований возникли растения с вегетативной душой, из них — животные с чувственной душой, из них — человек с разумной душой.

Принципы строения бытия, сформулированные в учении ан-Насафи, сохранялись в исма'илитской космогонии и в последующее время, хотя сама схема видоизменялась. Так, в других умозрительных построениях Мировая Душа, или Следующая (ат-Тали) эманация, несовершенная по своей природе, в стремлении к совершенству произвела первичную материю (ал-хайула) — пассивную, лишённую творческого начала, создающую лишь «подобие» (масал) «прообраза» (мамсул, сура), существующего в Мировом Разуме. Первичная материя стала «инициатором» (ал-мубди') создания мира — произвела планеты, землю, живые существа, человека.

Бог-абсолют, Мировой Разум, Мировая Душа, первичная материя, пространство, время и Совершенный человек (как венец человечества) представляют семь стадий эманации в горнем мире (ал-'алам ал-'улви), мире творения (дар ал-ибда'), которым в чувственном, земном мире соответствуют семь пророческих циклов. Каждой стадии эманации в горнем мире существует соответствие в пророческом цикле. Так, отражением Мирового Разума в чувственном мире является ан-натик — пророк, Совершенный человек, отражением Мировой Души — ас-самит, или ал-асас, толкователь смысла откровения, и т. д.

Несколько иную космогоническую теорию выдвинул глава исма'илитской пропаганды в «обоих Ираках» ал-Кирмани (ум. в 1021 г.). Вместо двойственности Разума и Души он выделил в высшем, духовном мире десять Разумов, которые выступают одновременно в нескольких «ипостасях». Так, третий Разум является второй эманацией Первоума и первым потенциальным бытием и приравнивается к первичной материи (ал-хайула ва-с-сура). Творцом физического мира назван десятый, активный Разум. В соответствии с духовным миром в учении ал-Кирмани изменены структуры

физического мира и религиозной иерархии. Не признанное Фатимидами, учение ал-Кирмани было принято И.-таййибитами в Йемене.

В позднефатимидский период исма'илитская космогония разрабатывалась в сторону углубления и философского обоснования. В общих чертах процесс сотворения вселенной изображался следующим образом. Аллах устроил высший, небесный мир посредством пяти духовных сил — ал-худуд ар-руханияй (ед. ч. ал-хадд — «предел»). Из своего света он создал «вечный совершенный прообраз» — ас-сура, назвав его Мировым Разумом и Предшествующим (ас-Сабик), — первую из пяти духовных сил (ал-худуд), «опередившую» остальные в познании творца и его единственности. Из своего света и Взора он создал вторую духовную силу, Следующую (ат-Тали), пригодную для «вечного прообраза», и еще три духовные силы — ал-джадд, ал-фатх и ал-хайал. В «сфере» ангелов этим пяти духовным силам соответствуют ал-калам (тростниковое перо), ал-лаух (небесная скрижаль), архангелы Исрафил, Мика'ил и Джабра'ил. Ас-Сабика и ат-Тали Аллах создал повелением «Будь!» («Кун!»), где каф — ас-Сабик, а нун — ат-Тали, которое как слово Аллаха, как божественное откровение (ал-вахй) стало третьей духовной силой (ал-джадд). Божественное откровение передавалось до пятой духовной силы ал-хайал, он же — Джабра'ил. Пяти духовным силам высшего мира, или мира божественного промысла (ас-сан' а-илахияй), соответствуют пять телесных сил (ал-худуд ал-джисманияй) в низшем, земном мире, в мире религии ('алам ад-дин): ан-натик (пророк), ас-самит (он же ал-асас, ал-васи), ал-имам, ал-худджа и ад-да'и. Джабра'ил передал божественное откровение жившему ан-натик, представившему в своем пророческом цикле ас-сабика.

Перворазум, или первосущее (ал-мауджуд ал-аввал), или ал-калам, стал причиной бытия всего существующего (подобно единице в числе). За этим последовало создание (ал-ибда') первоматерии (ал-хайула ва-с-сура), она же ал-лаух, давшая начало небесам, земле и т. д.

Согласно исма'илитской доктрине, цель сотворения земного мира — реализация божественного повеления, божественной истины. Религиозная история рассматривается как циклическое развитие «проповеди истины и единобожия» (да'ват ал-хакк ва-т-таухид). История человечества подразделяется на циклы, или эры (адвар, ед. ч. даур): «великий цикл» (ад-даур ал-а'зам) — от Адама до ал-Ка'има — состоит из семи «малых» циклов (ал-фитра) — периодов между пророческими посланиями. Каждый пророческий цикл, в свою очередь, определяется семью имамами (ал-муस्ताкирун). «Владыкой» (сахиб) каждого «малого» цикла считается ан-натик — пророк, которому ниспослано откровение. Задача ан-натика — сообщать людям «явное», доступное в божественном откровении (ал-вахй, ат-танзил). Он — владыка религиозного закона (сахиб аш-шари'а), отменяющий прежний закон и обнародующий новый. Преемником ан-натика в каждом цикле является ас-самит, или ал-асас (асас аш-шари'а — «основа закона»), обладающий исключительным правом толкования (сахиб ат-та'вил) религиозного закона и знанием пророческих тайн. Эти представления сложились еще в VIII в. в среде хатта-

битов и мубаракитов. Пророками (ан-натик) первых шести циклов признаны последовательно Адам, Нух (Ной), Ибрахим (Авраам), Муса (Моисей), 'Иса (Иисус) и Мухаммад, а их духовными преемниками (ал-асас, ал-васи) — соответственно Шис (Сиф), Сам, Исма'ил, Харун (Аарон), Шам'ун и 'Али б. Аби Талиб. Седьмой имам в каждом предшествующем пророческом цикле поднимается в ранге и становится ан-натиком следующего цикла. Так, в цикле пророка Мухаммада (= ан-натик) 'Али был ал-асасом, а Мухаммад б. Исма'ил — седьмым имамом. Он явится в качестве ал-Ка'има и станет ан-натиком седьмого пророческого цикла — «цикла откровения» (даур ал-кашф). Его миссия будет состоять в отмене «внешнего» (аз-захир) аспекта религиозного закона (ислама) и в полном раскрытии божественной истины (ал-батин). Он будет править миром до Судного дня и участвовать в Последнем суде. До появления «скрытого» имама, ал-Ка'има, его полномочиями представляться на земле являются 12 верховных да'и (ал-хуждаж), возглавляющих соответственно 12 регионов («островов»).

В соответствии с космогонией И. и их теорией цикличности развивались их эсхатологические представления, в частности представления о странствовании душ и воскресении. Соотнося мир человека (микрокосм) с физическим миром (макркосм), И. проповедовали, что душой и телом человек подобен ангелам и «природе» (ат-таби'а). После смерти человека его душа возвращается к ангелам, от которых она произошла, а его тело — к первичной матери (ал-хайула ва-с-сура), или к «природе» (ат-таби'а). Согласно ал-Хамиди (ум. в 1162 г.), второму верховному проповеднику И.-таййибитов в Йемене, души верующих, соединяясь друг с другом световыми точками, переходят от одной духовной силы (ал-хадд) к другой, пока не образуют форму ал-Ка'има — «владыки цикла откровения» (сахиб даур ал-кашф), завершающегося «великим воскресением» (ал-кийма). Души же неверующих остаются в своих телах, превращаясь в прах. В январе 1164 г. четвертый глава И.-низаритов в Аламуте от имени «скрытого» имама, «доказательством» (ал-хужджа), или «заместителем» (халифа), которого он объявил себя, провозгласил начало «великого воскресения». Это «воскресение» толковалось как манифестация религиозной истины в ал-Ка'име, что идентифицировалось с расем для верующих. По мнению В. Маделунга, исма'илитское учение о «воскресении» складывалось под влиянием идей и терминологии суфиев и подготовило почву для сближения доктрины низаритов с суфизмом. Победа шиитов-имамитов в Иране (начало XVI в.) позволила низаритам, теория и практика которых до этого нередко рядились в суфийские одежды, действовать более открыто. Об этом свидетельствует возрождение низаритской доктрины, сформулированной Насир ад-дином ат-Туси в поздний аламутский период.

Исма'илитская догматика включает практическое богословие (ал-'ибада), связанное с религиозными обязанностями (фара'ид ад-дин) и «опорами религии» (аркан ад-дин), и теоретическое богословие — «науку о сокровенном» («илм ал-батин), аллегорическое толкование (ат-та'вил). При этом исма'илитские богословы провозглашали неразрывное единство «внешнего» (аз-захир) и

«внутреннего» (ал-батин). Стержнем религиозно-политической доктрины И. стало учение об имамате, о необходимости существования непогрешимого имама из потомков 'Али б. Аби Талиба. Повиновение имаму (ал-вилайа) — важнейший из семи «устоев» (да'а'им) религии (остальные шесть: ат-тахара, ас-салат, аз-закат, ас-саум, ал-хаджж, ал-джихад).

Правовая система И., самым авторитетным изложением которой стало сочинение ал-Кади ан-Ну'мана (ум. в 979 г.) Да'а'им ал-ислам («Устои ислама»), в общем согласуется с имамитским (джа'фаритским) фикхом. Расхождения существуют в вопросах наследования, брака (И. не признают временный брак ал-мут'а), а также по некоторым частным вопросам.

Лит-ра: *ан-Наубахти*. Шитские секты, 161—167; *ал-Багдади*. Ал-Фарк, 281—312; *аш-Шахрастани*. Книга о религиях, указ.; *Петрушевский*. Ислам, 276—302; *Босворт*. Династия, 78—81, 175—177; *Х. Додхухуде*. Очерки философии исмаилизма (общая характеристика доктрины X—XVI вв.). Душ., 1976; *М. Галиб*. Та'рих ад-да'ва ал-исма'илия. Бейрут, 1965; *он же*. Ал-Харакат ал-батинийа, 65—129; *W. Ivanov*. The organization of Fatimid propaganda.—*JBRRAS*. 1939, 15, 1—35; *B. Lewis*. The origins of Isma'ili'ten: A study of the historical background of the Fatimide caliphate. Cambridge, 1940; *B. Lewis*. The Isma'ili'tes and Assassins.—*A history of the Crusades*. Hrsg. von K. M. Setton. Philadelphia, 1955, 99—132; *W. Madelung*. Das Imamat in der frühen ismailitischen Lehre.—*DI*. 1961, 37, 43—135; *T. Nagel*. Frühe Ismaili'ya und Fatimiden im Lichte der Risalat Iftitah ad-da'wa, eine religionsgeschichtliche Studie. Bonn, 1972; *I. Poonawala*. Bibliography of Isma'ili Literature. California, 1977; *H. Halm*. Kosmologie und Heilslehre der frühen Isma'ili'ya: eine Studie zur islamischen Gnosis. Wiesbaden, 1978; *S. M. Stern*. Studies in Early Isma'ilism.—*The Max Schloessinger Memorial Series*. Jerusalem, 1982; *H. Corbin*. Cyclical time and Ismaili gnosis. L., 1983; *W. Madelung*. Isma'ili'ya.—*EI*, NE, 4, 198—206.

С. П.

ал-ИСНА'АШАРІЙА (исна'ашариты — «двадцатники», «дюжнники») — название шиитов-имамитов, признавших последовательно двенадцать имамов из рода 'Али б. Аби Талиба. Это название появилось после 873-74 г., когда «исчез» малолетний 12-й имам и физически прекратился ряд имамов, признанных шиитами-имамитами. По мере исчезновения различных имамитских общин и выработки исна'ашаритской доктрины имамата название имамиты перешло исключительно к И.

Имамы И.: 1. Абу-л-Хасан (прозвище — Абу Тураб) 'Али б. Аби Талиб ал-Муртада («Желанный»), ум. в Куфе 21 января 661 г.); 2. Абу Мухаммад ал-Хасан б. 'Али ал-Муджабба («Избранный»), ум. в Медине в 669 г.); 3. Абу 'Абдаллах ал-Хусайн б. 'Али аш-Шахид («Мученик», погиб в Кербеле 10 октября 680 г.); 4. Абу Мухаммад 'Али б. ал-Хусайн ас-Саджад («Часто совершающий поклоны в молитвах», ум. в Медине в 713 г.); 5. Абу Джа'фар Мухаммад б. 'Али ал-Бакир («Вскрывающий [сущность знаний]», ум. в Медине в 732 г.); 6. Абу 'Абдаллах Джа'фар б. Мухаммад ас-Садик («Правдивый», ум. в Медине в 765 г.); 7. Абу Ибрахим (или Абу-л-Хасан) Муса б. Джа'фар ал-Казим («Обуздывающий гнев», ум. в тюрьме, в Багдаде, в 799 г.); 8. Абу-л-Хасан 'Али б. Муса ар-Риза («Благоугодный», ум. в селении Санабад близ Туса в 818 г.); 9. Абу Джа'фар Мухаммад б. 'Али ат-Таки («Благочестивый») ал-Джавад («Великодушный», ум. в Багдаде в 835 г.); 10. Абу-л-Хасан 'Али б. Мухаммад ан-Наки («Чистый») ал-Хади («Ведущий правильным путем», ум. в Самарре в 868 г.); 11. Абу Мухаммад ал-Хасан б. 'Али ал-'Аскари аз-Заки («Праведный», ум. в Самарре в 873-74 г.); 12. Мухаммад б. ал-Хасан ал-Худжа («Доказательство [бога для людей]») ал-Ка'им («Исполнитель [повелений Аллаха]») ал-Мунтазар («Ожидаемый [махди]»). Согласно шиитскому преданию, Мухаммад «исчез» вскоре после смерти своего отца. Его

возвращение в качестве махди шииты-имамиты ожидают и поныне.  
Лит-ра: R. Strothmann. Die Zwölfer-Schi'a. Lpz., 1926; S. N. Nasr. *Ḥiḥā ashariyya*.—EI, NE, 4, 289—291.

С. П.

**ал-ИСРА' ва-л-МИ'РАДЖ** («ночное путешествие и вознесение») — ночное путешествие Мухаммада в Иерусалим и его вознесение на небеса, один из основных сюжетов мусульманского религиозного предания. В Коране (17:1) упоминается о том, что Аллах однажды ночью перенес Пророка к «отдаленнейшей мечети» (ал-маджид ал-акса), вокруг которой место, благословенное Аллахом.

Согласно преданиям, однажды, когда Мухаммад спал около ал-Ка'бы, к нему явился Джибрил с крылатым верховым животным ал-Бураком, на котором Пророк отправился на север, побывав в Хеброне и Вифлееме, а затем прибыл в Иерусалим, на гору Мориа. Там Мухаммад встретился с древними пророками — Ибрахимом, 'Исой, Мусой — и руковолил их совместной молитвой. Там же ангелы рассекли Мухаммаду грудь и омыли его сердце.

Затем, оставив ал-Бурака в Иерусалиме, Мухаммад вместе с Джибрилом поднялся на небо. На каждом из семи небес он встречал приветствовавших его пророков, а затем предстал перед Аллахом, который определил обязательное для мусульман число молитв — пять. Мухаммад видел венчающее мир дерево — «сидр крайнего предела», небесную ал-Ка'бу; в раю и в аду видел блаженство праведников и мучения грешников, затем был возвращен в Мекку.

Мекканцы не поверили рассказам Мухаммада, и тогда Аллах еще раз показал Пророку, вставшему на ограду ал-Ка'бы, Иерусалим, и Мухаммад смог подробно описать город соплеменникам, а также перечислить караваны, шедшие отсюда в Хиджаз. Иногда упоминанием о ми'радже считаются еще два места Корана, описывающие видения Мухаммада: 17:60/62 и 53:10—14.

Предметом богословских споров стали два связанных с этой легендой вопроса. Первый: лицезрел ли Мухаммад Аллаха? Мнение большинства сводится к тому, что он Аллаха не видел. Второй вопрос: было ли это путешествие видением или реальным событием и возносились ли на небеса и тело Мухаммада или только его дух? По общераспространенному мнению, путешествие было реальным, в нем участвовали и дух и тело Мухаммада. Суфии обычно видят в этой легенде рассказ о путешествии души и ее единении с богом, очищении и возвращении ее в тело. Шииты уделяют этой легенде большое внимание, видя в ней образец прямого контакта имама с божеством.

История о ночном вознесении Мухаммада пользовалась большой популярностью в народном исламе. В средние века было много устных рассказов и их записей, в красочных подробностях описывавших все, что Мухаммад видел на небесах, а особенно в аду и в раю. В поздние средневековья эта легенда стала излюбленным сюжетом миниатюр и народных картинок.

Существование разных версий и деталей легенды иногда побуждало богословов разделять по времени ал-исра' и ал-ми'радж (17 раби' I — ал-исра', 17 раджаба или 17 рамадана 621 г. — ал-ми'радж) или же допускать, что «вознесений» было три — два через Иерусалим, а одно из Мекки. Согласно наиболее распространенному мнению, «ночное путешествие и вознесение» произошло 27 раджаба 621 г. Этот день отмечается в

большинстве мусульманских стран как религиозный и государственный праздник.

Айат, послуживший поводом для сложения легенды, получал в востоковедной науке различные толкования. Согласно одним, речь в нем шла о путешествии к небесной мечети, а Иерусалим появился в комментариях на айат позднее, в конце VIII в. Согласно другим, речь шла о тайном путешествии Мухаммада к одному из мест в окрестностях Мекки. Однако большинством ученых сейчас признается, что в Коране речь идет о святыне в «священной земле», т. е. об Иерусалиме. Мусульманские легенды о вознесении Мухаммада восходят как к преданиям о жизни Пророка, так и к аналогичным рассказам в преданиях других религий (например, о лестнице Иакова). Записи сказаний об ал-И. ва-л-М. переведены на европейские языки и, возможно, послужили одним из источников сюжета «Божественной комедии» Данте. На тонком пародировании таких рассказов строится «Послание о прощении» знаменитого арабского поэта X—XI вв. Абу-л-'Ала' ал-Ма'арри. Современная мусульманская апологетика иногда объявляет легенду об ал-И. ва-л-М. мусульманским «предсказанием» возможности космических путешествий. См. *ал-Бурак*.

Лит-ра: *Ибн Са'д*. Табакат, 1/1, 137—145; *Ибн Хишам*. Сира, 1, 263—271; *ам-Табари*. Тафсир, 15, 2—14; *ал-Байдари*. Тафсир, 1, 532—533; *Horowitz*. Himmelsfahrt; *R. Bell*. Muhammad's visions.—MW, 1934, 24, 151—153; *E. Cerulli*. «Libro della Scala». Vatican, 1949; *он же*. Nuove ricerche sul Libro della Scala e la conoscenza dell'Islam in Occidente. Vaticano, 1972; *B. Schrieke*. Isra'.—EI, 2, 591—592; *J. Horowitz*. Mi'radj.—Там же, 3, 581—584.

М. П.

**ИСРАФИЛ** (вар. Сарāфил) — один из четырех наиболее приближенных к Аллаху ангелов. Зачитывает с заветной скрижали божественные решения о судьбах людей и мира и передает их другим ангелам для исполнения. Его главный атрибут — труба, с которой он никогда не расстается и в которую затрубит в День воскресения мертвых, встав на священной скале в Иерусалиме; по ее гласу люди умрут, а потом все начнут вставать из своих могил (см. *ал-ма'ад*).

Согласно некоторым преданиям, И. был тем ангелом, который передал Мухаммаду первые откровения и несколько лет оберегал его, передав затем эту миссию Джибрилу.

И. описывают как существо космических размеров, его ноги — на нижних слоях земли, а голова — у престола Аллаха. У него четыре крыла, а тело покрыто волосами, ртами и языками. Трижды в день и трижды в течение ночи он заглядывает в джаханнам и рыдает от горя и сострадания.

Имя ангела, возможно, восходит к библейскому серафим; ряд его характерных черт находит истоки и параллели в иудейской и христианской демонологии.

Лит-ра: *ам-Табари*. Тафсир, 1, 1248—1249; *ал-Казвини*. 'Аджа'иб, 56—57; *A. J. Wensinck*. Israfil.—EI, NE, 4, 220—221.

М. П.

**ал-ИСТИСЛАХ** («стремление к пользе», другое название — ал-масāлих ал-мурсала — «независимые полезные действия») — одна из категорий ра'й, метод выведения правового решения на основе свободного суждения о полезности его для всего общества. Ал-И. был разработан и применен Маликом б. Анасом (713—795), который он сам считал разновидностью истихсана.



## ал-ИСТИХСАН

Однако истихсан, являющийся методом коррекции суждения по аналогии (кийас), не может быть применен помимо него. Ал-И. же полностью независим от Корана и сунны, но имеет силу только при соблюдении трех условий: 1) решение не должно касаться вопросов веры; 2) решение не должно противоречить ни духу, ни букве веры; 3) польза от принимаемого решения должна быть очевидной, необходимой и существенной. Пример ал-И.: в случае военной опасности сбор необходимых для обороны средств производить только с богатых. Ал-И.—одна из главных отличительных особенностей маликитского мазхаба, но он принят также шафи'итским и ханбалитским мазхабами при соблюдении тех же условий.

Лит-ра: Абу Захра. Та'рих ал-мазхаб, 1, 218; ал-Хаким. Ал-Усул, 379—415; Vesey-Fitzgerald. Nature, 101—102; Schacht. Introduction, 60—62; R. Paret. Istihsan and Istislah.—EI, NE, 4, 255—258.

А. Б.

**ал-ИСТИХСАН** («предпочтение», «предпочтительное решение») — термин фикха, одна из категорий ра'й, суждение, ведущее к отказу от решения по аналогии (кийас). Ал-И. был введен в обиход Абу Ханифой (ум. в 767 г.) как метод исправления решений, принятых на основании кийаса, но оказавшихся по каким-либо обстоятельствам неприемлемыми. Ал-И. применяется, когда на основании опыта выясняется, что формально правильное решение по аналогии (кийас) нецелесообразно или наносит вред. Например, на основании канонических текстов предписано очищать одежду, стирая ее в воде и выжимая. Однако не всякую ткань можно так очищать, поэтому для некоторых видов тканей (парча, сложное шитье и т. п.) допускается очищение сухим способом (выбиванием, чисткой, проветриванием). Ал-И. применяется также и тогда, когда кийас вступает в противоречие с каноническим текстом, и, чтобы это противоречие устранить, пересматривается все рассуждение. Наконец, ал-И. применяется, если кийас вступает в противоречие с согласованным решением (иджма') или обычаем ('урф), чтобы факих мог выбрать что-то одно для обоснования своего решения. Ал-И. может и отменить кийас, чтобы снова рассмотреть вопрос с привлечением других источников и аргументов. Обращение к ал-И. должно быть так же хорошо аргументировано, как и обращение к кийасу. Решение ал-И. не является прецедентом, действие его однократно. Широкое применение ал-И. практиковалось только ханафитским мазхабом. В маликитском и шафи'итском мазхабах его функцию, т. е. отмену формально правильного, но неприемлемого решения, выполнял истихсал.

Лит-ра: ал-Хаким. Ал-Усул, 361—377; Абу Захра. Абу Ханифа, 344—351; Mahmassani. Falsafat al-tashri, 85—87; R. Paret. Istihsan and Istislah.—EI, NE, 4, 255—259.

А. Б.

**ИСХАК** — коранический персонаж, пророк, сын Ибрахима, библейский Исаак. В Коране рассказано, что Аллах даровал Ибрахиму в преклонном возрасте сына в награду за его стойкое благочестие. О предстоящем рождении сына ему сообщили ангелы, под видом простых путников пользовавшиеся его знаменитым гостеприимством (2:133/127, 136/130, 140/134; 3:84/78; 4:163/161; 6:84; 11:71/74; 12:6, 38; 14:39/41; 19:49/50; 21:72; 29:27/26; 37:112—113; 38:45). В суре 37:100/98—106 рассказано, что Ибрахиму был дарован «кроткий юноша», а затем во сне он увидел, что Аллах требует от него принести сына в жертву. Ибрахим был готов выполнить приказание, но Аллах

отказался от жертвы, он просто испытывал праведника. Эта история восходит к библейскому рассказу через послеплывские предания иудеев, но имя сына не названо. Согласно кораническому контексту, им может быть и Исма'ил и Исхак (Исаак). Некоторые комментаторы, следуя библейской традиции, и видели в нем И., однако большинство утверждало, что этим сыном был Исма'ил, предок арабов, связанный с культом ал-Ка'бы. Это толкование стало сейчас общепринятым среди мусульман. См. *Ибрахим*.

Лит-ра: *am-Tabaru*. Та'рих, 1, 272—290, 352—359; *он же*. Тафсир, 23, 48—57; *ac-Ca'labi*. Кисас, 52—58; *al-Kuca'u*. Кисас, 150—153; *al-Bayda'u*. Тафсир, 2, 175—177; *Snouck Hurgronje*. Feest; *Horowitz*. Untersuchungen, 90—91; *Speyer*. Erzählungen, 164-166, 170—171; *Beck*. Gestalt, 80—83; *J. Eisenberg*. Ishak.—EI, 2, 568—569; *W. M. Watt*. Ishak.—EI, NE, 4, 114—115. М. П.

**И'ТИҚАД** — глубокая убежденность в истинности слова божьего, один из трех элементов веры (иман). В качестве синонимов И. различные догматические школы употребляли термины тасдик, 'акида, 'акд. Ближе других к И. по значению тасдик (би-л-калб), признание сердцем истинности Аллаха и всего, что возвестил он в Коране. Различие между ними лишь в том, что тасдик рассматривается как акт внутреннего суждения о правдивости и достоверности слова божьего, а И.—как акт согласия с ним, внутренней веры в него.

Лит-ра: *L. Gardet*. It'ikad.—EI, NE, 4, 291—292. С. П.

**ИТТИХАД** — «соединение», «слияние». В мусульманском богословии термин И. наряду с хулул употреблялся в двух значениях: а) соединение божественной и человеческой природы (иттихад ал-лахут би-н-насур), в этом значении он ассоциировался с христианскими доктринами «воплощения»; б) соединение души или сердца мистика с божеством в момент мистического экстаза (ваджд). В первом случае отношение богословов к И. было безусловно отрицательным (см. хулул). Во втором его трактовали по-разному: если противники И. (большинство суннитских факихов) рассматривали его как недопустимое соединение вечного бытия с преходящим, одновременное существование человеческой души и божественного духа в одном теле, то его сторонники (суфии и симпатизировавшие им богословы) стремились представить И. вершиной познания бога и его единства и единственности (ал-таухид), глубоким осознанием своей полной зависимости от его воли, не предполагавшим, однако, субстанционального единства. В этом значении И. был синонимом суфийских терминов иттисал и висал, которые означали «достижение», «прибытие», т. е. состояние (хал), когда суфий, отрешившись от всего мирского, в том числе и собственного «я», созерцал бога во всем сущем. И. связан также с понятием фана' — состоянием, в котором личностные качества мистика вытесняются божественными. Хотя внешне человек, достигший И., остается прежним, его поступками, речью и восприятиями «распоряжается» (йатасарраф) бог — истинный деятель (фа'ил хакики), незримо присутствующий в данном образе. Необходимым элементом И. ал-Халладж и другие суфии считали любовь к богу (хубб, 'ишк), которая «распахивает» душу мистика, впуская туда «возлюбленного гостя». Суфийский поэт Ибн ал-Фарид сравнивал суфия, достигшего единства с богом, с женщиной, охваченной приступом эпилепсии: ее поступки исходят не от нее, ее устами говорит другой — «злой дух» (джинн). Суфии — сторонники учения о «единстве бытия» (вахдат ал-вуджуд) говорили о соединении божества и его

творения лишь в том смысле, что каждая вещь существует лишь постольку, поскольку существует бог (мауджуд биhi мадум би нафсиhi). Не обладая самостоятельным бытием, вещь не может соединиться с бытием бога, ибо ее бытие есть не что иное, как его инобытие.

Некоторые суфии различали три стадии И.: 1) соединение с божественными именами (ал-асма' ал-хусна); 2) соединение с одним из атрибутов божественного совершенства; 3) соединение с самой сущностью бога (аз-заг).

В позднем суфизме соединение с божеством было признано явлением исключительно редким. Главы многих суфийских братств настаивали на том, что суфиям следует удовлетвориться соединением с извечной сущностью Пророка. Подобная трактовка была распространена среди тех суфийских братств, которые проповедовали культ Мухаммада (сануситы).

Лит-ра: ал-Кашани, Истилахат, 24; ал-Джурджани. Ат-Та'рифат, 3; Nicholson. Studies, Index; Anawati, Gardet. Mystique, Index; Amoli. La philosophie, Index; R. A. Nicholson—G. C. Anawati. Itihad.—EI, NE, 4, 295—296; см. лит-ру к ст. хуала. А. Кн.

**ИФРИТ** (мн. ч. 'афарит; «могучий», «побеждающий») — название самых зловых, хитрых и сильных джиннов. Во мн. ч. иногда считается общим названием джиннов и шайтанов. В Коране «И. из джиннов» берется принести Сулайману престол царицы Савской (27:39). Часто встречается как действующее лицо в фольклоре и народной литературе, например в цикле сказок «1001 ночь». В позднесредневековом Египте 'И. считались духами людей, умерших насильственной смертью.

Лит-ра: ат-Табари, Тафсир, 19, 101—102; ал-Байдауи, Тафсир, 2, 68; аш-Шибали, Акам ал-марджан, 17—18; D. B. Macdonald, 'Ifrit.—EI, 2, 484—485; J. Chelod. 'Ifrit.—EI, NE, 3, 1076—1077.

М. П.

**ал-ИХВАН** **ал-МУСЛИМҮН** («Братья-мусульмане») — члены религиозно-политической организации «Ассоциация Братьев-мусульман» (Джам'ийат ал-ихван ал-муслимин), созданной в Египте (Исмаилия) в 1928 г. шейхом Хасаном ал-Банной. Хасан ал-Банна (1906—1949) родился в Махмудийе (Нижний Египет) в семье учителя, окончил Дар ал-'улум, по образованию школьный учитель. В 1918—1928 гг. он активно участвовал в деятельности суфийских братств, в начале 20-х годов принимал участие в антиимпериалистическом движении в Египте. С основания «Ассоциации Б.м.» до своей смерти был ее «верховным наставником» (ал-муршид ал-'амм). На формирование взглядов Хасана ал-Банна большое влияние оказали труды Абу Хамида ал-Газали, а также Мухаммада 'Абдо, Джамал ад-дина ал-Афгани и Рашида Риды. Не выходя за рамки суннитского ислама, Хасан ал-Банна развил идеи панисламизма ал-Афгани и Риды, разработал концепции джихада, «национализма ислама», «исламского государства». Взгляды Хасана ал-Банна были изложены в форме посланий (рисала).

Важное место в разработке идеологии Б.м. занимают произведения Са'ида Кутба (в первую очередь «Социальная справедливость в исламе»), Мухаммада ал-Газали, Мустафы ас-Сибя'и (в работах последнего, в частности, были сформулированы принципы «мусульманского социализма»).

Идеология Б.м. основана на идеях панисламизма. Конечной своей целью «Ассоциация» ставила создание в странах распространения ислама (начиная с Египта) общества, построенного на принципах «исламской справедливости» путем строгого соблюдения исламских норм, сформулированных в Коране и шариате. По мнению Б.м., к этой цели ведет «исламский путь развития»,

отличный как от капиталистического, так и от социалистического.

«Ассоциация Б.м.» прошла путь от благотворительной и просветительской (1928—1936) до политической организации, активно использующей методы террора как средство борьбы. «Ассоциация» имела сложную и разветвленную структуру, включавшую военизированные формирования, имелись также зарубежные филиалы. После смерти Хасана ал-Банна в «Ассоциации» произошел раскол, выделился ряд группировок, на базе которых впоследствии возникли самостоятельные организации в различных странах Ближнего и Среднего Востока, совокупность которых называют «движением Б.м.» (в некоторых странах — ал-ихванийа). В настоящее время «движение Б.м.» идейно представлено тремя основными направлениями: «умеренные» — в основном последователи Хасана ал-Банна и Са'ида Кутба; «исламские демократы» — сторонники различных вариантов «исламского социализма»; многочисленные организации правозащитного толка, широко применяющие террор (среди них «Ат-Такфир ва-л-хиджра», «ал-Джихад» и др.). Часто и небезосновательно к этому крылу относят и Партию исламского освобождения (Хизб ат-тахрир ал-ислами), которая в начале 50-х годов откололась от Б.м.; в настоящее время она существует почти во всех арабских странах и находится на нелегальном положении. Идеология и политическая практика Б.м. носят реакционный характер, в большинстве стран их деятельность запрещена. Деятельность ряда организаций Б.м. координируется международными центрами, расположенными преимущественно в Западной Европе.

В исламоведческой литературе существует две трактовки понятия ал-ихванийа — широкая и узкая. В узком смысле подразумевают ряд конкретных движений и организаций, в основном тех, которые называют себя «братьями-мусульманами». В широком смысле под этим термином объединяют общее движение в странах распространения ислама, называемое «мусульманским интегризмом». «Интегристское» (или «фундаменталистское») течение квалифицируется западными учеными как «консервативное» (правое). Представители этого направления выступают за возврат к первоначальной чистоте ислама, применение принципов Корана и сунны в политической, экономической, социальной и правовой сферах общественной жизни, не отвергая достижений современной науки и техники во имя общественного блага. «Фундаменталисты» не допускают компромисса с «силами зла» — марксистским атеизмом и «западным капитализмом».

Лит-ра: М. ал-Газали. Ал-Ислам ва-л-истиблид ал-сийаси. Каир, 1950—1952; Музакаррат Хасан ал-Банна. Каир, 1951; С. Кутб. Ма'ракат ал-ислам ва-р-ра'смалий. Каир, 1951; М. ал-Газали. Ал-Ислам ва-л-'ауда ал-иктисадийа. Каир, 1952; И. М. ал-Хусайни. Ал-Ихван ал-муслиму кубра ал-харакат ал-исламийа ал-хадиса. Бейрут, 1952; С. Кутб. Дирасат исламийа. Каир, 1953; Раса'ил ал-имам аш-шахид Хасан ал-Банна. Бейрут, 1965; R. P. Mitchell. The Society of the Muslim Brothers. L., 1969. Т. М.

**ИХВАН ас-САФА'** (Ихвān ас-сафа' ва-хуллān ал-вафа'; «Чистые братья и верные друзья», «Братья чистоты и друзья верности») — действовавшее на Ближнем Востоке в X в. близкое к исма'илизму тайное научно-философское сообщество, от имени которого был написан 51 трактат, образовавший энциклопедию Раса'ил ихван ас-сафа' ва-хуллаан ал-вафа', а также суммирующий их содер-

жание труд ар-Рисала ал-джамии'а. Авторы энциклопедии и время ее создания остаются невыясненными. Выдвигавшиеся гипотезы на этот счет, основанные на высказываниях Абу Хайяна ат-Таухиди и содержащихся в энциклопедии внутренних свидетельствах, в свете новейших исследований оказываются сомнительными или несостоятельными (в частности, выяснилось, что приводимые в ней стихи ал-Мутанабби и критика в адрес аш'аритов, на основе которых окончание написания трактатов датировалось не ранее чем серединой X в., являются позднейшими интерполяциями). Энциклопедия И. ас-С. предназначалась для тех их последователей, которые, пройдя стадию таклида, находятся на пути к высшему, эзотерическому знанию, стоящему над различиями между богооткровенными религиями. Трактаты И. ас-С. охватывают все современные им науки и обнаруживают влияние на их авторов аристотелизма, неоплатонизма, неопифагореизма, халдейской астрологии и герметических воззрений. Свое сообщество энциклопедисты рассматривали как прообраз грядущего «государства добра», призванного прийти на смену «государству зла», воплощенному в Аббасидском халифате.

Лит-ра: А. К. Закуев. Философия «Братьев чистоты». Баку, 1961; А. М. ал-'Абду. Ал-Исан фи фикр ихван ас-сафа'. Каир, 1976; М. Гадиб. Ихван ас-сафа'. Бейрут, 1979; У. Фаррух. Ихван ас-сафа'. Бейрут, 1981; 'А. Аwa. L'Esprit critique des Frères de la Purité: Encyclopédistes arabes du IV-e/X-e siècle. Beirut, 1948; A. Bausani. L'Enciclopedia dei Fratelli della Purita. Napoli, 1978; S. H. Nasr. An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines. N.Y., 1978; A. Hamdani. Abu Hayyan al-Tawhidi and the Brethren of Purity. — JMES. 1978, 9/3, 345—353; J. R. Netton. Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwan al-Safa'). L. etc., 1982; A. Triki. Neoplatonisme et aspect mystique de la création de l'univers dans la philosophie des Ikhwan. [Alger, 6. r.]; A. Hamdani. The Arrangement of the Rasa'il Ikhwan al-Safa' and the Problem of Interpolations. — JSS. 1984, 29/1, 97—110. Т. И., А. С.

**ИХРĂМ** — особое состояние, войдя в которое верующий совершает большое (хаджж) и малое ('умра) паломничество. Добравшись до определенных традиций мест (микат, мн. ч. мавакит), паломник выполняет ряд очистительных обрядов: омовение, обрезание волос, ногтей. В состоянии ритуальной чистоты (тахара) паломник надевает специальное одеяние, также называемое И., состоящее из двух кусков белой материи; один оборачивают вокруг бедер (изар), другой набрасывают на плечи (рида'). Голова не покрыта (для женщин обязательно покрывало), на ноги надевают сандалии. Вступление в состояние И. знаменуется произнесением особого обращения к Аллаху (талбийа): «Вот я перед тобой! Нет у тебя сотоварища! Вот я перед тобой! Воистину, хвала тебе, милость и могущество! Нет у тебя сотоварища!» Произнесение этой формулы обязательно при вступлении в Мекку и посещении всех главных святынь паломничества. В это время запрещено заниматься торговлей, вступать в половые сношения, проливать кровь, стричься, бриться, умащать себя благовониями. Нарушение этих запретов делает паломничество недействительным. Выход из состояния И. осуществляется посредством обрезания пряди волос. Внутренний смысл И. заключается во временном отказе от «этой жизни» ради предстояния перед Аллахом в том виде, в котором верующие предстанут перед ним в День воскресения. В обряде принятия И. нашла отражение идея всеобщего равенства мусульман независимо от их имущественного и социального положения в обществе.

Лит-ра: ал-Бухари. Ас-Сахих, 1, 284—443; ал-Газали. Ихйа', 1, 225—233; Gaudefroy-Demombynes. Pèlerinage, 168—191; Grünebaum. Festivals, 26—28; A. J. Wensinck.—[J. Jomier]. Ihram.—EI, NE, 3, 1078—1079.

Д. Е.

**ал-ИХСАН** («истовость», «совестливость», «чисто-сердечие») — в Коране ал-И.—это искренность при исполнении религиозных обязанностей, противопоставляемая ханжескому благочестию, лицемерию (рийа'). В одном из хадисов со слов 'Умара б. ал-Хаттаба разъясняется: «Ихсан — это когда ты поклоняешься господу твоему, как будто видишь его. А если и не видишь его, то как будто он видит тебя». Ал-Газали употреблял термин ал-И. в паре со словом 'адл — «справедливость», так что это сочетание приобретает значение «справедливость и совесть». Как догматическое понятие ал-И. вместе с понятиями ислам и иман составляет общее понятие дин — «религия», где под ал-И. подразумевается полное принятие всех догматов веры без сомнения и перетолкования, т. е. беззаветная преданность всем ее предписаниям. От понятия ал-И. происходит одно из названий верующего — мухсин. В обычном употреблении термин ал-И. является синонимом слова ихлас — душевная чистота, искренность в мыслях и поступках. Почтительное и предупредительное отношение наставляемого к своему наставнику и безоговорочное следование его наставлениям также называется ал-И.

В суфизме ал-И.—высшая ступень веры, ниже которой иман, затем ислам, что соответствовало понятиями шарии'а — тарика — хакика. Ал-И., как правило, отождествлялся с тасавуфом.

Лит-ра: ал-Газали. Ихйа', 2, 65; Wensinck. Handbook, 107; L. Gardet. Din.—EI, NE, 1, 294.

А. Б.

**ал-ИШРĂК** («восточное озарение») — мистико-философская доктрина, разработанная Иахией ас-Сухраварди (ум. в 1191 г.). По мнению А. Корбена, понятие ал-И. означало: а) явление божественного Абсолюта в виде пречистого света, дарующее очищенную от мирских привязанностей душе мистика (ишраки) откровение (кашф); б) процесс порождения бытия посредством серии озарений (ишракат), являющихся в мир,— подобно восходу утренней зари.

Широко используя символику света и тьмы, а также образы, почерпнутые из священных книг зороастризма, ас-Сухраварди дал, в сущности, оригинальную, мифологизированную трактовку неоплатоновской эманационной доктрины. Источником и энергией всякого существования, согласно учению об ал-И., является «верхний свет» (нур ал-анвар; перс.— хорра), «озаряющий» бытием свое первое творение — «архангела» света Бахмана. От него начинается нисхождение, градация и дифференциация светового импульса в «сумерках» (зулма) материального бытия, которое ас-Сухраварди образно называл «западом» (ал-гарб). Свет низшего порядка, будучи отблеском более высокого света, всегда «подчинен» (макхур) ему и уступает ему в интенсивности. В этом случае ас-Сухраварди говорил о «вертикальной иерархии» (табакат ат-гул), которую составляют «архангелы» света (анвар хахира) либо «света-прародительницы» (уммахат), содержащие в себе самые общие понятия будущего бытия. Наряду с «вертикальной иерархией» существует «горизонтальная» (табакат ал-'ард). В ней анвар хахира располагаются независимо друг от друга (мутакафи'а), не будучи связанными причинно-следственными отношениями. В этом качестве

они называются «повелителями видов» (арба ал-анва'). Это — прообразы будущих сущностей материального и духовного миров, но уже более конкретные, чем «прародительницы». По своим качествам и функциям они сродни платоновским «идеям». В учении об ал-И. они играют также роль проводников световой эманации, которая, соприкасаясь с материей, реализуется в конкретных сущностях. Реализация прообразов в чувственном мире происходит при посредничестве «управляющих светов» (анвар мудабира) или «светов-душ» (нуфус), которые представляют собой световых ангелов низшего порядка. Ас-Сухраварди часто называл их светом-«предводителем» (испахбад), отдавая дань зороастрийским представлениям о борьбе сил Света и Тьмы. Свет-«предводитель» есть совокупность световых ангелов-«душ», определяющих бытие конкретных предметов, движение сфер и т. д. «от имени» повелителя вида, чьим «изображением» (санам) является та или иная материальная сущность либо сфера.

## Й

**ЙА СИН** — название 36-й суры Корана, происходящее от стоящих в ее начале двух букв арабского алфавита — йа и син. Иногда их толкуют как сокращение от фразы йа инсан — «о человек!», однако точное значение этих, как и других отдельных букв, стоящих в начале многих сур, ни мусульманской традиции, ни науке пока не известно. Считается, что сура Й. С. облегчает людям физические страдания, поэтому ее принято читать вслух у постели умирающего или во время поста. Читают ее и на похоронах. Свитки с текстом этой суры носят на теле как талисман. Ее название употребляется и в качестве мужского имени. По преданию, Мухаммад якобы называл ее «сердцем Корана» (кальб ал-Кур'ан).

Сура относится к середине мекканского периода и содержит все основные мотивы коранической проповеди. Среди них: поношение неверующих, отказывающихся признать Мухаммада, и призыв к Пророку больше верить тем, кто давно и тайно его поддерживал. В назидание приводится рассказ о том, как были уничтожены жители некоего селения (асхаб ал-кайа), которые не поверили проповеди пришедших к ним посланников и убили, закидав камнями, человека, принявшего веру в Аллаха, которую проповедовали пришельцы. В рассказе использована история о двух апостолах Христа, схваченных в Антиохии, которых освободил посланный в город третий апостол — Петр. В суре содержатся обычные для Корана доказательства могущества Аллаха — сотворение им всего, что есть на земле, его способность оживлять, спасение им людей в ковчеге Нуха (Ноя), даны краткие описания Последнего суда, рая и ада, завершающиеся снова утверждением всемогущества Аллаха. Особая популярность суры Й. С., возможно, связана с многократно повторяющимся в ней мотивом оживления людей и природы.

Лит-ра: Крачковский. Коран, 584; ат-Табари. Тафсир, 22, 97—104, 23, 2—22; ал-Байдави. Тафсир, 2, 156; Paret. Kommentar, 410—414.

М. П.

**ЙАДЖУДЖ** и **МАДЖУДЖ** (Йаджудж ва Маджудж) — коранические персонажи, враждебные

Граница между миром Света и миром Тьмы проходит не по сфере Луны (как у Ибн Сины и других авторов, придерживавшихся гелиоцентрической системы Птолемея), а по сфере неподвижных звезд. Здесь свет встречается с материальной «преградой» (ал-барзах), а затем поглощается ею.

Картина мира, описанная в учении об ал-И., служила обоснованием возможности сверхчувственного и сверхразумного познания в момент мистического озарения. Душа мистика, очистившись от «скверны» материального бытия путем аскетической практики и медитации, «озаряется» божественным светом, он познает тайны «сокровенных миров» (см. *малакут* и *ал-гайб*) и, воспаряя к своему истоку, сливается с ним. Лит-ра: ас-Сухраварди. Маджму'а; Corbin. En Islam, 2; Anawati, Gardet. Mystique, 34—37; H. Corbin. The man of light in Iranian sufism. L., 1978; R. Arnaldez. Ishrak. — EI, NE, 4, 119—120; он же. Ishraqiyyun. — Там же, 120—121. А. Кн.

людям существа, живущие на крайнем востоке земли. Гог и Магог Библии. В коранической истории о Зу-л-Карнаине рассказано, что, «когда он достиг места между двумя преградами», жившие там люди попросили построить между «преградами» стену, чтобы уберечь их от Й. и М., которые «распространяют нечестие на земле». С помощью Аллаха Зу-л-Карнаин построил между двумя горами стену, щели в которой залил расплавленным железом. С тех пор Й. и М. «не могли взобраться на это и не могли там прорыть» — Тогда же Зу-л-Карнаин предрек, что накануне конца света стена эта превратится в прах (К. 18:93/92—98/97); для Й. и М. откроется путь к людям, и «они устремятся с каждой возвышенности» (21:96).

Согласно послекораническому преданию, Й. и М. — существа огромных размеров. У некоторых из них огромные уши, которыми можно закрыть тело. Каждую ночь они роют подкоп под стену, возведенную Зу-л-Карнаином, но Аллах наутро уничтожает все, сделанное ими. Накануне конца света Й. и М. покорают всю землю, убьют множество людей, выпьют воду всех больших рек и озер, а затем станут стрелять по небесам. Тогда Аллах уничтожит их, пошлав с неба червей, которые закупорят носы, рты и уши Й. и М.

Библейский образ попал в Коран через сирийские христианские легенды, в свою очередь связавшие его с мотивами «Романа об Александре». Популярность мотива сдерживающей Й. и М. стены, занимающего много места в Коране, подкреплялась, видимо, образом хорошо известной мусульманским географам и путешественникам Великой Китайской стены, оберегавшей Китай от набегов кочевников. Лит-ра: ат-Табари. Тафсир, 16, 12—23; ас-Са'аби. Кисас, 206—207; ал-Казвини. Аджа'иб, 448; ал-Байдави. Тафсир, 2, 573, 624; Nöldeke. Beiträge; Friedländer. Chahirliegende; Horowitz. Untersuchungen, 150—151; Gaudefroy-Demombynes. Mahomet, 366, 369—370; Paret. Kommentar, 320; Beltz. Sehnsucht, 175—176, 186; A. J. Wensinck. Yadjudj wa-Madjudj. — EI, 4, 1236—1237.

М. П.

**ЙА КҮБ** — коранический персонаж, благочестивый человек, пророк из рода Ибрахима, отец Иусуфа, библейский Иаков. В Коране назван

## ЙАХЙА

рядом с Исааком как потомок Ибрахима. Его благочестие и пророческая миссия описаны как выражение благословения Аллаха всему роду Ибрахима (Авраама) (2:136/130, 140/134; 6:84; 19:49/50; 21:72; 29:27/26). В суре 37:113, возможно, содержится намек на Й. и Исава — «а в потомстве его и удачливый, и явно повредивший самому себе»\*. Он упоминается также в конечной части рассказа о Иусуфе: Й. призывает сыновьям не входить в Египет через одни ворота; его слепоту излечивает наброшенная на лицо рубашка Иусуфа (12:67—68, 93—96). В Коране упоминается и второе имя Й.—Исра'ил. Употребляется главным образом в составе названия израильтян—бану Исра'ил. Сам он назван этим именем лишь однажды: «Всякая пища была дозволена сынам Исра'ила, кроме того, что запретил Исра'ил сам себе раньше, чем была ниспослана ат-Таура» (3:93/87). Этот аят имеет в виду содержащееся в Книге Бытия (32:32) объяснение запрета на употребление в пищу жил бедра. Иаков повредил бедро в борьбе с ангелом, и за эту борьбу он получил новое имя—Исра'ил.

Мусульманское предание, однако, говорит лишь о том, что у Исра'ила было заболевание жил бедра, отсюда и запрет. Имя же его возводится к глаголу асра—«идти ночью», т. е. он, опасаясь своего брата, передвигался со стадами только ночью.

Упоминание об этом запрете в Коране связано с неоднократно повторяемой в нем идеей, что пищевые запреты иудеев не ниспосланы им изначально в божественном откровении, но наложены на них позднее за грехи.

В послекоранических преданиях и комментариях особое внимание уделяется рассказу о борьбе Й. и Исава еще в утробе матери, когда Исава силой отгеснил Й., который должен был первым появиться на свет. Приводится много сюжетов, связанных с историей Иусуфа: Й. узнает о преступлении сыновей от чудесным образом заговорившего волка, издала ощущает, что его сын жив, и т. д.

Принято считать, что в начале мекканского периода Мухаммад считал Й. сыном Ибрахима. Однако соответствующие места коранического текста с большой долей вероятности следует понимать как перечисление пророков среди потомков Ибрахима, а не как перечисление его сыновей.

Лит-ра: ат-Табари. Та'рих, 1, 353—413; он же. Тафсир, 1, 439—443, 4, 2—5; ас-Са'лаби. Кисас, 61—65, 75—76; ал-Киса'и. Кисас, 153—155; ал-Байдави. Тафсир, 1, 165—166; Horowitz. Untersuchungen, 91, 135—138; Speyer. Erzählungen, 170, 192—193, 213, 216—220; Paret. Kommentar, 75, 145; A. J. Wensinek. Isra'il.—EI, 2, 593; B. Heller. Ya'kub.—Там же, 4, 1246—1247.

М. П.

**ЙАХЙА**—коранический персонаж, пророк и благочестивый человек, сын Закари, евангельский Иоанн Креститель. В Коране называется праведником в одном ряду с 'Исой и Илйасом (6:85). Й. был мудр еще в детстве, благочестив, богобоязнен, воздержан, кроток с родителями. Он был подтверждением истинности «слова от Аллаха», т. е. 'Исы и его миссии (3:38/33—41/36; 19:1—15).

Предание рассказывает о последовавших затем событиях жизни Й. Он был первым, кто предсказал посланничество 'Исы, уверовал в него, помогал ему и был потом мотив. Мусульманское предание особо выделяет мотив кипящей крови Й.—

она кипела на блюде с его головой и на его могиле. Место захоронения головы Й. в Омейядской мечети Дамаска почитается мусульманами.

Коранический рассказ в принципе восходит к Евангелию от Луки, 1, возможно, даже содержит «цитату» из него (19:7—7/8: «...имя которого Йахйа. Мы не делали ему раньше одноименного» (ср. Лука 1:61)). Рассказ о Й., приводимый и в мекканский, и в мединский периоды сложения Корана, посвящен рождению Й. и служит доказательством могущества Аллаха, его способности даровать своим верным слугам детей даже в старости.

Послекоранические предания включают в себя как христианские материалы, так и некоторые предания мандеев, особо почитавших Иоанна Крестителя.

Лит-ра: ат-Табари. Та'рих, 1, 705—720; он же. Тафсир, 3, 170—177, 16, 35—45; ас-Са'лаби. Кисас, 211—214; ал-Байдави. Тафсир, 1, 154, 576—578; Horowitz. Untersuchungen, 151—153; Gaudfroy-Demombynes. Mahomet, 383—384; Beltz. Sehnsucht, 137—139; B. Carra de Vaux. Yahya.—EI, 4, 1242—1243.

М. П.

**ЙАХУД**—иудеи. Термин появляется в Коране в мединский период, означает иудеев—современников Мухаммада или иудеев вообще, обычно стоит рядом с насара (христианами) (3:67/60; 5:18/21, 82/85; 9:30 и др.). До Медины в многочисленных ссылках на иудейскую священную историю употреблялось в основном обозначение бану Исра'ил—«сыны Израилевы». В Коране отразилось двойное отношение к иудеям. С одной стороны, они придерживались тех же принципов единобожия, что и мусульмане, также связаны с миссией Ибрахима (Авраама), ислам как бы очищал и восстанавливал строгое единобожие, утерянное иудаизмом, иудеи относились к категории ахл ал-китаб—«людей Писания». В Мекке и в начале пребывания в Медине Мухаммад предполагал найти среди иудеев, которые составляли значительную часть населения Йасриба (Медины) и многих оазисов Северной Аравии, соратников и последователей. Обращение к ним, как к близким по духу людям, и содержит Коран. Однако иудеи Йасриба не признали в Мухаммаде пророка, встретили его недоверием и насмешками, а затем открыто враждовали с ним, вступив в союз с курайшитами. В результате в первые годы хиджры произошел ряд стычек мусульман с исповедовавшими иудаизм йасрибцами, приведших к изгнанию из Медины членов племен кайнука', курайза и надир, а затем к военным походам против иудейских центров Хайбар, Фадак и др.

Вражда с аравийскими иудейскими общинами также отразилась в Коране. В религиозном плане в мединский период Мухаммад все острее ощущал и воспринимал ислам как отдельную религию, отличную от иудаизма и христианства, что вело к более резкому отмежеванию от них. Тогда и появляется обвинение иудеев в обожествлении Ездры ('Узайра, 9:30).

Общая религиозная концепция Корана ставит Й. как ахл ал-китаб в промежуточное состояние между верующими и неверующими. Ибрахим (Авраам) считается общим предком евреев и арабов, мусульмане имеют много общих с иудеями почитаемых персонажей и святых мест (например, Иерусалим, гробница Ибрахима [Авраама] в ал-Халиле [Хеброне]). Согласно мусульманской правовой теории, Й. входит в категорию ахл

аз-зимма — людей, находящихся под опекой мусульманского государства. Общины Й, подчинялись своим руководителям, которые и осуществляли все контакты с мусульманскими правителями, не вмешивавшимися в дела внутренней жизни общин Й.

В средние века Й. благополучно существовали во всех районах мусульманского мира, даже в Южной Аравии, хотя Мухаммад якобы приказал очистить Аравийский полуостров от представителей любых других религий, кроме ислама. Отношение к Й. в мусульманском мире было терпимее, чем к их единоверцам в Европе.

В мусульманских государствах, особенно в VIII—IX вв., обращенные в ислам и сохранявшие свою веру Й. часто занимали видные административные посты. Иудейские торговцы играли весьма важную роль в экономической жизни мусульманского средневековья. В иудейских общинах в мусульманских странах в средние века шла активная культурная деятельность, развивались богословские и философские школы, создавалась художественная литература. Несмотря на религиозные границы, культура этих общин взаимодействовала с культурой окружающих народов. Поначалу, в VIII—XI вв., арабо-мусульманская культура питалась многими историческими представлениями, легендарными сюжетами и богословскими идеями иудейского общества. Постепенно происходил обратный процесс — мусульманские легенды, художественная литература, грамматические учения, философские идеи проникали в иудейскую среду. В средние века обиходным языком иудеев Ближнего Востока становился арабский. На нем, хотя и еврейским шрифтом, велась значительная часть деловой переписки, записывались сказания и легенды, существовала своеобразная литература.

В колониальную эпоху европейские державы начали использовать иудейские и христианские общины в своих интересах для проникновения в страны мусульманского Востока. В XX в. среди иудейских общин арабских стран большое распространение получила сионистская пропаганда, что привело во многих случаях к резкому обострению межобщинных отношений. После создания в 1948 г. государства Израиль подавляющее большинство иудеев арабских и мусульманских стран переселилось туда, составив особый слой израильского населения (потомки сефардов и членов восточных иудейских общин, например йеменской). Немногочисленные иудейские общины и по сей день существуют в некоторых мусульманских странах, например в Марокко, Ираке, Сирии. Лит-ра: Мец. Реценсанс, 38—58; Tritton. The Caliphs; Fattal. Statut. S. D. Goitein. Jews and the Arabs. N.Y., 1955; H. Speyer. Yahud.—EI, 4, 1240—1242.

М. П.

**ЙҮНУС** — коранический персонаж, пророк, библейский Иона, называемый также сахиб ал-хут («спутник кита») и зу-н-нун («тот, кто с рыбой»); его именем названа одна из сур Корана (10). В Коране разгневанный Й. бежал на корабль, думая, что в море он недоступен для Аллаха. На корабле бросали жребий, Й. проиграл и был проглочен рыбой (китом), но, раскаявшись, воззвал к Аллаху о помощи и прощении и был спасен. Его выбросило в пустынное место, где он погибал, но был укрыт сенью выросшего там дерева, а затем снова стал проповедовать веру в Аллаха и был послан к ста тысячам человек. Жители города, в котором он проповедовал, были сначала осуждены на гибель за неверие, но затем

прощены, так как в конце концов уверовали (21:87—88; 68:48—50; 37:139—148; 10:98; 6:86; 4:163/161).

Комментарии и предание уточняют, что Й. безуспешно проповедовал единобожие в Ниневии на севере Ирака. Из-за трудности своей миссии он бежал оттуда, тайно проникнув на корабль. Однако корабль не мог сдвинуться с места — это означало, что на нем есть беглец. Жребий показал, что виновник беды — Й., и он был брошен в море, где его проглотила огромная рыба (кит). Оставшись неведимым в ее чреве, Й. раскаялся в своем неверии в успех дела Аллаха и был спасен. Выброшенного на берег измученного Й. кормила в пустыне антилопа.

В Коране имя Й. появляется не сразу, ему предшествуют описательные упоминания — сахиб ал-хут, зу-н-нун. Характер рассказа — краткое перечисление мотивов — указывает на то, что история Й. слушателям была хорошо известна. О том же свидетельствует особая оговорка Корана — город, где проповедовал Й., не был уничтожен за неверие (10:98), как должно было случиться по коранической схеме пророческих историй. Рассказ восходит к библейской легенде, но имеет следы ее передачи в христианской среде (например, явное осуждение Й.). Мотив осуждения поступка пророка выделяет рассказ о Й. из массы коранических рассказов о пророках. Основные его идеи — наказание самого пророка, а не людей, которым он проповедовал, милосердие и всемогущество Аллаха. Эта же легенда прямо использована как назидательный пример, призывающий Мухаммада к терпению: «Потерпи же до решения твоего Господа и не будь подобен спутнику кита!» (68:48). Для суфиев Й. — символ сердца (кальб), увлеченного телесными стремлениями.

В настоящее время в Ираке большой популярностью пользуется «святая» могила Наби Иунус, расположенная на развалинах древней Ниневии около Мосула.

Лит-ра: ат-Табари. Та'рих, 1, 882—889; он же. Тафсир, 17, 60—66, 23, 63—68, 29, 28—30; ас-Са'аби. Кисас, 229—232; ал-Киса'и. Кисас, 296—301; Ибн 'Араби. Тафсир, 2, 86; ал-Байдауи. Тафсир, 1, 350—351, 622—623; ал-Кашани. Ша'рх, 209—213; Horowitz. Untersuchungen, 155; Speyer. Erzählungen, 407—410; Gaudefoy-Demombynes. Mahomet, 380—381; Paret. Kommentar, 344; Beltz. Sehnsucht, 129—130; C. Castillo Castillo. Jonas en la legenda musulmana.—Al-Qantara. Madrid, 1983, 4, 89—100; B. Heller. Yunus b. Mattai.—EI, 4, 1273.

М. П.

**ЙҮСУФ** — коранический персонаж, праведник (сиддик) и пророк, библейский Иосиф. Его именем названа 12-я сура Корана, целиком состоящая из подробного и композиционно завершенного изложения его истории.

Мальчик Й. видел сон, в котором ему поклонились солнце, луна и звезды. Отец (Йа'куб) приказал скрыть этот сон от братьев, те же замыслили погубить любимчика отца, уговорили отпустить его с ними пасти скот, но убить не решились и бросили в колодезь, а отцу принесли окровавленную рубашку, объяснив, что мальчика загрыз волк. Люди из проходившего каравана нашли Й. и продали его в Египет, где он вырос в доме вельможи. Жена вельможи пыталась соблазнить юношу; удерживая его, убежавшего, она порвала ему зади рубашку, а затем, возмущенная его отказом, объявила, что Й. посягнул на ее честь. Однако невиновность Й. была доказана тем, что

## ЙУСУФ

рубаха была порвана сзади, а не спереди. По городу пошли слухи о том, что знатная дама пыталась совратить юношу. Тогда она пригласила к себе женщин города, усадила их, дала им фрукты и ножи, чтобы их разрезать, а затем приказала Й. пройти мимо них. Потрясенные его красотой, они не смогли совладать с ножами и порезали себе руки, после чего поняли причину увлечения жены вельможи.

Несмотря на явную невиновность, Й. был брошен в темницу, где проявил дарованную ему Аллахом способность узнавать скрытое, в частности толковать сны. Он правильно объяснил сны своих соседей по темнице, предсказав одному освобождение, а другому — казнь через распятие. Освобожденный обещал Й. выручить его из тюрьмы, но забыл о нем, вспомнив только тогда, когда царь потребовал от своих приближенных объяснить его странный сон. Выслушав толкование-совет, царь призвал Й., установил его невиновность, освободил из неволи и сделал своим казначеем.

Однажды в Египте появились братья Й. Не узнавший ими, он потребовал, чтобы они привезли с собой своего младшего брата, иначе их товары покупать в Египте не будут; купленные же у них товары были тайно возвращены им. Йа'куб не хотел отпускать своего любимца, но согласился на уговоры сыновей, наказав им войти в Египет через разные ворота. В Египте Й. приказал спрятать в грузе своего младшего брата царскую чашу, а затем объявил о ее пропаже. Ее нашли, и сын Йа'куба был задержан за воровство. Братья вернулись к отцу, а затем снова пришли к Й. просить за брата. Тогда он открылся им и послал с ними свою рубаху, которая излечила слепоту отца, и он приехал в Египет к вновь обретенному любимому сыну. Й. встретил его с почтением и сказал, что его нынешнее процветание и величие и есть толкование и воплощение того сна, с которого начался рассказ (12:4—103). Кроме того, Й. еще два раза упомянут в Коране как праведник и пророк, которому не верили при жизни (6:84; 40:34/36).

Послекоранические предания и комментарии приводят многочисленные имена действующих лиц, не называемых в Коране, — имена братьев, вельможи — Китфир (библ. Потифар), его жены — Ра'ил и т. д. Разъясняются некоторые неясные места текста, например какие фрукты были даны египетским женщинам, откуда братья узнали о сне Й. и т. д. Особо выделяется его способность знать скрытое, к нему обычно прилагается эпитет сиддик («знающий и объявляющий людям скрытую истину»). Главным мотивом в предании постепенно становится мотив неземной красоты Й. и связанная с ним история о жене вельможи, послужившая материалом многих сказаний и литературных произведений. Именно в литературных произведениях, примерно с X в., появляется и ставшее потом широко известным имя жены вельможи — Зулайха. История Й. и Зулайхи — излюбленный сюжет у средневековых мусульманских поэтов Ирана и Индии.

Образ Й., совмещающий мотив земной любви и тесной связи с Аллахом, как и многие мотивы его истории, широко использовался в произведениях суфиев. Сам рассказ толкуется символически как описание различных ситуаций во взаимоотношениях сердца (каלב) с высшим и низшим мирами. История Й. стала для суфиев также поводом для рассуждений о снах как об одном из способов постижения скрытых сущностей.

Образ Й. и повествование о нем занимают в Коране особое место. Сам текст суры подчеркивает исключительное значение этого рассказа: он называется прекраснейшим (12:3), в связи с ним говорится об арабском по языку Коране (12:2). Сура выдержана в едином стиле, имеет практически единую рифму и строгую композицию. Это пример красивого рассказа, и стилем, и идейным настроением отличающийся от других коранических рассказов о пророках. В тексте есть указание на то, что история эта слушателям Корана была неизвестна (12:102/103), ее рассказывают, а не напоминают о ней. Главным идейным стержнем рассказа — испытания, которым Аллах подвергает Й., постоянно поддерживая в нем веру и приводя его к благополучию и торжеству. В этой суре очень силен художественный элемент, что и сказалось на ее судьбе в мусульманской культуре. Эту суру считали особо красивой частью Корана, превосходящей достоинствами всю Тору. Утверждалось, что Аллах ниспосылал эту суру каждому пророку, но иудеи скрывали ее, и только Мухаммад объявил ее теперь людям. Из-за излишней художественности и отличия от стиля Корана некоторые шииты не считают ее достоверной частью коранического текста.

Мусульманские рассказы о Й. восходят к библейскому рассказу, но имеют и немало отличий, которые частично восходят к агадическим сказаниям, частично — к христианским легендам, а частично являются художественными элементами или искажениями, возникшими в ходе устного бытования истории, пересказанной в Коране. Возможно, цель этих рассказов — усилить противопоставление коранического варианта истории Й. тому, что сообщали иудейские или христианские проповедники.

Согласно оспариваемому многими мусульманскими авторитетами преданию, первыми слушателями откровений об Й. были первые йасрибцы, общавшиеся с Мухаммадом. Весьма возможно, что в этой суре отразились некоторые настроения, связанные с хиджрой, — ссора с сородичами, вынужденный отъезд праведника из родных мест, испытания праведника, посылаемые Аллахом. Однако текст суры содержит меньше прямых параллелей с мекканскими событиями и спорами, чем другие «пророческие» истории Корана.

Лит-ра: ат-Табари. Та'рих, 1, 371—414; он же, Тафсир, 12, 89—141, 13, 2—60; ас-Са'аби. Кисас, 58—80; ал-Киса и. Кисас, 155—179; Ибн 'Араби. Тафсир, 1, 155—168; ал-Байдави. Тафсир, 1, 451—474; ал-Касани. Ша'рх, 109—115; D. Künstlinger. Die Suratu Jusufa.—Hagedem. [Б. м.], 1907, 1, 151—170; I. Schapiro. Die haggadischen Elemente im erzählenden Teil des Korans. B., 1907; Horowitz. Untersuchungen, 154; Speyer. Erzählungen, 187—224; Sidersky. Les origines, 52—68; F. Ferwerda. Joseph's Kamis in the Koran.—MW, 1937, 27/2, 186—188; H. Priebsch. Die Josephgeschichte in der Weltliteratur. Breslau, 1937; Gaudefroy-Demombynes. Mahomet, 377—380; Paret. Kommentar, 246—256; Beltz. Sehnsucht, 197—116; B. Heller. Yusuf b. Ya'kub.—EI, 4, 1275—1277.

М. П.



ал-КА'БА (Кааба; «куб») — главное святилище ислама, в сторону которого все мусульмане обращаются во время молитвы (кибла). Ежегодное паломничество к ней — один из главных элементов исламского ритуала (хаджж, 'умра). Считается земным воплощением ал-К., находящейся на небесах.

Ал-К. расположена в центре главной мечети Мекки (ал-Масджид ал-Харам) и представляет собой каменное здание высотой 15 м и с основанием 12×10 м. Углы ал-К. расположены примерно в направлении частей света. Восточный угол называется ар-рукн ал-асвад («черный угол») или просто ар-рукн. В него на высоте примерно 1,5 м вделан заключенный в серебряное обрамление «черный камень» (ал-хаджар ал-асвад) — главный предмет поклонения в ал-К., символ могущества Аллаха, посланный им на землю людям. В настоящее время он состоит из трех соединенных вместе обломков черновато-красного цвета; предположительно имеет метеоритное происхождение. Северный угол называется иракским (ар-рукн ал-'ираки), западный — сирийским (ар-рукн аш-шами), а южный — йеменским (ар-рукн ал-йамани). Обычно ал-К. покрыта сшитыми черными полотнищами (кисва), на которых золотом в бордюре и в медальонах вышиты коранические айаты, касающиеся ал-К. и хаджжа.

В северо-восточной стене имеется дверь, также закрытая покрывалом и возвышающаяся над землей примерно на 2 м. Во время посещения и очищения внутренности ал-К. к двери приставляют лестницу. Внутри находятся три колонны, висят многочисленные лампы, расписанные эмалью, хранятся дарственные списки Корана.

Часть стены между дверью и «черным камнем» называется ал-мултазам, около нее произносят молитву, считающуюся особо угодной Аллаху. С крыши северо-западной стены выступает позолоченный сток для воды, называемый ал-минзаб или минзаб ар-рахма. Часть ал-К. между ним и западным углом считается собственно киблой. У северо-восточной стены полукруглая стенка (ал-хатим) отгораживает ал-хиджр (или хиджр Исма'ил) — место, куда паломники не заходят во время тавафа; при Ибрахиме оно якобы было частью ал-К., и там, по легенде, похоронены Исма'ил и его мать Хаджар.

Ал-К. окружает мощеная дорожка, по которой паломники совершают ритуальные обходы святилища (таваф). Напротив двери находится макам Ибрахим — сооружение, содержащее камень, на котором якобы стоял Ибрахим, когда восстанавливал ал-К. На нем видны следы человеческих ног. Почти напротив «черного камня» находится священный источник Замзам.

Ал-К. и почитаемые в ней предметы представляют собой остатки святилища очень древнего типа, восходящего к религиозным и космогоническим представлениям первых семитов. В предисламской Аравии существовало немало аналогичных святилищ, связанных, как и ал-К., с «запретной территорией» (харам), ярмаркой, поклонением разным идолам. Согласно преданию, внутри мекканской ал-К. во времена молодости Мухаммада находился идол Хубала — божества-покровителя Мекки, а вокруг нее было установлено 360 идолов божеств, почитавшихся в разных местах Аравии.

Внутри ее на стенах якобы были изображения библейских и евангельских персонажей.

Согласно мусульманским легендам, «черный камень» — белый яхонт из рая, он был дарован Аллахом Адаму, когда тот, сброшенный на землю, добрался до Мекки. Черным он стал позже из-за грехов и порочности людей, для того чтобы они не увидели рай, который можно было рассмотреть в глубине камня (увидевший рай должен попасть именно туда после смерти). Адам построил над ним первое здание или поставил палатку, а собственно ал-К. возвел его сын Шис (Сиф). Во время потопа ал-К. была поднята в воздух. Затем она разрушилась, и, когда Ибрахим поселился в Мекке своего сына Исма'ила, Аллах приказал пророку восстановить основание ал-К. Ибрахим выполнил приказ, заведя всем верующим в Аллаха совершать к ней паломничество. Забота об ал-К. затем поочередно лежала на смеявшихся друг друга в Мекке племенах — джурхум, хуза'а, курайш. Ал-К. не раз ветшала и разрушалась паводковыми водами. Ок. 600 г. курайшиты приняли очередной ремонт ал-К., которым руководил византийский мастер, оказавшийся на борту корабля, потерпевшего крушение в Красном море. Он оставил на ее стенах изображения Мар'ам и 'Исы. Согласно легенде, Мухаммад, которому было тогда 25—30 лет, участвовал в ремонтных работах и тогда же якобы он впервые услышал голос с небес.

Уже в мекканских сурах утверждается, что Аллах — господин ал-К., называемой ал-байт или ал-байт ал-ма'мур. В Коране есть клятвы ал-К. наряду со священными книгами и горой Синай. Верующие называются ахл ал-байт — «народом ал-К.», сама она — ал-байт ал-'атик — «древний Дом».

Значение ал-К. для ислама резко возросло, когда в Иасрибе (Медине) она была объявлена киблой (до этого молились, обращаясь лицом к Иерусалиму). Ал-К. сыграла огромную роль в формировании ислама как отдельной религии, религии с арабийскими корнями. Коран выделяет легенду (возможно, докораническую) о том, что Ибрахим был приведен богом в Мекку, что он, первый ханиф и мусульманин, отстроил вместе с Исма'илом здание ал-К. и, более того, установил обряд паломничества к ней. Возрождая религию Ибрахима, ислам как бы возрождал правильный обряд поклонения ал-К., называемой в мединских сурах ал-байт, байт ал-харам, ал-байт ал-мухаррам или байти («мой дом», т. е. «дом Аллаха»). Ал-К. упоминается как главное святое место ислама. Коран отмечает, что многобожники не в состоянии защитить ал-К., а их обряды поклонения ей бессмысленны (коранические упоминания ал-К. см.: 2:125/119—127/121, 158/153; 3:96/90—97/91; 5:2, 95/96—97/98; 8:34—35; 11:73/76; 14:37/40; 22:26/27—29/30, 33/34—34/35; 33:33; 52:4; 106:3).

Освобождение ал-К. от неверующих и очищение ее от идолов стало задачей Мухаммада, как до него — Ибрахима. В 628 г. после договора в ал-Худайбии мусульмане получили право паломничества к ал-К. Возглавляемые Мухаммадом, они совершили малое паломничество в 629 г., а в 630 г. Мекка была занята мусульманами и стоявшие вокруг ал-К. идолы и находившийся внутри идол Хубала и росписи уничтожены.

## КАБАЛА

Согласно легенде, Мухаммад лично спас от уничтожения только изображения Марьям и 'Исы, позднее ликвидированные. В 630 г. под руководством Абу Бакра совершается первый настоящий мусульманский хаджж, в связи с которым ниспосылаются откровения, устанавливающие его правила и объявляющие о полном разрыве с «многобожниками» (К. 9:1—12, 28; 36—37). Язычникам запрещалось участвовать в хаджже. В 631 г. Мухаммад возглавил последнее для него паломничество.

В 30-х годах VII в., при халифе 'Умаре, были снесены стоявшие рядом с ал-К. дома и вокруг нее построена мечеть — ал-Масджид ал-Харам. В 683 г. после обстрела ал-К. омейядскими войсками, воевавшими против объявившего себя халифом 'Абд Аллаха б. аз-Зубайра, последний предпринял ее перестройку, претендуя на то, что он выполняет замысел Мухаммада и возвращает ал-К. ее древний вид, какой она имела при Ибрахиме. Ал-К. была расширена, в нее был включен и ал-хиджр. В 693 г. после разгрома Ибн аз-Зубайра перестройки были ликвидированы, и ал-К. приобрела свой прежний вид, который она в основном сохраняет и по сей день. В 929 г. Мекка была захвачена карматами, они увезли с собой «черный камень», вернуть который удалось только через 20 лет. Постепенно вокруг ал-К. возникло много различных сооружений, среди них — кафедральные мусульманские мечети. Они были ликвидированы во время больших ремонтных работ 50—60-х годов, проведенных саудийскими правителями — ваххабитами. В 1980 г. Мекканская мечеть и ал-К. были захвачены группой мусульманских экстремистов, объявивших о появлении махди — 'Абд Аллаха ал-Кахтани. Через две недели мечеть была взята штурмом и мятежники уничтожены.

Ал-К. была и остается важнейшим центром и символом единства для мусульман всего мира. Ее святость и особую роль признают все течения ислама.

Лит-ра: ал-Бухари. Ас-Сахих; ас-Са'лаби. Кисас, 48—52; Voyages d'Ibn Batoutah. Texte arabe, accompagné d'une traduction par C. Defremery et le Dr E. R. Sanjineti. I. P. 1853, 307—327; Ибн Муджад, 4, 278—284; ал-Азраки. Ахбар Макка; Ибн Джебрий. Путешествие, 46—68, 81—110; аз-Заркаши. И'лам ас-саджда би ахкам ал-масаджид. Канр, 1403 г. х., 43—219; Wästenfeld. Die Chroniken, 3; ал-Истахри. Масалик, 15—16; Descriptio imperii moslemici auctore Schams'o'd-din Abu Abdollah Mohammed ibn Ahmed ibn abe Bekr al-Banna al-Basschari al-Mokaddasi. Ed. M. J. de Goeje. Lugduni Batavorum, 1877, 71—75; Ibn Rosteh. Kitab al-a'lak an-nafisa. Ed. M. J. de Goeje. Lugduni Batavorum, 1892, 24; Ibn al-Fakih al-Hamadhani. Compendium libri Kitab al-Boldan. Ed. M. J. de Goeje. Lugduni-Batavorum, 1885, 16—22; Wellhausen. Skizzen, 3, 73—76; Snouck-Hurgronje. Mekka; Gaudefroy-Demombynes. Pelerinage; Horowitz. Untersuchungen, 131—132; A. J. Wensinck. Ka'ba.—EI, 2, 584—592; A. J. Wensinck. J. Jomier. Ka'ba.—EI, NE, 4, 331—337.

М. П.

**КАБАЛА** (мн. ч. кабалат) — финансовое обязательство, обычно в отношении государства. В Египте VIII в. — обязательство отдельного лица (ма'зун) уплатить государству вперед налог за всю общину, а также кормление с определенных земель, назначавшееся беднякам. Впоследствии в Ираке и Египте — неизменная, раз установленная сумма, которую выплачивает государству владелец кати'а (см. икта'), в Египте эта система называлась также мунаджиза. С утверждением икта' как формы условного землевладения К. в указанном значении термина исчезает (в Ираке с конца X в., в Египте с XIII в.).

В позднее средневековье К. — откуп налогов (обычно городских, торговых).

Слово К. вошло в языки мусульманских народов в значении «долговое обязательство», отсюда русское «кабала».

Лит-ра: Абу Йусуф. Ал-Харадж, 105—107; Абу 'Убайд. Ал-Амвал, 70—72; Lokkegaard. Taxation; Cl. Cahen. Le régime des impôts dans le Fayyum ayubide.—Arb. 1956, 3/1, 8—30; он же. Kabala.—EI, NE, 4, 323—324.

О. Б.

**КАБИЛ** и **ХАБИЛ** — персонажи мусульманских преданий, два сына Адама, библейские Каин и Авель. В Коране их имена отсутствуют, но есть рассказ о том, как сыновья Адама приносили жертву, которая была принята только у одного. Тот, чье приношение было отвергнуто, пригрозил брату, что убьет его; тот же ответил, что он сам не поднимет руку на брата, а убийца неминуемо попадет в ад. Убийство одного свершилось, и Аллах послал ворона, который, разрывая землю, показал, как спрятать труп. Однако убийца не смог этого сделать и раскаялся. После этого якобы сынам Израиля было запрещено убивать, ибо «кто убил душу не за душу и не за порчу на земле, тот как будто бы убил людей всех» (5:27/30—32/35).

Комментаторы приводят имена — К. (вар. Кайн), Х. и сообщают причину ссоры. Каждый из братьев имел сестру-близнеца. Адам приказал им жениться каждому на сестре другого. К., однако, захотел жениться на собственной сестре — красавице Аклиме, а не на некрасивой сестре Х. Лабуде. Этот спор и должен был решить жребий в виде жертвоприношения. Поскольку последовавшее за ним убийство было первой на земле смертью, К. не знал, что делать с трупом, и год носил его на спине в мешке и лишь затем похоронил, увидев, как разрывает землю ворон. С потомками К. предание связывает изобретение музыкальных инструментов, игр и развлечений, отвлекающих людей от благочестия и труда. Народные легенды Южной Аравии помещают могилу К. в Адене.

Мусульманский рассказ восходит к библейскому, содержит ряд мотивов, прямо восходящих к иудейскому послепреданию. Возможно, что на образ К. повлияли и христианские варианты легенды, сохранившие диалог братьев. Характер введения рассказа в текст и его стилистическое оформление показывают, что он излагался как нечто неизвестное слушателям. История сыновей Адама содержится в одной из самых поздних сур и связана с объяснением различных правил поведения и запретов.

Лит-ра: ат-Табари. Та'рих, 1, 137—164; он же. Тафсир, 6, 119—129; ас-Са'лаби. Кисас, 25—26; ал-Ку'а'и. Кисас, 72—73; ал-Байдави. Тафсир, 1, 254; Horowitz. Untersuchungen, 131; Speyer. Erzählungen, 24—28; Gaudefroy-Demombynes. Mahomet, 293—294; Paret. Kommentar, 119—120; G. Vajda. Habil wa-Kabil.—EI, NE, 3, 14—15.

М. П.

**КАБИРА** (мн. ч. каба'ир) — великий, тяжкий грех. Мнения факихов и богословов расходились в отношении определения К., равно как и совершившего его человека (сахиб ал-К.). Обычно к К. относили убийство, прелюбодеяние, пьянство и т. д. Самым тяжким, абсолютным грехом (ал-К. ал-мутлака) считали куфр («неверие»). Человека, совершившего К., хариджиты считали переставшим быть верующим (му'мин), мурджиты — остающимся верующим до Судного дня, му'тазилиты — находящимся в промежуточном состоянии между верующим и неверующим. В целом в суннитском исламе стало доминировать убеждение, близкое к точке зрения мурджитов.

Лит-ра: см. лит-ру к ст. калам.

Т. И., А. С.

ал-КАДА' ва-л-КАДАР («предустановление и предопределение») — выражение, которым в мусульманской, особенно суннитской, литературе обозначалась божественная детерминированность происходящих в мире явлений, включая человеческие действия. В этом, общем смысле слова ал-када' и ал-кадар не различались. Но в спекулятивных системах они обозначали различные уровни божественной детерминации: под ал-када' понимались вневременная и внепространственная предустановленность порядка вещей, его «предсуществование» в божественном «знании», в божественной «извечной воле» (у мутакаллимов), в «перворазуме» (у фаласифа); ал-кадар же обозначал развертывание ал-када' в пространстве и во времени, его обнаружение в эмпирическом мире дифференцированным божественным «волением» (у аш'аритов), «мировой душой» (у фаласифа). У Ибн 'Араби эти два термина как обозначения для различных уровней божественной детерминации меняются местами.

Лит-ра: см. лит-ру к ст. ал-джабриа.

Т. И., А. С.

**ал-КАДАРИЙА** — кадариты, прозвище, которым мусульманские авторы-сунниты, выступавшие против концепции свободы человеческой воли, обозначали мыслителей, поддерживавших — в противоположность джабритам — тезис о том, что человек является творцом (халик) своих действий. К К. причислялись Ма'бад ал-Джухани (уб. в 699-700 или 703-04 г.), Гайлан ад-Димашки (уб. ок. 742 г.), ал-Хасан ал-Басри (642—728), а также му'тазилиты. Последние не соглашались с правоммерностью применения к ним этого прозвища, имевшего в устах их оппонентов негативный смысл в свете хадиса: «Ал-кадарийа — маги этой (мусульманской) общины».

Лит-ра: см. лит-ру к ст. ал-джабриа.

Т. И., А. С.

**КАДИ** (кадий, казий; «назначающий», «приговаривающий») — общепринятое название мусульманского судьи-чиновника, назначаемого правителем и управляющего правосудие на основе шари'ата. Первые К. были назначены халифом 'Умаром б. ал-Хаттабом (634—644) в Медине, Басре, Куфе. После этого К. стали назначаться в крупные города и области, а во время военных походов — и в войска. Назначать К. мог только халиф, который был носителем высшего правового авторитета. Перед ним же можно было обжаловать решение К., что могло привести к его отставке. Во второй половине VIII в. была учреждена должность верховного К. — кади ал-кудат, которому было поручено от имени халифа назначать всех К. Халифата и принимать апелляции на их решения.

С возникновением независимых от Халифата мусульманских государств их правители стали сами назначать К. и К. ал-кудат. Однако в глазах народа и многих факихов их назначение не было действительным без утверждения халифа, и порядок испрашивания такого утверждения сохранился, хотя и не везде, до XII в. В Египте при Фатимидах и Айюбидах были К. ал-кудат от каждого мазхаба, которых при необходимости приглашали к султану как советников. В османской Турции К. назначали сами султаны как носители высшего правового авторитета, функции же К. ал-кудат исполнял верховный муфти, носивший титул шайх ал-ислам.

В принципе должность К. может занимать любой полностью дееспособный мусульманин с незапятнанной репутацией, обладающий способ-

ностью трезво мыслить и достаточным знанием шари'ата и не имеющий явных физических недостатков. Если такого человека нет, то при соблюдении остальных условий К. может быть назначен человек, имеющий какой-то физический недостаток (например, глухоту). Однако такое назначение либо временное (до подыскания подходящего лица), либо ему необходимо придать помощника для компенсации его недостатка. Известно много случаев, когда на должность К. назначался неграмотный человек за его благочестие, мудрость и честность.

К. считался на службе у всей общины, и содержание ему выдавалось из государственной казны. Его должно быть достаточно, чтобы К. мог быть беспристрастным перед обращающимися к нему сторонами и не принимать от них ни денег, ни подарков, ни услуг. Для богатого человека было достойнее исполнять должность К., отказываясь от содержания. Известны также К., которые зарабатывали на жизнь трудом или имели небольшую торговлю, но также отказывались от содержания, чтобы сохранить независимость не только от тяжущихся сторон, но и от властей. Вместе с тем были К., которым халифы устанавливали огромное содержание, другие «прославились» взяточничеством и бесчинствами, наконец, на должность К. назначали и за деньги. Но все это чаще всего имело место в кризисные периоды, когда центральная власть ослабевала. Из своего содержания К. должен был оплачивать необходимый ему штат секретарей, переводчиков, посыльных и т. д.

В обязанности К. входит ведение всех гражданских и уголовных дел в своем городе или области, наблюдение за общественной нравственностью, назначение в случае необходимости опеки над людьми и имуществом, надзор за имуществом вакфов, наблюдение за состоянием общественных зданий и сооружений, дорог, улиц и площадей, наблюдение за разделом наследств и соблюдением завещаний, за правильностью исполнения судебных приговоров и наложения наказаний, контроль правоохранительных органов и инспекция тюрем, наблюдение за правильностью сбора и распределения заката, садаки и других общественных средств и многие другие обязанности. Войсковой К. кроме тех же дел обязан от имени правителя объявлять священную войну (джихад), оценивать военную добычу (ганима) и следить за правильностью ее раздела. От войскового К. требуется хорошее знание военного права.

К., за небольшим исключением, происходили из факихов, и часто на должность К. в течение многих лет назначались представители одной семьи, хотя эта должность не могла быть наследственной. С VIII в. К., так же как факихи и муфтии, стали носить особую одежду, что во многих странах сохраняется до настоящего времени. В крупных городах К. объединяются в сообщества, несколько напоминающие коллегии, но не имеющие никакого официального статуса.

В настоящее время К. стоят у главе шари'атских судов, в ведении которых находятся дела, относящиеся к ритуальному, семейному, частному и отчасти уголовному праву.

Лит-ра: Абу Йусуф. Ал-Харадж, 222—223; аш-Шайбани. Ал-Джами' ас-сагир, 92—96; ал-Мавазид. Ал-Ахкам, 107—128; Мец. Ренессанс, 180—184; Туан. Judicial Organization, 236—241; E. Tuан. Kaldy Nagy. Kadi.—EI. NE, 4, 390—392.

А. Б.

## ал-ҚАДИРҒА

ал-ҚАДИРҒА — суфийское братство, основание которого связывают с именем знаменитого ханбалитского проповедника 'Абд ал-Кадира ал-Джилани, или Гилани (1077—1166). Организационно оформилось к концу XIII в.

Ал-К. входит в число 12 материнских суфийских братств, возводит свою силу в зависимости от ветви либо к 'Али б. Аби Талибу, либо к Абу Бакру. Суннитское по своим взглядам, оно следует положениям «школы трезвости» ал-Джунайда ал-Багдади (ум. в 910 г.). Ал-К. — самое распространенное братство в мусульманском мире. 'Абд ал-Кадир не был суфием, но его исключительная популярность заступника и чудотворца была использована для внедрения в массы идей и опыта мистического пути познания. Свод правил и доктрин, представленный в литературе ал-К. и освященный авторитетом 'Абд ал-Кадира, оформил характерную для мистицизма практику: мурид (шайх, пир, халифа, мукаддам) посвящал своих учеников (мурид, ашик, талиб) в братство от имени патрона, а ученик давал при этом обет-клятву полного подчинения руководителю и, следовательно, патрону.

Исторически в ал-К. четко просматриваются по крайней мере два самостоятельно развивавшихся течения. 1. Его адепты не только видели в 'Абд ал-Кадире несравненного святого, но и обожествляли его (иногда открыто), считая, что он всегда был после бога абсолютным господином творения либо что он был таковым лишь во время своей жизни. К этому течению относятся многочисленные группы и ветви ал-К. в Судане, Западной и Северной Африке (здесь их собирательно называют джилала или джилана). Взгляды джилала находились в прямом противоречии с доктринами ислама и всегда подвергались резким нападкам богословов.

2. Направление, к которому чаще всего прилагают название ал-К., отличается спецификой ритуала (особенно отправлением обоих зикров). Вместе с тем оно далеко не однородно по своему составу и включает отдельные ветви, весьма отличающиеся по своим мировоззренческим представлениям. Так, свод правил групп ал-К. в Западной Африке в целом совпадал со взглядами ветви ал-К., основанной Мухаммад-Гавсом в Индии в конце XV в. (отказ от всего мирского ради божества, набожность, безграничное милосердие к ближним, смирение, кротость духа, полное подчинение шайху), но резко отличался от практики групп, действовавших в Курдистане, близких к «крайним» шитам, и основанных в Индии в XVI в. Шах Мухаммад-Гавсом, который ввел в их практику элементы системы йоги и индуизма.

В XIII в. деятельность ал-К. была ограничена рамками семейной святости в Багдаде (мадраса и рибат, построенные в 1134 г., и мечеть, возведенная позднее над могилой 'Абд ал-Кадира). Затем ал-К. начинает распространяться по всему мусульманскому миру. К 1300 г. были основаны обители (завийа, рибат) ал-К. в Ираке и Сирии, в XIV в. — в Йемене, в XV в. — в Ливане, Палестине, Египте и Хиджазе, в XVI в. — в Тунисе, Алжире, Марокко. В том же веке члены ал-К. проникают в Судан, Сенегал, Гвинею, Нигер, Мавританию. Основание турецкой ветви ал-К. связывают с именем Исма'ила Руми (ум. в 1631 или 1643 г.). В Турции эта ветвь была весьма

популярна (в конце XIX в. в Стамбуле действовали 33 обители-текке). В XVI в. ал-К. обосновалось в Афганистане и Индии (Синд и Декан), из Йемена оно проникло в Индонезию (XVIII в.) и на п-ов Малакка (XX в.). В Иране ал-К. не имело сколько-нибудь глубоких корней, но в Курдистане три ветви ал-К. активно действуют до наших дней. В ряде стран ал-К. приобрело значительное политическое влияние: в XIX в. в Судане братство выступило с оружием в руках против колонизаторов, а в Алжире шайх 'Абд ал-Кадир возглавил в том же веке борьбу против французов. В наши дни ал-К. в Западной Африке является серьезной политической и религиозной силой и объединяет наиболее консервативные элементы общества. В Алжире группы ал-К. функционировали до 50-х, а в Палестине — до 70-х годов XX в.

Организационной ячейкой ал-К. является автономная, самоуправляемая обитель (ханакх, рибат, завийа). В структуре нет системы соподчинения обителей, руководство традиционно наследственно: руководитель (шайх, халифа, мукаддам, шариф) назначает преемником своего сына. Мемориальный комплекс при могиле 'Абд ал-Кадира в Багдаде считается центральной обителью и резиденцией наследственного главы братства. Это признается только иракскими и пакистанскими группами, которые финансируют деятельность центра. Исторически считалось, что каждый новый глава обители обязан получить санкцию на вступление в должность от главы ал-К. К этому редко обращались, т. к. обители ал-К. в Египте, Йемене, Северной и Западной Африке, Судане и Турции находились под контролем специального лица, назначенного властями, которому они подчинялись и получив санкцию которого они вступали в должность.

Ал-К. знаменито ритуалом отправления коллективных радений (сама', хадра), индивидуального тихого зикра и громкого общего. Радение, называемое лайлийа, шло под сопровождение малых барабанов, тамбурина и флейты (Турция, Курдистан). В общем ритуал лайлийа был одним, но в зависимости от региона отличался порядком отправления молитв, формулой зикра и движениями участников. Громкий зикр (зикр-и джали) состоит из трех частей: чтение касиды ал-Барзанджи в прославление Пророка, рецитация обязательных молитв ал-К. и хоровое прославление (мада'их) патрона братства, завершающееся наставлениями членам обители. Индивидуальный, или тихий, зикр (зикр-и хафи): скрестив ноги так, чтобы большие пальцы упирались в подколенья (мурабба'), выпрямив туловище, закрыв глаза и сложив пальцы на коленях в форме слова «Аллах», суфий мысленно читает суры Фатиха и Ихлас и произносит формулу зикра, состоящую из семи слов — эпитетов бога, установленное для данного зикра число раз. При этом он строго соблюдает заданный ритм дыхания и порядок резкого движения головой (вправо-влево-вперед-назад) с мысленным произнесением соответствующих слогов и слов.

Члены братства носят на голове маленькие войлочные шапочки — аракия с эмблемой ал-К. — зеленая роза с тремя рядами лепестков (5—6—7, соответственно означающих: пять столпов ислама, шесть основ веры и семь слов в формуле зикра ал-К.); предпочитают зеленый цвет, но носят одежды также других цветов — черного или белого (в Египте XIX в. 'аракия-тадж была белого цвета), имеют четки из 99 зе-

рен с двумя разделителями, опоясываются широким, плотной вязки шерстяным с кожными украшениями поясом (камар), в руках держат посох. Члены группы ал-К. в Курдистане отпускают длинные волосы, но бреют бороду и усы. Сторонники практики каландаров в ал-К. носят на плечах железные цепи, на руках и ногах — такие же браслеты, на шее — кольца; они активно собирают милостыню, хотя нищенство в братстве строго запрещено.

Практически все группы и ветви ал-К. допускают на свои радения женщин и иноверцев. Главным праздником ал-К. являются торжества в честь 'Абд ал-Кадира, ежегодно устраиваемые 11 раби' II. В этот день совершаются паломничества к могилам «святых старцев» ал-К., на радениях читаются тайные молитвы братства (хизб, вирд) и отправляется коллективный зикр в сопровождении музыкальных инструментов.

Лит-ра: *au-Sha'irani*. Табакат, 1, 108—113; *Дара Шехух*. Сафинат, 294—716; *Djami*. Nafahat, 586—590; *Brown*. Darvishes, 101—116, 474—477; *Trimingham*. Orders, Index; *Hodgson*. Venture, 2, 209, 216—217; *Schimmel*. Dimensions, 247—248; *de Yong*. Sufi Orders, 153—154, 156; *Popovič*. Orders; *D. S. Margoliouth*. Kadiriyya.—EI, NE, 4, 380—383.

О. А.

**ал-ҚА'ИМ** — термин шиитской догматики, обозначающий ожидаемого члена «семьи Пророка» (Ал Мухаммад), который должен подняться (ка'им) против незаконной власти и восстановит на земле справедливость. В вере в ал-К. нашла отражение иудейско-христианская идея ожидаемого мессии. Мессианские идеи развивались и культивировались в шиитской среде на протяжении всей истории ислама. Представление об ал-К. появилось в начале VIII в. в среде кайсанитов, ожидавших «возвращения» Мухаммада б. ал-Ханафи (ум. ок. 700 г.). Приблизительно с 70-х годов VIII в. идею возвращения ал-К. из рода 'Али стали проповедовать ранние исма'илиты, в частности мубаракиты — сторонники имамата Мухаммада б. Исма'ила б. Джа'фара, идейными преемниками которых явились карматы.

Среди шитов не было единого представления об ал-К. Прежде всего они расходились в определении состояния ал-К. Одни признавали достоверной его смерть, другие отрицали саму возможность для него смерти, третьи, не утверждая ни того, ни другого, считали его скрытым, невидимым для людей. Не было единого мнения и о назначении ал-К. Здесь можно выделить две точки зрения: «умеренную» и «крайнюю». С точки зрения «умеренных» шитов, ал-К. будет послан на землю, чтобы исполнить повеления Аллаха и установить на земле справедливость. «Крайние» шииты (в частности, карматы) проповедовали, что ал-К. явится с «новым шариа'том», отменит шариа'т пророка Мухаммада и провозгласит «новый Коран». Иными словами, они ожидали пришествия ал-К. в качестве основателя новой религии. Многозначность понятия ал-К. отражала простоту и эклектизм религиозно-политических представлений мусульман в раннем исламе.

Символом власти ал-К. считается меч (ка'им би-с-сайф, сахиб ас-сайф), посредством которого он устранил несправедливость. Вместе с тем он — исполнитель повеления Аллаха (ка'им бим-амр Аллаха) и «владыка эпохи» (сахиб аз-заман). В этом смысле каждый законный имам есть ал-К.

Согласно шиитской традиции, ал-К. должен появиться в Мекке, затем он отправится в Куфу, откуда будет править миром. Его правление продлится семь лет, но каждый его год равен десяти

обычным годам. По другому преданию, его правление продлится девятнадцать лет.

Имамиты связывают с выступлением ал-К., которым для них является «скрытый» 12-й имам Мухаммад б. ал-Хасан, воскресение (ар-радж'а), полагая, что между смертью ал-К. и воскресением и Судным днем пройдет сорок дней.

В имамитской и исма'илитской среде ал-К. часто идентифицируется с махди («ведомый правильным путем»). Это — «скрытый» имам из рода 'Али, который должен появиться в «конце эпохи». Вера в ожидаемого махди стала одним из основных догматов шиитского ислама. И если для суннитов ожидаемый махди — это «последний заместитель (халифа) пророка», элемент их эсхатологических представлений, то для шитов ал-К. — махди — полновластный и абсолютно непогрешимый правитель в силу «божественного установления». Это — «полюс бытия» (кутб ал-вуджуд), благодаря которому существует земной мир. Уподобляя его христианскому мессии — Параклету, который должен явиться в «конце эпохи» с толкованием Писания, имамитские богословы, в частности Х. Амули (ум. в 1385 г.), проповедовали пришествие ожидаемого ал-К.-махди в качестве толкователя сокровенного и истинного смысла Корана.

Лит-ра: *ал-Наубахму*. Шиитские секты, 165, 181; *Amoli*. La philosophie, 102—104, 223; *W. Madelung*. Ka'im Al Muhammad.—EI, NE, 4, 447.

С. П.

**ал-КАЙСАНІЙА** — кайсаниты, общее название группы «крайних» шиитских общин, признававших имамат Мухаммада б. ал-Ханафи — сына 'Али от ханифитки. Первоначально К. называли алидов Куфы, интересы которых поддержал ал-Мухтар б. Аби 'Убайд ас-Сакафи, по прозвищу Кайсан, возглавивший алидское восстание в Куфе в 686 г. Согласно другой версии, они были названы К. по имени начальника гвардии ал-Мухтара, предводителя мавали в этом восстании Абу 'Амра Кайсана. Движение проходило под лозунгом отмщения за кровь ал-Хусайна и было связано с именем Мухаммада б. ал-Ханафи, которому ал-Мухтар приписывал знание сокровенных тайн, хранившихся якобы в роду 'Али. После смерти Мухаммада б. ал-Ханафи ок. 700 г. К. стали называть приверженцев его имамата, проповедовавших, что он был самым близким к 'Али и преемником его завещания. Вопрос о том, кто является законным имамом после Мухаммада б. ал-Ханафи, вызвал разногласия среди К. Мусульманские доксографы упоминают четыре общины, образовавшиеся после его смерти. Это «истинные» К., или мухтариты, сторонники ал-Мухтара, которому приписывали разработку учения об «изменении божественного мнения» (ал-бада'); приверженцами этой общины были знаменитые арабские поэты Кусаййир (ум. в 723 г.) и ас-Саййид ал-Химйари (ум. в 787 или 795 г.). Хашимиты — приверженцы имамата Абу Хашима (сына Мухаммада б. ал-Ханафи), распавшиеся после его смерти на пять общин. Байаниты — последователи Байана б. Сим'ана ан-Нахди, претендовавшего на переход к нему имамата от Абу Хашима. Байаниты отрицали смерть Мухаммада б. ал-Ханафи и ожидали его возвращения. Сам Байан притязал на то, что в него вселилась «божественная» частица от 'Али. Ризамиты, или

## ал-КАЛАБĀDĪ

аббасидские шииты, проповедовавшие, что от Абу Хашима имамат перешел в род Аббасидов. Ал-Аш'ари подразделял К. на одиннадцать общин, не определяя последовательности их возникновения и их генетической связи.

Как шиитские, так и суннитские авторы отмечали, что широкое распространение среди К. получили учения о переселении душ, воплощении, возвращении после смерти и т. п. Учения К. оказали сильное влияние на догматику шиитского ислама. Важнейшие положения теории имамата, учения об ал-бада' и ар-раджа', разработанные в кайсанитской среде, были восприняты шиитами-имамитами Ирака. В Иране и Средней Азии трансформированные кайсанитские доктрины проповедовали последователи различных синкретических учений, известные под общим названием хуррамиты, хотя собственно кайсанитские общины, видимо, уже к середине IX в. прекратили свое существование.

Лит-ра: *ан-Наши' ал-Акбар*. Маса'ил ал-имамата, 24—25, 26—42; *ан-Наубахти*. Шиитские секты, 128—135; *ал-Аш'ари*. Макалат, 18—23; *ал-Бадади*. Ал-Фарк, 38—53; *аш-Шахрстани*. Книга о религиях, 131—137; *W. al-Oadi*. The development of the term ghulat in muslim literature with special reference to the Kaysaniyya.—Akten, 295—319; *W. Madelung*. Kaysaniyya.—EI, NE, 4, 869—871.

С. П.

**ал-КАЛАБĀDĪ** (или ал-Калабāzī), Абū Бакр Мухаммад б. Исхāk ал-Бухārī (ум. в 990 или 995 г.)—ханафитский факих, автор одного из самых известных ранних систематических трудов по мистицизму на арабском языке. Родился и жил в квартале Калабад (предместье Бухары), умер, видимо, в Бухаре. Курс права ал-К. прошел у Мухаммада б. Фадла и был в ученичестве у суфийского шайха Касима Фариса. Из написанных им пяти или шести сочинений до нас дошли два: краткий и невыразительный комментарий этического характера на некоторые хадисы Пророка—Ма'ани ал-ахбар и ат-Та'арруф ли-мазхаб ахл ат-тасавуф—одно из сочинений, являющихся основными при изучении мусульманского мистицизма первых трех веков ислама. Книга высоко ценилась последующими поколениями суфиев; в частности, шайх Йахйя ас-Сухраварди ал-Мактул (ум. в 1191 г.) заметил: «Если бы не ат-Та'арруф, мы бы не знали суфизм». Это первый дошедший до нас труд, в котором изложена система взглядов и практики суфиев, предпринята попытка примирить с положениями ислама те идеи мистицизма, которые с ними не состыковывались, разъяснить, что суфизм целиком лежит в рамках «правоверия», что как система он не вызывает сомнения в своей «правоверности». Труд содержит 75 глав, которые можно разбить на три части: 1-я (гл. 1—4, 64—75), историческая: определение понятия суфи и тасавуф, важнейшие персоналии, рассказы и легенды об их мистических подвигах; 2-я (гл. 5—30), апологетическая: система взглядов суфизма, доказательство ее «правоверия»; 3-я (гл. 31—63): практика суфизма, основные этапы мистического пути, технические термины, принятые в среде мистиков. Сочинение ал-К. вызвало много комментариев. Наиболее популярным стал Нур ал-муридин, написанный по-персидски Абу Ибрахимом Исма'илом б. Мухаммадом ал-Мустамли (ум. в 1042 г.), который был соотечественником и, возможно, учеником ал-К. Комментарий как источник по истории суфизма почти не уступает оригинальному произведению. Один из его

списков переписан 7 апреля 1081 г., это вторая старейшая из дошедших до нас персидских рукописей.

Лит-ра: *Дара Шекух*. Сафинат, 276; *ал-Калабази*. Ат-Та'арруф; *Arberry*. Doctrine, IX—XVIII; *он же*. Catalogue of the arabic MSS in the library of the India Office. 2. Sufism and ethics. L., 1936, 97—98; *GAS*, 1, 669; *G. Lazard*. La langue des plus anciens monuments de la prose persane. P., 1963, 67—71.

О. А.

**КАЛАМ**—термин, которым в средневековой мусульманской литературе в широком смысле обозначали всякое рассуждение на религиозно-философскую тему (включая рассуждения христианских и иудейских теологов), а в специальном значении—спекулятивную дисциплину ('илм ал-калам), дающую догматам ислама толкование, основанное на разуме, а не на следовании религиозным авторитетам (таклид). Обращение к разуму как к высшей инстанции при решении тех или иных вопросов считалось чертой, объединяющей К. (в специальном значении) с фалсафа и отличающей их поборников—мутакаллимов и фаласифа—от догматиков-салафитов, с одной стороны, и мистиков-суфиев—с другой. Различие же между мутакаллимами и фаласифа усматривалось в том, что первые за отравленную точку своих рассуждений принимали нормативные принципы ислама (канун ал-ислам), т. е. отталкивались от проблематики, специфической для этой религии, а вторые—нормативные принципы разума (канун ал-'акл), т. е. исходили из античных моделей философствования. Сами фаласифа главное отличие своей науки от К. видели в методах рассуждения: в фалсафа используются аподиктические (доказательные) рассуждения, а в К.—диалектические (в аристотелевском смысле этого термина). Характерным для мутакаллимов приемом ведения полемики был илзам—выведение из тезисов, принимаемых оппонентом, заключений, для него нежелательных либо абсурдных. Диалектический способ рассуждений в К. был обусловлен как генезисом этой дисциплины, так и часто применявшейся мутакаллимами устной формой обсуждения спорных вопросов. Последнее обстоятельство, в свою очередь, связано с приобщением относительно широких слоев городского населения к религиозно-философским диспутам, устраивавшимся мутакаллимами на их собраниях (маджалис), а то и просто на улицах и базарных площадях. В К. даже прокламировался принцип, согласно которому каждый мусульманин и каждая мусульманка, дабы считаться подлинно верующим человеком, обязаны пройти в начале жизни этап сомнения во всех унаследованных догматах и принять только те положения, истинность которых подтверждает их собственный разум.

К. возник и развивался первоначально в ходе дискуссий, развернувшихся в исламе с появлением различных религиозно-политических группировок (хариджиты, кадариты, джабриты, мурджииты), а также диспутов с представителями немусульманских верований (маздеизм, христианство). В этих спорах выработывался присущий К. метод рассуждения, основанный на символическо-аллегорическом толковании (та'вил) Корана и исключаящий при аргументации тех или иных тезисов ссылки на какие-либо авторитеты, помимо разума, а также складывалась первоначальная его проблематика: качества, необходимые для руководителя мусульман (халифа, имама); ответственность человека за свои деяния (свобода воли и предопределение); квалификация человека как просто мусульманина (муслим), как истинно верующего (му'мин), как неверующего (кафир) и как

человека, совершившего тяжкий грех (сахиб ал-кабира); единство бога и соотношение его сущности и атрибутов; сотворенность или несотворенность Корана во времени. Перечисленные вопросы, непосредственно связанные с догматами ислама, образовали ядро К. (захир ал-калам, джалил ал-калам), от которого отличали его «тонкости» (дакик ал-калам, латиф ал-калам); к последним, в частности, относились темы натурфилософского характера (движение и покой, субстанция и акциденция, атомы и пустота).

Свойственные К. метод и проблематику мы впервые встречаем в творчестве ал-Джа'да б. Дирхама (казнен в 742—43 г.), который выдвинул требование опираться только на разум и подвергать противоречащие ему стихи Корана символическо-аллегорическому толкованию; ал-Джа'ду принадлежат мысли о невозможности приписывать богу вечные положительные атрибуты, о сотворенности Корана во времени и, по некоторым источникам, о свободе человеческой воли. Его ученик Джахм б. Сафван (казнен в 745 г.), развивая идеи своего учителя, говорил о способности разума независимо от говорения различать добро от зла и разработал пантеистически ориентированное учение, в котором, однако, в противоположение предположительным взглядам ал-Джа'да утверждался принцип фатализма. Оба этих мыслителя вместе с учеником Джахма Дираром б. 'Амром предвзрели своими воззрениями идеи первой крупной школы К.—му'тазилитов. Ввиду близости идей Джахма б. Сафвана и му'тазилитов мусульманские доксографы подчас смешивали му'тазилитскую школу со школой джахмитов. Расцвет му'тазилитского К. приходится на первую половину IX в.—годы правления ар-Рашида и особенно ал-Ма'муна, ал-Му'тасима и ал-Васика. По словам аш-Шахрастани, это была эпоха блестящего расцвета К. вообще. Начиная с правления ал-Мутаваккила (847—861) му'тазилитизм стал подвергаться преследованию.

В этих условиях попытку легализировать К. путем компромисса с догматиками предпринял Абу-л-Хасан ал-Аш'ари (873—935), эпизом новой школы К.—аш'аризма. Крупнейшими представителями этой школы были ал-Бакиллани (ум. в 1013 г.), ал-Джувайни (ум. в 1085 г.), аш-Шахрастани (ум. в 1153 г.) и Фахр ад-дин ар-Рази (ум. в 1209 г.). Этот этап в развитии К. аш-Шахрастани характеризовал как эпоху его упадка. Хотя аш'ариты демонстративно противопоставляли себя му'тазилитам и шли на компромисс с ханбалитами, они продолжали общую рационалистическую линию му'тазилитов, и между му'тазилитизмом и аш'аризмом не существовало непроходимой грани: ал-Аш'ари сам вышел из среды му'тазилитов, а 'Абд ал-Джаббар, с деятельностью которого связана активизация му'тазилитизма при Буидах, вначале примыкал к аш'аритам.

С XIII в. начинается сближение К. с фалсафа—с восточным перипатетизмом школы Ибн Сины, которое было подготовлено со стороны мутакаллимов творчеством аш-Шахрастани и Фахр ад-дина ар-Рази, а со стороны фаласифа—Насир ад-дина ат-Туси. В результате, по выражению Ибн Халдуна, у «позднейших [мутакаллимов]» «вопросы калама и вопросы фалсафа смешались так, что эти науки стали неразличимыми». Этот этап в истории К. представлен трудами ал-Байдави (ум. в 1286 г.), ал-Исфакхани (ум. в 1349 г.), ал-Иджи (ум. в 1355 г.), ат-Тафтазани

(ум. в 1390 г.), ал-Джурджани (ум. в 1413 г.), ад-Даввани (ум. в 1501 г.), ас-Сийалкути (ум. в 1657 г.).

Наряду с основными школами К. существовала школа матуридитов—последователей Абу Мансура ал-Матуриди (ум. в 944 г.).

К., объективно подрывавший авторитет факихов, подвергался нападкам с их стороны, особенно ханбалитов и захаритов, как дисциплина, которая, по выражению Ибн ал-Джаузи, «привела большинство [мутакаллимов] к сомнению, а некоторых—к безбожию (илхад)». Вместе с тем аш'аритский К. находил сторонников среди шафи'итов, учение ал-Матуриди распространялось в ханафитских кругах, а му'тазилитизм—в зайдитских.

В новое и новейшее время К., прежде всего му'тазилитизм, вдохновлял в мусульманском мире рационалистов, старавшихся не вступать в конфликт с основами мусульманского вероучения. К ним относятся мусульманские реформаторы (Джамал ад-дин ал-Афгани, Мухаммад 'Абдо), либеральные мыслители (Ахмад Амин, Заки Наджиб Махмуд), «исламские левые» (Хасан Ханафи).

Лит-ра: *ан-Нашир*. Наш'ат; *Бадави*. Мазихиб; *Т. И. Саллум*. Ру'йа джадида ила 'илм ал-калам ал-ислами.—Адаб ва-нахд. Каир, 1884, 6, 7—19; *Watt*. Period; *Wolfson*. The Philosophy; *Cook*. Dogma; *Т. К. Ибрагим*. О каламе как «ортодоксальной философии» ислама (критика одного ложного стереотипа).—НАА. 1986, 3, 205—212.

Т. И., А. С.

**КАЛАНДАР** (перс.; араб. қарандал, тур. календер)—бродячий нищенствующий дарвиш, исполняющий минимум религиозных предписаний. Происхождение термина неясно; существующие гипотезы неудовлетворительны: 1) от перс. каландар («обросший волосами неуклюжий человек»; «необструганный брус дерева, которым подпирают входную дверь изнутри»); 2) от перс. каланат (сравн. степень от калан—«старший», «большой»); 3) от греч. χαλῆτωρ (от корня χαλεω—«призывать», «приглашать»). Термин К. был широко распространен в мусульманском мире от западных границ Китая до Марокко и в историческом аспекте прилагался к разным категориям дарвишей. В зависимости от времени и региона К. изменялся как функционально, так и терминологически. К. означает: 1. Как технический термин—дарвиш, который находится в состоянии мистического оупнения любовью к богу (сукр) и ограничивая свое религиозную активность кругом обязательных предписаний, не обременяя себя условностями повседневной жизни. 2. Как термин мистической поэзии до XIV в.—мистик, скитающийся, как бродяга, страстно влюбленный в бога, очищающий плоть и сердце для того, чтобы духовно слиться с богом, достигнув состояния фана', и постичь истину для дальнейшей жизни в божестве. В этом значении термин К. очень часто встречается в произведениях персидских поэтов Ансари (ум. в 1089 г.), Сана'и (ум. в 1131 г.) и 'Аттара (ум. в 1220 г.). У более поздних представителей этой поэзии термин К. данное значение утрачивает. 3. Представитель движения, возникшего не позднее начала XI в. в Средней Азии и Хорасане под влиянием учения «о лицемерии» (рийа') аскетско-мистической школы маламатийа, позднее—член братства каландарийа. Считалось, что К. не связан духовными узами с признанным



## КАЛАНДАРІЙА

наставником, необязательно должен придерживаться учения какой-либо школы или ветви суфизма и стоит как бы над религиозным законом. 4. Член отряда бродячих дарвишей, как правило вооруженных, которые специализировались на охране караванов паломников, направленных в Мекку и Медину. Синонимом термина К. в Индии, Иране, Средней Азии служило слово дарвиш. В Турции — также абдалан-и Рум (с XIV в.), ишик и торлак. В Европе К. ассоциировался с понятием «шарлатан», «обманщик».

Лит-ра: *Ibn Battuta*. Travels, 1, 37—38; *Djami*. Nafahat, 15; *Амир Хусайн*. Каландар-наме. Рук. ЛО ИВАН, В 2296; Бурхан-и кати', 3, 1680, 1540 (примеч. 3); *Rizvi*. Muslim revivalist, 29—30; *Tahsin Yazici*. Kalandar.—EI, NE, 4, 472—473.

О. А.

**КАЛАНДАРІЙА** (перс.; араб. карандалийа, тур. календерийа) — сначала мистико-аскетическое движение, возникшее под воздействием идей аскетической школы маламатийа, затем братство (тарика) бродячих нищенствующих дарвишей. К. со времени зарождения претерпело значительную эволюцию. Характеристика К. у разных авторов (необязательно живших в разные исторические эпохи) весьма противоречива, поскольку в нем сосуществовали в историческом аспекте разнообразные направления, отличавшиеся полярными точками зрения на доктрину, практику и метод. В принципе можно говорить о двух этапах в истории К.: 1. Движение К. возникло не позднее начала XI в. в Хорасане и Средней Азии под влиянием учения маламатийа; на этом этапе К. не имело четкой организационной структуры. Однако в источниках того периода К. фигурирует как та'ифа, понимаемое как «объединение», группа с организационными началами, но генеалогическая цепь (силсила) его руководителей не приводится. Ограниченное вначале небольшим числом сторонников, К. вскоре стало популярным и широко распространилось до Ферганы на востоке и до Ирака и Сирии на западе. К началу XIII в. движение пришло в упадок, а его последователи либо влились в братство К., либо растворились в других мусульманских объединениях. Нет сведений о том, чтобы К. располагало четко сформулированным учением. Считается, что движение К. испытало на себе влияние практики немусульманских аскетов (несторнианских и буддийских монахов). Если 'Абдаллах ал-Ансари (ум. в 1089 г.), выделив К. в особую группу, считал, что они близки по своим взглядам к мистикам, то Абу Хафс 'Умар ас-Сухраварди (1145—1234-35), мнение которого полностью разделяет Джами (1414—1492), не относил К. к суфиям и указывал на сходство маламатийа и К. Последнее доводило до абсурда принцип малама («порицание»), заимствованный у первого. Если сторонник маламатийа стремился скрыть свой образ жизни и свои взгляды, то последователь К. всячески афишировал свое вызывающее поведение, чтобы навлек на себя порицание, намеренно искал повод нарушить установленные нормы общежития и поведения. Сторонник К. исполнял только обязательные предписания веры (фара'ид), безразлично относился к ритуалу и посту. Он одержим идеей «душевного покоя», предпочитает всему другому «душевное очищение», его не привлекают земные радости, т. к. все в мире переходяще и относительно.

2. Братство К. Его образование связано с деятельностью перса по происхождению Джамал ад-дина Мухаммада б. Иунуса ас-Саваджи (ум. в 1232 г.), который перебрался в Дамаск из Саве в страхе перед монголами. Джамал ад-дин придал движению К. организационную структуру, оформил общие принципы в стройное учение, ввел нечто напоминающее устав. Ряд источников указывает на него как на основателя братства К. Считается, что братство К. начало действовать в Дамаске в 1219 г., имеются также сведения, что оно функционировало там уже в 1213 г. Ас-Саваджи обладал даром убеждения и умением привлекать сторонников, отличался экзотическим внешним видом. Ему приписывают основание особой ветви К. — джаулаккия, которая, действуя в рамках братства, строго придерживалась положений его учения. Название ветви происходит от названия одежды (перс. джулах — «грубая шерстяная одежда», «дерюга»), которую носил ас-Саваджи.

К. распространилось из Сирии до Марокко на западе и Индии на востоке. Опорными пунктами для членов братства служили странноприимные дома, которые они возводили несмотря на то, что сами осуждали проживание в них. Членов братства было много в XIII—XV вв. в Египте и Сирии (еще в начале XX в. в Халебе функционировала дочерняя ветвь К.). В Турции они появились в первой половине XIII в. и действовали там до конца XVIII в. Сначала они поддерживали связь с материнской тарика в Сирии, но затем объединились в самостоятельную ветвь, основателем которой был испанский араб-иммигрант Йусуф ал-Андалуси. При султане Мухаммаде II (1444—1446, 1451—1481) в Стамбуле была построена обитель К. с мечетью и мадраса. Уже в начале правления дельийского султана Шаамс ад-дина Ильтутмыша (1211—1236) они появились в Дели, в окрестностях которого впоследствии построили свои обители. Учение К. распространил в Индии ученик ас-Саваджи — Хизр Руми. Эта ветвь позднее оформилась в самостоятельную линию братства К. и имела генеалогию, доведенную до XIX в., в которой упомянуты 12 шайхов-руководителей. Она находилась в постоянной конфронтации с братствами сухранвардийа и чистийа и добила значительного влияния в XIII—XV вв. при дельийских султанах, но затем это влияние утратила и при Аурангзебе (1658—1707) была этими братствами ассимилирована. В Иране братство К. существовало до конца XVI в. В результате религиозной политики Сефевидов члены К. эмигрировали в Турцию, где вошли в местное К., и в Индию, где вошли в упомянутые братства. В Турции их иногда называли абдалан-и Рум (с XIV в.), ишик и торлак.

Учение К. отличалось от доктрин прочих мусульманских братств в силу изначально серьезно-го влияния на него индуистских и буддийских традиций. Его основные положения: отрицание мистико-аскетической практики уединения и совместной жизни в обители (последнее часто нарушалось, т. к. были возведены обители братства во многих регионах); безразлично-небрежное отношение к обязательным предписаниям ислама (фара'ид) и ритуалу, уклонение от участия в общей молитве или богослужении, отказ от отправления как общемусульманского поста (саум), так и от обычной для суфиев практики 1-, 3-, 7-, 40-дневного поста; существование за счет сбора милостыни; отсутствие какой-либо собственно-

сти, за исключением немногих личных вещей; бродяжнический образ жизни; часть членов К. принимала обет безбрачия. Членов братства отличал экзотический внешний вид (начисто выбритые голова, брови, усы и борода—как обычай с первой трети XIII в.), они носили короткую (до бедер) хирку, конусообразную мохнатую волосяную шапку-коллак (иногда с полями), тяжелые железные украшения—ожерелая, кольца, браслеты (алат-и каландари). Член братства К. должен был никогда не поддаваться эмоциям; удовлетворяться одной одеждой и одним куском хлеба; презирать все дорожное; сторониться людей; иметь приветливое выражение лица; быть постоянно в пути; избегать лицемерия—таковы положения, разработанные ас-Саваджи. Практики К. с разной степенью полноты (например, отличия в одежде) придерживались также и члены других братств, поскольку в них всегда находились люди, которым она была по душе,—бекташия (Турция), накшбандийа (Афганистан, Индия, Средняя Азия), хайдарийа-джалялийа (Иран). Лит-ра: 'Awarif al-ma'arif, 85; *Афлаки*. Маанакиб. 46—456; *Djami*. Nafahat, 14—15; *Birge*. Bektashi Order, 32; *Rizvi*. Muslim revivalist, 30—31; *Trimingham*. Orders, 267—269; *Gramlich*. Derwischorden, 1, 74—78; *Tahsin Yazici*. Kalandariyya.—EI, NE, 4, 473—474.

О. А.

**КАЛЬ**—сердце. Значение термина К. для мусульманского богословия и в особенности мистицизма определялось частотностью и спецификой его употребления в Коране и хадисах. В Коране, где он встречается 133 раза, это—орган постижения и осмысления религиозных истин, вместилище веры (иман) и благочестия. «Запечатывая сердца «грешников», «неверующих» и «тиранов», Аллах, согласно Корану (10:74/75; 7:101/99 и др.), лишал их своей милости и обрекал на незнание истины и адские мучения. С развитием эзегетики появляется множество трактовок термина, особенно в среде зуххад и 'уббад, склонных к аллегорическому толкованию текста Корана. Возникает так называемая «наука о сердцах и помыслах» ('ilm al-кулуб ва л-хаватир), основателем которой считался ал-Хасан ал-Басри. Позднее в суфизме эта «наука» развилась в учение о «мистических стоянках и состояниях» (макамат ва ахвал). Му'тазилиты же подчеркивали исключительно рациональную деятельность сердца и фактически отождествляли ее с мыслительным процессом.

К. является одним из ключевых понятий суфизма. Ранние суфийские эзегеты (ат-Тустари, ал-Балхи, ан-Нури, ат-Тирмизи) рассматривали К. как «божественную тайну» (ас-сирр), заключенную в человеке, благодаря которой он возвысился даже над ангелами, место «господнего присутствия» и общения между богом и человеком, «божественный престол» (ал-'арш), «сокровищницу сокровенного», орган познания, наделенный видением самой сущности вещей (басират ал-кальб). Сердца праведников прозрачны как хрусталь, тогда как сердца «грешников» покрыты «ржавчиной» (К. 83:14) и глухи к истине. Пути «размягчения» сердец, подготовки их к восприятию божественных знаний и отвращения их от слепого следования мирским страстям и желаниям составляют предмет суфийской гносеологии, психологии и практики. В учении о пророческой миссии (нубува) «сердце Мухаммада» (в позднем суфизме также «дух Мухаммада»—рух Мухаммад) есть светоносный источник, озаривший светом откровения души людей в предвечности, до того как они обрели телесную форму.

Понятие К. в суфизме тесно связано с зикром:

орудием истинного зикра объявляется не только язык (зикр ал-лисан), но и все органы тела человека, и в конечном счете важнейший из них—К. (зикр ал-кальб). Результатом зикра, совершаемого сердцем, является то, что Аллах «поселяется» в К. мистика и становится единственным мотивом и движущей силой его поступков; суфий превращается в божественную ипостась. К. считалось единственной на свете сущностью, способной вместить бога.

Ал-Газали, обобщивший элементы суфийского «сердцеведения», определил К. одновременно как физическое тело (лахм) и как полудуховную сущность (латифа), т. е. К. соединяет в себе высшую и низшую природу человека. К., согласно ал-Газали, имеет связь со всеми частями человеческого тела и «правит» им, подобно «властителю в государстве». Желания и страсти, с одной стороны, и части тела—с другой, необходимы для поддержания существования К. и носят название «войнства сердца» (джунуд ал-кальб). Ал-Газали уподоблял К. зеркалу, отражающему поступки человека: благочестивые дела «полируют» сердце, приближают его к созерцанию божества и общению с ним, дурные, наоборот, «затуманивают» и отдаляют.

У Ибн 'Араби наряду с традиционными представлениями концепция К. связана с его учением о «единстве бытия» (вахдат ал-вуджуд). Человеческое сердце у Ибн 'Араби есть место, где встречаются две радикально противоположные стороны единого божественного Абсолюта: трансцендентная и материальная.

Некоторые позднесуфийские, а также шиитские мыслители видели в К. орган постижения «скрытого» смысла коранического откровения и сверхчувственного познания вообще. Шииты считали «сердечное знание» (ма'рифат калбийя) привилегией своих имамов, а суфии—«мистического полюса» (кутб) и суфийских «святых» (аулийя). Лит-ра: ат-Тирмизи. Хатм, указ.; ал-Газали. Ихья', 3, 3—18; Ибн 'Араби. Фусус, 1, 33, 88, 122—123; ал-Кашани. Истилахат, 86, 145; В. А. Жуковский. Человек и познание у персидских мистиков. СПб., 1895. 7—16; *Bowering*. Mystical Vision, Index; *L. Gardet*. Kalb.—EI, NE, 4, 507—509.

А. Кн.

**КАРАМА** (мн. ч. карамāt)—сверхъестественное деяние (харик ли-л-'ада), совершаемое мусульманским «святým» (вали). К.—производное от корня КРМ—«быть щедрым, великодушным». Этим подчеркивался пассивный, «дарованный» характер К. по сравнению с му'джиза—чудом, публично совершаемым пророком в подтверждение своей миссии,—где упор делался на «неподражаемость». В пассивном значении К. близко к христианскому понятию charisma, к которому оно, возможно, восходит.

В суннизме на К. претендовали суфийские аулийя', тогда как шииты приписывали их своим имамам. Му'тазилиты единодушно выступали против учения о К., которое, по их мнению, противопоставляло чудотворцев прочим мусульманам. Ап'гариты, за некоторыми исключениями (например, Абу Исхак ал-Исфара'ини), признавали его, но при этом проводили четкую границу между К. и му'джиза. Философы (Ибн Сина) полагали, что аулийя' приобретают способность к совершению К. благодаря своему аскетическому образу жизни, благочестию, богобоязненности и прочим добродетелям. Традиционалисты (Ибн ал-Джаузи и др.), с одной стороны, признавали

## ал-КАРАМИТА

чудотворство у коранических персонажей, которые не были пророками (Марйам, асхаб ал-кахф), а также у асхабов и «праведных» халифов, с другой — отрицали их наличие у своих современников-суфиев.

Суфийские взгляды на К., во многом близкие к аш'аритским, сводились к следующим положениям: а) вали — обладатель К. не может претендовать на пророчество, как утверждают некоторые богословы, поскольку он «храним» (махфуз) богом от ложных притязаний; б) К. служит возвеличиванию Пророка, т. к. оно исходит от членов его общины, истинных последователей его сунны; в) чудеса могут совершаться не только пророками и «святыми», но и заведомыми грешниками, подобными ад-Даджжалу, Фир'ауну, Нимруду (Немврду) и др., для них они суть обольщение, ведущее к еще большему неверию; г) если му'джиза помогает пророкам публично проповедовать свои учения, то К. даруется вали в знак правильности избранного им пути и не подлежит разглашению; д) наличие К. отнюдь не свидетельствует о совершенстве вали, т. к. оно может отвлекать его от искреннего и бескорыстного служения богу, стать своего рода искусом. Поэтому чем чудеснее К., тем смиреннее надлежит быть его обладателю.

Большинство суфиев осудили публичное совершение чудес (ифша' ал-кармат) ал-Халлажем, которое, по их мнению, было не чем иным, как «узурпацией» прав Пророка. Суфийские авторитеты запрещали своим ученикам использовать К. как орудие для достижения недостойных целей: приобретения авторитета и известности, стяжания богатства, подтверждения безосновательных притязаний. Несмотря на это, почти ни одно суфийское сочинение не обходилось без описания чудес, приписываемых суфийским шайхам. Чаще всего упоминались такие виды К., как левитация, хождение по воде, быстрое преодоление больших расстояний (тайй ал-ард), избавление от врагов, голода, жажды, диких зверей (и дружба с ними), действенность молитвы (муджаб ад-да'ва), яснovidение и т. п. В то же время суфийские авторитеты единодушно порицали чрезмерное увлечение К. в ущерб суфийским идеалам. Особенно широко рассказы о К. распространились в позднем суфизме (начиная с XII в.). Во многом они были результатом «творчества» муридов, которые всячески стремились возвеличить своих шайхов и придать тем самым авторитет своим собственным проповедям. В народном исламе предания о «подвигах» аулийа' передавались из поколения в поколение, обрастая постепенно совершенными невероятными подробностями и становясь произведениями фольклора.

Лит-ра: ал-Калабази. Ат-Та'аруф. 44—51; *ас-Саррадж*. Ал-Лума', 315—332; *ал-Кушайри*. Ар-Рисала, 206—228; *ал-Нижвири*. Kashf, 218—238; *Ибн ал-Джаузи*. Талбис, 378—388; *Ибн 'Араби*. Ал-Футухат, 3, 8; *Ибн Халдуи*. Мукаддима, 16, 168—171; *Massignon*. Passion, 2, 754—755; *Anawati*. Gardet. Mystique, 37—38; *L. Gardet*. Karama.—EI, NE, 4, 615—616.

А. Кн.

**ал-КАРАМИТА** (или ал-карматийа, ед. ч. ал-карматий) — карматы, название последователей одной из двух основных ветвей ранних исма'илитов — «семеричников» (ас-саб'ийа, или ал-мубаракийа), участники крупного религиозно-политического движения, потрясшего в конце IX — начале X в. Аббасидский халифат. Название

этого движения связывают с прозвищем Кармат (или Карматуя), которое носил его предводитель и организатор, исма'илитский проповедник (ад-да'и) Хамдан б. ал-Аш'ас. Происхождение прозвища и его значение источники объясняют по-разному («коротконогий», «красноглазый» и т. д.). Однако еще до выступления Хамдана название К. было известно, и это дает основание предполагать, что Хамдан получил свое прозвище от названия уже существовавшей (вероятнее всего, шиитской) организации. Традиционно считается, что исма'илитский да'и ал-Хусайн ал-Ахвази, активно и успешно проповедовавший среди оседлых и кочевых племен в саваде Куфы, завербовал Хамдана, возглавлявшего местную тайную организацию. Вскоре энергичный Хамдан обратил свои организаторские способности на расширение исма'илитской пропаганды. Начало его активных действий источники относят к 80-м годам IX в. В этот период К. были частью исма'илитского движения, их руководство действовало от имени таинственного «обладателя божественной манифестации» (сахиб аз-зухур). В 890 г. К. под предводительством Хамдана начали вооруженную борьбу в Нижнем Ираке. Они основали первый лагерь для переселенцев (дар ал-хиджра), куда стекались откликнувшиеся на «призыв» Хамдана, обнесли его высокими стенами, окружили глубоким рвом, построили дома. Хамдан создал общую казну, в которую К. вносили пятую часть своих доходов и куда поступали средства, собранные в селениях его уполномоченными. В личном пользовании было оставлено только оружие. Члены общины практиковали ритуальные братские трапезы.

Проповеди Хамдана Кармата отвечали надеждам низших слоев общества на всеобщее благодеяние, на установление социальной справедливости, которую исма'илиты (и шииты в целом) связывали с приходом ожидаемого махди (мессии) из рода 'Али. Этим Хамдан сумел привлечь к движению широкие массы ремесленников и сельских жителей, которые, в свою очередь, способствовали усилению в движении социальных мотивов, идей равенства и справедливости.

Одновременно с вооруженной борьбой К. развернули активную пропаганду за пределами Нижнего Ирака. Карматские проповедники Зикравайх (Зикруйа), 'Абдан, Маймун, Халаф, Гийас и др. успешно действовали в Сирии, на Бахрейне, в Фарсе, Индии. Самую благоприятную почву карматская пропаганда нашла среди кочевого и оседлого населения Бахрейна, где эмиссар Хамдана и ученик 'Абдана, Абу Са'ид ал-Джаннаби, в 899 г. основал независимую карматскую общинно-государство со столицей в г. Лахса (ал-Ахса'). В том же году произошел раскол в исма'илитском движении. Странники Хамдана выступили против исма'илитского руководства, не признали притязаний на имамат 'Убайдаллаха ал-Махди, провозгласившего себя халифом как потомок Фатимы и 'Али, и отмежевались от Фатимидов. Хамдан и его сподвижники образовали «руководство» одним из 12 «островов» (см. *ал-исма'илийа*, 2) и в отличие от фатимидских исма'илитов не признали передачу имамата в потомстве Мухаммада б. Исма'ила. После этого размежевания К. стали называть исключительно сторонников Хамдана.

Восстание К. в Нижнем Ираке с большим трудом было подавлено только в 906 г. Но к этому времени выросло могущество бахрейнских

К. При Абу Тахире Сулаймане (914—943), сыне основателя общины, они захватили Оман, постоянно вторгались в Нижний Ирак и Хузистан, нападали на караваны паломников. В 930 г. во время паломничества они ворвались в Мекку, ограбили город, убили и взяли в плен несколько тысяч паломников и жителей Мекки; разграбив ал-Ка'бу, поклонение которой они считали идолопоклонством, они выломали «черный камень» и, разбив его на две части, увезли в Бахрейн. Лишь два десятилетия спустя они согласились за выкуп вернуть в Мекку священную для мусульман реликвию.

Бахрейнские К. создали земледельческо-ремесленную общину с общинным рабством. Делами общины ведал совет (ал-'икджанйя) из шести старейшин—садат (ед. ч. саййид) и шести их заместителей—вазирв; решения принимались коллективно при условии единогласия. В личных хозяйствах и на общественных работах использовались 30 тыс. общинных рабов. На основе общего владения рабами бахрейнские К. пытались осуществить свой идеал свободной общины. От фатимидских исма'илитов бахрейнские К. отличались прежде всего радикальностью для своего времени социальной программой. Однако стремление построить благосостояние своей общины на труде рабов не могло привести к длительному и прочному успеху. В немалой степени поражению бахрейнских К. способствовали их фанатизм и жестокость, приведшие к их изоляции от населения. Внутри самого карматского движения возникли распри, приведшие к расколу на два лагеря. Одни стояли за союз с Фатимидами, другие выступали против них. После завоевания Фатимидами Египта (969 г.) антагонизм между бахрейнскими К. и Фатимидами перерос в открытую вражду.

Яростные преследования К. при первых Газневидах, внутренние распри и изоляция от населения ослабили карматские общины. В Ираке и Иране их влияние заметно ослабло. Государство бахрейнских К. просуществовало до конца XI в., однако их доктрины продолжали господствовать в Бахрейне еще более двух столетий.

Будучи идейными преемниками «семеричников», К. наследовали и развили эзотерическое, «внутреннее» (ал-батин) учение ранних исма'илитов. Эзотерическая доктрина К. в существенных элементах схожа с эзотерическим учением фатимидских исма'илитов, хотя имелись и значительные различия между ними в конкретных представлениях. Карматская эсхатология также схожа с исма'илитской.

Разработку и установление степеней посвящения у К. традиция приписывает 'Абдану ал-Ахвази, одному из организаторов карматской пропаганды и автору богословско-философских сочинений (одно из них, ал-Балаг ас-саби', читал Ибн ан-Надим). Названия степеней посвящения (7 или 9) приводятся у разных авторов по-разному и отличаются от степеней фатимидских исма'илитов.

К. ввели строгую и тщательно разработанную систему обучения—ат-та'лим (отсюда их другое прозвание—ат-та'лимийя), предусматривавшую, в частности, введение в сомнение и умение его побеждать. В тайны эзотерического учения посвящались лишь члены пяти высших степеней. В целом философско-богословская доктрина К. испытала влияние философского кружка «Чистые братья» (Ихван ас-сафа).

Пренебрежение внешними обрядами и ритуаль-

ными запретами у К. носило еще более открытый характер, чем у фатимидских исма'илитов.

Лит-ра: ал-Наубахти. Шнитские секты, 164—167; ал-Багдади. Ал-Фарк. 282—283, 288—291; Петрушевский, Ислам, 280—285, 290—291; Босворт. Династия, 106—107; Галиб. Ал-Харакат ал-батинийя, 131—179; W. Ivanov. Isma'ilis and Qarmatians.—JBRAS. 1940, 16, 43—86; W. Madelung. Fatimiden und Bahraingarmaten.—DI. 1959, 34, 34—88; С. ал-'Айюби. Ал-Исма'илийун фи-л-мархала ал-карматийя: Дираса хаула-л-карматийя. 'Ака'идхум ва сауратухум. Бейрут, 1981; S. M. Stern. Ismailis and Qarmatians.—Elaboration, 99—108; W. Madelung. Karmati.—EI, NE, 4, 660—665.

С. П.

**КАРБАЛА'** (Кербела, или Машхад ал-Хусайн)—город в Ираке в 102 км к юго-юго-западу от Багдада, неподалеку от р. Евфрат, на краю пустыни, место паломничества шиитов.

10 мухаррама (т. е. в день 'ашура')=10 октября 680 г. в местности Нинава, где позднее возник город, в неравном бою с четыреххтысным омейядским войском погибли третий шиитский имам ал-Хусайн б. 'Али, его брат 'Аббас и 70 их сподвижников. Это событие положило начало культу ал-Хусайна как святого. Предполагаемое место захоронения (Кабр ал-Хусайн) его обезглавленного и изуродованного тела стало святыней, привлекающей в К. многочисленных паломников. Первоначальную гробницу затопило во время наводнения в 850 г., при халифе Мутаваккиле; в 979 г., при Бундах, на ее месте был сооружен величественный мавзолей, в 1016 г. его купол был сожжен, но вскоре восстановлен, рядом была построена мадраса. Среди посетивших гробницу паломников были многие мусульманские правители: сельджук Мелик-шах, илхан Газан, султан Сулейман, шахи сефевидской династии, Надир-шах Афшар, кадjarские правители и др., делавшие богатые подношения. Богатства К. были разграблены в 1801 г. ваххабитами, но со временем она обрела новое величие.

Гробницу в разное время видели и оставили ее описание средневековые арабские историки и географы ал-Истахри, Ибн Хаукал, Ибн Баттута.

Современное святилище размерами 48×42 м находится в большом дворе площадью 108×82 м и окружено сводчатым коридором, по которому паломники совершают ритуальный обход (таваф), стены здания украшены богатым орнаментом. Гробница ал-Хусайна расположена в центральном помещении здания. У входа в мавзолей—два минарета, ко двору примыкает большая мадраса с мечетью.

К. сегодня не только одна из главных святынь мусульман-шиитов, но и центр высшего теологического образования и богословских наук.

Город всегда процветал благодаря паломничеству, выгодному географическому положению на путях в Мекку и торговле. В наше время основную массу его населения составляют шииты: более половины персы, также арабы, индийцы, пакистанцы. Численность населения быстро росла. По одним данным, в 1920 г. было 65 тыс. жителей, в 1965 г.—185 тыс., в 1977 г.—224 тыс.; по другим, в 1965 г. было лишь 81,5 тыс., к 1970 г.—107,5 тыс. В мухарраме население возрастает вдвое за счет паломников из разных стран исламского мира, прежде всего из Ирана.

Лит-ра: A. Nöldeke. Das Heiligtum al-Husains zu Kerbelā. В., 1909; E. Honigmann. Meshhed Husain.—EI\*, 3, 551—553; он же. Karbala.—EI, NE, 4, 637—639.

В. К.

**ал-КАРРАМЙЙА**—карматиты, теологическое направление, получившее распространение в цен-

тральных и восточных областях Багдадского халифата в IX—XIII вв. Основатель ал-К.—«аскет» (захид) Абу 'Абдаллах Мухаммад б. Каррам (другие прочтения—Карам, Кирам) родился ок. 806 г. в Сиджистане, учился в разных городах Хорасана, в том числе в Нишапуре, Балхе, Мерве, Герате, пять лет провел в Мекке. Возвращаясь из Мекки в Сиджистан, Ибн Каррам посетил ал-Кудсе (Иерусалим), где основал ханака. Его проповедническая деятельность в Хорасане вызвала тревогу у местных правителей, и те заточили его в тюрьму, где он находился в 857—865 гг. Умер в ал-Кудсе в 869 г.

Ибн Каррам имел много последователей. В Хорасане и Палестине (где ими были учреждены во множестве ханака и мадраса), по сообщениям доксографов, их было по 20 тыс. человек. Во второй половине X в. К. стали значительной социально-политической силой и пользовались поддержкой Газневидов, в частности султана Махмуда (998—1030). Однако в последующем их идеологическое и политическое влияние ослабло, хотя оно еще было ощутимо в Газне при гурридских султанах Гийас ад-дине и Му'изз ад-дине (конец XII—начало XIII в.). После монгольских завоеваний ал-К. исчезает как с политической, так и с идеологической арены.

Вскоре после смерти Ибн Каррама ал-К. распалось на ряд школ—'абидийа, хака'икийа, мухаджирийа, исхакия и др. «Мутакаллимом общины» (мутакаллим ал-фирка) доксографы называли Мухаммада б. ал-Хайсама (ум. в 1019 г.), пыгавшегося смягчить характерные для ал-К. элементы ат-гашбиха и ат-гаджима. Сочинения К. не сохранились, и об их воззрениях мы можем судить лишь по свидетельствам (зачастую разноречивым) их идейных противников. К. считали бога субстанцией, акциденции которого составляют предметы материального мира. Бога-субстанцию они характеризовали как тело (джисм). Все, что создает в себе бог, учили они, неуничтожимо, а значит, неуничтожим, вечен в будущем и мир, хотя он и имеет начало в прошлом. К. утверждали извечность божественных атрибутов—знания, могущества, жизни и воли (маша'а). Но наряду с извечным атрибутом воли они признавали атрибут воления, желания (ирада), возникающего во времени и символизирующего разветвление воли в пространстве и времени. К. объявляли бога творцом всего, но в духе концепции касба приписывали человеку определенное влияние на реализацию своих действий. В ал-К. выдвигались идеи, согласно которым бог объемлет мир и служит «вместителем» для происходящих в нем явлений и ни одно из существующих в мире тел и ни одна из их акциденций не подчинены его предопределению. 'Абд ал-Кахир ал-Багдади сравнил эти воззрения с воззрениями «материалистов» (асхаб ал-хайула) и характеризовал их как «беспрецедентное новшество», до подобных которому не доходили даже му'тазилиты и джахмиты.

Вслед за му'тазилитами К. говорили о способности человеческого разума самостоятельно, без помощи откровения, различать добро от зла. Они также отрицали чудо в качестве аргумента в пользу истинности пророческой миссии, считая, что последняя должна подтверждаться лишь доводами, согласующимися с разумом. В приписываемом

Ибн Карраму сочинении *Китаб ас-сирр*, фрагменты которого приводит Ибн Да'и (*Ибн Да'и*. Табсират ал-'авамм. Тегеран, 1935), представление о божественной мудрости опровергается ссылкой на наличие в мире несправедливости и зла.

В духе мурджиизма (см. *ал-мурджи'а*) К. строго различали веру (иман) и деяния ('амал), утверждая, что вера есть только словесное признание человеком Аллаха, не связанное с определенными деяниями, и что правоверным мусульманином можно считать всякого, кто произнес формулу «Нет божества, кроме Аллаха, и Мухаммад—пророк его». В области политической мысли К. придерживались точки зрения, согласно которой имам избирается мусульманской общиной (би-иджма' ал-умма), а не утверждается божественным указанием или назначением (би-насс, би-т-та'йин), и при этом допускали правомерность существования двух имамов одновременно, но в разных странах (например, 'Али—в Медине и Иране, Му'авия—в Дамаске).

Лит-ра: *au-Shaxrastani*. Книга о религиях, указ.; G. E. Bosworth. The Rise of the Karamiyyah in Khurasan.—MW. 1960, 50, 5—14; on же. The Ghaznavids. Ebinburgh, 1963; J. van Ess. Ungenützte Texte zur Karramiya: Eine Materialsammlung. Heidelberg, 1980.

Т. И. А. С.

**КАРҰН**—коранический персонаж, современник Мусы, самонадеянный богач, библейский Корей (Числа, 16). В Коране он назван среди погубленных Аллахом врагов Мусы рядом с Фир'ауном и Хаманом (29:39/38; 40:24/25). Рассказано также, что К. был настолько богат, что несколько сильных людей с трудом несли ключи от его сокровищниц. Богатством своим он очень гордился, считая, что его имущество—результат его собственных знаний и заслуг. Некоторые порицали его за гордыню, но многие ему завидовали. Тогда Аллах разверз землю, и она поглотила К. и его дом. Это вразумило тех, кто мечтал оказаться на его месте; они поняли, что «не бывают счастливы неверные!» (28:76—82).

В преданиях эта история украшена многими деталями. На основании слов Корана о «знании» К. его считают древнейшим алхимиком, умевшим обращать в драгоценности все что угодно. В Египте с его именем связывают некоторые озера и водоемы, появившиеся якобы на месте провалившегося дома К.

Образ К. восходит к библейскому рассказу и иудейским преданиям о Коре, в нем получили также особое развитие мотивы, восходящие к легендам о царе Крѐзе. Коранический рассказ относится к позднейшему мекканскому периоду. Его диалоги передают реальные споры Мухаммада с мекканцами, а сам рассказ является ответом на упреки в адрес Мухаммада в том, что его бог не делает пророка богатым.

Лит-ра: *ат-Табари*. Та'рих, 1, 517—527; *он же*. Тафсир, 20, 67—77; *ас-Са'аби*. Кисас, 120—121; *ал-Киса'и*. Кисас, 229—230; *ал-Байдави*. Тафсир, 2, 88—90; *Horowitz*. Untersuchungen, 131; *Speyer*. Erzählungen, 342—344; *Gaudefroy-Demombynes*. Mahomet, 360; *Paret*. Kommentar, 382; *Beltz*. Sehnsucht, 178; *D. B. Macdonald*. Karun.—EI, NE, 4, 700—701.

М. П.

**КАСБ** («приобретение», «присвоение») — термин, обозначающий религиозно-этическую концепцию, сторонники которой, пытаясь занять компромиссную позицию по отношению к доктринам кадамитов и джабитов, характеризовали человеческие действия как «творимые» богом, но «присваиваемые» человеком. Расхождения в толковании источника человеческой воли (ирада) и способности (кудра)—сотворены они богом или нет,—а также их роли в осуществлении действия породили

ли различные варианты концепции К. На ранних этапах развития калама бывшие му'тазилиты Дирар б. Амр и Хусайн ан-Наджжар (конец VIII — начало IX в.) утверждали, что в осуществлении человеческих действий участвуют два «действителя» (фа'илан)—бог, который их творит, и человек, который их «присваивает». Но если, по Дирару, способность человека к К. и сам этот акт—результат его свободной воли, и в этом смысле он является подлинным (би-л-хакика) инициатором К., то, согласно ан-Наджжару, эта способность и этот акт творятся богом в человеке вместе с сотворением действия, ввиду чего человек выступает в качестве инициатора К. только в «метафорическом смысле» (би-л-маджаз). Концепция Дирара нашла сторонников в лице Хишама б. ал-Хакама и ряда сифатитов, а концепция ан-Наджжара—в лице куллабитов, последователей Ибн Куллаба (ум. в 854 г.). В учении ал-Аш'ари роль воли и способности человека в К. осталась неясной (что породило крылатое выражение: «Это более непонятно, чем ал-Аш'ариев К.»). Однако у некоторых аш'аритов, в том числе у ал-Бакиллани и особенно у ал-Джувайни, намечается усиливающаяся тенденция к выделению роли человеческой способности в К., приближающаяся к распространению среди му'тазилитов представлению о человеке как о «творце» своих действий.

В му'тазилитизме существовали и другие толкования К. Еще в VIII в. некоторые му'тазилиты обозначали словом К. волевые действия человека в соответствии с употреблением терминов К. и иктисаб в Коране (4:110—112; 52:16, 21), т. е. в смысле «делать», «совершать» ('амила). Такое понимание К. было характерно для многих му'тазилитов Багдадской школы и зайдитов. Му'тазилит аш-Шаххам (ок. 800—ок. 880) утверждал, что любое человеческое действие потенциально имеет двух инициаторов—бога и человека. В этом отношении аш-Шаххам приближался к точке зрения Дирара и ан-Наджжара, но в отличие от последних полагал, что в действительности реализуется одна из двух возможностей, так что у действия оказывается только один инициатор: либо бог, в каком-то случае действие человека осуществляется «по принуждению» (идтиранан), либо человек, и тогда действие совершается по его свободной воле и характеризуется как его К. Точки зрения аш-Шаххама придерживались такие му'тазилиты, как Абу 'Али ал-Джубба'и, который, однако, вместо К. употреблял термин халк («творение»), и ан-Наши' ал-Акбар (ум. в 906 г.).

В учении ал-Газали термин К. использовался как обозначение для действия, осуществляемого человеком произвольно, на основании решения разума о предпочтительности, полезности данного действия, и в то же время вынужденно, так как и само это решение оказывается в конечном счете вынужденным, хотя и «вынужденным по свободной воле». Такие человеческие действия, согласно ал-Газали, занимают промежуточное положение между действиями, осуществляющимися по «чистому принуждению» (джабр), как это происходит в природе, и действиями, основанными «на чистой свободе выбора» (ихтийар), а именно действиями бога. Сходной по диалектической тенденции решения вопроса о соотношении свободы и необходимости является концепция иктисаба у Ибн Рушда (1126—1198), которую он противопоставлял аш'аритской концепции К., только место «принуждения» и «свободного выбо-

ра бога» в его учении занимает «необходимость». Внешние обстоятельства, согласно Ибн Рушду, не только благоприятствуют или препятствуют человеческим действиям, основанным на воле, но и детерминируют в конечном счете саму эту волю.

Лит-ра: В. В. Наушкин. Концепция «касаб» у Газали.—Классическая литература Востока. М., 1972; *Casadev*. Ибн Рушд, гл. 4, § 2; *Wolfson*. The Philosophy, 663—719.

Т. И. А. С.

**КАТИБ**—пишущий, переписчик, писатель, писец-чиновник. Первоначально К.—грамотные люди, которые записывали откровения Мухаммада, его распоряжения и письма. По мере роста сложной и разветвленной системы управления в мусульманском государстве К. называли чиновников на разных ступенях бюрократической иерархии—от писцов-канцеляристов до начальников ведомств. Группа высших К. (К. ас-сирр, К. ал-инша', К. ал-джайш) составляла диван. Позднее термин К. закрепился за чиновниками среднего и низшего разряда (для высших появились наименования вазир и др.). Были созданы руководства для К., сочинения в их похвалу и поношение. Многие лица носили титул ал-К., переходивший и к их потомкам. К. способствовали развитию деловой прозы и вычурного канцелярского стиля и тем оказали влияние на литературу народов мусульманского мира.

Лит-ра: *F. Krenkow*. *Katib*.—EI. 2, 819.

А. Х.

**КАХИН**—прорицатель. В предисламской Аравии—человек, в состоянии транса якобы общавшийся с божеством или его посланником—ангелом или джинном. Кочевые и оседлые племена, отдельные лица просили К. вызвать откровения по поводу различных решений, которые им предстояло принять. Речи К. в трансе—бессвязное бормотание или ритмизованная рифмованная проза (садж')—часто нуждалась в его же собственных толкованиях. Типологически К. были предшественниками арабских пророков («лжепророков») VII в. Некоторые из них (Мусайлима, 'Абхала ал-Асвад) были сначала К. Когда К. Мухаммаду начали «приходить» откровения, он боялся, что становится К. К. видели в Мухаммаде и многие его соплеменники. Как бы ответом его на их сомнения являются айаты Корана, специально утверждающие, что Мухаммад—не К. и не одержимый, а посланник Аллаха и пророк (52:29; 69:42; см. также 81:22).

Мухаммад, а за ним и мусульманские богословы признавали за К. возможность знать скрытое; им об этом сообщали джинны, подслушивавшие на небесах некоторые тайны (ср. К. 72:6). Однако с началом посланничества Мухаммада, имевшего с Аллахом прямую «связь», потребность в существовании К. для верующих отпала. Поэтому в хадисах строго запрещается обращаться к услугам К. Мусульманская теория пророчества включала К. в следующую после пророков категорию людей, способных постигать потустороннее. Лит-ра: *ал-Бухари*. *Ас-Сахих*. 2, 43, 58; *ал-Муст'уди*. *Мурудж*. 2, 347—364; *Ибн Халду*н. *Мукаддима*. 16, 165—220; *Винников*. *Легенды. Пиотровский*. Мухаммад; *Le Berceau de l'Islam: L'Arabie occidentale à la veille de l'Hégire*. 1. *Le Climat—Les Bédouins*. Par Henri Lammens. Rome, 1914, 204—205, 257; *Wellhausen*. *Skizzen*, 3, 134—135, 143; *Fahd*. *Divination; on же. Kahin*.—EI, NE, 3, 438—440.

М. П.

**ал-КАШАНИ** (или ал-Қашӣ), Камал ад-дйн 'Абд ар-Раззак б. Ахмад (ум. в 1329 г.)—крупный

позднесуфийский мыслитель и комментатор. Сведения о его жизни крайне скудны. Уроженец и житель Кашана, ал-К. был учеником некоего Нур ад-дина 'Абд ас-Самада, ревностным поклонником Ибн 'Араби и его доктрины вахдат ал-вуджуд. На этой почве он вступил в эпистолярную полемику с создателем учения вахдат аш-шухуд и критиком Ибн 'Араби — 'Ала' ад-даула Симнани (ум. в 1336 г.), из которой, согласно Джамати, он вышел победителем. Перу ал-К. принадлежат комментарии к известным суфийским сочинениям Фусус ал-хикам и Маваки' ан-нуджум Ибн 'Араби, Маназил ас-са'ирин ал-Ансари, ат-Та'ййа Ибн ал-Фарида. Из самостоятельных трудов можно назвать по меньшей мере два комментария к Корану, трактаты Лата'иф ал-а'лам, Рисала фи-л-када' ва-л-кадар, знаменитый словарь суфийских терминов Истилахат ас-суфийа и др. Считая себя сторонником мистического откровения как единственно верного способа познания, ал-К. обладал в то же время трезвым аналитическим умом, который помог ему ухватить порой нарочито завуалированную суть суфийской доктрины Ибн 'Араби и изложить ее в сжатых и четких положениях в согласии с законами логики. Ярким примером тому служит его словарь суфийских терминов, дающий непосвященным ключ к пониманию позднесуфийских учений. Он служит специалистам по истории суфизма и поныне. Из самостоятельных сочинений ал-К. наибольший интерес представляет трактат Рисала фи-л-када' ва-л-кадар, в котором автор пытался решить вопрос о соотношении свободной воли человека и божественного предопределения. Ал-К. различал два вида предопределения: ал-када' (божественный промысл) и ал-кадар (божественный приговор, судьба), примерно соответствовавшие терминам маши'а и ирада в учении Ибн 'Араби. Ал-када' несет в себе универсалии — наиболее общие идеи о сущностях материальной вселенной (а'йан саби-та у Ибн 'Араби). Ал-кадар — дальнейшая индивидуализация и конкретизация этих идей вплоть до воплощения их в материальном мире, место, время и продолжительность которого определяет ал-кадар. В силу различий в свойствах материи это воплощение происходит неравномерно. Отсюда — разница между предметами и существами материального мира, хотя они и происходят из одного источника. Человеческие поступки, согласно ал-К., суть результат действия «достаточной причины» ('илла тамма), которая складывается из целого ряда «недостаточных» (накиса). Последние протекают, с одной стороны, от свойств индивидуальной души, которой как частице всеобщей души свойственно стремление к совершенству, с другой — от свойств материальной оболочки, в которой данная душа пребывает. Хотя в конечном счете поступки человека предопределены, их осуществление каждый раз требует от него свободного выбора (ихтияр). Чтобы склонить людей к верному выбору, им ниспосланы божественные заветы и законы. Божественная справедливость состоит в том, что в мире реализуются все, а не только заведомо «положительные» возможности, существующие в ал-када' в виде идей. Каждый человек по мере своих сил стремится к совершенству, критерии которого различны для разных людей. С учетом этих различий люди получают соответствующую на-

граду в будущей жизни. Таким образом, человек в известной мере является хозяином своей судьбы и каждому дается шанс на спасение и вечное блаженство в соответствии с его возможностями.

В своих положениях ал-К. ближе к Ибн 'Араби, чем принято думать. В сущности, он лишь интерпретирует взгляды учителя, утверждавшего, что бог действительно создает поступки людей, но исходя из свойств, изначально заложенных в их прообразах. Эта и многие другие идеи Ибн 'Араби дошли до следующих поколений суфиев и распространились среди них во многом благодаря интерпретаторской деятельности ал-К.

Лит-ра: ал-Кашани. Шарх; он же. Кашф ал-вуджух ал-гурр фи шарх Та'ййат Ибн ал-Фарида. Миср, 1319 г. х.; он же. Истилахат; М. S. Guyard. 'Abd al-Razzaq et son traité de la prédestination et du libre arbitre. P., 1873; D. B. Macdonald. 'Abd al-Razzaq al-Kashani.— EI, NE, I, 88—90.

А. Кн.

**ал-КИБЛА** («то, что находится напротив») — направление на Мекку, а точнее, на ал-Ка'бу, которое следует соблюдать во время совершения мусульманской молитвы (ас-салаат) и отправления ряда ритуалов.

Существует несколько точек зрения на то, что служило ал-К. для последователей Мухаммада в мекканский период его деятельности (610—622). Наиболее распространена в науке гипотеза, согласно которой первые мусульмане обращались во время молитвы лицом к Иерусалиму. Однако изучение мечети в селении Куба недалеко от Медины — первого культового здания ислама, заложенного Пророком еще по пути из Мекки в Медину в 622 г., показывает, что эта постройка была ориентирована не на север, в сторону Иерусалима, а на восток, как и христианские базилики того времени. В то же время раннемусульманское историческое предание утверждает, что первые 16 или 17 месяцев пребывания Пророка в Медине ал-К. мусульман было направление на Иерусалим. Вскоре после этого Мухаммад провозгласил перемену ал-К. (см. К. 2:142/136—145/140), объявив ал-К. направление на мекканское святилище — ал-Ка'бу.

Это событие явилось одним из поворотных пунктов в истории первоначального ислама и имело важные политико-религиозные последствия. Оно ознаменовало осознание Пророком принципиального отличия своей проповеди от учений иудеев и христиан (2:145/140). В ранних хадисах признание ал-К. на ал-Ка'бу выступает одной из отличительных черт последователей ислама. Это нашло свое отражение и в одном из наименований, которое получила в дальнейшем община мусульман, — ахл ал-кибла ва-л-джама'а — «люди киблы и согласия [общины]». Перемена ал-К. подчеркнула аравийскую специфику новой веры, что в конечном счете значительно облегчило распространение ислама в Аравии. Именно с момента перемены ал-К. ислам постепенно начинает выходить за рамки реформаторского движения, становясь самостоятельной религией.

Направление на ал-Ка'бу принимается при совершении молитвы, во время призыва на молитву (азан), при вступлении в состояние ихрама во время хаджжа и при выходе из этого состояния (ихлал), а также после ритуального бросания камешков в ходе одного из обрядов (манасик) хаджжа. При захоронении (см. *джаназа*) тело мусульманина кладут головой к Мекке. Скот, по мусульманскому обычаю, режут, повернув голову животного в сторону, соответствующую ал-К.

Ибн 'Араби, ссылаясь на Коран (2:115/109), подчеркивал, что, обращаясь во время молитвы к



ал-К., следует помнить, что бог не только там, но и всюду.

В мечетях ал-К. обозначается специальной нишей (михраб или кибла) или линиями на полу, если первоначальная ориентировка мечети была неверной.

Способ определения ал-К. являлся одной из важнейших задач, разработавшихся в средневековой мусульманской математической географии и сферической астрономии.

Лит-ра: *Ибн Хишам*. Сира, 1, 606; *от-Табари*. Тафсир, 2, 2—15; *Бартольд*. Соч., 6, 537—542; *Watt*. Muhammad, 112—118; *Wardenburg*. Periodization; *A. J. Wensinck*. Kibla 1. Ritual and Legal Aspects.—*Et. NE.* 5, 82—83; *D. A. King*. Kibla 2. Astronomical Aspects.—Там же, 83—88.

Е. Р.

**ал-КИЙАС** («аналогия») — суждение по аналогии, одна из категорий независимого суждения араб. й, ведущий принцип рационалистического исследования правовых вопросов. Ал-К. — сопоставление схематической модели решаемого вопроса с моделью уже решенного и выведение решения по его примеру. Этот метод, в основе которого лежит логика Аристотеля, широко использовался римско-византийскими юристами.

Применительно же к исламскому богословско-правовому комплексу он был разработан Хаммадом б. Аби Сулайманом (первая половина VIII в.) и его учеником Абу Ханифой (699—767). Значение ал-К. во всей системе фикха настолько велико, что он был принят за один его из корней-источников (усул ал-фикх) наряду с Кораном, сунной и ал-иджма', заслонив собой все прочие категории рационалистического исследования. Благодаря ал-К. появилась возможность анализировать каждое правовое явление, избегая механического нагромождения фактов. По привлекаемому для сопоставления материалу ал-К. строится либо на основе текстов Корана и сунны (ал-кийас аш-шар'и), либо на основе широко известного и достоверного факта (ал-кийас ал-'акли). По возможностям сопоставления ал-К. делится на «явный» (аз-захир), когда аналогия очевидна, и «скрытый» (ал-хафи), когда аналогия обнаруживается только при логическом анализе. По соотношению сопоставляемых моделей ал-К. подразделяется на «отдаленный» или «приближенный», «сужающий» или «расширяющий».

Обязательными элементами формулы ал-К. являются «основание» (ал-асл) — модель уже решенного вопроса, с которой производится сопоставление, «вывод» (ал-фар') — модель решаемого вопроса, «суждение» (ал-хукм) — главная мысль всей формулы и, наконец, «причина» или «условие» (ал-'илла) — обоснование суждения, на котором строится все сопоставление. Например: «Виноградное вино (хамр) запрещено из-за его опьяняющих свойств. Пальмовое вино (набиз) обладает опьяняющими свойствами. Следовательно, пальмовое вино должно быть запрещено». Фраза о виноградном вине является «основанием», в котором нето есть предмет сравнения, опьяняющие свойства — «обоснование», а запрет — «суждение». Фраза о пальмовом вине является «выводом», в котором вино — предмет сравнения, опьяняющие свойства — общее «условие», на котором строится суждение о запрете.

Ал-К. был принят всеми мазхабами либо как один из источников (асл) права, либо как метод в практической деятельности. Однако его применение требовало от факха большой изощренности и обширных знаний, т. к. постоянно приходилось выбирать: брать ли за основу канонический текст или известный факт, удовлетвориться явной ана-

логией или искать скрытую и т. п. Кроме того, излишне формально построенный силлогизм мог привести к абсурдному решению. Поэтому очень скоро появилась тенденция к ограничению применения ал-К. путем сужения материала, привлекаемого для выведения аналогии, ограничения явным ал-К. и т. д.

Умение выбрать самый подходящий для сопоставления текст или факт, применить тот или иной вид ал-К., правильно и убедительно построить цепь рассуждения было одним из основных качеств профессионального умения факиха, которое включалось в общее понятие иджитхад.

Лит-ра: *ал-Хаким*. Ал-Усул, 301—358; *Абу Захра*. Абу Ханифа, 316—343; *Mahmassani*. Falsafat al-tashri, 79—83; *A. J. Wensinck*. Kiyas.—*Et.* 2, 1130—1131.

А. Б.

**ал-КИРА'А** («чтение», «рецитация») — рецитация отдельных частей или всего текста Корана в ритуальных целях.

С момента возникновения мусульманской общины ал-К. играла значительную роль в ритуальной практике, что нашло свое отражение и в Коране, где термином ал-кур'ан от того же корня обозначаются отдельные откровения, и в последующем определении этим термином всего свода откровений Мухаммада.

После смерти Пророка не осталось законченной книги его откровений. У его сподвижников были лишь отрывочные записи; многие из них помнили значительную часть откровений наизусть. Все это, как и несовершенство арабского письма в ту пору, вело к возможности вариантного понимания и чтения сохранившихся записей. Очень скоро по этому поводу среди людей, слышавших Пророка, возникли разногласия. Возможность различения таила в себе серьезные политические опасности, ибо откровения Пророка играли основополагающую роль в регламентации жизни мусульманской общины и складывавшегося государства (Халифат).

При халифе 'Усмани, между 650 и 656 гг., была предпринята попытка выработки единого текста Корана. Все прочие копии было предписано уничтожить. Несмотря на это, ряд авторитетных сподвижников Мухаммада, такие, как Ибн Мас'уд (ум. в 653 г.), Убайй б. Ка'б (ум. в 649 или 654 г.), продолжали сохранять «свои» «чтения» (также ал-К.). Между текстами последних было более тысячи вариантных расхождений (также ал-К.). Существовала специальная группа лиц, профессионально занимавшихся запоминанием и рецитацией Корана (курра', мн. ч. от кари'). Они сохраняли текст откровений Мухаммада в памяти. Это, как и отсутствие в тексте, составленном при 'Усмани, диакритических знаков, позволявших отличить ряд букв друг от друга и определявших вокалический состав слова и его однозначное понимание, продолжало создавать возможность вариантного чтения.

Составление «официального» текста, вытеснившего вскоре все другие списки, ознаменовало первый шаг в возникновении «науки рецитации Корана» ('илм ал-К.), ставшей впоследствии одним из важнейших направлений мусульманской филологии и богословия. Следующим закономерным шагом было появление диакритики в «официальном» тексте. Эта работа выполнялась на протяжении двух веков (конец VII—конец IX в.). Предлагались различные варианты диакритиче-

## КИСАС

ских знаков, что сохранили дошедшие до нас рукописи. Основной вклад в создание однозначной огласовки Корана внесли Наср б. 'Асим (ум. в 707 г.) и Иахйя б. Иа'мур (ум. в 746 г.). Одновременно с этой решалась проблема анализа реальных расхождений в рукописях и составления сводов «чтений» (ал-К.). «Чтения» отличались вариантами огласовки, темпом, музыкальным и интонационным строем, расположением пауз, особенностями произношения. Из работ, посвященных этим проблемам, стоит отметить две. Одна из них принадлежит перу Ибн Аби Да'уда (ум. в 928 г.), проанализировавшего ранние списки Корана и выделившего ряд «неканонических» вариантов «чтений» (ал-К.). Другая создана имамом «чтецов» Багдада Ибн Муджахидом (859—936). В его сочинении Кира'ат ас-саб'а представлены системы рецитации Корана семи авторитетных чтецов (курра'), бытовавшие в Мекке, Медине, Дамаске, Басре и Куфе. Каждая из систем дана в двух несколько отличающихся вариантах передачи (ривайа). Мнение Ибн Муджахида о «семи чтениях» не было сразу и повсеместно одобрено. Говорили о 10 и о 14 «чтениях». В настоящее время сохраняют значение практически только два ал-К. из вошедших в труд Ибн Муджахида. Это система куфийского кари' 'Аси-ма (ум. в 744 г.) в передаче Хафса (ум. в 805 г.). Именно на этом ал-К. основано египетское издание Корана (1919, 1923, 1928 гг.), переиздаваемое во всех мусульманских странах. Это издание завершило труд поколений мусульманских ученых в 'илм ал-К. Другая система ал-К.— мединского кари' Шафи'а (ум. в 785 г.)— сохраняет популярность в Северной Африке.

В настоящее время большинству мусульман факт существования семи систем ал-К. неизвестен. Одно из нетрадиционных мусульманских движений, ахмадия, в интересах пропаганды вообще отрицает существование доосмановских списков Корана. Большинство вариантов «чтений» (ал-К.), очевидно, представляли собой попытки исправления мусульманскими средневековыми филологами «темных» мест текста, составленного при 'Усмани. Использование или изобретение текстуальных или орфографических вариантов коранического текста было неразрывно связано с развитием мусульманской экзегетики, а в конечном счете с идейной борьбой в арабо-мусульманском обществе.

Лит-па: G. Bergsträsser. Koranlesung in Kairo.—DI. 1932, 20, 1—43, 1933, 21, 110—115; A. Jeffery. Materials for the history of the text of the Qur'an. Leiden, 1937; Blachère. Introduction, 102—135; Bell—Watt. Introduction, 40—50; A. Rippin. Qur'an 21:95: «A ban is upon my town».—JSS. 1979, 24/1, 43—54; on же. Qur'an 7:40: «Until the camel passes through the eye of the needle».—Arb. 1980, 27, 107—113; on же. Qur'an 78/24: a Study in Arabic Lexicography.—JSS. 1983, 28/2, 311—320; R. Paret. Kira'a.—EI, NE, 5, 127—129.

Е. П.

**КИСАС** («воздаяние равным») — отпущение, разряд наказаний за убийство, ранение и другие телесные повреждения. К. восходит к древним нормам талиона, несколько измененным и смягченным исламом. За преднамеренное убийство К. предполагает наказание смертью. Если правонарушитель согласится оставить убицу в живых, то он и его родственники должны уплатить компенсацию (дйа). Убийство иноверца-зимми по одним мазхабам наказывается смертью, по другим — только дйа. Непредумышленное убийство (в драке, по небрежности, по неопытности) нака-

зывается уплатой дйа. За увечье полагается нанесение равного увечья, если это возможно. Например, можно отсечь виновному ухо или палец, но нельзя нанести колотую рану или разбить голову. В таких случаях полагается выплатить компенсацию.

К. налагается только по приговору суда, а его осуществление производится либо палачом, либо кем-нибудь из родственников потерпевшего. Если виновный скрылся от суда, то он заочно приговаривается к изгнанию, а его родственники обязаны выплатить дйа.

В настоящее время К. остается действующей правовой нормой во многих мусульманских странах. Однако его налагают только в чрезвычайных случаях, стараясь ограничиться взысканием дйа. Лит-па: Абу Йусуф. Ал-Харалж, 178—213; J. Schacht. Kisas.—EI, NE, 5, 174—177.

А. Б.

**КИСВА** — покрывало, закрывающее стены ал-Ка'бы. Сшивается из восьми кусков шелковой с хлопком материи черного цвета. Часть К., закрывающая верхнюю треть стены, украшена золотым шитьем, воспроизводящим аят Корана (3:96/90): «Поистине, первый дом, который установлен для людей,— тот, который в Бакке...». Кроме того, на К. вышиты семь сур Корана (3, 9, 18, 19, 20, 39, 67). Вход в ал-Ка'бу закрыт особым полотнищем (бурка'), также вышитым изречениями из Корана.

Доисламский обычай закрывать ал-Ка'бу возводился преданием к химйаритскому царю Ас'аду ал-Камилу. При Мухаммаде К. изготовлялась в Йемене. Однако уже при 'Умаре I К. стали изготовлять в Египте. Покупка и посылка К. в Мекку рассматривалась как знак особого халифского покровительства священным местам (при ал-Ма'муне К. менялась три раза в год, ал-Мутаваккил посылал новую К. через каждые два месяца). В настоящее время сохраняется восходящая к 'Умару традиция изготовления К. в Египте. Ежегодно новую К. отправляют в Мекку с египетским караваном паломников, совершающих хаджж. Старую К. снимают, и она поступает в распоряжение хранителей ал-Ка'бы и шарифа Мекки.

Лит-па: Hughes. Dictionary, 279—280; Gaudefroy-Demombynes. Pélerinage. 33.

Д. Е.

**КУББАТ ас-САХРА** («Купол скалы») — купольная мечеть в Иерусалиме в центре ал-Харам аш-Шариф над издревле почитавшейся скалой, на которой якобы Авраам приносил в жертву Исаака; мусульманская традиция связывает с ней ночное вознесение Мухаммада на небеса (см. ал-нсра) ва-л-ми'радж; одна из главных святынь ислама, в средние века третья по святости (после мечетей в Мекке и Медине). Построена при 'Абд ал-Малике в 686—691 гг. Один из наиболее оригинальных памятников мусульманской культовой архитектуры.

Над скалой возведен купол диаметром 20,5 м и высотой 30 м, его барабан покоится на четырех пилонах, между каждым из них по три каменные колонны. Купольную часть окружает второе более низкий восьмигранный стен, расчлененный снаружи плоскими нишами. Высокий парапет с аркадой маскирует скат крыши. Купол первоначально состоял из двух деревянных оболочек, внешняя была покрыта свинцовыми листами, облицованные позолоченными медными листами; окна барабана с разноцветными стеклами; проемы колоннады, окружающей скалу, забраны деревянными решетками; в галерее восьмигранника стоит

шкаф-реликварий с волосом будто бы из бороды Мухаммада. Внутри здания ведут четыре накрест расположенные двери с портиками перед ними, из которых только южный сохранил первоначальный облик.

Первоначально нижняя часть стен К. ас-С. была облицована мрамором, а верхняя часть наружных стен, барабан и аркады внутри здания — мозаикой. По всей длине фриза над внутренней аркадой восьмигранника идет мозаичная кораническая надпись с датой завершения постройки (72 г. х.) и именем 'Абд ал-Малика, которое ал-Ма'мун заменил своим, но первоначальная дата по недосмотру осталась нетронутой.

При крестоносах К. ас-С. была превращена в церковь, и от этого времени сохранился деревянный амвон, превращенный в подставку для Корана.

Здание неоднократно ремонтировалось, особенно сильно изменился его декор в XVI в., когда мозаичная облицовка фасада была заменена изразцовой, исказилась форма арок ниш фасада и была заложена аркада парапета. Последующие частные ремонты еще больше изменили первоначальный облик. В 1956—1962 гг. проведена реставрация с целью ремонта и возможно большего восстановления первоначального облика.

Уникальная для мусульманской архитектуры форма здания породила представление, что 'Абд ал-Малик намеревался заменить ал-Ка'бу К. ас-С. и обходом скалы — таваф. Большинство современных исследователей скептически относятся к этому утверждению ал-Йа'куби, считая, что К. ас-С. была построена, чтобы затмить христианские храмы Иерусалима.

Лит-па: *M. de Vogüé. Le temple de Jérusalem. P., 1864; Creswell. Account, 17—40; O. Grabar. The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem. — AOR. 1959, 3, 33—62; он же. Qubbat al-Sakhra. — EI, NE, 297—299.*

О. Б.

**ал-КУБРА́**, Наджм ад-дйн, Шайх Абӯ-л-Джаннаб Ахмад б. 'Умар (1145—1221) — выдающийся персидский теоретик и практик суфизма, основатель-эпоним суфийского братства кубравийа, полемист-суннит, не скрывающий своих симпатий к роду 'Али. Родился в Хиваке (Хорезм), в молодости изучал хадисы и калам и начал религиозную деятельность как традиционалист. По прибытии в Египет примкнул к суфийскому кружку персидского шайха Рузбихана ал-Ваззана ал-Мисри (ум. в 1189 г.), на дочери которого женился. Спустя несколько лет ал-К. приехал в Тебриз, где продолжал изучение богословия под руководством Абу Мансура Хафда, но под влиянием «вдохновенного» Баба Фараджа Табризи оставил религиозные науки и встал на путь мистицизма. Некоторое время он был учеником 'Аммара б. Йасира ал-Бидлиси (ум. в 1187 г.) в Хамадане, а затем в Дизфуле — Исма'ила ал-Кисри (ум. в 1193 г.), который облачил его в хирка-йи табарук (асл. — по другим источникам) перед отъездом ал-К. в Египет к Рузбихану. Последний считал его вполне подготовленным и в 1185 г. отправил на родину с широкими полномочиями (инициация, руководство). В Гургандже он основал ханагах и братство кубравийа. Из многочисленных учеников ал-К. вышли знаменитые теоретики мистицизма и авторы классических трудов по суфизму, за это его прозвали шайх-и валитараиш («наставник — ваятель святых мужей»). Среди них: поэт-мистик Наджм ад-дин Дайа Рази (ум. в 1256 г.), Са'д ад-дин Хаммуя (ум. в 1252 г.), Сайф ад-дин Бахарзи (ум. в 1261 г.) и др.

Ал-К. погиб (или исчез) во время взятия монголами Гурганджа, который он, согласно устойчивой традиции, защищал со своими учениками с оружием в руках. Его могила находится рядом с ханагах в поселке Куна-Ургенч.

Ал-К. создал свою школу мистического пути познания. Согласно ал-К., человек есть микрокосм, содержащий в себе все то, что существует в макрокосме, и, следовательно, он может заключать в себе все божественные свойства, за исключением качества «Аллах милостивый, милосердный». Поскольку эти свойства расположены в высших небесных сферах последовательно, в соответствующих им местах, то мистик, идя по пути мистического восхождения-совершенствования, достигнув такого места, приобретает определенное божественное свойство. Но чтобы знать, каким путем следует идти за указанными свойствами, необходимы четкое соблюдение норм и правил Пути, суровый пост и полное подчинение своей воли воле руководителя. По убеждению ал-К., непрестанная концентрация внимания на именах бога во время уединения ведет к мистическому прозрению и знанию. Он дал четкую градацию цвето-световой символики, которую наблюдает неофит во время мистических упражнений, — это точки, пятна и круги: душа проходит через этапы ощущений, которые воспринимаются в черном цвете, перемежающемся черно-красными пятнами, до тех пор, пока появление зеленого цвета не возвестит о близости божественной милости. Ал-К. считал, что только руководитель может привести к познанию истины, т. к. идеи-образы (хаватир), появляющиеся в подсознании суфия во время медитации в затворничестве, могут исходить как от бога, так и от сатаны, как от сердца, так и от плотской души, как от ангелов, так и от джиннов. Ал-К. построил также свою теорию о неуловимых духовных центрах человеческого сознания и духа (лата'иф). Для своего пути, который он не отделял от «пути ал-Джунайда», ал-К. разработал 10 принципов — основ братства кубравийа и правила поведения мурида (сифат ал-адаб). Свои взгляды ал-К. изложил в ряде трактатов на арабском языке, главные из которых: Фава'их ал-джамал ва фаватих ал-джалал; ал-Усул ал-'ашара; Рисалат ал-ха'иф ал-ха'им мин лаумат ал-ла'им. Эти сочинения сохранились и изданы. Начатый им суфийский комментарий на Коран он не успел довести до конца, и эту работу завершили ученики и последователи ал-К. — Наджм ад-дин Дайа Рази и 'Ала' ад-даула ас-Симнани.

Лит-па: *Djami. Nafahat, 279, 280, 480—487; Дара Шекух. Сафинат, 105а—113б; аш-Шуьмари. Малхалис, 136—137; Хазинат, 2, 12, 13, 258—261; В. А. Жуковский. Развалины Старого Мерва. СПб., 1894, указ.; Бертельс. Суфизм. 324—325; Демидов. Суфизм, 32—38; Г. П. Снесарев. Хорезмийские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. М., 1983, 142—158; Molé. Les Kubrawiyya, 70—74; Tringham. Orders, Index; Algar. Observations: Amoretti. Proposito; Schimmel. Dimensions, 254—258; H. Algar. Kubra. — EI, NE, 5, 299—301.*

О. А.

**КУБРАВІЙА** — суфийское братство, основанное в начале XIII в. в Хорезме Наджм ад-дином ал-Кубра (1145—1221), одно из 12 материнских братств, прiderживавшееся учения «о трезвости» ал-Джунайда ал-Багдади. Оно представляло среднеазиатскую школу мистицизма, являлось традиционно суннитским и возводило цепь духовной преемственности (санад) через Ма'руфа ал-Кархи

## ал-КУЛЙНІЙ

(ум. в 816 г.) к Абу Бақру либо к 'Али б. Аби Талибу. Проалидские симпатии, распространенные среди части членов К., привели в XV в. к образованию двух самостоятельных шиитских братств — захабийа и нурбахийа, выделившихся из К.

Братство самостоятельно существовало на востоке мусульманского мира, где функционировали его общины и обители. На западе же его сколько-нибудь активная деятельность не отмечена.

К. не имело единой организационной системы с иерархией соподчинения местных обителей центральной. Их объединяли скорее дух и цели, но не формальная организация. В К. действовала свободная и самоуправляемая (на уровне обители) структура: местные общины и обители с обычной организацией, правилами и практикой поведения членов, во главе стоял руководитель (халифа). Таковы, например, ханаках Наджм ад-дина ал-Кубра в Хорезме. ханаках, основанная его учеником Сайф ад-дином Бахарзи (ум. в 1261 г.) в Соктари под Бухарой (община К. при ней активно действовала до конца XVIII в., а ее члены распространили идеи ал-Кубра вплоть до западных границ Китая). Другой ученик ал-Кубра, Са'д ад-дин Хамму'я (ум. в 1252 г.), основал обитель и кружок при ней в Бахрабаде (Хорасан), а его сын Бадр ад-дин Ибрахим обратил в 1295 г. в ислам ильхана Газана. Изначала братство практиковало громкий зикр во время коллективных радений (сама'), что противоречило традициям среднеазиатского мистицизма. Впоследствии некоторые ветви и группы К. отказались от этой практики и отправляли только тихий, или личный, зикр, но в обители К. в Соктари практиковали оба вида зикра до конца XVIII в.

К. породила целый ряд дочерних братств и самостоятельных ответвлений, которые получили распространение на востоке мусульманского мира и которые возводили свою генеалогию главным образом к ученику основателя братства Маджд ад-дину Багдади (от Багдадак — селение в Хорезме, ум. в 1209 или 1219 г.). Это — фирдусийа, распространенное в Индии (Дели, Бихар) Наджиб ад-дином Мухаммадом (ум. ок. 1300 г.) — халифой ученика Сайф ад-дина Бахарзи; нурийа — багдадская ветвь К., основанная 'Абд ар-Рахманом ал-Исфарайни (ум. в 1317 г.); рукийа — братство, ведущее происхождение от создателя учения вахдат аш-шухуд Рукн ад-дина 'Ала' ад-даула ас-Симнани (1261—1336); хамаданийа-'алия — братство, выделившееся из рукийа, основанное саййидом 'Али б. Шихаб ад-дином ал-Хамадани (1314—1385), с активной деятельностью которого связана исламизация Кашмира, это — самое известное из всех ветвей силсила К.; игтишайийа — хорасанская ветвь хамаданийа-'алия, основанная Исхаком ал-Хутталани (уб. в 1423 г.), два ученика которого основали два шиитских самостоятельных братства: захабийа, основатель — 'Абдаллах Барзишабади Машхади (ум. в середине XV в.), и нурбахийа, основатель — саййид Мухаммад б. Мухаммад по прозвищу Нурбахш (1392—1464).

Опираясь на теоретический фундамент, заложенный Наджм ад-дином ал-Кубра, его ученики и последователи разработали учение о мистическом пути познания братства, который есть «путь ал-Джунайда», т. е. ритуальная чистота; пост;

молчание; уход от мирского; мысленное поминание бога; наставничество опытного руководителя, который разъясняет муриду значение его снов и видений. Ал-Кубра же сформулировал 10 принципов пути К. на его третьем, последнем этапе (ат-тарик), названном им «путем идущих к богу и в боге». 10 положений суть: 1. Тауба — возвращение к богу по собственному желанию, любовь к богу по своей воле, без его повеления на этот акт, отказ от своего «я». 2. Зухд фи-д-дунья — отказ от всего мирского (движимое и недвижимое имущество), равно как подавление желания его иметь. 3. Таваккул 'ала-л-ллах (ср. К. 3:122/118, 159/153) — во всем полагаться только на милость и могущество бога, добровольно отказаться от активной деятельности в этом мире. 4. Кана'а — умеренность и довольство малым во всем, что поддерживает жизнь, освобождение от низменных влечений (неумеренность в еде, страсть к богатым одеждам, праздность и т. п.). 5. 'Узла — находясь в уединении, укреплять душу, прервать общение с людьми: не говорить, не слушать, не смотреть. Служить только шайху и быть в его руках подобно трупу в руках обмывальщика. 6. Мулазамат аз-зикр — мысленное, добровольное, постоянное поминание имени божьего закроет дорогу к сердцу подлости, зависти, скуности, лицемерию и т. п. 7. Таваджжух ила-л-ллах — обращение к богу всем своим существом, беззаветная любовь к нему, не существует ничего, кроме него. 8. Сабр — следует добровольно сносить муки борьбы с плотскими страстями, через терпение полирует сердце и очищается дух мистика. 9. Муракаба — созерцание того, что достигнуто (обретен покой), поскольку сердце очищено и свободно от низменных страстей, оно в ожидании раскрытия врат милости Сушего. 10. Рида — суфий освобождается от чувства удовлетворения своей любовью к богу. Ныне для него важен факт того, что он стал удовлетворять бога, который его возлюбил. Любовь к богу исчезает как личное чувство суфия и превращается в новое качество в виде пожелания (не приказа) самого бога.

В братстве К. была создана и тщательно разработана система цвето-световой символики, каждый цвет которой означал достижение мистиком определенной ступени на пути познания. Видение белого цвета означало ислам, желтого — веру (иман), темно-синего — божественную милость (ихсан), зеленого — устойчивый покой (итми'нан), голубого — истинную уверенность (икан), красного — интуитивное знание ('ирфан), а черного — страстную любовь к богу и экстатическое смятение (хайаман).

Как десять основных принципов, так и цвето-световая символика наряду с положением обязательно рассказывать наставнику свои видения и сны были впоследствии заимствованы другими мусульманскими братствами (кадирийа, накшбандийа, халватийа) и их ответвлениями. Лит-ра: Дах ка'ида-йи Хамадани, Рук. ЛО ИВАН, С 1092, 60а—63а; *Diari*. Nafahat, 480—487; The Tarikh-i-Rashidi of Mirza Muhammad Haidar, Dughlat: A History of the Moghuls of Central Asia. An English version ed. with commentary, notes, and map by N. Elias. The Translation by E. D. Ross. L., 1895, 432—435; *Lara Shekxh*. Сафинат, 105а—113б; *аву-Шуутари*. Маждалис, 147—149; *M. Molé*. La version persane du Traité des dix principes de Nadj al-din Kubra — Farhang-e Iran-zamin. Tehran, 1958, 38—66; *он же*. Les Kubrawiya, 74—142; *он же*. Professions; S. H. Nasr. Le shi'isme et le soufisme: Les relations principales et historiques. — Le shi'isme imamate, 228—231; *Trimingham*. Orders, 55—58; *Amoretti*. Proposito, 1—IV; *Schimmel*. Dimensions, 256—258.

О. А.

ал-КУЛЙНІЙ (или ал-Кулайни), Мухаммад б.

Иа'қуб Абӯ Джа'фар (ум. в мае 941 г.)—имамитский мухаддис и факих, первый кодификатор имамитского (джа'фаритского) права. Родился в селении Кулян, или Кулайн, под Реем, в котором известен мазар его отца. Большую часть жизни ал-К. провел в Рее и Куме—в то время центрах шиитской учености. Его авторитетами в области имамитских хадисов были в большинстве своем представители этих двух школ имамитов. Среди них его дядя 'Аллах ал-Кулини, которого ан-Наджашни называл «шайхом имамитов Рея»; Мухаммад б. Иахйя ал-'Аттар ал-Кумми; Ахмад б. Идрис ал-Аш'ари (ум. в 919 г.) и др. Последние годы жизни ал-К. провел в Багдаде, в районе Баб ал-Куфа, там же он и умер.

Имамитская традиция характеризует ал-К. как «обновителя» (муджаддид) имамитского толка, как крупнейшего авторитета в области богословия и права. В решающей мере эта оценка связана с высокой репутацией главного труда его жизни, которому он отдал двадцать лет,—ал-Кафи фи усул ад-дин. Это сборник шиитских (имамитских) преданий, в котором собрано и систематизировано около 16 тыс. хадисов. Сочинение сохранилось, многократно издавалось. Оно состоит из 30 «книг» (китаб), каждая «книга» разделена на многочисленные главы (баб), в которых хадисы сгруппированы тематически. Хадисы, не вошедшие в предметные рубрики, объединены в конце каждой «книги» в отдельную главу—Баб ан-навадир. Весь труд разделен на две неравные части: усул («основы»), освещающие теоретические вопросы богословия, пророчества, имамата, религиозной этики и т. д., и фуру («ветви») — частные вопросы фикха, разрешаемые на основе усул. Вторая часть также подразделяется на две категории: религиозные обязанности (молитва, пост, паломничество и т. д.) и правовой кодекс (брак, развод, наследование и т. д.).

Большую роль в пропаганде этого огромного труда сыграли ученики ал-К.—Абу Галиб аз-Зуари (ум. в 979 г.), 'Али б. Ахмад ад-Даккак, 'Али б. 'Абдаллах ал-Варрак. Однако подлинным популяризатором ал-Кафи стал известный имамитский богослов и факих Мухаммад ат-Туси (ум. в 1067 г.), широко опиравшийся на этот труд в своем сборнике хадисов по фикху ал-Истибсар. Статус канонического сборника хадисов, признанного первым из четырех источников (ал-усул ал-арба'a) по имамитскому фикху, труд ал-К. получил в сефевидский период, когда чрезвычайно возросла его популярность: появились многочисленные комментарии на него, сокращения, переводы на персидский язык.

Труд ал-К. сыграл исключительно важную роль в разработке теоретических основ имамитской идеологии. В шиитском исламе он занял место более значительное, чем, скажем, ас-Сахих ал-Бухари в суннизме, ибо рассматривался шиитами-имамитами как решающий авторитет во всех сферах жизни. Будучи самым ранним и наиболее полным сводом шиитских хадисов, он содержит исключительно ценный материал о духовной жизни шиитов, насыщенный конкретной информацией об их религиозной практике, фольклоре, обычаях, культурной жизни и т. д.

Помимо ал-Кафи источники упоминают названия еще пяти сочинений ал-К., в том числе Китаб ар-радд 'ала-л-карамита и Китаб ар-риджал, которые считаются утраченными.

В современном шиитском мире, прежде всего в

Иране и Ираке, высоко чтят авторитет ал-Кафи и память о его авторе. Могила ал-К. и поныне сохраняется в Багдаде и служит местом поклонения (мазар).

Лит-ра: ал-Кулини. Ал-Кафи фи усул ад-дин. 1—8. Тегеран, 1961; ан-Наджашни. Ар-Риджал, 292—293; ат-Техрани. Табакат, 4, 314—315; Прозоров. Шиитская историография, 189—192 (№ 66); W. Madlung. Al-Kulayni.—EI, NE, 5, 364.

С. П.

ал-КУР'АН («чтение вслух, наизусть»; под влиянием сир. керяна—«чтение священного текста», «назидание») — Коран, главная священная книга мусульман, запись проповедей, произнесенных Мухаммадом в форме «пророческих откровений» главным образом в Мекке и Медине между 610 и 632 гг.

Термин К. наряду с другими терминами (хадис—«рассказ»; хакк—«истина»; сура—«наиважнейшее»; аяа—«знак», «чудо», «знамение»; танзил—«ниспослание»; ал-хикма—«мудрость»; ал-фуркан—«различение [между истинным и ложным]»; аз-зикр—«напоминание [того, что было ниспослано прежде]») первоначально употреблялся Мухаммадом для обозначения отдельных откровений, составлявших его проповеди. С увеличением числа откровений, появлением их новых записей и по мере все большего противопоставления К. Писаниям иудеев (ат-Таура) и христиан (Инджил) в тексте К. появляется и термин ал-Китаб—«Книга», частотность употребления и важность которого возрастают в сурах мединского периода жизни Мухаммада. Впоследствии термины аяа, сура и К. приобрели узкое терминологическое значение: первый—как обозначение наименьшего уровня членения коранического текста, второй—как обозначение промежуточного уровня, третий—как обозначение всей Священной книги. К. обозначается также термином ал-мусахаф—«свиток»—и рядом других, которые в тексте К. не встречаются.

При жизни Мухаммада текст К. передавался главным образом по памяти. Существовали записи лишь отдельных откровений, сделанные первоначально независимо от Мухаммада, а в Медине, видимо, и по его указанию. Согласно наиболее аргументированной точке зрения, первые записи полного текста К. появились в кругу ближайших сподвижников Мухаммада после его смерти в 632 г. и несколько отличались друг от друга количеством и порядком расположения откровений, названиями некоторых сур, написанием ряда слов и т. п. Решение о составлении сводного текста Корана было принято в критический для ислама период, когда шла борьба против ариды за утверждение власти мединской общины над Аравией. Наибольшей поддержкой пользуется гипотеза, основанная на мусульманском предании, согласно которой между 650 и 656 гг. по приказу халифа 'Усмана специальной коллегией под руководством Зайда б. Сабита был подготовлен список К., постепенно вытеснивший другие записи и впоследствии признанный каноническим. Он был создан на основе одной из прежних версий с учетом других записей и свидетельств лиц, знавших проповеди Мухаммада наизусть. Этот второй этап работы над текстом связан с потребностями уже иного периода, когда победоносные мусульманские армии овладели Ираком, Сирией, Египтом. Самые ранние сохранившиеся

списки К. относятся, по-видимому, к рубежу VII—VIII вв.

В процессе развития арабского письма, вызванного не в последнюю очередь необходимостью однозначного понимания текста К., его внешняя форма претерпела дальнейшие изменения. Процесс улучшения письма был завершен в основном в конце IX в., когда в текст К. были введены диакритические знаки, однако и после этого сохранялась возможность некоторых разночтений. Появление, а потом и окончательное закрепление огласовок в Коране, т. е. становление в полном смысле единообразного текста, неразрывно связано с острыми идеологическими дискуссиями, проходившими в мусульманском обществе в VIII—X вв. После появления сочинения Ибн Муджахид (859—936) семь способов «чтения» К. (ал-кира'а) были признаны одинаково правомерными. Орфография, структура текста и правила «чтения» были окончательно канонизированы изданием К. в Каире (1919, 1923, 1928 гг.), которое следует одному из этих вариантов «чтений» — варианту рави («передатчика») Хафса (ум. в 805 г.) от кувейтского кари' («чтеца») Асима (ум. в 744 г.).

Работа над текстом К. не была, как и прежде, явлением, изолированным от процессов и перемен, происходивших в исламском мире. На этот период приходится пик деятельности мусульманских реформаторов, стремившихся к обновлению ислама через возрождение «великих исламских традиций». В этой связи создание канонического текста К. представлялось делом исключительно актуальным, важным в первую очередь для осознания единства мусульманского мира. Ведь именно в это время ликвидацией султаната в Турции (1922 г.) халифат был отделен от светской власти, а затем и упразднен (1924 г.), что воспринималось многими мусульманами как катастрофа. С другой стороны, успешная работа над текстом К. должна была продемонстрировать приоритет мусульманских ученых перед западными ориенталистами в этой важнейшей для исламского мира области.

Существующий текст К. содержит 114 сур разной величины (от 3 до 286 аятов). После первой короткой суры — Фатихи — следуют самые длинные и прослеживается тенденция к уменьшению длины сур от начала К. к его концу. По времени произнесения суры в соответствии с традицией, закрепившейся в мусульманской науке, подразделяют на мекканские (610—622 гг., 90 сур) и мединские (622—632 гг., 24 суры, которые в большинстве своем длиннее мекканских). Европейские ученые (Г. Вейль, У. Мюир, Т. Нельдеке, Х. Гримме, Р. Блашер, Р. Белл и др.) на основании анализа намеков на исторические события, развития стиля и словоупотребления, эволюции идей и проповеди Мухаммада предложили ряд более детальных хронологий, которые тем не менее остаются условными. Большинство сур составлены из отрывков различных откровений, часто не связанных тематически и произнесенных в разное время. Такая мозаичность изложения обусловлена в первую очередь характером фиксации текста.

В соответствии с потребностями культа и для благочестивых упражнений текст К. был поделен также на 30 джузов и 60 хизбов.

Большая часть текста К. — полемика в форме

диалога между Аллахом, «говорящим» от 1-го или 3-го лица либо через посредников (дух, Джибрил) (но всегда устами Мухаммада), и противниками Пророка или же обращение Аллаха с увещаниями и предписаниями к последователям Мухаммада. Согласно принятой в науке гипотезе, язык К. — мекканский вариант межплеменного поэтического койне аравитян.

Своеобразие языка К., неоднородность его формы и стиля обусловлены длительностью создания К., разнообразием содержания, поисками Мухаммадом точных средств выражения для идей и социальных реалий, находивших свое осмысление в процессе его пророческой деятельности.

Значительная часть текста К., особенно ранние суры, представляет собой рифмованную прозу (садж'). Неоднородность стиля К. связана во многом с традиционными стилистическими особенностями выступлений доисламских аравийских прорицателей (кахинов), племенных вождей (саййидов), военных предводителей ('акидов), третейских судей (хакамов), племенных ораторов (хатибов) или поэтов (ша'иров). Объединив в своем лице несколько традиционных социальных ролей, Мухаммад мог выступать в качестве каждого из этих лиц, используя, естественно, закрепленную традицией стилистику обращения к слушателям, переосмысливая и сплавливая воедино в пророческом откровении существовавшие формы и традиции. Суры раннего периода — это короткие обращения, исполненные поэтической красоты и силы. Мухаммад передает в них поток идей и образов, внезапно возникших в его сознании под воздействием идеи всемогущества единого боготворца. Эти суры отражают смятение и страх перед Аллахом и Судным днем, неуверенность и горечь, отчаяние, вызванные тщетностью попыток обратиться своих соплеменников в «истинную веру». Более поздние увещания и поучительные притчи уже, как правило, спокойны и размеренны. Для позднемекканских и особенно для мединских сур характерны длинные периоды, иногда перебиваемые эмоциональными призывами и обращениями. В целом язык К. насыщен эпитетами и развернутыми сравнениями при относительно небольшом числе метафор, метонимий и т. п. Синтаксис К. обусловлен формой диалога, в которой ведется изложение. Для него характерно отсутствие описательных оборотов и вводных предложений.

Своеобразие К. как историко-культурного памятника и как исторического источника заключается в двойственности его идеологической основы. Он запечатлел не только многие элементы социальной психологии и религиозного сознания языческого мира, разрушавшегося родового общества, но и процесс утверждения монотеизма, новых социальных институтов, и этнокультурных норм. К. закрепил божественной санкцией результаты, длительного процесса перестройки социальной действительности, доминирующее положение институтов и норм, уже существовавших в обществе оседлых центров Внутренней Аравии.

Причину социального неблагополучия Мухаммад нашел в ошибочном культе, в нарушении заповеданных прежде установлений, поэтому, формулируя новые религиозные и социально-правовые идеи, Мухаммад видел в них восстановленные в первоначальном виде старые.

Главная идея проповеди Мухаммада — необходимость обращения к единобожию. Аллах

в К.—первопричина жизни и творец мироздания. Поэтому многобожие безусловно осуждается, наказание за него—страдания в жизни «земной» и «будущей». Предупреждения о Судном дне (йаум ад-дин), описание ада (джаханнам) и рая (ал-джанна), поучительные рассказы (ал-масани) о наказании «народов» (например, 'ад, самуд, асхаб ар-расс), отвергнувших пророков (например, Худ, Салих, Ибрахим, Нух, Муса, 'Иса), назидательные истории, восходящие к апокрифическим иудео-христианским преданиям и аравийскому фольклору (см. Адам, Азар, Аййуб, асхаб ал-кахф, Да'уд, Джалут, Закарийя, Зу-л-Карнайн, Зу-л-Кифл, Идрис, Ильдз, Иаджудж и Маджудж, Иа'куб, Иахья, Йусуф, Карун, Марйам, Сулайман, Талут, Фир'аун), составляют значительную часть содержания К. При этом рассказы о пророках и непокорных народах во многом отражают личный опыт самого Мухаммада, а библейские рассказы наполняются новым, актуальным для его слушателей содержанием, отражая аравийскую действительность.

К. запечатлел борьбу Мухаммада с язычеством и язычниками (см., например, *Абу Лахаб*), полемику с иудаизмом и христианством, которые существовали в Аравии в сектантских формах и рассматривались в К. как религии, предшествовавшие и генетически родственные исламу, а также, возможно, и борьбу с другими представителями доисламских монотеистических течений (см. *ханиф*). В ходе этой полемики происходило развитие проповедей Мухаммада: их насыщение религиозно-философскими идеями и сюжетами иудео-христианского круга и, опосредованно, некоторыми представлениями, восходящими к зороастризму и манихейству. Все это обусловило серьезную эволюцию коранических представлений на протяжении всего периода проповеднической деятельности Мухаммада и привело к противоречивости и непоследовательности в трактовке ряда важнейших элементов вероучения. В частности, эволюционировало представление о самой сущности посланнической миссии и характере «ниспослания» откровений (см. *вахй*, *Джибрил*). Постепенно складывались и коранические представления о мире сверхъестественном (см. *мала'ика*, *джинн*, *шайатин*, *Иблис*, *Ифрит*).

Значительную часть содержания К. и особенно сур мединского периода жизни Пророка, в ходе которого он стал полновластным правителем общины мусульман (ал-умма), составляют религиозно-правовые предписания, определяющие образ жизни и поведение мусульман (см., например, *завадж*, *идда*, *мирас*, *махр*, *раджм*, *талак*, *васийа*, *зина*'), некоторые правила отправления культа (см., например, *ас-салат*, *ал-кибла*, *ас-саум*, *рамадан*, *закат*, *тахара*, *ал-хаджж*, *гусл*, *манасик*'), складывавшиеся в процессе становления ислама как религии и осознания Пророком и его последователями ее самостоятельности.

Лит-ра: Зарождение ислама и Коран.—Ислам, 5—82. *Крачковский*. Коран, 686—709; библиографию по К. см.: *Pearson*. Index, 1906—1955. Index, Kur'an, и последующие вып. этого изд.; *Abstracta Islamica* (прил. к REI); *G. Pfannmüller*. *Handbuch der Islam-Literatur*. В., 1923; *G. L. Geddes*. *An Analytical Guide to the Bibliographies on Islam, Muhammad and the Qur'an*. Denver, 1973; *Bell-Wait*. Introduction, 173—181; исследования по отдельным сурам и аятам см.: *Paret*. *Kommentar*; *A. T. Welch*. *Al-Kur'an* 1—7.—EI, NE, 5, 400—425.

## К. В МУСУЛЬМАНСКОМ ОБЩЕСТВЕ

В ходе социально-идеологических процессов, происходивших одновременно с арабо-мусульманской экспансией, К. занял выдающееся

положение во всех сферах общественной жизни. Он стал главным источником религиозных предписаний и социальных установлений, этико-культурных норм и стандартов общения. Сакрализация языка К. сыграла важную роль в сложении на территории Халифата новой социально-коммуникативной системы. Изучение К. мусульманскими теологами и лингвистами, вызванное в первую очередь потребностями его комментирования, привело к становлению целого спектра научных дисциплин. По мере возникновения в мусульманском государстве культурного симбиоза, ознаменовавшегося широким усвоением мусульманской культурой достижений покоренных народов, усложнялось и теоретическое осмысление социально-религиозной системы, центром которой являлся К. Именно с этим процессом и связаны как развитие доктрины о «неподражаемости» К. (и'джаз ал-Куран), так и возникновение дискуссии о «сотворенности» и «несотворенности» К., которая в течение длительного времени являлась прямым отражением социально-идеологической борьбы в Халифате и во многом определяла ее характер.

Начало дискуссии следует отнести к первой половине VIII в. Она первоначально возникла в рамках мусульманско-иудео-христианской полемики (см. *и'джаз ал-Куран*). При халифе ал-Ма'муне (813—833) в контексте острого религиозно-политического кризиса в Халифате она приобрела непосредственно политическую окраску, что сопровождалось резкой поляризацией позиций сторон. В среде виднейших мусульманских богословов-традиционалистов было распространено мнение, что К.—предвечное и несотворенное «слово бога» (калам Аллах). Их оппоненты, и в первую очередь му'тазилиты, которых поддерживал ал-Ма'мун, утверждали, что К.—сотворенное и непредвечное «слово бога». Кульминацией этой борьбы было утверждение в конце правления ал-Ма'муна михны, требовавшей от духовных авторитетов ('улама', фауха') публичного подтверждения своего мнения по вопросу о сотворенности К.

Столь важные политические последствия теологического спора объясняются тем, что стороны отстаивали свои принципиальные политические взгляды, облеченные в религиозную форму. Каждая из сторон в споре объединяла разнородные политические силы, однако в первую очередь он затрагивал интересы 'улама', противостоящих представителям светской власти. Последние склонялись к прошиитскому взгляду на природу власти и подчеркивали обязательность боговдохновенности правителя мусульманской общины. Правитель, имеющий прямую связь с богом, имеет и право отвергнуть религиозный закон в том виде, в каком он был до этого понят и признан. Если считать К. сотворенным, следует принять и возможность того, что бог может сотворить его вновь. Эта позиция, естественно, вела к росту влияния представителей светской власти.

С другой стороны, если К.—несотворенное «слово бога» и является предвечным атрибутом его бытия, он не может быть изменен никем, и мусульманская община в своей жизни должна руководствоваться только предначертаниями, содержащимися в этой вечной книге бога. Поскольку общепризнанными толкователями неизменной



## КУТЬ

воли бога, выраженной в К., являются 'улама', то признание несотворенности и предвечности К. объективно способствовало росту их влияния и власти.

Дискуссия о «сотворенности» и «несотворенности» К., завершившаяся победой сторонников последней, привела к закреплению их позиции в качестве одной из основ догматической системы суннитского ислама, т. е. к закреплению роли К. в качестве предвечного и неизменного руководства в жизни мусульманского общества. Эта дискуссия, происходившая в период развития целого ряда направлений и течений в средневековом исламе, нашла свое отражение в их догматической системе (см. *калам*, *ал-мутазила*, *михна*, *ал-ханбалил*). Оружием в этой борьбе различных направлений ислама явились тафсиры — толкования на текст К.

Уже очень скоро после смерти Мухаммада перед мусульманской общиной встала необходимость разрешения множества вопросов, ответы на которые не содержались в Коране. В качестве ином арабо-мусульманском обществе, сложившемся на покоренных мусульманами территориях, количество таких вопросов неизмеримо возросло. С одной стороны, это привело к появлению и росту значения других источников мусульманского права, особенно хадисов, с другой — к возникновению все более и более отдалявшихся от буквального смысла символически-аллегорических комментариев на К. (та'вил), а в дальнейшем и к появлению новых «писаний» (см. *алисма'илийя*, *ал-бабийя*). Все это, как и само возникновение дискуссии о «сотворенности» К., свидетельствовало о неуклонном уменьшении его реальной роли в мусульманском обществе. Ответом на это было появление ряда движений, провозглашавших лозунг «назад к К.» (ханбалиты, Ибн Таймийя, ваххабиты).

В целом идеологическая борьба вокруг места К. в жизни мусульманского общества является отражением более широкой идейной борьбы, связанной с ролью светского и духовного в мусульманском государстве. В той или иной форме эта борьба продолжается и поныне. Она находит свое отражение в попытках модернистского толкования К. и приспособления его идей к нуждам общественной жизни XX в., в подчеркивании рядом современных апологетов ислама якобы рационалистического характера учения К., его способности играть прежнюю роль основы общественной жизни, в использовании коранической терминологии, апелляции к идеям и образам К. представителей различных течений — от левацких до крайне правых, от националистических до панисламистских и даже претендующих на роль «третьей мировой теории». Эта борьба находит свое отражение как в постепенном ослаблении роли К. как источника государственности, так и в попытках возвращения к шариа́ту и объявления К. «конституцией».

Являясь Священным писанием мусульман, К. в целом продолжает играть важную роль в жизни современных мусульманских государств, в первую очередь в сфере религиозной практики. К. преподают в различных учебных заведениях. Как и прежде, его образы и идеи находят отражение в художественной литературе. Он широко используется средствами массовой информации и в

общественно-политической литературе мусульманских народов. Коранические тексты сохраняют свое значение основных декоративных мотивов в исламском изобразительном искусстве и архитектуре. Круг идей и образов К. не может не оказывать влияние на образ мысли и поведение миллионов современных мусульман.

Лит-па: Bell-Watt. Introduction, 170—172; W. M. Watt. Early Discussions on the Qur'an.—MW, 1950, 11, 27—40, 96—105; J. Jomier. La place du Coran dans la vie quotidienne en Egypt.—IBLA, 1952, 15, 131—165; C. A. O. van Nieuwenhuijze. The Qur'an as a factor of Islamic Way of Life.—DI, 1962, 38/3, 215—257; A. T. Welch. Al-Kur'an 8.—EI, NE, 5, 425—429.

Е. Р.

**КУТЬ** («ось», «полюс») — верховный «святой» суфийской иерархии (см. *вали*); в суфийской философии отождествлялся с «совершенным человеком» (ал-инсан ал-камил). Представления о К. как о непогрешимом «наместнике» (халифа) бога на земле, его посреднике в отношениях с людьми, которому ведом «тайный» смысл пророческого откровения (батин ан-нубува), разительно напоминают шиитские и особенно исма'илитские концепции имама. Не исключено, что они и в самом деле заимствованы суфиями у шиитов.

Упоминания К. и других членов суфийской иерархии встречаются уже у ат-Тустари и ат-Тирмизи (конец IX в.). В X—XI вв. существование К. признавали, по-видимому, все суфии. Считалось, что одновременно в мире может находиться только один К., поэтому его нередко называли «полюсом времени» (кутб ал-вакт), а также «владыкой эпохи» (сахиб аз-заман) и «мужем времени» (мард-и вакт), как имама у шиитов. Главную функцию К. суфийские мыслители видели в «наместничестве» или «представительстве» (хилафа) бога в долином мире. К. призван поддерживать угодный богу миропорядок с помощью сонма подчиненных ему «святых» — аутад, абдал, нукаба' и др. Наиболее детально учение о К. было разработано в трудах Ибн 'Араби и его последователей.

Ибн 'Араби различал «внешнее наместничество» (хилафа захира), ограниченное временными, территориальными и этническими рамками и сводящееся к поддержанию буквы религиозного закона, и «скрытое наместничество» (хилафа батина) — осуществление вселенской роли человека как причины и необходимого условия бытия. В отдельных случаях оба вида «наместничества» могут сочетаться в одном человеке. Примерами подобного сочетания, согласно Ибн 'Араби, были пророки Адам, Да'уд, Мухаммад, халифы Абу Бакр, 'Умар, 'Усман, 'Ади, его сын ал-Хасан, малолетний Му'авийа б. Йазид, 'Умар б. Абд ал-'Азиз и ал-Мутаваккил. В большинстве случаев «наместники» наделены лишь «скрытой» властью и неведомы основной массе людей. Обычно суфии считали К. самого совершенного вали своего времени.

На К. извечно устремлен взор Аллаха. Ему обязаны своим бытием существа скрытого и явного мира, ибо он распределяет среди них животворную «божественную милость» (аррахма), т. е. «эманацию» (ал-файд). К. незримо присутствует в этих существах, подобно тому как дух присутствует в теле. Знание К. исходит непосредственно от бога и содержит знания, распределенные между нисходящими членами иерархии. Ему подчинены все существа вселенной, за исключением «единственных» (афрад), т. е. высших ангелов, которые не входят в иерархию и, подобно самому К., черпают свои

знания непосредственно от бога. Их отличие от К. состоит в том, что они не обладают функцией «наместничества», которое предполагает неограниченную власть (тасриф) над вселенной. К. в узком смысле могли именовать самого совершенного представителя какого-либо разряда суфийской иерархии. Суфий, достигший совершенства в той или иной мистической «стоянке» (макам) либо в том или ином «состоянии» (хал), также мог именоваться их «полюсом». Согласно Ибн 'Араби, любая, самая малочисленная община верующих обязательно имеет своего К., вокруг которого вращается ее духовная жизнь.

Пророки и посланники других народов также именуется «полюсами» (актаб). Они, однако, уступают любому «мухаммадову», т. е. мусульманскому, К. (кутб мухаммади), которых, как полагал Ибн 'Араби, 12.

Большинство суфиев приписывали К. сверхъестественные способности, знание тайного значения букв арабского алфавита (джафр) и буквосочетаний, предвещающих некоторые суры Корана. В целом, по мнению суфиев, К. мог стать только тот, кто достиг совершенства в «явном» (захир) и «тайном» (батин) знании о боге.

Постоянным местопребыванием К. суфийские авторы считали Мекку. В то же время сверхъестественные способности позволяли К. мгновенно перемещаться в пространстве и присутствовать в любом другом месте. Жители Каира, к примеру, верили, что он регулярно бывает в стенном проеме неподалеку от ворот Баб аз-Зубайла, куда обыкновенно приходили просители с подношениями. В том случае, когда К. выступал в роли защитника и покровителя страждущих (его называли «заступником» или «помощью» (al-gaus).

С распространением суфийских братств «полюсами» стали именовать создателей некоторых из них: Абу Мадьяна, аш-Шазили, ат-Тиджани, ас-Сануси и др. Наиболее популярны так называемые «четыре полюса» (ал-актаб ал-арба'а): 'Абд ал-КаDIR ал-Джилани, Ахмад ар-Рифа'и, Ахмад ал-Бадави и Ибрахим ад-Дасуки — основатели крупнейших суфийских братств кадирийи, рифа'ийи, бадавийи, дасукийи. Им приписывали способность вмешиваться в мирские дела даже после смерти. «Полюсами» в суфийской литературе иногда называют крупных суфийских мыслителей, таких, как ат-Густари, ат-Тирмизи, Ибн 'Араби, аш-Шарани и др.

Учение о К. и суфийской иерархии было подвергнуто критике знаменитым историком Ибн Халдуном. Он обвинил его сторонников в скрытой пропаганде исма'илизма и «месснаства» (махдийа). К таким же доводам прибегают противники мусульманского мистицизма и поныне.

Шийитские мыслители, близкие к суфизму, нередко отождествляли суфийского К. со «скрытым имамом», которого они называли «полюсом полюсов» (кутб ал-актаб), «солнечным полюсом» (кутб-и шамси) и т. д. Сторонником подобных взглядов был, в частности, шийтский философ Хайдар Амули, считавший слова «имам» и «кутб» синонимами (мутарадифани), «относящимися к одной личности».

Лит-ра: ат-Тирмизи. Хатм, 494—495, указ.; ал-Нувйри. Kashf. Index; ас-Сухраварди. Маджму'а, указ.; Ибн 'Араби. Ал-Футухат; ал-Кашани. Истилахат, 145, 168; 'Ата'аллах ал-Искандари. Лата'иф ал-минан. Тунис, 1304 г. х. г.; Amoli. La philosophie. Index; Дийа' ад-дин ал-Кюмюшхали. Джами' ал-усул фи-ла-улия' ва-авва'ихим ва-асуфизм. Миср, 1328 г. х., 2—16; Лайн. Нравы, 204—206; М. аш-Шайби. Ас-Сина байн ат-тасаввуф ва-т-ташайфу'. 2. Багдад, 1964, указ.; М. Е. Blochet. Etudes sur l'ésotérisme musulman.—ЖА. 1902, 19. 489—531, 1902, 20. 49—111; Corbin. En

Islam, 1, 74—75, 92; Böwering. Mystical Vision, Index; Chodkiewicz. Sceau; F. de Yong. Kuth.—ЕІ. NÉ. 5, 543—546.

А. Ки.

**КУТТĀБ** (араб. заимствование из арамейского) — начальная школа, где обучали азбуке и Корану. В средние века слово К. употреблялось шире, теперь ограничено Аравией, Египтом и Тунисом. Для начальной («коранической») школы существовали и существуют и другие названия (мактаб, мектеб и др.). В качестве помещения для нее использовали комнату или двор какого-нибудь общественного здания.

Лит-ра: Бартольд. Соч., 6. 111; A. S. Tritton. Materials on Muslim education in the Middle Ages. L., 1957, 1—26; Makdisi. Rise, 19, 83, 219.

А. Х.

**КУФР** — неверие: непризнание ислама или отход от его норм. В разряд К. включаются серьезные проступки и преступления: многобожие, отказ от молитвы, колдовство, прелюбодеяние, самоубийство, пьянство, азартные игры и т. д. К. считается также, если «ученый» ('алим), руководствуясь своим авторитетом, уведет верующих с пути истинного.

Серьезные разногласия о том, что именно считать К. и как относиться к совершившему его, возникли между различными религиозно-политическими течениями и догматико-правовыми школами уже в первые века существования ислама. Во второй половине VII в. хариджиты призвали считать каждого мусульманина, не примкнувшего к их движению, кафиром, т. е. неверующим. Хотя позднее среди них и наметилась более умеренная тенденция («воздерживающиеся» — вакифиты), традиционно именно они считаются выразителями «крайней» точки зрения на К. В VII—начале VIII в. определилось «умеренное» течение мурджиитов, считавших, что человек, совершивший К., не становится кафиром и не исключается из мусульманской общины, суждение о нем откладывается до Дня воскресения и принадлежит только Аллаху. Отсутствие в исламе ортодоксии явилось причиной того, что представители любой школы или течения могли объявлять своих оппонентов кафирами. Наглядный пример тому — михна («испытание»), учрежденная халифом ал-Ма'муном, во время которой традиционалисты, утверждавшие несотворенность Корана, были обвинены в самом тяжком К. — многобожии (ширк). Poleмика вокруг различных аспектов К. имела важное значение для формирования политических концепций, например резко отрицательного (хариджиты) и терпимого (мурджииты) отношения к неправедному правителю, и одновременно являлась фоном для разработки важных догматических и правовых вопросов: природа человеческой греховности, ответственность человека за свои проступки и связанная с этими вопросами проблема «справедливости» Аллаха (кадариты, джабариты, му'тазилиты).

В настоящее время категория К. широко используется реакционными мусульманскими кругами (например, «Братья-мусульмане») в антикоммунистической и антидемократической пропаганде. Обвинения в К. часты в практике современной политической борьбы (ирано-иракский конфликт).

Лит-ра: аш-Шахрастани. Книга о религиях, 108—126; С. М. Прооров. «Ортодоксальное» и «еретическое» в исламе.—Аш-Шахрастани. Книга о религиях, 10—16; W. Björkman. Kafir.—ЕІ. NÉ. 4, 425—427.

Д. Е.

## ал-КУШАЙРИ

**ал-КУШАЙРИ**, Абу-л-Касим 'Абд ал-Карим б. Хавазан (986—1072) — хорасанский богослов и суфий, автор классического суфийского трактата ар-Рисала фи 'илм ат-тасаввуф. Родился в местности Устува в окрестностях Нишапура в семье арабов-землевладельцев. С детства обучался военному искусству (фурусийа, исти'мал ас-силах), арабскому языку, адабу. Юношей ал-К. отправился в Нишапур, где встретил знаменитого суфия-аш'арита Абу 'Али ад-Даккака и вскоре стал его любимым учеником, а затем и зятем. По совету ад-Даккака ал-К. изучал шафи'итский фикх у Абу Бакра ат-Туси, затем аш'аритский калам у крупнейшей авторитетов того времени Ибн Фурака и Абу Исхака ал-Исфара'ини. После смерти ад-Даккака ал-К. возглавил суфийское собрание (маджлис ат-тазкир) в его мадраса. В 1046 г., вернувшись из хаджжа, ал-К. начал преподавать в ней хадисы (маджлис ал-имла') и вскоре стал крупнейшим религиозным авторитетом Нишапура. Начиная примерно с 1048 г. аш'аритско-шафи'итская группировка, одним из лидеров которой был ал-К., подверглась жестоким гонениям со стороны нишапурских ханафитов, которых поддерживал сельджукский вазир ал-Кундури. Ал-К. попал в тюрьму, затем был освобожден своими сторонниками и эмигрировал в Багдад, где преподавал хадисы при дворе халифа ал-Ка'има. Он неоднократно обращался с письменными и устными «жалобами» (шикайа) к властям, в частности к самому ал-Кундури, указывая на несправедливое преследование хорасанских аш'аритов. В «шикайа» сжато формулировались основные догматы аш'аритского учения, доказывалось его «правоверие» и коренное отличие от му'тазилитских доктрин. «Шикайа» не изменили позиций ал-Кундури, и ал-К. пришлось жить в изгнании вплоть до 1063 г., когда вазир

попал в опалу, а затем был казнен (1064 г.). Вернувшись в Нишапур, ал-К. много преподавал и писал. Он умер, окруженный учениками и многочисленным потомством (шесть сыновей и несколько дочерей).

Ал-К. приписывают от 20 до 30 сочинений по разным отраслям мусульманской науки: эзгезега (2 тафсира), хадисы, теория и практика суфизма. Наибольшим авторитетом и влиянием пользовалось его ар-Рисала фи 'илм ат-тасаввуф, которое служило и служит пособием для суфиев. В нем изложены биографии наиболее известных суфиев, их взгляды на мусульманскую догматику, объясняется суфийская терминология и т. д. В целом в ар-Рисала, как и в других своих сочинениях, ал-К. стремился соединить суннитский ислам в аш'аритской трактовке с суфизмом, доказать их «правоверие», сделать их приемлемыми для всей общины. В этом отношении ал-К. выступает как идейный предшественник знаменитого аш'аритского богослова, симпатизировавшего суфизму, — ал-Газали. Один из сыновей ал-К., Абу-н-Наср 'Абд ар-Рахим, продолжая дело отца, стал активным проповедником аш'аритского учения. Он пользовался авторитетом у вазира Низам ал-мулка. Некоторое время Абу-н-Наср преподавал аш'аризм в багдадской Низами, чем вызвал нападки местных ханбалитов. Дело дошло до кровопролитных столкновений между его сторонниками и ханбалитами, в результате чего Абу-н-Наср вынужден был вернуться в Нишапур, где и умер в 1120 г.

Лит-ра: *ал-Кушайри*. Ар-Рисала; *он же*. Тартиб ас-сулук.— *Al-Samarrai*. The theme of ascension in mystical writings. Baghdad, 1968, 155—182; *он же*. Ята'иф ал-нишарат. 2-е изд. 1—5. Миср, 1983; *он же*. Арба'а раса'ил фи-т-тасаввуф.— *ММ'И*. 1969, 17, 259—284, 1969, 18, 243—286; *он же*. Ар-Раса'ил ал-кушайрийа. Карачи, 1964; *ас-Субки*. Табакаат, 2, 275—288. 3, 243—247; *Ibn Khallikan*. Dictionary, 2, 152—156; *Р. В. Буллет*. Религиозно-политическая история Нишапура в XI в.— *Мусульманский мир*, 89—110; *Захур 'Ади*. Абу-л-Касим ал-Кушайри.— *ММЛ'АД*. 1981, 56, 753—793.

А. Кн.

## Л

**ал-ЛАТ** — имя доисламского женского божества, почитавшегося по всей древней Аравии (Набатяе, Пальмира, Хира, Йемен), но особо популярного в Хиджазе, где около Та'ифа в долине Ваджж находилась ее идол-символ — белый камень. К камню и находившемуся рядом святилищу совершались паломничества, долина считалась заповедной. Ал-Л. [имена-прозвища — ар-Рабба («госпожа») и Тагйя («владычица»)] считалась главным божеством племени сакиф, жившего в Та'ифе, но ее почитали и курайшиты Мекки как одну из триады женских божеств (ал-Лат, ал-'Уzza, Манат), называвшихся то дочерьми Аллаха, то супругами Хубала. Идол ал-Л. стоял и в мекканском святилище.

Согласно мусульманскому преданию, будучи еще в Мекке, Мухаммад принял за откровения Аллаха слова Шайтана, где за тремя божествами признавалось право заступаться за людей пред Аллахом и, следовательно, их существование и где они названы «небесными птицами» (гараник) и дочерьми Аллаха. Затем Мухаммад понял, что это — наущение Шайтана, и в «настоящем» откровении эти айаты были заменены другими, отвергающими существование ал-Л., ал-'Уззы и Манат (К. 53:19—23). Этот эпизод, видимо, отразил попытку Мухаммада пойти на компромисс с мекканской верхушкой и знаменует собой перелом

в его отношениях с мекканцами. После отказа от «шайтанских айатов» начались особо серьезные преследования Пророка и его последователей.

После принятия сакифитами ислама в 631—632 гг. святилище ал-Л. было разрушено, а украшения идола и содержимое сокровищницы пошло на уплату долгов сподвижников Пророка.

Лит-ра: *Ибн ал-Калби*. Книга об идолах, 19—20; *ат-Табари*. Та'рих. 1, 1192—1196, 1690—1692; *он же*. Тафсиr, 2, 293; *Якут*. Му'джам, 3, 665—666; *ал-Байдауи*. Тафсиr, 2, 293; *Лисан ал-'араб*, 2, 388; *Тадж ал-'арус*, 1, 580; *А. Г. Лундин*. Аллат.— *МНМ*, 1, 60—61; *Wellhausen*. Skizzen, 3, 32—33; *Fahd*. Le pantheon, 111—120; *Gaudefroy-Demombynes*. Mahomet, 50—53, 85—87; *Paret*. Kommentar, 461; *T. Fahd*. Al-Lat.— *Et. NE*, 5, 692—693.

М. П.

**ал-ЛАУХ ал-МАХФУЗ** — «хранимая скрижаль». Согласно Корану (85:22), это небесный прототип всех священных писаний, на котором записано все, что было на земле и что произойдет в будущем. Другие названия: умм ал-китаб («мать книги», К. 13:39), китаб макмун («книга сокровенная», 56:78/77), сухуф мукаррама («почтенные свитки, [возвышенные, очищенные руками почтенных, благих писцов]», 80:13—16), китаб мубин («книга ясная», 11:6/8; 27:75/77), китаб хафиз («книга хранящая», 50:4), китаб му'алджжал («писание, определяющее срок»\*, 3:145/139), имам мубин («ясный оригинал», 36:12/11).

Представление об ал-Л. ал-М. входит в круг

основополагающих коранических идей, связанных с сущностью пророческой миссии. Пророк не знает всего содержания ал-Л. ал-М., оно сообщается ему отдельными отрывками. Пророки до Мухаммада также получали подобные сообщения, составившие Тору (ат-Таура) и Евангелие (Инджил), однако впоследствии они были искажены иудеями и христианами. Представление об ал-Л. ал-М. восходит к соответствующим ветхозаветным представлениям, хотя и претерпело в Коране, а в дальнейшем и в хадисах значительную модификацию.

В суфийской философии, в философии «Чистых братьев» (Ихван ас-сафа'), в философии исма'илитов и шиитов термин ал-Л. ал-М. употребляется для обозначения «всеобщей души» (ан-нафс ал-куллийа, нафс ал-кулл). Перворазум (ал-'акл ал-аввал, или калам) низошел на ал-Л. ал-М. и начертал на ней все, что произойдет до Судного дня. В космологии ал-Газали ал-Л. ал-М.—область предвечно существующих архетипов. Эти представления восходят к эманационной доктрине неоплатоников.

Лит-ра: Ибн 'Араби. Ал-Футухат, 3, гл. 371, 553; A. Jeffery. The Qur'an as Scripture. N. Y., 1952, 16; T. Burchhardt. La sagesse de Prophètes. P., 1955; Y. Marquet. La philosophie des Ihwan as-Safa'. Alger, 1975, 108; A. J. Sinick. Lawh.—EI\*, 3, 19—20.

E. P.

**ЛАХУТ**—«божественность, божественная природа», противопоставляемая «человеческой природе» (насут). Оба термина в Коране не употребляются. В ислам они попали, вероятно, через сирийских христиан. Вопрос о соотношении Л. и Н. встал в мусульманском богословии в связи с появлением мистических учений, прямо или косвенно допускавших возможность их соединения в отдельной личности и, следовательно, ее обожевления. В VIII—IX вв. подобные учения развивали «крайние» шииты и некоторые суфии, в частности ал-Бистами и ал-Халладж. Последний фактически и ввел в оборот Л.—Н. Для него Н. есть наиболее совершенная форма реализации Л. в дольном мире, «вместилище» (хайкал) «божественной тайны» (сирр). Соединение Л. и Н. в учении ал-Халладжа осуществляется в процессе взаимной любви между человеком и богом. В результате божественная воля сменяет человеческую и происходит явление (таджали) трансцендентной сущности в образе индивидуального переходящего бытия. Личность мистика при этом как бы обожевляется, он становится рупором бога и его ипостасью.

Опасаясь обвинений в признании возможности субстанционального единства божества и человека (иттихад) и воплощения одного в другом (хулул), ал-Халладж подчеркивал неустрашимое различие между ними.

В учении Шайх ал-ншрак ас-Сухраварди Л. отождествляется то со «святым духом», то с «божественным светом», заключенным в теле человека и повелевающим им (нур мудаббир). Цель мистика ас-Сухраварди видел в избавлении от «пут человеческой природы» ('ала'ик ан-насут) и воссоединении с Вечным светом.

Ибн 'Араби обращался к терминам Л. и Н., продолжая традицию ал-Халладжа. В контексте его учения о «единстве бытия» (вахдат ал-вуджуд) Л. и Н. выступают как два полюса единой реальности: «духовный» (рухани), или «божественный» (илахи), и «природный» (таби'и), или «человеческий» (башари). Человек, как и прочие существа и предметы материального мира, есть воплощение архетипов, извечно пребывав-

ших в божественном знании, «манifestация» (мазхар, маджла) имен и атрибутов божественной сущности. Поскольку архетипы, имена и атрибуты, согласно Ибн 'Араби, тождественны Абсолюту, он, следовательно, присутствует во всех людях, являясь одновременно их скрытой сущностью (батин) и внешней формой (захир). Л. и Н., таким образом, суть две необходимые ипостаси Абсолюта, который по своей природе един. На этом основании любое его разделение представлялось Ибн 'Араби условностью, порожденной несовершенством человеческого восприятия, неспособного охватить абсолютное бытие во всей его полноте и единстве.

Подобной трактовки Л. и Н. в общем придерживались последователи Ибн 'Араби как среди суннитов (ал-Кашани, 'Абд ал-Карим ал-Джили, ал-Кайсари и др.), так и среди шиитов (Хайдар Амули, Мулла Садра).

В ряде суфийских текстов термином Л. обозначали также мир непостижимой божественной сущности (см. *ал-зайб*), который возглавлял иерархию «божественных миров», включавшую в себя помимо Л. «мир божественного владычества» (малакут) и «мир божественного могущества» (джабарут).

Лит-ра: Ахбар ал-Халладж, № 1, 8, 25, 53; ал-Газали. Воскрешение, указ.; ас-Сухраварди. Маджму'; Ибн 'Араби. Фуусус, 1, 26—27, 35—39, 138—139; он же. Ал-Футухат, 1, 124—125, 168—169, 201—202, 253—255, 2, 7—9, 123—124; Amoli. La philosophie, 205; Nicholson. Studies, 193, 239—240; Anawatt. Gardet. Mystique, 232—233; R. Arnaldez. Lahut—nasut.—EI. NE, 5, 611—614.

A. Кн.

**ЛУКМАН**—коранический персонаж, древний мудрец. В Коране его именем названа 31-я сура, где сказано, что Аллах даровал Л. мудрость, а далее цитируются его наставления сыну, которому завещано не придавать Аллаху соотавищей, верить во всемогущего Аллаха, молиться, побуждать к благому, удерживать от плохого, терпеть превратности судьбы, не гордиться и не хвастаться, быть скромным даже в походке и в речи, ибо «ведь самый неприятный из голосов—конечно, голос осла» (31:12/11—13/12, 16/15—19/18).

Комментаторы Корана, исходя из сходства значений корней обоих имен, часто идентифицировали Л. с библейским Валааомом. Некоторые относили его к пророкам. В мусульманской литературе с именем Л. связано много мудрых изречений и поговорок, восходящих к различным древневосточным источникам, чаще всего к изречениям вавилонского мудреца Ахикара. В поздние средневековые Л. считали еще и автором басен, мотивы которых часто аналогичны мотивам басен Эзопа. В образе Л. тоже появляются черты сходства с Эзопом, его начинают описывать как безобразного черного раба. Один из наиболее распространенных вариантов предания о Л. относит его к народу 'ад и называет его Л. б. 'Ад. Вместе с другими 'адитами он отправился в Мекку просить избавления от страшной засухи, но вместо этого стал молить Аллаха о долгой жизни. Ему была дарована жизнь, равная жизни семи орлов, каждый из которых рождался после смерти предыдущего. Так Л. стал долгожителем (му'аммар), пережившим гибель своего народа, построившим Марибскую плотину, введшим многие обычаи арабов.

Аравийские легенды о Л. значительно богаче мотивами, чем рассказ Корана, и мало с ним

связаны. Они находят себе мало прямых параллелей и за пределами Аравии. Вместе с тем о Л.—герое и должителе—часто упоминают доисламские арабские поэты. Поэтому в этих рассказах о Л. б. 'Аде можно видеть передачу аравийского доисламского цикла сказаний, образ героя которых—Л.—был использован Кораном, в частности и для того, чтобы доказать, что и древние мудрецы Аравии учили тому же, что и он.

Заповеди коранического Л., хотя они и являются весьма общими добрыми пожеланиями и находят себе много параллелей в изречениях из древней литературы (прежде всего из цикла Ахикара), содержат перечисленные в четком порядке некоторые основные заветы ислама—догматические (единственность и всемогущество бога), ритуальные (молитва), морально-этические (добрые дела, терпение, скромность), морально-бытовые (спокойное поведение, ровный голос). Человек, соблюдающий их,—идеал мусульманина, воплощенный затем преданием в образ Мухаммада. Есть сообщения о том, что современники Мухаммада сопоставляли высказывания Корана с каким-то «свитком Лукмана». В ходе таких бесед и сравнений, видимо, и появился в Коране еще один персонаж, Л., арабийский свидетель истинности учения об Аллахе.

Лит-ра: *Ибн Хишам*. Тиджан, 373—380; *ас-Сиджистани*. Ал-Му'аммарин, 4; *ат-Табари*. Та'рих, 1, 1208; *он же*. Тафсир, 21, 43—49; *ас-Са'лаби*. Кисас, 197—198; *ал-Байдави*. Тафсир, 2, 113—114; *J. Derenbourg*. Fables de Loqman-le Sage. В.—Л., 1850; *R. Basset*. Loqman Berbère. P., 1890; *The Story of Ahikar*. Cambridge, 1913; *Gaudefroy-Demombynes*. Mahomet, 382—383; *B. Heller*—[N. A. Stillman]. Lukman.—EI, NE, 5, 811—813.

М. П.

**ЛУТ**—коранический персонаж, праведник и пророк, библейский Лот. В Коране он—обладатель хукма и 'илма, неоднократно упоминается среди пророков, которых их соплеменники сочли лжецами (6:86; 22:43; 38:13/12; 50:13). Л. был одним из первых, кто поверил проповеди Ибрахима (29:26/25). Он поселился в городе, жители которого были развратными мужеложцами, и попытался наставить их на путь истины. Они же пригрозили ему изгнанием, и Л. взмолился к Аллаху о помощи. Аллах направил своих посланцев, чтобы наказать грешников. По пути посланцы навестили Ибрахима, которому возвестили о будущем рождении Исхака, и сообщили ему, что идут уничтожить город Л., но спасти его самого и его семью, кроме его жены. Придя в город, они остановились у Л. Жители, узнав об этом, решили захватить их. Л. же, пытаясь защитить гостей, предлагал людям своих дочерей. Гости объяснили Л., что наутро город будет уничтожен, поэтому он с семьей должен ночью уйти из него, не оборачиваясь

назад. Они ушли, а жена его осталась и погибла со всеми. Утром на город обрушился страшный вольф, все перевернулось («верх его стал низом»), пролился дождь из твердой глины. Это событие стало знаменем для всех неверующих (7:80/78—84/82; 11:70/73—82/84; 15:57—77; 21:71, 74—75; 26:160—175; 27:54/55—58/59; 29:28/27—35/34; 37:133—138; 51:31—37; 54:33—38).

Названия города Л. в Коране нет, но он несколько раз имеется в виду под названием «опрокинутая» (52:53/54) и «опрокинутое» (9:70/71; 69:9). Жена Л. вместе с женой Нуха названы среди жен праведников, предавших своих мужей и за это обреченных на муки в аду (66:10). К слушателям Корана обращены слова о том, что они не раз проходили мимо остатков погибших селений и городов народа Л., но не извлекают уроков из их истории (25:40/42; 37:133—138).

Комментаторы, хорошо знакомые с иудейским преданием, приводят названия городов Палестины, имена жены и детей Л. Особо объясняются история жены Л. и причина обращения ее потом в соляной столб. Она была в родстве с жителями города и сочувствовала им, а не Л. Когда появились посланцы Аллаха, она побежала к соседям просить соли специально, чтобы они узнали, что у Л. гости, что в городе появились новые люди.

У суфиев (Ибн 'Араби) образ Л. становится примером того, что телесные существа, даже пророки, против врагов бессильны без помощи Аллаха.

Коранический рассказ восходит корнями к библейскому через агадические сказания; ими же пользовались и комментаторы. Интересно, что уже мусульманские мотивы сказания (например, о жене Л.) оказали влияние на поздние иудейские предания. В Коране Л. как пророк приобрел значительно большее значение, чем в Библии. Его история стоит в ряду важнейших поучительных рассказов Корана, сообщающих о гибели народов, не поверивших своим пророкам (народ Нуха, 'ад, самуд). Излагаются они как всем известные, но объясняются по-новому и потому подробно. В отличие от других пророческих историй в этой мало прямых параллелей со спорами Мухаммада с мекканцами. С современной Корану эпохой ее связывает упоминание о том, что мекканцы видели остатки погибших городов, возможно когда их караваны проходили через район Мертвого моря.

Лит-ра: *ат-Табари*. Та'рих, 1, 330—345; *он же*. Тафсир, 8, 164—165, 14, 28—32, 19, 64—65; *ас-Са'лаби*. Кисас, 58; *ал-Киса'и*. Кисас, 145—150; *ал-Байдави*. Тафсир, 1, 333—334, 504—505, 2, 58—59; *Horowitz*. Untersuchungen, 136; *D. Künstlinger*. Christliche Herkunft der Kuranischen Lot-Legende.—RO, 1930, 7; *Gaudefroy-Demombynes*. Mahomet, 576—577; *Beltz*. Sehnsucht, 104—106; *B. Heller*—[G. Vajda]. Lut.—EI, NE, 5, 832—833.

М. П.

## М

**ал-МА'АД** («возвращение») — будущая жизнь, жизнь после конца света (в некоторых аспектах синоним ал-ахира). Понятие ал-М. включает в себя конец света (ас-са'а), воскресение умерших (ал-кйама), суд Аллаха над людьми (Иаум ад-дин, ас-су'ал), поселение людей в аду (джаннам) и раю (ал-джанна). Представление об ал-М.—один из главных догматов ислама.

Согласно наиболее распространенным среди мусульман представлениям, концу света предшествует появление ад-Даджжала, победа на земле сил зла, появление с востока йаджуджа и маджуджа, выход из земли некоего говорящего зверя, появление над землей столбов дыма, восход солнца с запада. Затем 'Иса и ал-Махди победят ад-Даджжала, на земле воцарится спра-

ведливость, а потом наступит ас-са'а (час), йаум ал-кйама (день восстания из мертвых), йаум ад-дин (день суда), йаум ал-хисаб (день подсчета) и т. д. Исафил затрубит в трубу, звезды упадут с неба, моря переполнятся, горы сдвинутся с места, и все люди умрут. По второму гласу трубы все, кто когда-либо жил на земле, оживут и соберутся в одном месте (ал-махшар). Затем они долго будут стоять перед Аллахом (ал-маукиф), мучительно истекая потом (ал-'арак). Аллах станет допрашивать людей (ас-су'ал) об их поступках, ангелы принесут книги, в которых записаны все добрые и злые дела людей. Потом грехи и добрые дела будут взвешены на весах (ал-мавазин).

Около большого водоема (ал-хауд) людей встретит Мухаммад, который заступится (аш-шафа'а) перед Аллахом за некоторых верующих, совершивших незначительные прегрешения. Поэтому для некоторых грешников ад может быть невечен, а некоторым предстоит, перед тем как попасть в рай, ждать у его входа. Все люди должны будут пройти по узкому, как волос, мосту (ас-сират), протянутому над адом; грешники упадут с него вниз, а праведники беспрепятственно пройдут до райских садов.

Воскресение и суд были одной из главных тем проповеди Мухаммада, их описанию посвящены многие самые эмоциональные суры Корана (например, 69, 75, 81—84, 94—101-я и т. д.). Функция судьи людей — одна из главных в образе Аллаха. Идея воскресения мертвых по воле Аллаха вызвала сильное сопротивление у слушателей Мухаммада. Ему приходилось многократно и долго ее отстаивать, хотя у мекканцев и бывало древнее семитское представление о продолжении жизни в могиле, повлиявшее потом на мусульманское представление о смерти.

Коран упоминает многие детали событий конца света, которые легли потом в основу мусульманской картины будущей жизни: звуки трубы, состояние людей перед Аллахом, весы, сведение счетов бога с человеком, книги с записями деяний людей; в Коране говорится о дыме, предвещающем суд, о выходящем из земли звере, о том, что йаджудж и маджудж разрушат стену, возведенную против них Зу-л-Карнайном. Там, однако, нет речи об ад-Даджжале, о водоеме Мухаммада. Ас-Сират означает в Коране правильный путь или путь в ад, но не имеет того конкретного значения, которое он приобрел в более поздних преданиях.

Картина суда и воскресения была детализирована в хадисах в VIII—IX вв. и систематизирована в трудах богословов XI—XII вв. В средневековой мусульманской литературе получили широкое распространение образцы «популярного» богословия — просто написанные книги о Судном дне, красочно описывающие его и предшествующие ему беды и несчастья (фитан ва малахим). Му'тазилиты боролись с излишней конкретными представлениями об ал-М., в частности с заимствованными из народных верований концепциями наказания в могиле ('азаб ал-кабр) и заступничества Мухаммада, не имевших, по их мнению, основания в тексте Корана.

С идеей заступничества связано появление представления о невечности ада для мусульман, о существовании «чистилища». Возможность различных наказаний породила в фикхе сложную градацию грехов, совершаемых мусульманами, и иерархию наказаний за них в этой и в будущей жизни.

Образ суда Аллаха над людьми вызывал к жизни вопросы о справедливости и милосердии Аллаха. Таким образом, он связан с одной из главных проблем мусульманского богословия — проблемой предопределения. В богословской литературе IX—XII вв. шли споры о том, как надо понимать идею воскресения людей — возвращение нетленных душ, новое творение из ничего, оживление тленного тела? Философы допускали аллегорическое и метафорическое толкование эпизодов Судного дня, однако распространенной была и остается конкретная картина будущих событий, служившая важным пропагандистским средством устрашения верующих. Образы Судного дня широко использовались в суфийской литературе.

В 'Ака'ид ан-Насафи, стандартном своде суннитских догм (XII в.), главными и признанными элементами мусульманского эсхатологического учения названы: ал-ба'с (воскресение), вази (взвешивание грехов), китаб (книга с записями поступков), ас-су'ал (допрос), ал-хауд (водоем Мухаммада), ас-сират (мост над адом), джаханнам, ал-джанна (ад и рай). Признаки наступающего Часа: появление ад-Даджжала, зверя из земли, йаджуджа и маджуджа, возвращение 'Исы, восход солнца с запада.

В целом концепция ал-М. объединяет ислам с другими монотеистическими религиями. Изначально он воспринял многие эсхатологические образы из иудаизма, христианства и зороастризма. Послекораническое развитие во многом выразилось во включении в сложившийся образ многих деталей народных верований как арабов, так и других народов, принявших ислам.

Лит-па: ad-Dourra al-Fakhira, la perle précieuse de Ghazali. Traité d'eschatologie musulmane... avec une trad. française par Lucien Gautier. Genève-Bâle-Lyon, 1878; он же. Их'а', 4, 408—491; *an-Nasafi*. 'Ака'ид, 30, 34; *ал-Джурджани*. Ша'рх, 579—593; *M. Asin*. La escatologia musulmana en la Divina Comedia. Madrid, 1919; *D. S. Attema*. De Mohammedaansche opvattingen omtrent het tijdstip van den Jongsten Dag en zijn voortekenen. Amsterdam, 1942; *Gaudefroy-Demombynes*. Mahomet, 414—447; *Beltz*. Sehnsucht, 183—190; *R. Arnaldez*. Ma'ad.—EI, NE, 5, 892—894.

М. П.

**МАДЖЛИС** (мн. ч. маджалис) — место сидения; сиденье, седалище, в предметном значении; место заседания, собрания; помещение для занятий (в мечети, мадраса и т. п.); аудитория; урок, лекция; запись урока, лекции; прием, аудиенция; приемный зал; заседание, собрание, встреча, компания. В Турции и Иране нового времени М. стал означать представительное учреждение (парламент, палата, совет); в таком же значении употребляется в ряде арабских и мусульманских стран и в настоящее время.

Слово М. лишено религиозной или сакральной специфики, его широкое употребление в текстах отражает черты быта, культуры и общественной жизни мусульман. М. ученого и преподавателя — проводимые им занятия, лекции, а также их записи и аудитория. М. правителя (халифа, султана, эмира) — его публичный выход, официальный прием или его интимное собрание для бесед и развлечений, куда допускались лишь особо приближенные и приглашенные лица (при дворе аббасидских халифов середины IX в. они назывались нудам' или джуласа' и унаса' — «сотрапезники», «собеседники»); подобные М. устраивали также многие представители знати. М. судьи — акт публичного судопроизводства с участием истца и ответчика, свидетелей, прочих присутствующих.

## ал-МАДЖУС

Такие М. становились порой упорядоченными и регулярными. У исмаилитов X—XII вв. (при Фатимидах в Египте) М. употреблялся, очевидно, как термин равнозначный, но противоположенный хутбе суннитов: дважды в неделю устраивались М., на которых верховный проповедник (да'и ад-ду'ат) наставлял собравшихся в вере по заранее подготовленному, иногда утвержденному халифом тексту. Отмечено особое употребление слова М. у шиитов в значении «траурные собрания», на которых поминали имама ал-Хусайна, трагически погибшего у Кербелы, выступали декламаторы, певцы и музыканты.

Лит-ра: *Makdisi. Rise*, 10—12; Ed., *W. Madelung, M. Rahman. Madjlis*.—EI, NE, 5, 1031—1033.

А. X.

**ал-МАДЖУС** (авест. *maguš*, греч. μαγος, сир. *magūšā* — «маг») в мусульманской традиции — собирательное название приверженцев зороастризма, древней религии, основанной Заратуштрой (др.-греч. Зороастр, ср.-перс., н.-перс., араб. Зардушт) на рубеже II—I тысячелетий до н. э. Самоназвание зороастрийцев в средневековье — *vehdin* («имеющий лучшую веру»).

После завоевания державы Сасанидов арабами в VII в. значительная часть ал-М. приняла ислам. Однако процесс исламизации протекал довольно медленно, и в середине X в. половина населения центральных областей Ирана еще исповедовала зороастризм. В первые века ислама мусульманская администрация в фискальном отношении обращалась с ал-М., сохранявшими верность религии своих предков, как с «людьми Писания» (иудеями и христианами), но не отождествляла их с последними. В Коране (22: 17) ал-М. упоминаются лишь однажды и помещены между «людьми Писания» и язычниками (мушрикун): «Истинно, тех, которые уверовали, и тех, которые стали иудеями, и сабиев, и христиан, и магов, и тех, которые стали язычниками,—истинно, Аллах их рассудит в День воскресения...»\*. Очевидно, поэтому средневековые комментаторы также не смешивали ал-М. с другими иноверцами: ар-Рази и ан-Нисшапури считали Заратуштру не настоящим пророком, а лишь выдающим себя за пророка (мутанаби). Мусульманские историки (ат-Табари, ал-Балазури и др.) и вовсе считали ал-М. язычниками. В полемической литературе распространено высказывание пророка Мухаммада, сравнившего будто бы кадаритов, появление которых в мусульманской общине он предсказывал, с ал-М.

В мусульманском Иране ал-М. стали называть гебрами. Общины гебров имеются в восточных останах (провинциях) современного Ирана, в основном в Кермане. В VIII—X вв. часть зороастрийцев эмигрировала из Восточного Ирана в Индию, где стала известна под именем парсов (по названию исторической области на юге Ирана — Парса, арабизир. Фарс). Крупная община парсов, насчитывающая более 100 тыс. человек, есть в Бомбее и в настоящее время.

Лит-ра: *D. Menant. Les parsis: Histoire des communautés zoroastriennes de l'Inde*. 1. P., 1898; *H. A. R. Gibb and J. H. Kramers. Madjus*.—ShEI, 298—300.

А. К.

**МАДРАСА** (медресе) — место, где учатся; учебное заведение второй ступени после начальной. Самые ранние известия о М. в странах распространения ислама относятся к X в., территориально —

к Хорасану и Мавераннахру. Начиная с XI в. М. стала ведущим типом учебного заведения; до этого времени обучение было слабо организованным и происходило в мечетях и в частных домах, а также в гостиницах (хан), библиотеках, больницах. М. учреждались и существовали за счет вакфа — передачи частными лицами своего имущества на благотворительные цели. В М. преподавателям и прочим служащим платили жалованье, учащиеся обеспечивались стипендией, учебными принадлежностями и жильем. Основным и нередко единственным предметом изучения в М. было мусульманское право — фикх; соответственно профиль М. определялся по толку, или школе (мазхабу), права. Первыми были учреждены М. шафи'итские, вскоре — ханафитские и др.; позднее возникли М. для преподавания фикха по двум, трем или всем четырем мазхабам, каждый из которых был представлен одним преподавателем (мударрисом) с помощниками. Обучение велось в форме лекций, проработки определенных книг и диспутов. Программ в М. не было, дополнительно могли изучаться также коранические дисциплины, арабский язык и литература, хадисоведение, богословие, а также арифметика, медицина и прочие «науки древних». Изредка учреждались и специализированные М. — по хадисоведению (они назывались обычно дар ал-хадис), медицине. Как правило, М. являлась частью комплекса вакфных строений и учреждений; при ней была и библиотека.

М. оказала влияние на становление системы колледжей в Западной Европе в XII в. В мусульманских странах система М. постепенно пришла в упадок, традиционные наборы изучаемых предметов и используемых пособий начали обновлять лишь в XIX—XX вв. Исторически знамениты М. Низамий в Багдаде, ал-Азхар в Каире и некоторые другие.

Преподаватель М. — мударрис обычно был специалистом по фикху, знатоком этико-правовых норм ислама и методики юриспруденции. Мударрисами называли также преподавателей других предметов (например, хадисоведения, грамматики), но при этом уточнялась их специальность. После возникновения государственных университетов термин мударрис применяется к штатному профессору.

Лит-ра: *Бартольд*. Соч., 2/2, 431—432, 6, 112, 621; *Н. Ма'руф*. Мадарис кабл ан-Низамийа. Багдад, 1393/1973; *Makdisi. Rise*, 153—171.

А. X.

**МАЗАЛИМ** (сокр. от *хукм ал-мазалим*, или *назар ал-мазалим* — рассмотрение незаконных действий) — рассмотрение жалоб на несправедливость, производимое главой государства или его уполномоченным, апелляционный суд. Порядок М. в исламе восходит к доисламским обычаям межплеменных и внутриплеменных разборов жалоб на несправедливый суд.

В первые века ислама этот порядок мало изменился. Однако единственным лицом, которому можно было подать апелляцию, был сам халиф, и поэтому к нему обращались в любое время. Четвертый омейядский халиф 'Абд ал-Малик б. Марван (685—705) установил особые дни для заслушивания жалоб и поручил решать их своему кади Ибн Идрису ал-Азди, а сам только утверждал его решения. Такая практика сохранялась до халифа 'Умара б. 'Абд ал-Азиза (717—720), который сам рассматривал жалобы. Но после него халифы вернулись к прежней практике, предоставив эту функцию кади и вази-



рам. Халиф ал-Махди (775—785) рассматривал жалобы сам, и так было до халифа ал-Мухтади (869—870), но после него жалобы и апелляции рассматривали вазиры как доверенные халифа.

В Египте эмир Ахмад б. Тулун с 871 г. учредил порядок приема жалоб дважды в неделю, назначив для этого своих уполномоченных. Фатимиды (с 910 г.) поручили рассмотрение жалоб верховным кади (кади ал-кудат), но с середины XII в. эту функцию взяли на себя вазиры. В Ираке домонгольского времени сельджукские султаны, придя к власти (1055 г.), сами стали осуществлять надзор за правосудием. Таким образом, сложилось положение, когда военно-административная власть султанов взяла в свои руки контроль за действиями религиозного учреждения — суда, хотя в течение XI—XIII вв. халифы не раз сами брались рассматривать жалобы. В Египте при Айюбидах султаны также сами выполняли эту функцию, лишь консультируясь с кади.

В Османской империи, где носителем высшего правового авторитета был сам султан, борьбой со злоупотреблениями и устранением судебных и административных ошибок занимались специальные канцелярии, подчиненные великому вазиру.

В настоящее время во многих мусульманских странах М. по традиции называются органы правового надзора и апелляционные суды.

Лит-ра: *ал-Мавадид*. Ал-Ахкам, 128—164; *Мец*. Ренессанс, 192; *Зайдан*. Та'рих, 1, 207—208; *Tyan*. Histoire, Index; *Heyd*. Studies, Index.

**МАЗАР** («место, которое посещают») — объект паломничества, обычно — могила мусульманского «святого».

Первоначальный ислам отвергал поклонение каким-либо объектам (кроме «черного камня» в Мекке) как проявление язычества. В канонических сборниках хадисов (IX в.) осуждается оплакивание умерших, посещение могил и обращение с молитвами к усопшим. До середины X в. даже могила Мухаммада не была предметом поклонения, а место погребения 'Али в цитадели шиизма, Куфе, не было с достоверностью известно. Впрочем, уже в конце IX в. зафиксировано сооружение мавзолеев (кубба) и мечетей над могилами асхабов и почитаемых мусульманских ученых.

Куль «святых» и их могил быстро развивается с конца X в., особенно большую роль в этом сыграл суфизм с его почитанием шейхов-наставников, находившихся, по мнению их почитателей, в непосредственном контакте с Аллахом, благодаря чему они могли творить любые чудеса. Молитва, переданная через таких могущественных посредников, как считалось, была действительнее. Посещение могил «святых» (зийара, зиярат) обростаet специфическим для каждого объекта обрядом, появляются справочники-путеводители для паломников.

Объектом поклонения становятся также места, связанные с библейскими и кораническими пророками, домусульманские святыни, приобретающие мусульманскую легенду. В то же время образ мусульманских праведников расцветает представлениями, связанными с домусульманскими верованиями; так, двоюродный брат Мухаммада, Кусам б. ал-'Аббас, похороненный будто бы в Самарканде, сливаясь с образом какого-то местного божества, превращается в Шах-и Зинда («вечно живого царя»).

Первоначально могилы «святых», как и другие религиозные достопримечательности, назывались машхад (затем, вероятно после XI в. и прежде всего в неарабских областях, это слово было

пересмыслено как «место погребения шахида»); более специальное понятие — М.

М. обрастают мечетями, обителями, мадраса, нередко становятся ядром целых городов (Мазари-Шариф в Афганистане, Неджеф в Ираке и др.).

Лит-ра: *al-Naravi*. Guide; *Гольдциер*. Культ святых; *В. Н. Басилов*. Культ святых в исламе. М., 1970.

О. Б.

**ал-МАЗДАКІЙА** (перс. маздакийан) — маздакиты, название одной из сект зороастризма, возникшей в сасанидском Иране на рубеже V—VI вв. и существовавшей в Восточном халифате в первые века ислама. Названа так в честь ее основателя Маздака (имя или почетное прозвище). Секта М. ведет свое происхождение от «крайней» манихейской секты Зардуштакан, которая, по одним данным, возникла в III в., по другим — в V в. и адепты которой верили в окончательную победу добра над злом.

Враждебная М. Маздак-наме, дошедшая в новоперсидской обработке Низам ал-мулка (XI в.), изображает Маздака главным мобедом, который вознамерился испортить «веру гебров». Его предсказания близкого пришествия мессии, который «отменит веру гебров, иудеев, христиан и идолопоклонников и чудесами и силой навяжет народам свою веру», очень напоминают стремление основателя манихейства Мани создать универсальную синкретическую религию взамен существующих.

Мусульманский историк религий аш-Шахрастани (ум. в 1153 г.) отмечал, что, разделяя с манихеями концепцию двух противоборствующих субстанций — Света и Тьмы, М. признавали за первой целенаправленную, разумную деятельность и свободу выбора, а вторую лишали этих качеств, наделяя Тьму свойствами стихийной, невежественной и случайной силы. Активность субстанции Света (Добра) таила в себе возможности справедливого переустройства мира, и это обстоятельство сформировало социальную программу М., которая предусматривала уничтожение сословного и имущественного неравенства среди людей. В качестве эффективного средства разрушения сословных перегородок М. провозгласили общность жен. Социальные лозунги М. нашли отклик в широких слоях иранского населения, т. к. уравнительные идеи М. были созвучны идее социальной справедливости раннего зороастризма, которую пытался возродить Маздак, обвиняя людей в том, что они забыли смысл Авесты и Зенда. В начале VI в. деятельность общины вылилась во всенародное движение против родовой аристократии и высшего зороастрийского жречества.

После разгрома (ок. 530 г.) маздакитского движения Хосровом Ануширваном сторонники Маздака бежали в труднодоступные районы Сасанидского государства. Секта продолжала существовать и в первые века ислама. Упоминания о секте ал-М. встречаются у аш-Шахрастани, Йакута, Рашид ад-дина, Хамдаллаха Казвини и др.; они свидетельствуют о наличии компактных маздакитских общин в горных районах Джибала, в Мазандаране и Хузистане. На самом деле таких общин было гораздо больше, поскольку часть мусульманских историков отождествляла М. с хуррамитами (ал-хурраймиа), усвоившими основные элементы идеологии М. В эпоху раннего ислама и те и другие заимствовали элементы

## МА'ЗУН

учений «крайних» шиитов: идею возвращения (радж'а) пророков и имамов, представления об их обожествлении и переселении их душ (танасух). От зороастрийцев раннего ислама М. отличало и непочитание священного огня. Ал-М. принимала активное участие в антиарабских и антифеодалных движениях VIII—IX вв. (выступления Абу Муслима, мага Сунбада, Муканни, Бабека и др.), чаще совместно с хуррамитами, шиитами и хариджитами. Представителей разных течений объединяла в этих движениях провозглашаемая их руководителями идея социального равенства и надежда на справедливое переустройство мира.

Лит-ра: *аш-Шахристани*. Книга о религиях, 223; Сийасат-наме, 238—257; И. В. Пугачевская. Города Ирана в раннем средневековье. М.—Л., 1956, 278—316; Бартольд. Соч., 7, 438—449; И. П. Петрушевский. К истории маздакитов в эпоху господства ислама.—ИАА, 1970, 5, 71—81; M. Molé. Le problème des sectes zoroastriennes dans les livres pehleviens.—Or., 1961, 13—14, 1—28; O. Klima. Beiträge zur Geschichte des Mazdakismus. Praha, 1977 (Dissertationes Orientales. 37).

А. К.

**МА'ЗУН** («получивший разрешение») — раб, получивший от хозяина разрешение вести торговую-ремесленную деятельность, в том числе вести дела хозяина. В пределах, определенных разрешением, он может покупать и продавать, брать и давать в долг, брать и отдавать в залог, имеет свободу передвижения, необходимую для разрешенной деятельности. В остальном его правовое положение не меняется, статус М. близок к статусу крепостного на оброке. Долги, возникшие при разрешенной деятельности, лежат на М., для погашения их он может быть продан, если хозяин не пожелает платить за него. Хозяин вправе отменить разрешение, но должен объявить об этом публично в мечети или на базаре. Имущество, приобретенное М., одни правоведы считали его собственностью, другие — собственностью хозяина.

О. Б.

**МАЗХАБ** (мн. ч. мазāхиб; «путь») — технический термин, широко используемый во всех областях ислама — в богословии, фикхе, хадисах, философии, суфизме. В полемической и богословской литературе, в докографии и суфизме М. употребляется в значении учение (как синоним макала), доктрина, толк, школа (богословская, философская, школа мухаддисов), способ прохождения мистического пути (у суфиев). В специальном и наиболее устойчивом значении М. — богословско-правовая школа, толк. В раннем исламе М. называли различные правовые учения (например, М. ал-Ауза'и, М. Суф'яна ас-Саури). По мере их растворения и с канонизацией суннитского фикха М. стали называть прежде всего четыре основные богословско-правовые школы — ханафитов, маликитов, шафи'итов и ханбалитов. Позже к ним добавился пятый «канонический» М. — богословско-правовая школа имама ит-джа'фаритов (ал-фихх ал-джа'фари) в настоящее время — государственная правовая система Ирана.

С. П.

**МАҚАМ** (мн. ч. мақāмāt) — суфийский термин, обозначающий «стоянку» на «мистическом пути» (ат-тарик). В отличие от мистических «состояний» (см. *хал*), которые даруются мистиком богом помимо его воли, достижения какой-либо «стоянки» требует от суфия постоянного самосовершенствования, самоконтроля и неукоснительного соблюдения всех правил и ограничений, характерных

для нее. Только полное выполнение требований предшествующей «стоянки» гарантирует мистик обретение последующей. Добродетели и качества, обретенные на низшей М., сохраняются и на более высокой, тогда как одно «состояние», как правило, «отрицает» другое.

По сравнению с более текучими и субъективными описаниями «состояний» классификация «стоянок» носит более определенный характер. Ас-Саррадж назвал семь «классических» М.: «раскаianie» (тауба), «богобоязненность» (бара'), «воздержание» (зухд), «бедность» (факр), «терпение» (сабр), «удовлетворенность» (рида), «упование на бога» (таваккул). В дальнейшем наблюдается процесс детализации данной схемы. Ал-Калабази различал 17 «стоянок», Абу Са'ид Майхани — 40, 'Абдаллах ал-Ансари — 100. Многие «стоянки», перечисленные в классификациях двух последних авторов, в прочих системах приводятся в разделе «состояний»: курб, фана', радж'а и др.

Суфийские мыслители полагали, что высказывания и поступки суфия, достигшего какой-либо «стоянки», непостижимы для простых смертных ввиду неповторимости связанного с ней переживания. Этим объяснялись многие экзотические высказывания (шатхийат) мусульманских мистиков.

Без описания или упоминания «стоянок» не обходилось практически ни одно суфийское сочинение. Синонимом М. был близкий по значению термин манзил(а) — «остановка», «ступень», который использовался несколько реже.

Лит-ра: см. лит-ру к ст. хад., а также: Nwyja. Exégèse, Index.

А. Ки.

**МАККА** — Мекка, священный город мусульман, в котором находится главная мечеть Масджид ал-Харам с ал-Ка'бой, родина основателя ислама, Мухаммада. Древний культовый центр арабов. Согласно мусульманским легендам — место, где некоторое время жили Адам и Ева, Шис, Ибрахим, Исма'ил и Хаджар. Одна из священных «заповедных» территорий ислама (ал-харам). Согласно преданию, М. заселялась последовательно различными древними племенами — джурхум, хуза'а. С конца IV в. заселена племенем курайш. На рубеже VI—VII вв. поселение занимало пространство вдоль вади на северо-восток от ал-Ка'бы на 800—900 м (Верхний город, ал-Ма'ла) и примерно на 500 м к юго-западу от нее (Нижний город, ал-Масфала). В центре, южнее ал-Ка'бы, был базар. Жилые кварталы состояли из больших участков, обнесенных стенами, внутри которых располагались жилища родственных семей. Общее число жителей в это время — 6—7 тыс. человек. Особое положение М. — отсутствие воды для орошения, запрет заниматься земледелием и охотой на священной территории в сочетании с признанием ее окружающими племенами неприкосновенной — способствовало занятию курайшитов торговлей; безопасность прохождения караванов в Сирию, Ирак и Йемен обеспечивалась соглашениями с окружающими бедуинскими племенами, которые получали известную долю прибыли от этой торговли. К началу VII в. в М. насчитывалось несколько десятков семей, разбравшихся крупными капиталами. Они исполняли различные почетные обязанности, связанные с обеспечением паломников, и приобретали благодаря этому авторитет в глазах соплеменников.

Покинув М. (хиджра), Мухаммад не стал противопоставлять новый молитвенный дом в Медине ал-Ка'бе и даже ориентировал его на нее (кибла). Завоевание мусульманами М. в 630 г. не только

восстановило ее особое положение как культового центра, но и подняло на новую высоту: в обряд паломничества наряду с обходом ал-Ка'бы (таваф) было включено посещение горы 'Арафат, прежде связанной с другим культом; паломничество в М. было объявлено одним из столпов ислама.

При Омейядах М. выросла и совершенно изменила облик: на месте одноэтажных построек появились многоэтажные дома и дворцы. Наместники, управлявшие М., соорудили цистерны, провели акведук, в окрестностях города появились сады. Поток средств со всего Халифата в виде жалованья и различных субсидий, а также доходы от паломников превратили мекканцев в привилегированную группу мусульман.

В М. сложилась своя школа мусульманского правоверения и хадисоведения, которая приобрела особое значение, поскольку в М. хоть раз в жизни бывали все мусульманские ученые, многие жили там по нескольку лет.

Вплоть до начала XIX в. М. управляли наместники тех государств, которые осуществляли власть над Западной Аравией, но во внутренней жизни города решающую роль играли шарифы. В 1802 г. М. была захвачена ваххабитами, продержавшимися там несколько лет. В 1926 г. в М. короновался Ибн Са'уд.

В течение всех 14 веков ислама М. считается закрытым для иноверцев городом, но начиная с XVIII в. отдельные европейские исследователи проникали в нее под видом мусульманских паломников, их описания города служат единственным объективным источником сведений о Мекке XVIII—XIX вв. До начала XX в. М. занимала примерно ту же территорию, что при Аббасидах, имея около 50 тыс. постоянных жителей. В настоящее время М. разрослась, связана с внешним миром сетью шоссе и дорог, имеет современный аэропорт. Население около 400 тыс.

Лит-ра: Wüstenfeld, Die Chroniken; Snouck-Hurgronje, Mekka; H. Lammens, A. J. Wensinck. Mecca.—EI, 3, 437—448.

О. Б.

**МАКРҪХ** («неприемлемое», «недостойное») — категория поступков и действий, не являющихся нарушением шари'атских правовых норм, но осуждаемых с моральных позиций. Вопрос о М. трактует раздел фикха ахкам. Как М. оцениваются вызывающее поведение, небрежность при правлении религиозных обязанностей, скупость, жестокость, особенно по отношению к зависимым людям, склонность к роскоши и расточительство, пренебрежение семейными и общественными обязанностями, неоправданное предпочтении одних родственников другим, особенно при выделении долей имущества, брак с иноверкой, брак с малолетней и т. д. В зависимости от мазхаба к М. относится употребление некоторых видов пищи и напитков, которые в принципе должны быть запрещены (блюда из внутренностей и крови, кумыс, пиво, в особых случаях вино и т. п.). Категория М. занимает важное место в формировании исламской этики, создавая переходную зону между дозволенными действиями (халал) и запрещенными (харам).

Лит-ра: ал-Халим, Ал-Усул, 65; Vesey-Fitzgerald, Nature, 98—99; Schacht, Introduction, 121; он же, Ahkam.—EI, NE, 1, 257; он же, Shari'a.—EI, 3, 322.

А. Б.

**МАКСҪРА** («отгороженная») — павильон с резной деревянной решеткой или просто огороженное решеткой место в центральной мечети города рядом с михрабом и минбаром, предназначенные для халифа, правителя или иных высокопостав-

ленных лиц с целью отделить их от толпы. Введение его обычно связывают с Му'авией (661—680), который хотел обезопасить себя от покушений, нередко предпринимавшихся в тесноте праздничного моления; в конце VII—начале VIII в. М. появляются в столицах крупнейших наместничеств, а затем распространяются по всем соборным мечетям крупных административных центров. Постепенно меняется и употребление этого термина, им начинают называть любое огороженное, изолированное место в мечети, например зарешеченный балкон, на котором молятся женщины, или павильон для хранения казны. В мечетях новейшей постройки М. обычно отсутствует.

Лит-ра: J. Pedersen, R. Kern, E. Dietz. Masdjid.—EI, 3, 394—395.

О. Б.

**МАКТАБ** (перс., тур. мектеб) — место, где пишут; начальная школа; письменный стол, кабинет, контора, бюро. Как обозначение начальной («коранической») школы термин М. употреблялся как синоним куттаб; правда, отмечен случай (Нишاپур, XI в.), когда в М. протекало элементарное обучение с 5 лет, а в куттабе — последующее с 10 лет. В XVIII—XX вв. слово М. больше употреблялось в османской Турции, Поволжье, Крыму и Средней Азии, тогда как в арабских странах его заменяли иными (куттаб и др.).

Лит-ра: Бартольд, Соч., 2/1, 297—318; Makdisi, Rise, 19, 34, 83.

А. Х.

**МАЛ** (мн. ч. амвал) — собственность, имущество (у оседлых арабов — «деньги», «достояние», у бедуинов — «верблюды», «скот»). По объяснениям средневековых авторов, М. делится на четыре категории: «немой» (драгоценные металлы и деньги), «говорящий» (рабы и скот), товары и недвижимость. В более узком смысле М. — финансы, денежные средства (многие трактаты о финансах и налогах так и назывались — Китаб ал-амвал), отсюда понятия байт ал-мал и мал ал-муслимин (средства, принадлежащие всей общине мусульман); в некоторых случаях М. означает налоги в деньгах в отличие от натуральных. В той или иной форме М. вошло во все языки мусульманских народов.

Средства, вложенные в производство или торговлю, назывались ра'с ал-мал («главные средства», капитал) в отличие от прибыли (галла, рибх); так же называлась себестоимость изделия в отличие от продажной цены, в которую входит и прибыль. Ныне ра'с ал-мал совершенно идентичен понятию «капитал».

Лит-ра: M. Plessner, Mal.—EI, 3, 199.

О. Б.

**МАЛА'ИКА** (ед. ч. малак) — ангелы, одна из трех категорий разумных существ, созданных Аллахом (две другие — люди и джинны). Это «посланцы» («посланники») и слуги Аллаха, исполнители его воли, решений и приказов. Они сотворены, по Корану, «из огня» (7:12/11), согласно хадисам — из света. К ним неприменимы понятия мужской и женский род, хотя при определенных ситуациях может проявляться наличие у них пола (Харут и Марут). М. живут на небесах, охраняют рай, окружают трон и престол Аллаха, поют ему хвалу (39:75; 40:7—9). Они «нисходят» на праведников (41:30), оберегают людей, передают пророкам слова Аллаха (45:7—8; 16:2), следят за делами людей и записывают (43:80) совершенные ими и predeterminedенные им дела. М. — участники

всех стадий посмертного суда (16:28/30; 25:22/24; 37:1—3; 69:17; 78:38; 89:22/23) и наказания (47:27/29), хранители и стражи рая и ада.

Коран выделяет несколько категорий М. Высшие среди них — мукаррабу́н («приближенные», 4:172/170), находящиеся у престола Аллаха. К высшим М. относится Джibriл, которого предание объявляет главным посредником между Аллахом и Мухаммадом, а также 'Исой и Марйам (2:97/91—98/92; 66:4; 5:110/109; 19:17). Рядом с ним стоит Микал (2:98/92). К Аллаху приближен также Исафил, в Коране не упомянутый, но, согласно традиции, считающийся первым спутником Мухаммада до отсылки к нему Джibriла. «Грубые и сильные» М. охраняют ад (джаханнам) и называются забания (стражи?), их — девятнадцать (66:6; 74:30—31; 96:18). Глава стражей ада носит имя Малик (43:77). «Ангел смерти» (32:11) получил в предании имя 'Изра'ил. В послекораническом предании появились имена двух ангелов, допрашивающих умерших в могиле, — Накир и Мункар. Постепенно была разработана подробная иерархия М., размещающая их на разных небесах.

М. были созданы до человека и пытались отговорить Аллаха создавать Адама. После его сотворения Аллах заставил их пасть ниц перед человеком, что они и сделали все, кроме Иблиса (2:29/27—34/32), который был низвергнут за это с небес и обречен на муку ада после Суда. На мучения в этой жизни, до Суда, были обречены на земле два других ангела, не устоявших перед мирскими соблазнами, — Харут и Марут.

Существование «падших» ангелов ставило одну из главных богословских проблем, связанных с М. Оно противоречит «непогрешимости» М., которые всегда и во всем покорны богу и выполняют только его приказания. Пытаясь снять это противоречие, богословы иногда исключали Иблиса из числа ангелов или же пытались оправдать или сгладить прегрешения «падших» М. Другая проблема богословия — кто выше: ангельско-«посланики» (35:1) или же посланики-пророки из людей. Одна из точек зрения, основанная на текстах Корана, в частности говорящих о поклонении М. людям, — считать ангелов ниже людей. Согласно другой, опирающейся на «философские» рассуждения о том, что М. бесплотны, способны творить чудеса, знают прошлое и будущее, — ангелы выше людей.

Характерной чертой послекоранического богословия и бытового ислама стало представление о том, что каждого человека сопровождают два ангела (ср. 50:17/16), помогающие ему, ведущие учет его поступкам и намерениям и борющиеся за его душу с Шайтаном.

Коранические представления о М. восходят к распространенным представлениям о небесной иерархии гностиков, зороастрийцев, иудеев и христиан. Относительно малое количество собственных имен ангелов в Коране иногда объясняют сознательным стремлением не дать повода сделать из них объекты поклонения (ср. 3:80/74; 34:40/39; 43:19/18; 53:26). Мусульманская англология, развивавшаяся как комментирование соответствующих мест Корана, находилась в большой степени под влиянием христианства. Значительную роль англология играла в учениях ас-Сухраварди, Ибн 'Араби и других суфиев.

Лит-ра: ат-Табари. Тафсир, 1, 155, 160—161; ал-Казвини. 'Аджа'иб, 55—63; ал-Байдави. Тафсир, 1, 47, 51—52; Лисан ал-'араб, 12, 387; Тадж ал-'арус, 7, 182; Eickmann. Die Angelologie; Eichler. Die Dschinn; Gaudefroy-Demombines. Mahomet, 279—283; Wansbrough. Studies, 30—31; Beltz. Sehnsucht, 151—156; D. B. Machdonald. Mala'ika.—EI, 3, 209—212.

М. П.

**МАЛАКҮТ** — высшая божественная власть, высший мир идей и решений Аллаха, его божественных тайн (асрар). В Коране термин М., имеющий арамейское происхождение, употребляется в значении высшая власть Аллаха, иерархически противопоставляемая обычной, «земной» власти — мулк (6:75; 7:185/184; 23:88/90; 36:83). С М. обычно связано и представление о джабарут (божественном могуществе), тоже одним из «высших» миров, точнее — одной из сфер «высшего» мира, находящегося в непосредственной близости к Аллаху. М. и джабарут непостижимы для человеческих чувств, но предметно отражены в «низшем», материальном мире. Они обладают совершенством и постоянством, не свойственными дольнему миру, и содержат в себе знания о настоящей и будущей жизни. 'Алам ал-М. (мир М.) и собственно М. часто употребляются как синонимы. Джабарут обычно занимает промежуточное положение между М. и мулк и служит посредником для реализации идей М. в последнем.

Сложение в исламе представлений об иерархии дольнего и высшего миров происходило под влиянием платоновских и неоплатоновских философских систем. Термины М., джабарут и мулк стали использовать для обозначения частей платоновской триады: Разум — Душа — материальная вселенная. У ал-Фараби, Абу Талиба ал-Маки и Ибн Сины эти слова употреблялись наряду с многочисленными синонимами: М. соответствовал Перворазуму (ал-'акл ал-аввал), Святому духу (рух ал-кудус); джабарут — Всеобщей или Мировой душе (ан-нафс ал-куллия), Божественному повелению (ал-амр) и т. д. У этих и других авторов М. становился иногда синонимом джабарут и наоборот; четкого терминологического значения за ними не закрепились.

Наиболее стройную картину соотношения миров дал ал-Газали. Он делил бытие на три уровня: М. — мир идеальных существей-архетипов (джавахир, ма'ани), джабарут — мир духовных и полудуховных существей и сил и мулк — предметный мир, постигаемый с помощью чувственных восприятий. Основой подобного деления служили представление о параллелизме строения вселенной и организма человека (разум — М., душа — джабарут, тело — мулк), с одной стороны, и платоновская теория вечных идей, воплощающихся в образах материального мира, — с другой. Истинное познание для ал-Газали (в этом он разделял точку зрения суфиев) — постижение «гностиком» ('ариф) тайн высших миров путем божественного откровения (мукашафа). Триаду миров у ал-Газали можно рассматривать также и как попытку изобразить иерархию «эманаций» (файд) неоплатоновского Единого.

Однако и ал-Газали отходит от принятой схемы и помещает джабарут как мир высших ангелов (праидей) и как местопребывание «хранимой скрижали» (ал-лаух ал-махфуз) над М. — областью низших ангелов и духов. Такое же непостоянство и взаимозаменяемость терминов М., джабарут и мулк можно встретить и у суфийских авторов.

В отличие от ал-Газали, Шайх ал-нишрак ас-Сухраварди не оговаривал особо отношений между М. и джабарут; для него они были, по

видимому, равноправными аспектами одной реальности, соответственно областью «световых сущностей» (зават нурайна) — М. и всеобъемлющей божественной волей — джабарут.

Ибн 'Араби, как и другие суфийские философы, часто пользовался терминами М. и джабарут, причем в отдельных случаях он ставил джабарут как область явления божественной сущности в виде имен и атрибутов выше М. В его учении о «единстве бытия» (вахдат ал-вуджуд) этими терминами обозначались разные стадии манифестации божественной Реальности, называемые также «присутствиями» (хадарат) или кораническими терминами *калам*, *лаух*, *'арш* и др. Большую роль в учении Ибн 'Араби играл «промежуточный» мир (ал-барзах, 'алам ал-мисал), соответствовавший джабарут у ал-Газали. «Промежуточный» мир у Ибн 'Араби наделялся свойствами двух противоположных сторон единой Реальности — одновременно трансцендентной и материальной. На «микрокосмическом» уровне «промежуточным» миром является человек. Будучи носителем двух начал — божественного (идеального) и человеческого (материального) (см. *лахут/насут*), он, согласно Ибн 'Араби, оказывался наиболее полным и совершенным воплощением атрибутов этой Реальности, «малым» миром, в котором она созерцает себя, как в зеркале.

Термины М., джабарут и мулк часто встречаются в средневековых комментариях к Корану, в богословских сочинениях суннитов, шиитов, суфиев. Несмотря на различия в их употреблении, их основной смысл, как правило, оставался неизменным.

Лит-ра: *Китаб мишкат ал-анвар ли-ли-аимам худжжат ал-ислам ал-Газали*. Миср, 1322 г. х., 28—29; *ал-Газали*. Воскрешение, 298—303; *ас-Сухраварди*. Маджму'а, 1, 453; *ал-Кашани*. Истилахат, 106; *ал-Джурджани*. Ат-Та'рифат, 156—157; *Ибн 'Араби*. Фусус, 1, 213—214; *Speyer*. Erzählungen, 166; *Wensinck*. On the relation; *Paret*. Kommentar, 144—145; *Gramlich*. Derwischorden, 2, 34—43; *L. Gardet*. 'Alam.—EI, NE, 1, 360—362. А. Ки.

**ал-МАЛАМАТИЙЯ** («люди порицания») — общее название мистико-аскетического движения, возникшего в Хорасане в IX в. в рамках нишапурской школы аскетического мистицизма. Основные принципы учения ал-М. были разработаны Хамдуном ал-Кассаром (ум. в 884 г.), испытывавшим на себе влияние идей ал-Мухасибии (ум. в 857 г.). Свой вклад внесли Абу Хафс 'Амр ('Умар) ан-Найсабури ал-Хаддад (ум. между 877 и 881 г.) и Са'ид ал-Хири ал-Ва'из (ум. в 911 г.). Согласно ас-Сулами (ум. в 1021 г.), взгляды таких представителей иракской школы мистицизма, как ал-Мухасибии, Абу Иязид ал-Бистами и Сахл ат-Тустари, сыграли свою роль при формировании учения ал-М. Движение в целом не имело единой организационной структуры и функционировало в форме независимых местных кружков. Возникнув в Нишапуре, ал-М. распространилось на запад, включая Ирак и Сирию, на восток — в Мавераннахр и Туркестан. Ал-М. не выработало учения, концептуально единого для всего движения. Подобно прочим школам мистицизма, оно состояло из нескольких течений, в которых одним положениям отдавалось предпочтение перед другими. Ас-Сулами видел в них суфиев высшего ранга — «избранных» (ал-хавасс). Ал-Худжвири не считал ал-М. мистической школой, признавая сходство ряда его положений с суфийскими. Честность сторонников движения в делах веры у него не вызывала сомнений, однако их «учение о лицемерии» он считал абсолютно показным. 'Умар ас-Сухраварди полагал, что ал-М. — это особое течение в суфизме, основанное на честности и искрен-

ности в своем отношении к богу. Джамии (1414—1492) отличал сторонников ал-М. от истинных суфиев, поскольку они стали искренними через свои деяния (мухлис), а не благодаря милости божьей (мухлас).

В основе учения ал-М. лежит догмат полной ничтожности человеческой личности перед богом, а также постулат о совершенной искренности (ихлас) и честности (сидк) в своих поступках. Можно сказать, что движение ал-М. явилось протестом против показной набожности и нарочитого соблюдения внешней обрядности, в которых традиционалисты видели образец проявления истинной веры. Отсюда столь значительное внимание к скрупулезным характеристикам понятия лицемерие (рийа'), под которым понимались любование своей «святостью», чрезмерный аскетизм и горделивость, порожденная успехами в аскетизме. Ал-М. при этом опиралась на кораническое изречение (5:54/59). В стремлении к самоусовершенствованию, подразумевающему сближение с богом, человек не может руководствоваться мирскими, эгоистическими мотивами. Поэтому последователь ал-М. должен очистить сердце и помыслы от мирских страстей еще в этом мире; строго соблюдать сунну Пророка; скрывать свои успехи в мистико-аскетических упражнениях, не разглашая их даже друзьям (исключение составляет шайх-руководитель); не кичиться своими добрыми поступками и не скрывать предосудительных; неприязнь могут вызывать у него те лица, которые разобрались в его состоянии и поняли причину, лежащую в основе его поступков и поведения. Сторонники ал-М. отвергали положение суфиев о таваккул («полное упование на милость божью») и считали обязательным добывать средства к жизни собственным трудом, но, занимаясь мирскими делами, они постоянно были погружены в мысли о боге. Приверженцы ал-М. трудились ровно столько, сколько было необходимо, чтобы прокормить себя и семью. Остальное время они были сосредоточены на самих себе, борясь с собственным «я», поэтому чужались идей интеллектуального мистицизма. Главная их цель — сближение с богом, а осуждение обществом метода, которым они этого достигали, их не страшило. Именно в таком контексте следует понимать название движения: маламати — это тот, кто вызывает порицание. Он вызывал осуждение не нарочито показным неуважением к религиозному закону и скандальным нарушением норм общежития (что было присуще каландарийа), а своей повседневной «тихой» практикой отхода от традиций, принятых в современном ему обществе. В этом таилась социальная опасность движения ал-М.

Мировоззренческие рамки ал-М. были весьма широкими, и в принципе те, кто придерживался его взглядов, могли принадлежать к любой группировке или школе (от обновленцев до каландарийа), но более всего его учение отвечало интересам суфиев и городских ремесленников. С течением времени ал-М. было размыто и утратило сторонников. Некоторый след влияния учения ал-М. прослеживается в одном из одиннадцати основополагающих принципов братства накшбандийа, который был заимствован им у школы х'аджаган, — халват дар анджуман («быть в одиночестве, находясь в обществе»), а также в их

## МАЛИК б. АНАС

практике отправления личного (равно как и коллективного) зикра мысленно (либо шепотом) и в отрицании общих радений под музыку с танцами и пением (сама<sup>4</sup>, хадра).

Лит-ра: *ас-Сулами*. Табакаг, 20—21 (предисл.), 106—119 (текст); *ал-Худжвири*. Кяшф, 68—78; *он же*. Kашf, 62—69; 'Awarif al-ma'arif, 81—84; *Djami*. Nafahat, 8—9, 67—68; *Бертельс*. Суфизм, 31; *Петрушевский*. Ислам, 321; *Зарриншуб*. Арзш, 106—110; *Hartmann*. Risalat, 168; *Trimingham*. Orders, app. B; *Schimmel*. Dimensions, 86—87.

**МАЛИК б. АНАС** ал-Асбахй (713—795)—факих, мухаддис, основатель и эпоним маликитского мазхаба. Родился в Медине в семье мастера по изготовлению стрел, сам М. был торговцем шелковыми тканями. С раннего детства он обучался кораническим наукам у своих родственников, среди которых был его дядя—выдающийся знаток хадисов Абу Сухайл Нафи<sup>4</sup>. Кроме того, М. изучал фикх у Раби<sup>4</sup> б. 'Абд ар-Рахмана, затем 13 лет провел в кружке 'Абд ар-Рахмана б. Хирмиза ал-А'раджа ал-Хашими, учась у него и у его учеников Шихаба аз-Зухри и Абу аз-Зинада. Со временем М. стал самым авторитетным факихом Медины и ее духовным руководителем (имамом). Он не примыкал ни к какому политическому течению, однако склонялся к принципу выборности власти. Он отказывался от любых административных назначений и был принципиален при защите своих убеждений. Известно, что он был подвергнут телесному наказанию за отстаивание положения «клятва, данная по принуждению, недействительна». Страдая тяжелой хронической болезнью, М. почти не покидал Медины, в диспутах и ученых встречах участвовал мало. Кроме того, он считал, что «наука—это не драка между петухами и баранами». М. составил свод ал-Муватта<sup>4</sup>, включающий хадисы, высказывания и решения сподвижников Мухаммада, сгруппированные по определенным правовым темам. Ал-Муватта<sup>4</sup> сохранился в двух редакциях: первая принадлежит его самому выдающемуся ученику Мухаммаду аш-Шайбани (ум. в 805 г.), вторая—Иахйе ал-Лайси ал-Андалуси (ум. в 848-49 г.). Затем Асад б. ал-Фурат ат-Туниси (ум. в 828-29 г.) переработал этот свод и назвал его ал-Мудаввана. 'Абд ас-Салам ат-Танухи (ум. в 854-55 г.), в свою очередь, переработал и дополнил его, выступив под названием ал-Мудаввана ал-кубра.

М. вел большую преподавательскую деятельность. Среди его учеников помимо уже названного аш-Шайбани был Мухаммад б. Идрис аш-Шафи<sup>4</sup> (ум. в 820 г.), основатель шафи<sup>4</sup>тского мазхаба, в котором использованы многие положения, разработанные М.

Общественно-политические взгляды М. сводились к тому, что верховная власть принадлежит халифу, который должен быть курайшитом, но обязательно хашимитом или Алидом. Его должна утверждать у власти особая представительская группа (шурa), состоящая из лиц, назначенных предыдущим халифом. Они обязательно должны быть мединцами и мекканцами, т. к. только их присяга (бай'а) законна и необходима. Если у власти оказался несправедливый правитель или власть его по каким-то обстоятельствам незаконна, то поднимать против него мятеж и пыгаться свергнуть его силой недопустимо, т. к. вред от беспорядка, всегда сопровождающего мятеж, больше, чем от тирании или незаконной власти. М. был сторонником свободного волеиз-

явления (кадар) и считал каждого человека полностью ответственным за свои поступки.

Лит-ра: *Абу Захра*. Та'рих ал-мазахиб, 2, 177—223; *Mahmassani*. Falsafat al-tashri, 24—27; *J. Schacht*. Malik b. Anas.—EI, 3, 223—227.

А. Б.

**ал-МАЛИКИЙА**—маликиты, последователи мазхаба, названного по имени его основателя Малика б. Анаса (713—795). Маликизм возник в Медине, быстро распространился в Аравии, затем в Египте, Северной Африке и Андалусии. По маликитскому мазхабу, главным источником права являются Коран и сунна, которая рассматривается как продолжение Корана. Сунна не подлежит никакой интерпретации в отношении тех хадисов, которые восходят к сподвижникам Мухаммада—мединцам, т. к. только их сведения М. признавали полностью достоверными. Канонические тексты Корана и сунны объединяются в единый источник—насс. Как дополнение к нассу привлекаются сведения о коллективном опыте мединской общины, о котором нет никаких письменных свидетельств, но который сохранился в общественной памяти как действия, бывшие обычными при Мухаммаде: очищение (тахара), пост (саум), обрезание (хитан) и др. Такая коллективная память рассматривалась как коллективный хадис по принципу «тысяча от тысячи лучше, чем один от одного». И лишь в последнюю очередь необходимый правовой материал извлекался из правовых решений и разъяснений асхабов-немединцев, а также особо выдающихся «последователей» (таби<sup>4</sup>). Для интерпретации привлекаемого правового материала широко применялось суждение по аналогии (ал-хйяс), которое рассматривалось как технический прием прямого сопоставления решаемого вопроса с нассом. Для решения вопросов, которые нельзя было соотнести с каким-либо источником, был разработан рационалистический принцип «независимого суждения ради пользы» (ал-истислах), иначе называемый ал-масалих ал-мурсала, по которому юридическое суждение выводится лишь на основании независимого суждения, но которое обязательно должно быть направлено на соблюдение общественного интереса, не впадать в противоречие с нассом и соответствовать общим установлениям шариа<sup>4</sup>. «Предпочтительное решение» (ал-истихсан) означает предпочтение истислаха кйясу, т. е. если есть возможность выбора, то в случае сомнений следует прибегнуть к истислаху. К этому принципу примыкает другой рационалистический принцип—«суждения о разрешении и запрещении» (аз-зара<sup>4</sup>и), который сводится к тому, что «все то, что в конечном результате приводит к запретному, должно быть запрещено, а то, что приводит к дозволенному,—разрешено». М., как и последователи других мазхабов, при выведении юридических суждений руководствуются также рационалистическим принципом «презумпции неизменности состояния» (ал-истисхаб), по которому любые изменения не считаются наступившими, пока не обнаружатся ясные признаки этих изменений.

Основные принципы маликитского мазхаба заложены в своде Малика б. Анаса ал-Муватта<sup>4</sup> и в комментариях на него, в переработке этого свода ал-Мудаввана и ал-Мудаввана ал-кубра, а также в позднейших сочинениях, самыми известными из которых являются ал-Кавани ал-фикхийя фи талхис ал-мазахаб ал-маликийя Абу-л-Касима б. Джаззи (ум. в 1340-41 г.) и ал-Мухтасар, составленный Сиди Халилем (ум. в 1365-66 г.).

В настоящее время маликитский мазхаб являет-

ся господствующим в Марокко, Алжире, Тунисе, Ливии, Кувейте и на Бахрейне. Значительные маликитские общины имеются в Египте и Судане, некоторое число маликитов проживает и в других мусульманских государствах.  
Лит-ра: Абу Захра. Та'рих ал-мазахиб, 2, 208—223; *Mahmassani. Falsafat al-tashri*, 24—27; *J. Schacht. Malik b. Anas*.—EI, 3, 223—227.

А. Б.

**МАМЛҮК** (мамлюк, «тот, кем владеют») — раб, синоним 'абд, в отличие от которого никогда не употребляется в переносном значении (как, например, «раб божий»). Первоначально М.—это исключительно приобретенный раб, отличающийся от раба по рождению. В Коране встречается однажды в форме 'абд мамлюк (16:75/77). В хадисах употребляется в сентенциях, призывающих к милостивому отношению к рабам. В мусульманском праве как особая категория не фигурирует.

Мамлуками называли рабов-воинов, служивших в армии и часто достигавших высоких военных должностей, а с ними порой и свободы.

С IX в. употребляется как синоним слова гулам (юноша, раб-воин), но обычно применительно к белым гуламам; в XII—XIII вв. в Сирии и Египте вытесняет этот термин. Мамлюкские эмиры Айюбидов, в 1250 г. захватившие власть в Египте, до середины XIV в. формально считались эмирами халифов из предполагаемых потомков Аббасидов, затем стали совершенно независимыми правителями. Султаны, правившие в 1250—1290 гг., относятся к династии М. Бахри; мамлуки Бурджи (1382—1517) не были связаны родством и объединяются только принадлежностью к одной группировке. Весь этот период султаны, выходцы из рабов, пополняли свою армию М.—тюрьками и кавказцами.

После завоевания Египта Османами (1517 г.) М. сохранились как военно-феодальная верхушка страны: паша, назначавшийся из Стамбула, управлял с помощью совета из мамлюкских эмиров. В 1805 и 1811 гг. турецкий военачальник (албанец) Мухаммад 'Али истребил в Каире всю мамлюкскую верхушку.

О. Б.

**МАНАРА** [(«место, где зажигают огонь», «маяк»); также ми'зана или ма'зана («место, с которого возглашают азан») и саума'а («келья отшельника»)] — минарет, башня при мечети, с которой возглашают призыв на молитву. Восходит, вероятно, к христианской колокольне. Сведения о сооружении первых М. по приказу Му'авии в Басре и Фустате пока не имеют подтверждения. Первый достоверно известный М., дошедший до нас, — угловая юго-западная башня мечети Омейядов в Дамаске (верхняя часть надстроена в XV в.), включенная в конструкцию мечети вместе с частью стены теменоса I в. н. э., поэтому нельзя утверждать, что эта и другие башни использовались для возглашения азана. Во всяком случае, как показали раскопки, соборная мечеть Васита, построенная в последние годы VII в., М. еще не имела, как и все другие мечети омейядского времени.

Первые специально построенные М. относятся к середине IX в. (Самарра, мечеть Ибн Тулуна в Фустате, мечеть Сиди 'Укба в Кайруане). До XIII в. при мечети был только один М., который, как правило, ставился отдельно от ее здания (исключение — Мекканская мечеть с четырьмя М.). В XIV в. в Иране и Средней Азии попарная

симметричная постройка М. по обе стороны от портала или по углам мечети дворового типа становится господствующей, затем этот прием проникает в Египет и Йемен.

Форма М. определяется местными архитектурными традициями, поэтому локальные варианты очень устойчивы: в западной части мусульманского мира от Сирии до Пиренейского полуострова М. имел форму квадратной башни из одного или нескольких уменьшающихся объемов, лишь в мамлюкское время в Египте пропорции М. удлиняются, квадратное основание сочетается с восьмигранным и круглым стволом. В восточной части — М. цилиндрический, слегка сужающийся кверху (иногда гофрированный), завершающийся массивным фонарем. Первоначально приземистый, он постепенно вытягивается, становится двух-, а иногда и трехъярусным. В Малой Азии в османское время появляются высокие тонкие М. с острой конической крышей, которые распространяются по всей Османской империи. В результате перестроек многие М. Сирии и Египта представляют собой причудливое сочетание нескольких стилей. В современной архитектуре формы М. очень разнообразны: от традиционных местных до всевозможных вариантов современных конструктивных решений.

Лит-ра: *J. Pedersen. R. A. Kern. E. Diez. Masjid*.—EI\*, 3, 318—389.

О. Б.

**МАНАСИК** (ед. ч. мансак; от насака — «очищать», «выбеливать», «заклять жертву», «заняться делами благочестия») — 1. Обряды, совершаемые во время хаджжа. В Коране термин М. употребляется главным образом в мединских сурах, содержащих конкретные предписания по совершению хаджжа (например, 2:200/196, 22:34/35 — мансак, видимо, ритуальное жертвоприношение; ср. 2:196/192, где однокоренной термин нусук обозначает искупительную жертву).

В ряде случаев (например, К. 6:162/163) термин М. употребляется более широко и обозначает особо важные, отличные от повседневных сакральные действия, связанные со священными месяцами. В этом смысле М.—один из важнейших элементов «веры» (дин), ее ритуальный аспект. По Корану (см., например, 22:34/35, 2:128/122), каждая религиозная община (умма) имеет свои, отличные от других, религиозные ритуалы — М., которые были даны ей Аллахом (см. *ал-хаджж*).

2. М.—места отправления религиозных обрядов. В доисламские времена одним из таких мест для соплеменников Мухаммада, курайшитов, являлась гора Хира, расположенная недалеко от Мекки. Так обозначается и место в долине Мина, в котором во время хаджжа совершаются жертвоприношения.

3. М.—руководства для совершающих хаджж, публикуемые официальными учреждениями мусульманских стран.

Лит-ра: *Grünebaum. Festivals*, 15—50; *Denny. Ummah*, 62—65; *A. J. Wensinck, I. Jonier, B. Lewis. Hadj*.—EI, NE, 3, 31—38.

Е. Р.

**МАНАТ** — древнее арабийское женское божество (по прозвищу Тагия — «владычица», как и ал-Лат), особо почитавшееся в Набатее, Сирии и Хиджазе; видимо, богиня судьбы и смерти. Ее святилище с идолом, черной каменной глыбой, находилось в Кудайде на дороге от Мекки к Йасрибу. М. особо почитали йасрибские племена аус и хазрадж, совершавшие к ее святилищу



## МАНДУБ

паломничества, совмещавшиеся с паломничеством к мекканской ал-Ка'бе. М. считалась одним из древнейших божеств Аравии, входила в состав многих теофорных имен.

В Мекке М. почиталась как одна из триады женских божеств наряду с ал-Лат и ал-'Уззой. Все они считались дочерьми Аллаха. В ошибочно принятых за откровение фразах, якобы внушенных Мухаммаду Шайтаном, М. и две другие богини были признаны реальными и названы «небесными птицами». Затем, однако, были «ниспосланы» айаты, отрицающие существование М. и других божеств. В них М. стоит особняком: «Видели ли вы ал-Лат, и ал-'Уззу, и Манат — третья, иную?!» (К. 53:19—20), что может быть объяснено как отражением особой древности ее культа, так и просто требованиями ритма.

Святынище М. в Кудайе было разрушено по приказу Мухаммада в 630-31 г.

Лит-ра: *Йон ал-Калби*. Ал-Аснам. 13—15; *am-Табари*. Та'рих, 1, 1192—1196; *он же*. Тафсир, 27, 34—37; *Йакут*. Муджам, 1, 236, 4, 652—654; *ал-Байдани*. Тафсир, 2, 293; *Лундин*. «Дочери бога»; *он же*. Манат.—МНМ, 2, 98; *W. Caschel*. Das Schicksal in der altarabischen Poesie. Lpz., 1926; *Welhausen*. Skizzen, 3, 25—27; *Fand*. Le panthéon, 123—126; *Gaudefray-Demombynes*. Mahomet, 49—52, 103; *Fr. Buhl*. Manat.—EI, 3, 251—252. М. П.

**МАНДУБ** («рекомендуемое») — в фикхе: действия и поступки, не являющиеся предписанными или обязательными, но совершение которых высоко оценивается окружающими. Это — все проявления щедрости, милосердия, благочестия, религиозного усердия и т. п. как-то: раздача милостыни сверх установленной, пожертвования, прощение долгов, отпущение невольников, выкуп пленных, отказ от тяжб, сдерживание гнева, посещение больных и умирающих, помощь при погребении, посещение мечети чаще, чем по пятницам, совершение молитв сверх обязательных, особенно ночных, чтение, изучение и переписывание Корана, привлечение к исламу иноверцев, оказание гостеприимства и защиты, указание дороги, снаряжение воинов для джихада и т. д. Сам человек при свершении этих поступков не должен требовать от других того же или каких-то преимуществ для себя, ибо все это должно делаться по душевной потребности. М. занимает важное место в исламской этике, т. к. создается возможность сводить многие социальные противоречия к личным конфликтам, достаточно легко устраняемым.

Категория М. дает возможность исламским модернистам считать исламское общество в принципе способным достичь социальной гармонии без тяжелых потрясений, только путем совершенствования личности.

Лит-ра: *ал-Хаким*. Ал-Усул, 62; *Vesely-Fitzgerald*. Nature, 98—99; *J. Schacht*. Ahkam.—EI, NE, 1, 257; *он же*. Shari'a.—EI, 3, 322.

А. Б.  
**ал-МАНСУРЬИЯ** — мансуриты, община «крайних» шиитов, последователи Абу Мансура ал-'Иджили.

Доксографы сообщают, что основатель общины вырос в пустыне и был неграмотным. После смерти 5-го имама Мухаммада ал-Бакира (732 г.) Абу Мансур открыто выступил в Куфе, где у него был свой дом, провозгласив себя преемником (халифа) этого имама, его доверенным. Затем он стал претендовать на пророческую миссию, утверждая, что Аллах приблизил его к себе и, говоря по-сирийски, назвал его своим сыном. Пророчество продолжится в шести его потомках, последний из которых будет махди. Проповедуя,

что Аллах не прекращает посылать на землю своих «вестников», Абу Мансур объявил себя «клочком неба» (кисф, отсюда другое название М. — кисфиты), упавшим на землю. Под небом он подразумевал род Мухаммада — хашимитов, а под землей — шиитов. Он утверждал, что Аллах послал Мухаммада с Кораном, а его — с толкованием Корана.

Абу Мансур и его последователи аллегорически толковали рай, ад, воскресение, по существу отрицая их. Религиозные предписания они также толковали иносказательно, рассматривая их как «имена людей», правление которых Аллах объявил запретным. Абу Мансур приказывал своим приверженцам тайно убивать «лицемеров», объявляя своих противников «многобожниками», а борьбу с ними — скрытой войной за веру. Деятельность Абу Мансура продолжалась несколько лет. Лишь в период наместничества в Ираке Йусуфа б. 'Умара ас-Сакафи (738—742) Абу Мансур и часть М. были схвачены и казнены. Оставшихся в живых возглавил его сын, ал-Хусайн, который также претендовал на пророческую миссию. Его последователей называли хусайнитам. Как сообщают источники, множество людей приняло его учение, признало его пророчество, собирало для него деньги. Около трех десятилетий мансуриты-хусайниты успешно пропагандировали свое учение. В правление ал-Махди (775—785), который жестоко преследовал «заблудших», ал-Хусайн был схвачен, доставлен к халифу и по приказу последнего распят. Халиф изъясил у него огромное богатство и усиленно разыскивал его приверженцев. Часть из них была схвачена и казнена.

Учение М., как и учения других «крайних» шиитов, действовавших в Ираке, впитало в себя элементы иудео-христианских верований. Так, Абу Мансур проповедовал, что первым Аллахом сотворил 'Ису (Иисуса). Свои претензии на завещание имама Мухаммада ал-Бакира он также подкреплял библейской историей о том, как завещание Моисея было вверено на время пророку из другого рода, а затем возвращено потомкам Аарона.

Лит-ра: *ан-Наубахти*. Шийтские секты, 140—141; *ал-Аш'ари*. Макалат, 9—10, 24—25; *ал-Баддиди*. Ал-Фарк, 243—245; *ан-Шахрастани*. Книга о религиях, 156—157; *W. F. Tucker*. Abu Mansur al-'Ijili and the mansuriyya: a study in medieval terrorism.—DI, 1977, 54/1, 66—76.

С. П.

**МАРЬЯМ** — коранический персонаж, праведница (сиддика), мать пророка 'Исы, соответствует христианской деве Марии. В Коране 'Иса многократно называется сыном Марьям. Именем М. названа одна из сур Корана (19). Мусульмане почитают М. как одну из самых благочестивых женщин в священной истории, главу женщин в раю.

Коран подробно излагает историю рождения М., дочери 'Имрана, еще в утробе матери посвященной богу и сразу после рождения закланная ими обереженной от Шайтана. Она была отдана в храм под опеку Закарии, получившего эту честь по жребию — киданию в воду «письменных тростинок» (каламов). Она жила в помешении храма (михраб), где каждое утро чудесным образом появлялась свежая пища, которую посылал ей Аллах. Однажды ангел (или ангелы) возвестил ей, что у нее родится сын — мессия, «слово от Аллаха», «славный в ближнем и последнем мире», приближенный к Аллаху. На ее изумленный вопрос: «Откуда будет у меня ребенок, когда меня не касался человек?» — ей было отвечено:

«Аллах творит, что жаелает. Когда Он решит какое-нибудь дело, то скажет ему: „Будь!“—и оно бывает». Ангел рассказал ей о чудесах, которые будет творить ее сын-пророк.

Затем М. удалась от людей, и родовые схватки начались у нее около пальмы. На ее стенания: «О, если бы я умерла раньше этого и была забытою, забвенною!»—заговорил только что родившийся ребенок, сказавший, что Аллах даровал ей для успокоения и отдыха источник воды и свежие финики этой пальмы. Он приказал ей при встрече с людьми говорить, что она дала богу обет молчания. Когда М. вернулась к сородичам с ребенком, они стали упрекать ее в прелюбодеянии; она же молча указала на ребенка, и тот заговорил из колыбели: «Я—раб Аллаха, Он дал мне писание и сделал меня пророком, и сделал меня благословенным, где бы я ни был, и заповедал мне... благость к моей родительнице...» (3:35/31—47/42; 19:16—33/34; 23:50/52; 66:12).

Послекораническое предание приводит имя матери М.—Ханна, сообщает подробности о споре за опеку над ней, о чуде появления разных видов пищи в михрабе, о не упомянутом в Коране бегстве в Египет, о путешествии М. после смерти 'Исы в Рим, о ее бегстве от преследователей под землю.

В Коране есть отголоски догмата о «непорочном зачатии». Согласно коранической интерпретации, М., будучи девственницей, родила 'Ису. («...Мы вдунули в нее Нашего (Аллаха) духа» (66:12), «'Иса—слово Его (Аллаха), которое Он бросил Мар'ям, и дух Его» (4:171/169; см. также 3:47/42, 19:20, 23:50/52).

По некоторым аятам Корана, в которых осуждается обожествление христианами М., можно заключить, что в кораническом представлении христианская троица состояла из Аллаха, 'Исы и Мар'ям (см. 5:171/169; 5:75/79, 116).

Отец М. в Коране назван 'Имраном (3:35/31; 66:12), а сама она—«сестрой Харуна» (19:28/29), что часто объясняют путаницей между М. и ветхозаветной Мариам, сестрой Аарона и Моисея. Однако из текста Корана видно, что большое временное расстояние между Мусой и 'Исой осознавалось четко. Возможно, что коранические выражения означали принадлежность к роду 'Имрана, потомству 'Имрана, что было переосмыслено потом как указание на прямое родство.

М. упоминается в сурах как мекканского, так и мединского периода. Дважды история о ней рассказана как пример могущества Аллаха, сумевшего, пожелав, дать ребенка девственнице и заставить его говорить в колыбели. Она же является введением к рассказу об 'Исе и к полемике с утверждениями христиан о его божественности. М. упоминается также как образец благочестивой женщины (66:12). Некоторые места коранического рассказа указывают на то, что приводимая история была слушателям Мухаммада неизвестна (3:44/39). Сам рассказ, судя по его стилистике, подробно изложению событий и его форме—диалогу, является, видимо, передачей какого-то услышанного текста, в котором стилистически были увязаны истории благовощения Закарии и М., истории рождения Иахьи и 'Исы.

На это же указывает и близкое сходство рассказа о рождении М. и 'Исы с некоторыми апокрифическими евангелиями, прежде всего с протоевангелием Иакова. Рассказ о родах под пальной содержит некоторые мотивы из рассказа

о бегстве в Египет у псевдо-Матфея. Возможно, что представление о М. как об одной из ипостасей триединого божества тоже восходит к какой-либо из христианских или гностических сект, существовавших в Аравии. Согласно преданию, сура «Мар'ям» была ниспослана для того, чтобы убедить эфиопского негуса (или наджранских христиан) в том, что Мухаммад послан подтвердить учение 'Исы. Весьма вероятно, что приехавшие в Эфиопию мусульманские эмигранты действительно приводили ее как доказательство благорасположенности Мухаммада к христианству. Ее текст, несомненно, проникнут симпатией к христианству и его героям, идущей от христианских сказаний и восприимчивой коранической тенденцией их передачи.

Лит-ра: ат-Табари. Та'рих, 1, 723—741; он же. Тафсир, 3, 157—189, 16, 45—62; ас-Са'аби. Кисас, 209—210, 215—221; ал-Куца'и. Кисас, 301—304; ал-Байдави. Тафсир, 1, 152—156, 578—589; Rudolph. Die Abhängigkeit, 75—78; Horowitz. Untersuchungen, 138—140; Sidersky. Les origines, 142—144; Abd al-Jalil. Marie et le Coran. P., 1950; Paret. Kommentar, 64—65, 323—324; Wansbrough. Studies, 41; Beltz. Sehnsucht, 132—133; A. J. Wensinck. Maryam.—EJ, 3, 367—370.

М. П. ал-МАРҰНИЙҰН (ал-маварина; эпоним—сирийский отшельник IV—начала V в. Марон, или Марун)—марониты, приверженцы этноконфессиональной христианско-униатской группы, выделившейся в V—VIII вв. среди населения Северо-Западной Сирии и Северного Ливана. В вероучении М. долго сохранялись элементы монофелитства. Несмотря на латинизацию обрядности М., она имеет много общего с западным (яковитским) и восточным (несторианским) толками сирийского христианства. В литургии частично применяется сирийский язык, вытесненный в живой речи М. еще в средние века ливанской разговорной формой арабского. В социальной организации сказалось влияние ислама (действуют некоторые юридические суннитские нормы, существуют церковные вакфы и т. д.). Иуханна Марун (ум. ок. 700 г.) считается первым патриархом М., основателем их самостоятельной церкви.

В конце VII в. большинство М. переселилось из Сирии в Ливан. В XII—XIII вв. духовная и светская знать М. поддержала крестоносцев и установила связи с римской курией, которые прервались при мамлуках и, возобновившись в XV в., привели к принятию унией всей общины (окончательно в XVIII в.). В XVII—XVIII вв. районы, населенные М., были включены в Ливанский эмират, составлявший часть Османской империи. Некоторые представители светской верхушки М. получили земельные пожалования икта' и, как и шайхи друзов, вошли в потомственную иерархию ливанской знати. Правящие эмиры династии Шибаров приняли христианство маронитского толка. Османские власти фактически предоставили М. статус автономной общины-миллета (милла), официально признанный лишь в 1841 г. Европейские католические круги в своем проникновении на Ближний Восток стремились опереться на М., используя с этой целью межобщинные конфликты в Горном Ливане. В XIX в. маронитская церковь стала крупнейшим земельным собственником страны, а ее патриарх (зимняя резиденция в Бкирки, летняя в Димане)—одним из влиятельнейших лидеров. По «Национальному акту» (1943 г.) президентом Ливана мог быть только М., за ними были закреплены и некоторые другие ключевые посты.

## МАСДЖИД

Большинство М. заняты в сельском хозяйстве, также в торговле, сфере услуг, промышленности. Среди них немало представителей буржуазии и лиц «свободных профессий». Помимо Ливана значительная часть М. постоянно проживает в Сирии, на Кипре, в Израиле, в Иордании. Многие М. находятся в эмиграции. В борьбе за сохранение конфессионального строя в Ливане консервативные круги отождествляют конфессиональное и этническое, стремясь изолировать М. от остального арабского мира.

Лит-ра: Родинон. Марониты; Бутрус Дау. Та'рих ал-маварина ад-дини ва-с-сийаси ва-л-хадари мин мар Марун ила мар Йуханна Марун. 1—2. Бейрут, 1970—1972; P. Dib. Histoire de L'eglise maronite. Beyrouth, 1962.

**МАСДЖИД** (мн. ч. масъджид; «место, где совершают земные поклоны») — мечеть, молитвенное здание ислама. Вероятно, восходит к арамейско-набатейскому масгита (с тем же значением), т. к. Мухаммад сначала называл М. все храмы единобожников.

Первая М. была построена вскоре после прибытия Мухаммада в Иасриб (Медина) в селении Куба и представляла собой квадратный двор с навесом вдоль стен, единственный вход был с запада, следовательно, молящиеся, как и в церкви, обращались лицом на восток. В середине 623 г. М. такого же типа была построена в самой Медине рядом с домом Мухаммада, но уже ориентированная с севера на юг, в сторону ал-Ка'бы (см. *ал-кибла*). После завоевания Мекки Мухаммадом (630 г.) ал-Ка'ба с окружающим ее двором также была превращена в М., были лишь выброшены идолы и замазаны росписи. Только ал-Ка'ба, М. ал-Харам, была в полном смысле слова храмом, священной территорией, остальные, в том числе и главная, мединская, были просто общественными зданиями, в которых совершались моления.

На первых порах к зданию М. не предъявлялось никаких особых требований, кроме отсутствия в нем идолов или живописных изображений, которые могли бы служить объектом поклонения; им могло стать любое здание или просто площадь, способная вместить в пятницу всех молящихся. В Сирии для этой цели иногда использовались церкви, а в Иране — храмы и капители. Поскольку же они не были рассчитаны на такое количество молящихся, то в случае необходимости к ним со стороны, противоположной кибле, пристраивался двор.

В чистом виде М. «дворового типа» сложились во вновь основанных городах-лагерях — Куфе и Басре, где сразу же потребовалось пространство по крайней мере на 20 тыс. человек. Первая М. в Басре, известная нам только по описаниям, сначала была обширной площадью (100×100 м), оконченной рвом, с галереей на южной стороне, затем появились галереи и по другим сторонам. Типичный образец М. этого типа — М. в Васите, раскопанная археологами. Обязательным элементом М. был водоем для омовения.

Специфический облик М. складывается к концу VIII в., когда оформляются минарет, махсура и михраб. Позже появляются минабар для проповедника и помост (дикка) около него, на котором сидят му'аззины, возглашая второй и третий призывы к молитве уже внутри М. Галерея, а то и весь двор устлались циновками и коврами, в ра-

мадан устраивалась ночная иллюминация. Крупнейшие М. IX в. (Мутаваккилийа в Самарре, Ибн Тулуна в Фустате) имели внешнюю ограду, охватывавшую значительно большую территорию, чем сама М., на которой располагались вспомогательные помещения. Появляются различные реликварии.

Дальнейшее развитие архитектурного облика заключается в выделении центрального нефа по оси киблы, появлении на нем около михраба купола, который с XIV в. наряду с минаретами (число которых увеличивается до двух и даже четырех) становится доминирующим в силуэте М., и выделении входного портала. Появляющийся в это время в Иране и Средней Азии тип М. с четырьмя айванами (сводчатыми порталами), входящими во двор, на поперечной и продольной оси, распространяется до Египта, где ввиду стесненности городской застройки двор сжимается до минимума и вместе с площадью айванов приобретает своеобразный крестовидный план.

Наряду с пятничными, соборными М. (джами) с первых десятилетий ислама появляются М. квартальные, домашние во дворцах и богатых домах, в караван-сараях, а затем и в мадраса (небольшое закрытое помещение либо зал в общем комплексе здания).

М. занимает особое место в жизни мусульманского общества, являясь не только молитвенным, но и общественным зданием с разнообразными функциями. В первые века ислама соборная М. строилась стена к стене с резиденцией наместника. В ней хранилась казна, объявлялись указы, правители и наместники обращались к народу с политическими речами. В Египте при Фатимидах в соборной М. распределялись икта'. Повсюду до X—XI вв. в М. кади принимал жалобщиков и вел судебное разбирательство, до появления мадраса обучение и значительная часть культурной жизни концентрировалась в М. Кроме того, в ней мог переночевать приезжий. Квартальные М. были настоящими мужскими клубами квартала. Женщины допускались к молитве либо в огороженной части, либо в особых изолированных галереях.

Постепенно М. все более обособляется от светских, политических функций. Сначала правитель перестает быть предстоятелем на молитве, его заменяет специальное лицо — имам, затем изгоняется светское времяпрепровождение, даже судебное разбирательство кади в М. объявляется предосудительным. Тем не менее в исламе так и не появилось представления о святости здания М., не выработался обряд освящения, и использование здания для иных целей (если М. заброшена) не считается кощунством. Однако для пребывания в действующей М. требуется ритуальная чистота, молящийся должен быть одет в лучшую одежду, вести себя достойно, не разговаривать громко. Видимо, с конца VIII в. при входе в М. требуется снимать обувь.

Лит-ра: Бартольд. Соч., 6, 537—543; L. Golvin. La mosquée, ses origines, sa morphologie, ses divers fonctions. Son role dans la vie musulmane. P., 1959; J. Pedersen. R. A. Kern, E. Diez. Masdjid.—El, 3, 372—449. О. Б.

**ал-МАСДЖИД ал-АКСА** («отдаленнейшая мечеть») — мечеть в южной части ал-Харам аш-Шариф в Иерусалиме, одна из важнейших святынь ислама, которую обычно отождествляют с «отдаленнейшей мечетью», куда якобы был перенесен Мухаммад во время «ночного путешествия» (см. *ал-исра' ва-л-ми'радж*) (Коран 17:1). Иногда средневековые авторы называли ал-М. ал-А. всю территорию ал-Харам аш-Шариф.

Первая, примитивная мечеть, построенная хали-

фом 'Умаром I в Иерусалиме, была заменена капитальным зданием при ал-Валиде (705—715), которое вскоре разрушилось при землетрясении и было отстроено ок. 780 г. Судя по описанию ал-Мукаддаси (конец X в.), эта мечеть представляла собой прямоугольное здание (примерно 105×70 м), вытянутое с востока на запад. Южной стеной была стена ал-Харам аш-Шариф; в северной стене имелось 15 дверей по числу нефов, центральный из них, вдвое шире остальных, был перекрыт двускатной крышей, около михраба находился деревянный купол такого же диаметра, как центральный неф (11 м). В 1035 г. после очередного землетрясения аз-Захир восстановил мечеть в пределах семи центральных нефов, в этом объеме ал-М. ал-А. просуществовала до наших дней.

В начале XII в. ал-М. ал-А. стала дворцом иерусалимского короля, в 1128 г. Балдуин II подарил часть ее рыцарскому ордену, получившему по ней название «храмовников» (тамплиеров). После изгнания крестоносцев (1187 г.) Салах ад-дин восстановил мечеть, но от построек крестоносцев до сих пор сохранилась часовня Захарии в восточном крыле и рыцарский зал — в западном.

Во время реставрационных работ 1938—1942 гг. разностильные, разные по величине колонны в центре ал-М. ал-А. были заменены одинаковыми колоннами из каррарского мрамора, положены новые балки, но общий облик мечети остался неизменным.

Лит-ра: А. J. Wensinck. Al-Masjid al-Aksa.—EI\*, 3, 389. О. Б. ал-МАСИХ («помазанник») — мессия. В Коране и мусульманских преданиях ал-М. — обозначение 'Исы (Иисуса), ставится перед его именем или употребляется отдельно. Оно появляется в меккских сурах Корана — в истории благовещения, в цитировании высказываний христиан об обожествлении 'Исы и в опровержениях этого обожествления (3:45/40; 4:157/156, 171/169, 172/170; 5:17/19, 72/76, 75/79; 9:30—31). Термин ал-М. употребляется также в рассказах об 'Исе, о видениях Мухаммада, о втором пришествии 'Исы, о его участии в Судном дне. Ад-Даджжал называется также ал-Масих ал-Каззаб (лжемессия) и ал-Масих ад-Даджжал.

Лит-ра: Am-Tabari. Тафсир, 3, 186; Лисан ал-'араб, 3, 431—432; Тадж ал-'арус, 2, 224—225; Horowitz. Untersuchungen, 129; А. J. Wensinck. Al-Masih.—EI, 3, 451. М. П.

ал-МАТУРИДИ, Абу Мансūr Мухаммад б. Мухаммад ал-Ханафи ас-Самарканди (870—944) — основатель школы в каламе, последователи которой назывались матуридитами (ал-матуридийя). Родился в г. Матуриде (или Матурите), близ Самарканда. Фихку учился у ханафитских правоведов в Самарканде, где впоследствии сам преподавал фихк и калам. Умер в Самарканде. Учение ал-М. получило распространение преимущественно среди ханафитов Мавераннахра. Ал-М. приписывают трактаты в опровержение каррамитов, рафидитов и му'тазилитов. Ряд вопросов калама и его последователи решали в духе аш'аритских представлений о реальности и извечности сущностных атрибутов бога (знания, могущества и т. п.), об извечности Корана в отношении его «смысла» и возникновении его во времени в отношении словесного выражения этого смысла, о возможности лицезрения бога праведниками в потустороннем мире без уточнения характера такого лицезрения, о том, что все человеческие действия «творятся» богом и что человек «присваивает» их (касб) благодаря своей воле и способности. Однако в отличие от аш'аритов ал-М. и его

последователи признавали извечность не только сущностных атрибутов бога, но и атрибутов действия, вслед за му'тазилитами подчеркивали наличие у человека свободы выбора (ихтийар), в частности способность выбирать между двумя противоположностями (ал-истята'а ли-д-дилдайн), в духе «крайних» мурджиитов сводили веру к словесному признанию Аллаха, не связывая ее с какими-либо деяниями, религиозными обрядами и т. п. (см. *иман*).

Лит-ра: ал-Матуриди. Ат-Таухид; [Псевдо-]Матуриди. Шарх ал-фихк ал-акбар. Хайдарабад, 1321 г. х.; Абу 'Уба. Ар-Рауда ал-бахийя фи ма байна-л-аша'ира ва-л-матуридийя. Хайдарабад, 1904; А. Шаих-заде. Китаб назм ал-фара'ид ва-л-жазм ал-фава'ид фи байан ал-маса'ил алтаги вака'а фихк ал-ихтилаф байна-л-матуридийя ва-л-аш'арийя. Каир, 1899; Ф. Хулайф. Ал-Мукаддима.—Ал-Матуриди. Ат-Таухид, 1—56; А. Аюуб. Maturidism.—A History of Muslim Philosophy. Ed. by M. M. Sharif. I. Wiesbaden, 1963, 259—274; M. Götz. Maturidi und sein Kitab Ta'wilat al-Qur'an.—DoI. 1964, 41, 27—70; G. Vajda. Le témoignage d'al-Maturidi sur la doctrine des Manichéens, des Daysanites et des Marcionites.—Arb. 1966, 13, 1—38; Watt. Period, 312—316; D. B. Macdonald. Maturidi.—EI, 3, 414—415. Т. И., А. С.

МАУЛА́ (мавля; мн. ч. мавалӣ) — 1) покровитель, заступник, господин (в Коране об Аллахе: 3:150/143; 8:40/41 и др.; обычно в форме маулана — «господин наш»); 2) покровительствуемый, чаще всего вольноотпущенник, который после освобождения сохранял узы определенной зависимости от хозяина или его наследников: на нем лежала моральная обязанность помогать или защищать их, он должен был испрашивать разрешение на брак, при отсутствии прямых наследников его имущество наследовал хозяин.

После мусульманских завоеваний М. стали называть неарабское население покоренных областей, считавшееся как бы находящимся под покровительством завоевателей. При Омейядах мавля-неарабы составляли значительную социальную прослойку, сыгравшую большую роль во многих массовых движениях, в частности в аббасидском. В это время прослеживается две основные формы зависимости: индивидуальная (от хозяина-патрона) и групповая (когда М. включается в племя на правах неполноправного члена), которая до сих пор не изучена. Особый случай представляет существование в хорасанской армии отдельного отряда М. в 7 тыс. человек, которые не получали жалованья и пайка, но участвовали в военных действиях наравне с арабами, в то время как другие М. сражались вместе со своими патронами. При 'Умаре II предпринималась попытка уравнения их в правах с остальными воинами.

После аббасидского переворота, уравнившего в правах мусульман — арабов и неарабов, групповая зависимость, видимо, исчезает, и М. как особая социальная группировка утрачивает значение.

М. сыграли большую роль в формировании средневековой мусульманской культуры на базе слияния арабской и местных культур на территории Халифата. Многие творцы мусульманского богословия и права вышли из М. (Абу Ханифа, ан-Наха'и и др.).

Встречающееся в титулатуре некоторых правителей X—XIII вв. выражение маула амир ал-муминин или М. такого-то в большинстве случаев служит лишь выражением вассалитета.

Лит-ра: MSt. I, 104—120; М. В. Чураков. Мавали в Аравии периода джахилийя.—НАА. 1976, 3, 129—137; Л. В. Негра. Общественный строй Северной и Центральной Аравии в V—VII вв. М., 1981, 69—82. О. Б.

## МАУЛАВІЙЯ

**МАУЛАВІЙЯ** (тур. мевлеви, мевлевийя)—суфийское братство, формально основано ок. 1240 г. Джалал ад-дином Руми в Конье (Малая Азия). Образованное выходцами из Хорасана и связанное с хорасанской школой мистицизма, М. вскоре стало сугубо турецким региональным братством и заимствовало ряд черт багдадской школы. М.—суннитское по своим воззрениям, но возводит свою духовную силсила к 'Али б. Аби Талибу. Название братства происходит от маулави—так последователи и ученики Руми (Маулана) называли себя. В XIV в. в Конье это братство называли джалалийя. М. традиционно входило в число 12 материнских братств, хотя, оставаясь строго централизованным, не породило сколько-нибудь самостоятельной ветви.

Первоначально основу братства составляли мелкое купечество, базарный люд, ремесленники, торговцы и т. д.—«необразованные и занятые ремеслом»; постепенно социальное лицо М. изменилось и оно превратилось в братство, рекрутировавшее своих членов из элитарных и образованных кругов общества; большинство османских султанов были связаны с М.

Первым формальным главой М. стал (ок. 1264 г.) со званием шайх и халифа Хусам ад-дин Хасан Челеби (ум. в 1284 г.). Его преемником стал сын Руми, Султан-Велед (1226—1312), которого следует считать фактическим создателем братства. Начиная с него руководство М. стало наследственным—главным образом по линии его старшего сына Улу 'Арифа Челеби (1272—1320). При первых османских султанах (конец XIV в.) М. получило широкую известность и популярность, распространившись по Малой Азии. В Стамбуле первая текке М. была построена в 1492 г. Вслед за османской экспансией обители М. появились в арабском мире (Каир, Дамаск, Багдад, Иерусалим). В Иерусалиме обитель (завья) была построена в 1586 г. и функционировала до конца XIX в. Текке М. были основаны в Азербайджане, но распространения в Иране М. не получило. Особенно активно братство действовало в собственно Турции вплоть до 4 сентября 1925 г., когда было распущено декретом Кемала Ататюрка, а все его земли, недвижимость и авары были конфискованы.

Центральная обитель М. находилась в Конье при мазаре Джалал ад-дина Руми и служила резиденцией руководителя братства, которого называли мулла Хункар (от перс. худавандгар—господин) или Челеби-эфенди. М. сохранило структуру четко организованного братства до последних дней своего существования. Согласно силсила М., руководителей братства было 30, из которых 29 были представителями рода Руми по линии Султан-Веледа. Последний—шайх Баха' ад-дин (Бурхан ад-дин) Мухаммад-Велед Челеби-эфенди.

В основе мировоззрения М. лежат эклектические идеи «третьего пути» Джалал ад-дина Руми, а также полная уверенность в том, что основатель и святой-покровитель братства является личностью, на которой отразился предвечный свет тайного знания Пророка. В М. придают исключительное значение (в отличие от других братств) слушанию музыки, пению и танцам во время мистических радений (сама', хадра) и коллективного зикра. Члены М. считали, что частица

Абсолютной души, заложенная в добытии в человеческом сердце, просветляется и очищается лучше всего во время танца под воздействием музыки—следовательно, стремятся к слиянию со своей первоосновой, а также что музыка полнее всего помогает раскрыться любви к богу. Торжественный танцевальный ритуал (каждую неделю по пятницам) во время коллективного зикра, благодаря которому М. стало известно в Европе как «братство вертящихся дарвишей», был канонизирован при Пир 'Адиле IV Челеби (ум. в 1461 г.)—10-м главе М. Впоследствии этот обряд превратился в театрализованное представление, на которое допускались посторонние, включая иноверцев. Обычно танцевали под аккомпанемент флейты с семью отверстиями (най-йи хафтбанд) и малого барабана или тамбурина; мелодии могли варьироваться, но рисунок танца оставался неизменным.

Иерархия членов братства М.:

1. Мурид—принятый временно в братство для прохождения 1000-дневного срока новитата, состоящего из 25 сорокадневий (арба'ин); в течение первого он работает на конюшне, второго—на чистке отхожих мест, третьего—на мытье посуды и т. д.

2. Дарвиш-мурид, принятый на 1001-й день новитата в члены братства. Он живет при текке, отлучаясь на время работы. Женатым дозволяется жить со своими семьями, но два раза в неделю (особенно перед пятничным сама') они обязаны ночевать в обители. В центральной текке женатым не разрешалось ночевать. Членам братства категорически запрещалось нищенствовать. Они были обязаны добывать хлеб насущный собственным трудом (если текке не обеспечивала их пропитанием), помогая при этом друг другу.

3. Челеби—руководитель местной или региональной текке, назначившийся или утверждавшийся только главой М. Если в обители число муридов и дарвишей-муридов превышало обычное 30—40 чел., ее руководитель имел заместителя—на'иб (или халифа), а также эконома (хазаначи) и начальника кухни (ашгчибаши).

Обряд приема мурида в дарвиши обставлялся весьма торжественно и проходил на общем собрании всех дарвишей. При приеме неопит вкушал общую пищу из котла, исполнял обряд ритуального омовения и давал обет, после чего челеби надевал ему на голову колпак М. и шептал сокровенный смысл и формулу тайного зикра М. (талкин-и зикр-и хафи). Член братства обычно носил тадж—высокий конусообразный цельноканатный из войлока белого или бурого цвета колпак (руководители обителей наматывали вокруг него чалму), белую длинную, до пят, рубаху без рукавов (танура), жилетку с короткими рукавами (гулдаста, джалига), широкий пояс (алифлам-ла) и широкую черную накидку (джубба) либо хирку. В руках у них обычно были четки из 99 зерен с двумя овальными разделителями.

Со времен Руми главным праздником М. считался Новый год. По пятницам в обителях устраивали коллективный зикр и радение (сама') в честь Пророка или патрона братства, называвшийся айин-и шариф.

Лит-ра: Афлаки, Манакиб, 91б, 445б—470а; Djami, Nafahat 340—344, 647; Фарузанфар, Рисала, 184—190, табл.; Петрушевский, Ислам, 344; Brown, Darwishes, 250—264, Index; de Yong, Sufi Orders, 170—171; Schimmel, Dimensions, 315, 324—325; Trimingham, Orders, Index; Popović, Orders; H. Ritter—A. Bausani, Galal al-Din Rumi.—EI, NE, 2, 396. O. A.

**МАУЛИД** («место рождения», «время рождения») — 1. Маулид (или маулуд — араб., молид — перс.) ан-наби — праздник рождения пророка Мухаммада, отмечаемый 12 раби' I, а также место рождения Пророка — дом в Мекке, превращенный в конце VIII в. в место молитвы. Поскольку точная дата рождения Мухаммада неизвестна, то М. ан-Н. приурочен ко дню его смерти. Первые сообщения (конец XII в.) о М. ан-Н. описывают соответствующие обряды, уже бытовавшие некоторое время в фатимидском Египте. Введение М. ан-Н. наряду с празднованием дней рождения (также М.) 'Али, Фатимы и правящего халифа отвечало принципам шиитской идеологии Фатимидов. Эти праздники являлись в первую очередь официальными и не пользовались большой популярностью в народе.

Согласно суннитским источникам, первый М. ан-Н. был организован Музаффар ад-дином Кёкбюри, зятем Салах ад-дина, в г. Ирбиле в Верхней Месопотамии в 1207 г. Оформление этого и последовавших за ним праздников свидетельствует как о явном христианском влиянии (торжественные процессии с зажженными фонарями и изображениями матери Мухаммада, Амины, ср. христианский праздник рождества), так и о значительном суфийском влиянии (сама', зикры). Распространение суфизма в мусульманском мире способствовало быстрому росту популярности М. ан-Н. На рубеже XVI—XVII вв. М. ан-Н. был объявлен официальным праздником Османской империи.

С самого начала М. ан-Н., как и М. «святых» (аулийа'), имамов, суфийских шайхов, были объявлены религиозными авторитетами «нововведением» (бид'а). Суннитские богословы, радетели чистоты ислама, резко выступали против них, отмечая, что существо праздника противоречит духу и букве ислама. Несмотря на критику, М. ан-Н. был закреплён иджма' как «одобряемое нововведение» (бид'а хасана). После этого критика сосредоточилась в основном на практикуемых во время праздника ритуалах суфийского или христианского характера. Остались и непримиримые противники М. ан-Н.: в первую очередь это Йон Таймийа, позднее — ваххабиты, а в новейшее время — египетские модернисты во главе с М. 'Абду. В современном Пакистане М. — официальный праздник, который отмечается в течение трех нерабочих дней.

2. Мавалид (мн. ч. от М.) — панегирики Пророку, рецитация которых составляет неперменный атрибут М. ан-Н. К ним относятся, в частности, обе касиды Бурда. М. используются и в ряде других случаев: в Палестине их читают по обету; в Мекке зафиксирован обычай чтения М. на 7-й день после смерти близкого родственника.

3. М. — праздники дней рождения или смерти (т. е. рождения для вечной жизни) «святых», имамов, шайхов суфийских орденов, в которые считается наиболее предпочтительным паломничество (зийара) к местам их погребения. Такие паломничества часто становятся массовыми народными праздниками. В ряде случаев эти праздники носят название маусим (букв. «сезон»), что является, видимо, отражением сохранения древних праздников, связанных позднее с легендарной биографией «святого».

Лит-ра: Меч. Ренессанс, 334—335; Лэйн. Нравы, 211, 357 и сл.; Grünbaum. Festivals, 72—80; N. Cağatay. The Tradition of Mawlid recitations in Islam particularly in Turkey. — StI. 1968, 28, 127—133; H. Fuchs. Maulid. — EI\*, 3, 419—422. E.P.

**ал-МАХДИ** («ведомый верным путем», «ведомый по пути Аллаха» — фи сабил Аллах) — махди, провозвестник близкого конца света, последний преемник пророка Мухаммада, своего рода мессия. В Коране ал-М. не упоминается, однако идея мессии широко толкуется в хадисах.

Первоначально ал-М. отождествляли с Иисусом Христом, который должен возвестить приближение Судного дня. Потом ал-М. стал мыслиться как самостоятельный образ обновителя веры. Уже в ранний период ислама ал-М. воспринимался в образе ожидаемого правителя, который должен восстановить первоначальную чистоту ислама. «Антихалиф» 'Абдаллах б. аз-Зубайр (конец VII в.) претендовал на роль «восстановителя» первоначального ислама.

Более широкое распространение мессаиские идеи получили в шиитском исламе, где вера в пришествие ал-М. слилась с верой в возвращение «скрытого» имама ал-ка'има. Но если в шиитском исламе ал-М. ал-ка'им — конкретное лицо, с появлением которого шииты связывают восстановление справедливости на земле, то в суннитском исламе ал-М., по определению И. Гольдциера, лицо неопределенное, мифологическое украшение идеала будущего.

Мессаиские идеи вдохновляли социальные и религиозные движения в исламе. Идеей ал-М. воспользовался 'Убайдаллах ал-Махди при основании династии Фатимидов в Северной Африке (909—1171). Основатель династии Альмохадов в Северной Африке и Испании (1130—1269) Мухаммад б. Тумарт также провозгласил себя ал-М. Последнее крупное проявление махдистского движения — восстание в Восточном Судане в конце XIX в. под руководством Мухаммада б. Ахмада, объявившего себя ал-М.

Лит-ра: Петрушевский. Ислам, 266—268; Bravmann. Background, 254—287; J. A. Williams (ed.). Themes of Islamic Civilization. California, 1971, Index; W. Madelung. Al-Mahdi. — EI, NE, 5, 1221—1228. С. П.

**МАХМАЛ** (михмал, махмил) — в широком значении — установленный на верблюде паланкин, в котором перевозили богатых путников, обычно женщин. М. аш-шариф, или просто М., — богато украшенный пустой паланкин, символ политического покровительства над святыми местами — Меккой и Мединой (ал-Хараман). С 1266 г. и с перерывами до 1952 г. М. направлялся правителями ряда мусульманских государств (Египет, Ирак, Сирия, Йемен) с основным караваном паломников своей страны в Мекку.

Возникновение этой традиции связано с попытками мамлюкского султана Байбарса (1260—1277) унаследовать после захвата Багдада монголами (1258 г.) некоторые из привилегий халифа, с соперничеством Египта и Йемена (1258—1282) за право посылать кивсу. Следование этой практике или отказ от направления М. в Мекку из той или иной страны отражали соответственно возрастание или угасание могущества или политического авторитета государства, соперничество мусульманских правителей между собой. Традиция неоднократно прерывалась в связи с противодействием ваххабитов.

В народном исламе М. — одна из важнейших святынь, символизирующих исполнение обрядов хаджжа. М. перевозился на особом верблюде или в специальном вагоне и служил центром каравана. Отправление М. в Мекку, где он устанавливался

## МАХР

на видном месте в самом городе, а потом и у 'Арафата, возвращение М. с караваном паломников превращались в многолюдный народный праздник. Считалось, что М.—носитель бараки.

После отмены практики отправления М. связанные с ним верования быстро забываются.

Лит-ра: *Лэйн*. Нравы, 341—346, 374—379; [*Fr. Buhl*].—*J. Jomier*. *Mahmal*.—*EI*, NE, 6, 44—46.

Е. Р.

**МАХР** (тур. мехр; синоним садак)—имущество, выделяемое мужем жене при заключении равноправного брака (завадж). Уплата М.—главное условие такого брака и рассматривается как плата жене за брачные отношения. М. принадлежит только жене и обеспечивает ее в случае вдовства или развода по требованию мужа (талак). М. может быть все, что имеет какую-либо стоимость и на что может быть распространено право собственности. Минимальный М. равнялся 10 дирхамам (30 г серебра), максимальный—не ограничен. М. определяется по соглашению между представителями сторон брачующихся, принимаемому во время говора (хитба). Размеры М. и условия его выплаты оговариваются особо в брачном договоре (сига), но могут просто повторять условия, на которых он обычно выплачивается женщинам семьи невесты. М. может быть выплачен либо сразу по заключении брачного договора (махр му'аджжал), либо частями или только при разводе (махр му'аджжал). Значительную часть М. жених обязательно приносит на свадьбу в виде драгоценностей, украшений, дорогой одежды и т. п. (садак), что также должно быть особо оговорено в брачном договоре. М. может быть передан опекуну или доверенному жене, обычно отцу или старшему родственнику, в дом которого она уйдет в случае развода. Но М. может быть передан непосредственно жене, и тогда он становится частью ее собственного имущества, которым она может полностью распоряжаться. Неуплата М. в обусловленный срок дает жене право на условный развод (фасх) впредь до уплаты положенного. В случае смерти мужа невыплаченный М. изымается из его имущества и передается вдове помимо ее доли в наследстве. В случае развода по своей инициативе (хул') и развода при взаимном проклятии (ли'ан) жена теряет право на свой М., если он не был выплачен.

Уплата М. в той или иной форме сохраняется до настоящего времени везде, где позиции ислама достаточно прочны. В некоторых странах принимаются законодательные меры для ограничения М. разумными пределами.

М.—исключительно исламский институт, поэтому отождествление его с калымом, который представляет собой вено, выкуп за невесту, уплачиваемый ее семье, ошибочно. Калым—пережиток древних обычаев, сохранившийся у многих народов, принявших ислам, из-за его внешнего сходства с М.

Лит-ра: *аш-Шайбани*. Ал-Джами' ас-сагир, 34—36; ал-Ахкам аш-шар'ийа, 13—21; *Abu Zahra*. *Family Law*, 141—144; *O. Spies*. *Mahr*.—*EI*, 3, 148—149.

А. Б.

**МАШХАД**—место погребения шахиды, наиболее распространенное название для могил почитаемых людей—родичей и сподвижников Мухаммада, шиитских имамов, крупных религиозных деятелей, «святых» (аулийа'). Другие названия—кубба, макам, мазар, имамзада. Обычно М.—объекты паломничества (зийара), для одного

«святого» нередко указывают несколько мест захоронения. Термин М. употребляется в названиях городов, где находятся «святые» могилы, например Машхад 'Али (Неджеф), Машхад ал-Хусайн (Кербела), или же превращается в название города—Машхад (Машхад ар-Риза) в Иране.

Лит-ра: *E. Diez*. *Masdjid*.—*EI*\*, 3, 322—324; *J. Pedersen*. *Masdjid*.—*ShEI*, 333—335, 516.

В. К.

**МЕШХЕД** (араб.-перс. Машхад)—город, административный центр северо-восточной иранской провинции Хорасан, с населением ок. 800 тыс. чел. (оценка на 1977—1978 г.). На протяжении всей своей истории имел значение важного политического, культурного, религиозного центра. В 818 г. в деревне Санабад, возле Туса, внезапно скончался 8-й шиитский имам 'Али б. Муса ар-Риза (перс. Риза), зять халифа ал-Ма'муна. Место его гибели (машхад) стало весьма почитаемым мусульманами, особенно шиитами, и вскоре здесь возник город. Впервые слово «машхад» как топоним употреблено в X в. географом ал-Мукаддаси, в XIV в. Ибн Баттута писал о «городе Машхад ар-Риза».

Самый интересный и важный памятник М.—огромный комплекс зданий вокруг усыпальницы имама (астан-и кудс-и разави, «чертог святости Ризы», «святой чертог Ризы»), который сооружался в основном с XII в., в значительной своей части при Тимуридах, Сефевидах, Надир-шахе Афшаре. Мавзолеем расположен в центре грандиозного культового ансамбля, уникального в архитектурном отношении. Здание так называемого «пречистого храма» (харам-и мутаххар, харам-и шариф, харам-и мукаддас и др.), в котором находится усыпальница, увенчано золоченым 20-метровым куполом, двory окружены двухъярусными аркадами айванов. В южной части ансамбля—величественная мечеть Гаухаршад с прекрасным бирюзовым куполом и двумя 43-метровыми минаретами. Впечатляюще Золотые ворота Надира.

М. сегодня—главное святое место Ирана, один из основных центров мусульманского богословия и изучения ислама. В городе ок. 20 мадраса, в том числе существующие с XV—XVII вв., богословский факультет Мешхедского университета, издающий журнал, монографии, религиозные тексты. Ежегодно М. посещает больше миллиона паломников, главным образом в дни 'ашура' и в годовщину смерти Ризы.

Лит-ра: *M.-X. Sani' ad-da'ula*. *Matla' ash-shams*. 2. Тегеран, 1302/1885; *Наурийа-и Анджуман-и асар-и милли*. Тегеран, 1976, 1, 18—25; *G. Le Strange*. *The Lands of the Eastern Caliphate*. Cambridge, 1905, 388—391; *M. Streck*. *Meshhed*.—*EI*, 3, 467—477.

В. К.

**МЙКАЛ** (вар. Мйк'ил, Мйк'йл)—имя одного из главных, особо приближенных к Аллаху ангелов (мала'ика). В Коране упоминают один раз рядом с Джибрилом, в угрозе наказания тем, кто враждует Аллаху, его ангелам и посланникам (2:98/92). В предании упоминается редко, чаще всего рядом с Джибрилом, в частности в историях о добычании земли для творения Адама, об омовении сердца Мухаммада перед ми'раджем, как помощник мусульман в сражениях с мекканцами. Его имя вместе с именами других ангелов (Джибрил, 'Изра'ил, Исрафил) широко используется в мусульманской магии.

М. соответствует Михаилу иудейской и христианской ангелологии. В число «защитников» ислама М. был включен в мединских сурах, возможно, для привлечения иудеев, считавших М. своим покровителем.



Лит-ра: *at-Табари*. Тафсир, 1, 327; *ал-Казвини*. 'Аджа'иб, 57—58; *Eickmann*. Die Angelologie, 29—30; *Horowitz*. Untersuchungen, 143; *Eichler*. Die Dschinn, 129—131; *Gaudefoy-Denombynes*. Mahomet, 281; *A. J. Wansinck*. Mikal.—EI, 3, 566—567.

М. П.

**МИЛЛА** — религия, религиозная община. В Коране термином М. обозначены языческая религия (18:20/19; 14:13/16), иудаизм и христианство (2:120/114), истинная религия Ибрахима, которая была искажена иудеями, христианами и язычниками-аравитянами (6:161/162; 2:128/122; 130/124; 3:95/89; 4:125/124 и др.), восстановлена Мухаммадом и объединяла его последователей.

М. стоит в ряду коранических терминов, которыми Мухаммад обозначал сообщества людей, объединенных по религиозному признаку (ср. *умма*).

Двойственность значения термина М. (религиозно-сообщество) прослеживается в стихах поэтов — современников Мухаммада, в средневековой мусульманской литературе (например, у ат-Табари и Ибн Халдуна), в титулатуре средневековых правителей (например, ранних Газневидов). Термин употреблялся также в значении «направление», «толк» (например, у ал-Халладжа).

В Османской империи со второй половины XV в. термином М. (в форме миллет) обозначались религиозные общины (греко-православная, армяно-григорянская и иудейская), официально признававшиеся государством и пользовавшиеся ограниченной автономией (обеспечение религиозно-политических запросов своих членов, сбор налогов и оказание взаимопомощи, поддержание порядка внутри общины). Появление этого социально-политического института было обусловлено существованием на покоренных Османами территориях миллионов зиммиев, недовольных своим положением.

В новое время слово приобрело значение «народ», «нация», сосуществующее со старым, кораническим. Двузначность термина используется и сегодня, например, богословами-маронитами в Ливане для отождествления религиозных и этнических связей.

Лит-ра: *Родионов*. Марониты, 116; *Horowitz*. Untersuchungen, 62 и сл.; *Jeffery*. Vocabulary, 268—269; *St. J. Shaw*. The Ottoman view of the Balkan.—The Balkan in Transition: Essal on the Development of Balkan life and Politics since the Eighteenth Century. L., 1963; *Fr. Buhl*. Milla.—SHEI, 380.

Е. Р.

**МИНБАР** (минбар) — трибуна для проповедника в соборной мечети, стоящая справа от михраба. Первый М., на котором с 628—629 гг. сидел во время проповедей Мухаммад, был высоким сиденьем, к которому вели две ступени. Этим единственным М. пользовались три первых халифа, только при 'Али, обосновавшемся в Куфе, появился второй минбар, а затем, при Му'авии, еще один — в Дамаске. До конца правления Омейядов М. сохранял значение символа власти, аналогичного трону. Первый М., служивший кафедрой стоящему проповеднику, появился в 748 г. в Мерве после победы Абу Муслима; с этого момента он перестает быть символом политической власти.

В IX в. М. приобретает традиционную форму высокой трибуны с деревянным навесом над верхней площадкой и над лестницей, обращенной в сторону молящихся. Самый ранний образец такого М. — в мечети Кайруана (рубеж IX—X вв.). М. богато декорировались резьбой, инкрустацией драгоценными породами дерева, слоновой костью и даже драгоценными камнями. Стационарные М. из камня распространены в Индии, а за ее пределами нередко встречались в мусалла.

В географической литературе X в. М. употреб-

ляется также в смысле «соборная мечеть» и «город с соборной мечетью».

Лит-ра: *E. Diez*. Minbar.—EI, 3, 575—577.

О. Б.

**МИР ДАМАД**, Мир Мухаммад Бакир б. Шамс ад-дин Мухаммад ал-Хусайни ал-Астарбабди (ум. в 1631-32 г.) — шиитский богослов и философ, основатель исфаханской школы философов. Родился в г. Астаррабаде в известной шиитской семье, получил традиционное образование в Тусе, при шахе 'Аббасе I (1587—1629) ушел в Исфахан и служил при дворе. Много занимался богословием и философией. Умер в Неджефе.

Духовный мир М. Д. складывался под влиянием философии Ибн Сины, теософии «восточного озарения» (ишрак) ас-Сухраварди и шиитской концепции имамата. В кругу ученых М. Д. получил прозвище «Третий учитель» (после «Первого учителя» Аристотеля и «Второго учителя» ал-Фараби). М. Д. и его ученики развивали философские направления своих предшественников, оставаясь ревностными шиитами. В рамках идеи ишрака представители исфаханской школы создавали собственную теософию шиизма.

Наиболее известными учениками М. Д. были Мулла Садр, Ахмад 'Алави и Мухаммад Кутб ад-дин Ашкавари.

М. Д. написал много работ. Наиболее известные — Книга ар-раваших ас-самавийа, ар-Рисала ал-хал'ийа, ал-Джизават (последнее — на персидском языке).

В Книга ар-раваших М. Д. изложил замствованную у ас-Сухраварди идею освобождения души от тела для возвышения до мира святости.

Концепция имамата, пронизанная идеей «озарения», образно изложена М. Д. в описании его первого экстатического состояния в Куме в феврале — марте 1603 г. Первый имам ('Али б. Аби Талиб) и пророк Мухаммад — это две производные одного «яркого света» (нур ша'ша'ани), одна из которых обретает форму человеческого силуэта, а вторая, следующая за ней, — форму дрожащего сияния. Первая производная олицетворяет 'Али, вторая — Мухаммада. В группе 14 «пречистых» Фатима представлена как «соединение двух Светов» (маджма' ан-нурайн) — Света пророчества и Света святости. Духовный мир мистика в стадии медитации составляет воображаемый круг, ограниченный короной ангелов, внутри которого располагаются пророк Мухаммад, 12 имамов, Фатима и пять сподвижников Пророка. Образ мистика в центре круга символизирует высшее (небесное) «Я», образ «сияющей Фатимы» (Фатима аз-Захра) над ним — небесную созидательную мудрость.

Ал-Джизават М. Д. — это трактат о мистических значениях отдельных букв в Коране.

Другие труды М. Д., цитируемые исследователями: ал-Кабасат (о сотворении Вселенной и вечности Бога); Шари' ан-наджат (изложение основ религии и права); Сидрат ал-мунтаха (комментарий к Корану); Таквим ал-иман, или ат-Таквим фи-л-калам (философия веры в Бога); ал-Уфук ал-мубин, или ас-Сират ал-мустаким, и ал-Хабл ал-магин (посвящены логике).

Лит-ра: *Мударрис*. Райханат ал-адаб, 6, 56—62; *H. Corbin*. Une grande figure du shi'isme irania Mir Damad.—Orientalia Romana: Essays and Lectures. I. Roma, 1958 (Série orientale Roma. 17), 23—49; *он же*. En Islam, 1, Index; *A. S. Bazmee Ansari*. Al-Damad.—EI, NE, 2, 103—104.

А. К.

## МІРАС

**МІРАС** (синонимы ирс, вираса, вирс, тарика, турас)—наследство: имущество, права и обязательства, переходящие после смерти их владельца и обладателя другому лицу. Весь комплекс М., включающий определение всего того, что переходит по наследству, указание лиц, получающих наследство, и порядок его получения и распределения, воспринят в основном из правового обихода оседлого населения доисламской Аравии и подтвержден Кораном. М. является предметом особой правовой дисциплины 'илм ал-фара'ид. В понятие М. кроме получения имущества умершего входит выплата его долгов, выполнение оставшихся за ним обязательств, исполнение распоряжений по завещанию (васи́я), взятие на содержание или под опеку семьи умершего и др. Между наследниками распределяется не менее двух третей оставленного имущества, а по завещанию может быть откано не более одной трети. Родственники умершего, имеющие право на наследство, делятся на три категории: а) родственники 1-й степени родства: родители, жены, дети; б) родственники 2-й степени: деды и бабки, братья и сестры, внуки; в) родственники 3-й степени: дядя и тетки, двоюродные братья и сестры. При этом кровные и сводные родственники равны между собой, усыновленные дети приравниваются к родным. Родственники 2-й степени могут наследовать, если нет родственников 1-й степени, а родственники 3-й степени, если нет никого 1-й и 2-й степеней.

При разделе наследства, до его начала, от имущества умершего отделяется все, что было им взято в аренду, было нанято или находилось в его распоряжении по договоренности, выплачиваются долги, отделяется имущество жен (махр), отпускаются невольники, которым было обещано освобождение по смерти господина. Затем все оставшееся оценивается и от него отделяется то, что откано по завещанию; и только после этого производится раздел между наследниками соответственно их долям.

Существует несколько способов расчета долей наследства, все очень сложные и требующие специальных знаний. Например, если у умершего из родственников 1-й степени остались отец, мать, две жены, три сына и две дочери, наследство распределяется так: во всех случаях доля наследства женщины вдвое меньше, чем доля мужчины; дети получают на всех  $\frac{2}{3}$  наследства, родители— $\frac{1}{6}$ , жены— $\frac{1}{8}$ . Умножением знаменателей на число долей наследства в каждой категории, а затем приведением полученного к общему знаменателю определяется единая расчетная доля (фарид), равная в этом примере  $\frac{1}{144}$  части наследства, по которой и рассчитывается доля каждого наследника: сыновья получают по 24 фариды (по  $\frac{1}{6}$  части наследства), дочери— по 12 (по  $\frac{1}{12}$  наследства), отец— 16, мать— 8, а жены— по 9 фарид. Оставшиеся 6 фарид могут расходоваться на подравнивание частей наследства, на вознаграждение тому, кто произвел раздел, на раздачу милостыни и т. д. Таким же образом распределяются доли при выплате долгов и выполнении других обязательств, если М. заключается в этом.

При отсутствии очевидных наследников М., по одним мазхабам, передается главе племени или общины, если же и они неизвестны, то М.

включается в общественное имущество, по другим— М. сразу становится общественным имуществом. Если впоследствии обнаружится наследник, то он имеет право получить все, что сохранилось от М.

Весь порядок наследования значительно варьируется в зависимости от мазхаба, конкретных условий и местных обычаев вплоть до того, что может быть полностью подменен порядком наследования по обычному праву.

В СССР в отдельных случаях М. принимается во внимание как бытовая норма.

Лит-ра: *au-Mahbani*. Ал-Джами' ас-сарир, 121—131; ал-Аххам аш-шар'ийа, 95—108; *Abu Zahra*. Family Law, 160—178; *J. Schacht*. *Mirath*.—EI, 3, 584—591.

**МИХНА**—«испытание», которому с 833 г. при аббасидских халифах ал-Ма'муне, ал-Му'тасиме и ал-Васике подвергались богословы для установления их лояльности или нелояльности существующему режиму. Лояльными считались те из них, которые признавали тезис о сотворенности Корана во времени (худус ал-Куран). Традиционалисты, отказывавшиеся признать сотворение Писания, становились жертвами репрессий. До этого, в правление Харуна ар-Рашида и ал-Амина, власти при активном участии богословов-традиционалистов преследовали сторонников указанного тезиса, общего для джахмитов и му'тазилитов. Тюремному заключению, в частности, неоднократно подвергался видный джахмит Бишр ал-Мариси, который, став впоследствии приближенным ал-Ма'муна, выступил, по-видимому, главным вдохновителем М. Осуществлялась прежде всего в Багдаде, где одной из ее жертв стал Ахмад б. Ханбал. Конец М. был положен халифом ал-Мутаваккилем, который в 849 г. запретил всякие дискуссии о происхождении Корана.

Лит-ра: *Patton*. Ahmad ibn Hanbal; *Sourdell*. Vizirat; он же. La politique religieuse du calife 'Abbaside al-Ma'mun.—REI. 1962, 30, 27—46; *J. van Ess*. Ibn Kullab und die Mihna.—Or. 1965—1966, 18—19, 92—142; *M. O. Abusag*. The Politics of the Mihna under al-Ma'mun and his Successors. Edinburgh, 1971.

**МИХРАБ**—ниша в стене, обращенной в сторону Мекки, обозначающая направление (кибла), в котором обращены лица молящихся. В Коране (34:13/12; 38:21/20) употребляется в смысле «altar», «святилище». Появление М. в мечетях точно не датировано, во всяком случае, в конце VII в. они уже существовали. Обычно—ниша с арочным или полусферическим завершением, фланкированная полуколонками или трехчетвертными колонками, облицованная шtukом с резьбой или из резного камня. Иногда были пышно украшены, вплоть до инкрустации драгоценными камнями, но такая пышность порицалась богочестивцами. В некоторых мечетях имеется несколько М.

Лит-ра: *E. Diez*. *Mihrab*.—EI, 3, 559—565.

**МУ'АВИЙА** б. Абй Суфйан (ок. 605—680)—первый омейядский халиф (661—680). Сын одного из вождей курайшитов—Абу Суфйана Сахра б. Харба, враждовавшего с Мухаммадом, шурина Мухаммада. Принял ислам после завоевания Мекки (630 г.) и стал секретарем Мухаммада. С 634 г. в составе отряда Йазида б. Аби Суфйана участвовал в завоевании Палестины, отличился взятием сильно укрепленной Кесареи (640 г.). После смерти Йазида стал наместником Палестины, а затем и Сирии. В 648-49 г. возглавлял завоевание Кипра.

После убийства 'Усмана (656 г.) М. отказался

признать 'Али халифом, обвинив его в пособничестве убийцам. В конце августа 657 г. между ними произошло сражение при Сиффине (ок. Ракки); когда победа стала склоняться на сторону 'Али, М. предложил передать решение спора, кому быть халифом, благочестивым арбитрам. Большинство сторонников 'Али поддержали его. Арбитр со стороны М. побудил арбитра противоположной стороны признать 'Али недостойным халифата, а сам затем высказался в пользу М. (февраль 658 г.). В апреле того же года сирийцы присягнули М. как халифу. Раскол в лагере 'Али и борьба с хариджитами не позволили ему начать войну против М. После убийства 'Али М. добился отказа сына 'Али, ал-Хасана, от притязаний на власть за огромную компенсацию и быстро распространил свою власть на весь Халифат.

В правление М. продолжались завоевательные походы в Индию, Кабулистан, состоялись первые походы на Бухару и Самарканд, шла борьба за овладение Магрибом, ежегодно совершались походы в Малую Азию, но значительных территориальных прибавлений не было.

Снисходительностью и щедростью М. поддерживал расположение бедуинских вождей, не проявлял излишней жестокости к врагам, не допускал злоупотреблений по отношению к зиммиям, что особо отмечалось некоторыми христианскими авторами. При нем началось восстановление запустевших приморских городов Палестины и Сирии, был составлен первый земельный кадастр в некоторых районах. М. покровительствовал поэтам и первым арабским ученым. Важнейшей политической акцией было приведение к присяге его сыну Йазиду как наследнику, что превратило халифскую власть в наследственную.

При Аббасидах вокруг имени М. шла ожесточенная борьба, Аббасиды и шииты объявляли его узурпатором халифской власти у рода Пророка, обвиняли в том, что он превратил ее в светскую власть, что отравил ал-Хасана б. 'Али и т. д. В 826-27 или 827-28 г. ал-Ма'мун распорядился проклинать М. и объявил вне закона всякого, кто помянет М. добром, но это вызвало такое возмущение, что распоряжение пришлось отменить; в 897 г. ал-Му'таид намеревался обнародовать послание с призывом проклинать М. и всех Омейядов, но по той же причине вынужден был отказаться. В народной памяти, особенно в Сирии, М. остался как образец доброго государя и превратился в знамя борьбы суннитов с шиитами.

Лит-ра: Мен. Ренессанс, 61, 63—66; H. Lammens. Etudes sur le règne du calife Omayyade Mo'awia. Beyrouth, 1908; Ch. Pellat. Le culte de Mu'awiya au 3-e siècle de l'Hégire.—Stl. 1956, 6, 53—66; E. L. Petersen. 'Ali and Mu'awiya in early arabic tradition. Copenhagen, 1964; H. Lammens. Mu'awiya.—EI, 4, 665—670.

О. Б.

**МУ'АЗЗИН** («призывающий», «взывающий»; синоним мунади; в Индонезии—модин, билал, тур. азанчи)—муэдзин, человек, провозглашающий азан. М. осуществляет три основные функции: собирает верующих, призывает имама и объявляет о начале богослужения. Эти три обязанности с течением времени претерпели определенную эволюцию. Первоначально М. должен был обойти дома мусульман и собрать их таким образом на молитву. С появлением минарета М. стал возглашать азан оттуда. Поскольку в раннем исламе имамом на молитве в главной мечети являлся сам правитель, то в обязанность М. входило призвать его тогда, когда соберутся верующие. Эта практика сохранялась, по видимому, до середины VIII в. Для объявления о

начале богослужения служит особый призыв—икама, воззвение которого первоначально означало прибытие в мечеть правителя. М. в раннеисламское время считался слугой и помощником правителя.

С течением времени азан усложнился, стал включать в себя формулу исповедания веры (шахада) и сам превратился в род религиозной службы. Соответственно и фигура М. получила новое значение. Сфера его деятельности расширилась. Уже в конце VII в. в Египте М. было вменено в обязанность чтение дополнительных молитв ночью. Кроме этого во второй половине IX в. в специальной комнате М. должны были читать ночью религиозные тексты, во второй половине XII в. при Салах ад-дине М. во время ночного азана стали читать 'акиду, а с начала XIV в. в пятницу утром с минарета стал исполняться зикр.

У Мухаммада было два М.—сын черной рабыни Билал б. Рабах и маула Абу Бахра Ибн Умм Мактум. Поэтому считалось похвальным иметь при мечетях двух М. Однако в небольших мечетях функции М. зачастую исполнял и исполняет сам имам. Функции М. довольно часто переходили по наследству. При третьем «праведном» халифе 'Усмানে (644—656) М. стали получать жалованье.

В средние века М. образовывали корпорацию, во главе которой стоял ра'ис ал-му'аззинин.

Функции М. не может исполнять ритуально нечистый (см. *тахара*), пьяный, сумасшедший или женщина. С появлением минаретов теоретически стало считаться предпочтительным, чтобы М. был слепым и не мог заглянуть с высоты в гаремы и во внутренние дворики окружающих мечеть домов. В современных мусульманских странах М. широко используют радиосигнальную аппаратуру.

Лит-ра: Лейн. Нравы, 96—97; Snouck-Hurronje. Mecca, 2, 84—90, 322; J. Pedersen. Masjdjid. V. Mu'adhdhin.—EI\*, 3, 433—435.

Е. П.

**ал-МУ'АТТИЛА** («лишающее», «отрицающие») — му'аттилиты, одно из названий му'тазилитов, которые в противоположность антропоморфистам (ал-мушабиха), уподоблявшим бога человеку, отрицали существование «божественных атрибутов». Отрицание «божественных атрибутов», делающее бледным и абстрактным представление о божестве, считалось в конечном счете ведущим к отрицанию самого бога, к безбожию. Во всяком случае, средневековые мусульманские богословы называли М. тех, кто отрицал посланничество, воскресение мертвых, творца. Однако ранние М. проповедовали отрицание только атрибутов бога, но не его самого, и поэтому неверно называть их атеистами, как делают это некоторые современные исследователи. М., как и антропоморфисты, не были единой общиной; сторонников и того и другого мнения можно было встретить среди последователей различных догматических школ. Представление об ат-та'тил даже в рамках одной догматической школы вызывало споры, не говоря уже о разногласиях среди богословов разных школ.

Лит-ра: Петрушевский. Ислам, 217, 227; R. Strothmann. Tashbih.—EI, 4, 742—744.

С. П.

**МУБАХ** («дозволенное»; синоним джа'из)— категория поступков и действий, рассматриваемых шари'атом как нейтральные, не осужда-

емые и не поощряемые, необходимые, понятные, бытовые действия, не нуждающиеся сами по себе ни в какой оценке. Вопрос о М. трактуется разделом фикха ахкам. В зависимости от мазхаба одни и те же поступки могут выводиться из категории М. или включаться в нее. В современном мусульманском обществе проблематика М. весьма актуальна, т. к. связана с восприятием или отторжением новых явлений в общественной жизни и в быту. Так, давняя дискуссия идет по поводу всего комплекса вопросов, связанных с артистической и художественной деятельностью, особенно с живописью и музыкой. Очень сложным является установление категории «предметы роскоши», определение дозволенности импортных товаров, в производстве которых использованы свиная кожа и сало (обувь, косметика), возможности следовать европейской манере одеваться, особенно для женщин, способам времяпрепровождения и т. д. В зависимости от общей обстановки в каждой отдельной стране контроль за соблюдением минимальных ограничений М. бывает более или менее строгий. В решении вопросов М. большое значение имеет привлечение рационалистических источников права (истихсан, истислах и др.).

Лит-ра: ал-Хаким. Ал-Усул, 58—62; Vesey-Fitzgerald. Nature, 98—99; J. Schacht. Ahkam.—EI, NE, 1, 257; он же. Shari'a.—EI, 4, 344—349.

А. Б. ал-МУГІРІЙА — мугириты, община «крайних» шиитов, последователи ал-Мугиры б. Са'ида ал-'Иджли. В период наместничества Халида б. 'Абдаллаха ал-Касри в Ираке (724—738) ал-Мугира открыто выступил в Куфе, объявив себя «пророком», а Мухаммада б. 'Абдаллаха — махди. По приказу наместника ал-Мугира и группы его сторонников были схвачены и сожжены (736 г.). Последователи ал-Мугиры не признавали имама Джам'ара ад-Садика, утверждая, что имам Мухаммад ал-Бакир (ум. в 732 г.) завещал имамат ал-Мугире до пришествия махди. В 762 г. в борьбе за имамат погиб Мухаммад б. 'Абдаллах, однако М. и часть аббасидских шиитов, присягнувших ему как имаму, отрицали факт его смерти, утверждая, что был убит шайтан в его облике, что сам он скрывается в горах и что именно он, соименный пророку Мухаммаду, явится как махди. Отсюда их другое прозвание — мухаммадиты.

Доксографы обвиняли ал-Мугиру в антропоморфизме, поскольку он представлял своего бога в облике «человека из света», части тела которого имеют вид букв алфавита, а из сердца истекает мудрость. Согласно космогоническим представлениям ал-Мугиры, началом сотворения мира стало «величайшее имя» Аллаха. Из пота разгневанного Аллаха образовались два моря: светлое, пресное, и темное, соленое. Из этих морей Аллах сотворил солнце и луну, землю и другие планеты. Из этих же морей он сотворил сначала тени людей, а затем и их самих: из светлого моря — верующих, из темного — неверующих. Шииты, по его мнению, как олицетворение добра, сотворены из светлого моря, а их враги, в том числе Абу Бакр и 'Умар, — из темного. Учение ал-Мугиры о сотворении мира глубокими корнями уходило в зороастризм и манихейство с их дуализмом Света и Тьмы, Добра и Зла.

Лит-ра: ал-Аш'ари. Макалат, 6—9, 23—24; ал-Багдади. Ал-Фарк, 238—242; Ibn-el-Athiri Chronicon quod perfectissimum inscribitur.

Ed. C. J. Tornberg. 5. Lugduni Batavorum, 1871, 154—155; W. F. Tucker. Rebels and gnostics: al-Mugira ibn Sa'id and mugiriyaa.—Arb. 1975, 22/1, 33—47.

С. П. ал-МУДЖАССИМА («воплотители», «отелестели») — муджассимиты, общее название последователей различных догматических школ, представлявших божество в телесном виде. Название ал-М. часто употреблялось как синоним ал-мушабиха (мушабихиты). Представления М. о телесности бога были самые разные. Так, один из зачинателей шиитской догматики, Хишам б. ал-Хакам (ум. в Багдаде в 814 г.), определял бога как тело (джисм), ограниченное в трех измерениях (длина, ширина, высота), обладающее свойством тел (цветом, запахом, движением и т. д.). Другие признавали его бесконечность и способность к движению в шести направлениях. Третьи понимали его телесность как беспредельное пространство (ал-фада'), в котором пребывают вещи. Признавая ту или иную форму телесности Аллаха, М. расходились во мнениях также относительно наличия у него телесных свойств (от одного до бесконечности).

Лит-ра: ал-Аш'ари. Макалат, 207—209.

С. П. МУ'ДЖИЗА (мн. ч. му'джизāt) — чудо, публично совершаемое пророком в подтверждение своей миссии. В Коране не упоминается. В раннемусульманской литературе синонимом М. часто был термин айа (мн. ч. айат). Большинство богословов противопоставляли М. карама (мн. ч. карамат) — сверхъестественному деянию (харик ли-л-'ада), совершаемому «святым» (вали). Вопрос о соотношении М. и карама широко обсуждался в мусульманском богословии. Му'тазилиты полагали, что М. лежит за пределами человеческих возможностей и потому совершается непосредственно богом. Они видели в М. подтверждение истинности пророческого откровения, что в равной степени доказуемо и рациональным путем. Большинство аш'аритов также признавали М. как необходимое условие пророческой миссии. Его обязательными признаками они считали: а) предвзвешенный вызов, который пророк бросает «аудитории» (тахадди); б) его уверенность в том, что М. осуществится; в) публичное совершение М. Многие авторы подчеркивали качественное превосходство М. над карама, в частности «неподражаемость» и «неповторимость» М. В целом считалось, что публичное чудотворство со смертью последнего пророка, Мухаммада, прекратилось навеки. Тех, кто прибегал к М. позднее для подтверждения своих религиозных и политических притязаний, суннитские факихи обвиняли в лжепророчестве и неверии, требуя их казни (см. ал-Халладж). Их чудотворство объявлялось шарлатанством (ша'ваза). Философы (в частности, Ибн Сина), исходя из свойственного им детерминизма, полагали, что способность творить чудеса заложена в самой духовной и телесной природе пророков, поэтому М. совершаются непосредственно ими. Аулия же приобретают способность к чудотворству благодаря своему аскетизму и добродетелям.

Лит-ра: см. лит-ру к ст. карама.

А. Кн.

МУДЖТАХИД (перс. муджтехид, тур. моджтехид) — ученый-богослов, имеющий право выносить самостоятельные решения по важным вопросам фикха. По традиции, М. считаются все сподвижники Мухаммада и их ближайшие «последователи», через которых последующие поколения получали правовые знания, а также факихи первых веков ислама, сыгравшие важную роль в

формировании наук шар'ата. Начиная со второй половины VIII в. М. стали называть основателей богословско-правовых школ (мазхабов) и их последователей, разрабатывавших их методы. В соответствии с уровнем богословско-правового авторитета различались М. следующих трех степеней: 1. М. на уровне шар'ата в целом (муджахид фи-ш-шар'), сам определявший источники, которыми он руководствовался, и сам их истолковывавший. Он мог не принимать ничьих возражений. 2. М. на уровне мазхаба (муджахид фи-л-мазхаб) мог исследовать любые вопросы, но только опираясь на источники, определенные основателем его мазхаба, и руководствуясь его принципами. 3. М. на уровне решения отдельных вопросов (муджахид фи-т-тарджих) мог исследовать то, что еще не было решено его предшественниками. Если же решений было несколько, он мог своим авторитетом поддержать одно из них. При этом он не должен был отступать от тех принципов и способов аргументации, которыми пользовались М. его мазхаба первых двух степеней. Претендовавший на степень М. факих должен был в совершенстве владеть всем богословско-правовым комплексом с его вариантами по мазхабам и доказать свою авторитетность перед другими М. на диспутах и в публичных выступлениях. Кроме того, М. должен в совершенстве владеть арабским языком, знать наизусть Коран и его истолкования, знать не менее трех тысяч хадисов с полным комментарием. Он должен вести строгую и благочестивую жизнь. Даже в первые века ислама факихи достигали первой и второй степени иджтихада очень редко. Чаще это признавалось за ними посмертно. С XI в., когда были «закрыты врата иджтихада», это стало невозможным в принципе. Последними суннитскими М. высших степеней признаются основатели мазхабов. В настоящее время только иногда М. третьей степени признаются выдающиеся муфтии, главы больших общин, ректоры духовных университетов и т. п. См. *ал-иджтихад*.

Лит-ра: Абу Захра. Та'рих ал-мазхаби, 2, 101—128; Schacht. Introduction, 71; J. Schacht, D. B. Macdonald. Idjihad.—EI, NE, 3, 1052—1053.

А. Б.

В шиитском (имамитском) исламе М.—высший духовный авторитет, призванный на период «сокрытия» имама вести общину «верным путем». Согласно имамитской традиции, первыми М. были ал-Кулини (ум. в 941 г.), ал-Муфид (ум. в 1022 г.), аш-Шариф ал-Муртада (ум. в 1044 г.) и др. Исходя из убеждения, что «врата иджтихада» открыты и что «скрытый» имам через своих посредников продолжает руководить общиной, имамиты признают за М. высоких степеней право давать заключения не только по частным вопросам богословия и права (ал-фуру'), но и по вопросам догматов вероучения и основ права (ал-усул).

Теоретически считается, что любой верующий может стать М., однако на практике это удается немногим. Как правило, М. становятся дети и потомки М. Подготовка М. ведется в духовных центрах шиитов, прежде всего в Неджефе и Кербеле. Студенты изучают 12 обязательных дисциплин (Коран, богословие, фикх, логику и т. д.), пока не достигнут степени иджтихада (дараджат ал-иджтихад). Получив разрешение (иджаза) от одного из старших М. Кербелы или Неджефа на преподавание в мадраса определенных дисциплин, молодые М., как правило, возвращаются в родные места. Это разрешение дает им

фактическое право заниматься своей профессией, будучи независимыми от светских властей.

М. не имеют рангов, их социальное положение и религиозный авторитет прямо зависят от их знаний. Отношения М. с властями на протяжении истории были неравными; иногда их верхушку приближали ко двору, с ними советовались, временами их отстраняли, стремились «прибрать к рукам», как, например, при Надир-шахе. Однако многие М. сами сторонились общения со светскими властями.

Имущественное положение М. было разное: одни владели большими богатствами, другие довольствовались малым.

По мере роста популярности того или иного М., увеличения числа его приверженцев возрастает его влияние в обществе. М., пользующиеся наибольшим уважением и почетом, получают прозвище худжжат ал-ислам, марджа' ат-таклид, айаталлах (перс. аятолла).

Лит-ра: Дорошенко. Духовенство, 18—22; Абу Захра. Ас-Садик, 530—540; C. Frank. Über den schiitischen Mudschtahid.—Islamica. Lipsiae, 1926, 2, 171—192.

С. П.

**МУКАТАБ** (ж. р. мукāтаба)—в фикхе раб (рабья), заключивший письменное соглашение о самовыкупе. Соглашение определяло размер выкупа, срок и условия уплаты. С момента заключения договора хозяин утрачивал часть прав на личность раба (по выражению факихов, раб «выходит из владения хозяина, но не выходит из его собственности»). После заключения договора рабья приобретает статус посторонней для хозяина женщины, он теряет право сожителства с ней и за нарушение этого несет уголовную ответственность.

М. имел свободу передвижения и экономической деятельности, право на приобретение собственности (но не на покупку рабов), дети, рожденные после заключения договора, по его выполнении также становились свободными. Однако М. не имел права вступать в брак без разрешения хозяина. Если М. задерживал очередной взнос или окончательную уплату, то ему могла быть предоставлена отсрочка, по истечении которой договор расторгался. Если платежи вносились исправно, то даже одновременная смерть хозяина и М. не приводила к расторжению договора—все права и обязанности переходили к наследникам обеих сторон.

О. Б.

**МУЛК, МИЛК** (мульк, мильк; мн. ч. амлак)—близкие по значению и часто смешивавшиеся в употреблении термины (от корня МЛК—«владеть»). Мулк означает как неограниченную власть (в том числе и царскую) и безусловную собственность, так и объект этой собственности, а милк—только объект собственности.

Право собственности возникает путем наследования, покупки, дарения, создания объекта собственности (изготовление вещи, освоение бесплодной земли, добыча ископаемых и т. д.) и захвата в качестве военной добычи. М. не имеет срока давности, поэтому найденная вещь, хозяин которой неизвестен, не может стать собственностью нашедшего—ее полагается отдать или израсходовать на благотворительные цели (исключения составляют древние клады). Заброшенная бесхозная земля становится собственностью вновь освоенного ее—в этом случае считается, что земля

утратила свою сущность, перестала быть полезной и как таковая не может быть объектом собственности. Однако в действительности заброшенная земля нередко становилась объектом купли-продажи, следовательно, при живом владении право собственности не аннулировалось прекращением обработки.

Многие исследователи отмечают отсутствие в мусульманском праве различия понятий «собственность» и «владение», однако на самом деле в нем четко различается М.—«собственность» и йад—«владение» (или тасарруф—«распоряжение»). Это хорошо иллюстрируется формулой, согласно которой мука таб «выходит из владения хозяина, но остается в его собственности (фи мулкхи)».

Причиной многих недоразумений в отношении понятий «собственность» и «владение» являются противоречивые взгляды факихов на земельную собственность. По их мнению, все земли, захваченные мусульманами силой оружия, без договора, являются собственностью мусульманской общины (фай'), а их хозяева являются лишь пользователями, платящими за право пользования харадж. Это-то и заставляет исследователей говорить об отсутствии понятия «собственность», а случаи отчуждения объявляются отчуждением права пользования, а не собственности, хотя в любой сделке четко определяется, что именно продается и покупается—сам объект собственности (ракаба) или право пользования им, так что любой документ о продаже земельной собственности может быть понят только однозначно. Следует также учитывать, что юридическая теория сильно расходилась с действительностью. Так, земли Ирака, считавшиеся фай', как свидетельствуют многие источники, оставались в собственности прежних хозяев, и наместники и халифы при постройке новых городов (Васит, 694-95 г., Багдад, 762 г.) вынуждены были покупать для этого землю.

Различия в налогообложении, изменения налогового статуса не затрагивали прав собственности на землю. В течение всего средневековья сохранялся большой, до сих пор точно не определенный фонд мулковых земель, крупнейшими владельцами их были главы государств.

М. по мусульманскому праву могут быть не только материальные объекты, но и различные права (например, на долю воды в канале), которые также могут покупаться и продаваться, отдаваться в заклад. Не могут быть объектом собственности только бесполезные или запрещенные для мусульманина предметы (вино, свиньи и т. д.).

Лит-па: Schacht. Introduction, 134v140; M. Plessner. Mulk.—EI, 3, 778—779.

О. Б.

**МУЛЛА́** (рус. заимствование из татар., восходит через перс. молла к, араб. маула в значении «господин, повелитель, владыка»; в других иранских и тюркских языках слово имеет формы мелла, молло, молдо)— знаток мусульманского ритуала, служитель культа; учитель религиозной школы; грамотный, ученый человек.

В Российской империи М. был приравнен фактически к священнику, статус М. определялся государственными постановлениями, а деятельность контролировалась чиновниками; М. назна-

чался специальным указом, и он состоял обычно при конкретной мечети.

**МУЛЛА́ САДР А́**, Садр ад-дйн Мухаммад б. Ибра́хим Шйра́зй (ок. 1572—1640)— иранский богослов, философ и мистик, идеолог шиизма в сефевидском Иране, один из ближайших учеников главы исфаханской школы философов Мир Дамада. Среди своих последователей известен также как Садр ал-мута'аллихин — «глава теософов».

Начальное образование М. С. получил в Ширазе, продолжил обучение в Исфахане, где в течение многих лет был муридом шайха Баха' ад-дина 'Амили (ум. в 1621 г.); изучал тафсир, шиитские хадисы, фикх и другие мусульманские науки, после чего получил разрешение (иджаза) на самостоятельное преподавание. Наставником М. С. в постижении философии стал Мир Дамад. На формирование философских взглядов М. С. большое влияние оказал сторонник концепции «озарения» (ишрак) Мир Абу-л-Касим Фендерески, в переводах которого с санскрита «индуизм заговорил по-персидски языком суфизма».

Следующий этап жизни М. С. связан с местечком Кахак недалеко от Кума, где в течение девяти (или одиннадцати) лет он скрывался от преследований имамитских богословов, осуждавших его за увлечение «мудростью» (хикма) и «гносисом» ('ирфан). Годы добровольного изгнания стали для М. С. временем поисков собственного пути в науке.

Из Кахака М. С. возвратился в Шираз, правитель которого предложил ему место преподавателя в большой ширазской мадраса. М. С. возлюбил ширазскую школу философов, которая при нем наряду с исфаханской стала важным научным центром в Иране. От своих муридов М. С. требовал соблюдения четырех непременных условий: отказа от богатства, отказа от мирских соблазнов, от подражания (таклид), от ослушания.

М. С. имел многих учеников и последователей, из которых наиболее выдающимися были Мухсин Файз и 'Абд ар-Раззак ал-Лахиджи.

М. С. умер в Басре, возвращаясь из своего седьмого паломничества в Мекку. Там же он и похоронен.

М. С.— автор около сорока сочинений по теологии и философии ислама. Им составлены комментарии к трудам выдающихся предшественников: к аш-Шифа' Ибн Сины, к Хикмат алишрак ас-Сухраварди, к своду хадисов ал-Кафи фи усул ад-дин ал-Кулини (ум. в 941 г.), а также пространный Тафсир к Корану, который, по существу, является та'вилем. Из полемических сочинений М. С. наибольшую известность получили Се асл и Каср ал-аснам ал-джахилийа. В первом он осуждает невежественных факихов, во втором опровергает доводы агностиков суфиев, пренебрегавших книгами и отвергавших философское созерцание. Итогом философских размышлений и трудов М. С. стало его многотомное сочинение Китаб ал-асфар ал-арба' а ал-'аклия. По содержанию к нему примыкает эсхатологический трактат ал-Мабда' ва-л-ма'ад, созвучный одноименным сочинениям Ибн Сины и Насир ад-дина ат-Туси и излагающий основные положения метафизики М. С.

Философию М. С. определили принадлежность автора к имамитской среде и концепция «озарения», известная ему еще в годы учебы в Исфахане, но глубоко воспринятая лишь в регулярных духовных упражнениях в годы его добровольного

изгнания. Придавая большое значение логической аргументации, М. С. в познании «божественной мудрости» (хикма илахийа) все же отдает предпочтение интуитивному озарению, которое он рассматривает как акт божественного озарения. Пользуясь терминологией ас-Сухраварди и Мир Дамада, М. С. формулирует сугубо личную версию метафизики ишрака («озарения»).

Первое из четырех «путешествий разума», которым посвящен главный труд М. С., начинается в сотворенном мире и завершается в боге (мин ал-халк ила-л-хакк). В этой части рассматриваются проблемы строения вещей, материя и форма, сущность и акциденция; в конце пути паломник возвышается до сверхчувственного уровня божественных реалий. Второе путешествие — «в боге и с богом» (фи-л-хакк би-л-хакк); на этом пути разум постигает мир божественных знаний, божественных имен и атрибутов (илахийат). Третье путешествие возвращает паломника от бога в сотворенный мир, но «с богом» (мин ал-хакк ила-л-халк би-л-хакк); оно проходит через Божественный свет и посвящает в познание иерархического разума, в многообразии сверхчувственного мира, уровни которого перекрещиваются с уровнями чувственно воспринимаемого физического мира. Четвертое путешествие проходит «с богом» в сотворенном мире (би-л-хакк фи-л-халк); оно посвящает в познание души, в познание самого себя, в эсхатологию, в перспективу бескрайнего мира, который откроется человеку, когда он переступит порог смерти.

Как гностик-шиит, в учении об имамате М. С. выступает против агностицизма и буквализма. Суть его учения состоит в признании реальности коранического откровения, которая является одновременно и экзотерической (захир), и эзотерической (батин) и требует существования после Пророка хранителя и толкователя Священного писания (ал-Ка'им би-л-Китаб), посвященного в его сокровенное знание. Метафизическое обоснование этой идеи осуществляется через «Мухаммадову сущность» (хакика мухаммадийа), которая включает в себя два аспекта: экзотерический, проявляемый в личности Пророка-законодателя, и эзотерический, проявляемый в личности имама. М. С., как и другие гностики-шииты (например, Хайдар Амули), оставались не понятыми многими единоверцами, поскольку провозглашали неразделимость экзотерического и эзотерического в шиизме.

В интерпретации М. С. теология и философия не противостоят одна другой, но действуют в одном русле. Кораническое откровение, считал М. С., — это свет, который можно увидеть лишь философским созерцанием. Философский разум и божественное откровение необходимо соединить вместе. Достичь полной гармонии между божественным откровением и философским разумом могут только шииты, черпающие знание и мудрость из «Ниши света» пророчества и духовного посвящения (вилайа).

В системе философских взглядов М. С. и его современников отразились и получили новое осмысление многие направления античной и ранней мусульманской философии. М. С. является первым в исламе философом, обосновавшим теорию постоянного движения в природе и вообще в мире, исключая бога. В этом смысле М. С. можно считать последователем Аристотеля и Гераклита. Согласно этой теории, движение не просто существует, но представляет собой единственную

реальность в мире. Движение у М. С. эволюционирует от менее совершенного к более совершенному, движение вспять невозможно. Эта теория распространяется и на проблему взаимоотношения бога и мира. Мировой процесс вечен и бесконечен, нет ничего постоянного ни на небе, ни на земле. Постоянна только изменчивость, единственно существующим свойством природы является постоянное движение.

В эсхатологии М. С. рассматривает весь комплекс вопросов, имеющих отношение к этой теме. Эсхатологии посвящены специальные разделы его основных трудов, комментариев к сочинению ас-Сухраварди, ряд небольших трактатов. При создании эсхатологической доктрины М. С. многие идеи почерпнул у выдающегося гностика Ибн 'Араби. Впервые в мусульманской философии он представил полное для своего времени метафизическое изложение эсхатологии. В сочинениях М. С. сформулированы разные точки зрения на проблему тождественности человеческого тела, в которое возвращается душа в Судный день. В ряде трактатов под телесным воскресением М. С. понимает соединение души с «нематериальным телом», которое является сущностью физического тела. В ал-Мабда' он говорит о возвращении души в то же самое тело, которое существовало в настоящем мире.

Интерес к жизни и сочинениям М. С. на его родине, в Иране, чрезвычайно велик. Почти все его сочинения и позднейшие комментарии к ним изданы в течение XX в.

Лит-па: *Sadr al-Din Shirazi (Mulla Sadra). Al-Mabda' wa l-ma'ad (The Beginning and the End)*, Ed. by S. J. Ashitayani, Persian and English Introductions by S. H. Nasr, Tehran, 1976; *Mydappuc. Paikhanat al-adab*, 3, 413—420; *H. Corbin. La place de Mulla Sadra Shirazi dans la philosophie iranienne*.—*StI*, 1963, 18, 81—113; *он же. En Islam. I. F. Rahmat. The Eternity of the World and the Heavenly Bodies in Post-Avicennan Philosophy: Essays on Islamic Philosophy and Science*. N. Y., 1975, 222—237.

А. К.

**МУ'МИН** — верующий, правверный. В Коране слово М. употребляется пять раз: как эпитет Аллаха и как особый термин для названия верующего, отражающий внутренний, нравственный аспект веры (иман) (20:75/77; 24:3; 32:18; 44:12/11; 71:28/29). Мусульманские богословы, разрабатывавшие теорию веры (иман) как второй, следующей за исламом ступени мусульманской добродетели на пути служения Аллаху, разошлись во мнениях о том, кого считать М. Традиционалисты называли М. того, кто «уверовал сердцем» ('акд би-л-кальб), публично провозглашает свою веру (икрап) и совершает добрые дела ('амал), обусловленные искренним намерением (нийа). Муджитные придерживались мнения, что М. — человек, уверовавший сердцем и публично провозглашающий свою веру. Эти два главных суждения о сущности М. разделялись представителями других школ и течений. Предметом дискуссии стал вопрос о возможности перехода из категории муслим в М. и обратно. Сторонники традиционалистского подхода считали такой переход возможным, поскольку вера, в силу зависимости от характера и количества поступков, совершаемых верующим, уменьшается и возрастает. Сторонники муджитского подхода считали, что переход невозможен, ибо вера не зависит от дел верующего и, раз достигнутая, не уменьшается. Двойкий подход к трактовке веры вызвал разногласия и в вопросе о том, каким образом публично провоз-



## МУНКАР

глашать причастность к категории М. Мурджиты, считавшие веру неизменной, предлагали формулу «я верую истинно» (ана му'мин хакк<sup>аб</sup>). Традиционалисты, мутакаллимы, му'тазилиты, хариджиты, суфьи, исходившие из того, что человек не может знать степени своей веры, отстаивали формулу «я верую, если пожелает Аллах» (ана му'мин ин ша'а-ллаху).

В общемульманской традиции М. употребляется как синоним мусульм. См. *иман*.

Лит-ра: *ал-Бухари*, *Ас-Сахих*, 1, 13; *Ибн Батта*, *Ал-Ибана*, 47—48; *ал-Газали*, *Ихйа'*, 1, 103.

Д. Е.

**МУНКАР** и **НАКЙР** — имена двух ангелов, допрашивающих человека после его смерти в могиле о его вере. Верующих мусульман они оставляют в покое, грешников и неверующих подвергают наказаниям ('азаб ал-кабр), предвзвешивая их наказание в джаханнаме. Иногда их считают идентичными ангелам-хранителям, сопровождающим каждого человека.

В Коране М. и Н. не упоминаются, но с ними обычно связывают, хотя и не безусловно, некоторые айаты, например: «И как же, когда их упокоят ангелы, они будут бить их по лицам и по хребтам» (47:27/29; см. также 6:93; 8:50/52). В хадисах они упоминаются редко, но часто встречаются в эсхатологической литературе и в стандартных суннитских 'акидах.

Лит-ра: *ал-Кавини*, 'Аджа'иб, 60—61; см. лит-ру к ст. 'азаб ал-кабр.

М. П.

**ал-МУРДЖИ'А** (от ирджа' — «откладывание», «отсрочивание») — мурджиты, общее название последователей различных догматических школ, «откладывавших» суждение о состоянии человека в этом мире, ставивших деяния после веры. Мусульманские доксографы выделяли М. как последователей одного из четырех основных течений, на основе которых образовались многочисленные догматические школы (фирак). Согласно ан-Наубахти (ум. в начале X в.), исходным моментом учения ранних М. было «откладывание» суждения о действиях человека. Первым эту идею сформулировал внук 'Али б. Аби Талиба — ал-Хасан б. Мухаммад, в 90-х годах VII в. обратившийся с посланием к куфийским приверженцам Алидов. Аналогичные послания были разосланы в разные города Халифата. Отметим, что первый раскол в исламе был связан с убийством халифа 'Усмана, имевшим столь серьезные последствия, ал-Хасан б. Мухаммад отказывался судить о действиях соперников. Предостерегая приверженцев Алидов от бессмысленного кровопролития и встав на путь компромисса с Омейядами, он 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 «откладывании» суждения (ал-ирджа') быстро распространилось в Ираке, а оттуда — в восточных провинциях Халифата. Так, хорасанский поэт Сабит Кутна (был жив в 695—698 гг.) на одном из диспутов прочитал свои стихи, в которых изложил в тезисной форме религиозно-политические взгляды М. Из стихов поэта явствует, что никто из мусульман не имеет права назвать неверующим ни 'Али, ни 'Усмана и что суждение о мусульманских грешниках откладывается до Судного дня. Ранние

М. представляли собой религиозно-политическую группировку, обособившуюся доляльным отношением к Омейядам и нейтралистской позицией в оценке борьбы за власть в раннем халифате. Ан-Наубахти подразделял М. на четыре категории: 1) джахмиты, или хорасанские М.; 2) гайланиты, или сирийские М.; 3) масириты, или иракские М. (в том числе Абу Ханифа); 4) шуккак («сомневающиеся»), бутриты, традиционалисту-хашвиты. Разделение М. по географическому принципу отражало расхождение позиций трех важнейших провинций Халифата (Ирак, Сирия, Хорасан) в политическом вопросе — о праве на верховную власть. Впоследствии эти узкополитические расхождения расширились и оформились в догматические школы. Ал-Багдади (ум. в 1037 г.) и аш-Шахрастани (ум. в 1153 г.) на основу классификации М. положили уже принцип принадлежности той или иной категории М. к одной из догматических школ — хариджитов, джабаритов, кадаритов, — сложившихся в первой половине VIII в. С низложением Омейядов вопрос о политической лояльности к ним отпал и политический аспект учения об ал-ирджа' утратил свою актуальность. Идея ал-ирджа' была перенесена исключительно в область догматики. Политическая позиция превратилась в догматическое учение, в котором идея ал-ирджа' оказалась связанной с определением понятия «вера».

В первой половине VIII в. были заложены основы мурджитской догматики, в разработку которой существенный вклад внесли известные богословы Гайлан ад-Димашки (казнен ок. 742 г. в Дамаске), первым совместивший учение об ал-ирджа' с признанием свободы человеческой воли; Джахм б. Сафван (казнен в Мерве в 745 г.), проповедовавший безусловное предопределение в действиях человека и сотворенность Корана; Мукатил б. Сулайман (ум. в 767 г.), проповедник антропоморфизма в Мерве, и др.

Мурджитские богословы, представлявшие собой разные школы и направления, вели активную полемику как со своими оппонентами из других догматических школ, так и между собой. В ходе этой полемики выработались мурджитские понятия о вере и неверии, свободе воли и предопределении, рае и аде и т. п. Вместе с тем определялись расхождения среди М. по различным вопросам догматики (единобожие, божественные атрибуты, Коран, большие и малые грехи и т. д.). Наибольшие расхождения среди них существовали в определении веры (иман) (ал-Аш'ари приводит суждения двенадцати групп М.).

Лит-ра: *ан-Нашир* *ал-Акбар*, Мас'ал ал-имана, 62—64; *ан-Наубахти*, Шитские секты, указ.; *ал-Аш'ари*, Мақалат, 132—154; *аш-Шахрастани*, Книга о религиях, 126—131, 215—220; *J. van Ess*, Das Kitāb al-irjā' des Hasan b. Muhammad b. al-Nanafiyya — Arb. 1974, 2/1/1, 20—52; *С. М. Прооров*, К истории мусульманской догматики: мурджиты. — *Ислам в истории народов Востока*, 19—24.

С. П.

**МУРЙД** (мюррид) — добровольный последователь, ученик. М. называли человека в период его приготовления к вступлению в суфийское братство (тарика) или ремесленную корпорацию (синф), когда он находился на первой (низшей) ступени посвящения и духовного самосовершенствования. М. принимал на себя определенные обязательства перед наставником (шайх, пир, муршид), должен был находиться с ним в интимно-доверительных отношениях и подчиняться его воле. Доверием и преданностью, естественно, наставники могли злоупотреблять, и М. мог стать орудием наставника, служить его политическим или экономиче-

ским целям. В более широком употреблении значение термина расплывчато, он может обозначать суфия вообще и даже просто рядового мусульманина.

Лит-па: M. Plessner. Murid.—EI, 3, 794.

A. X.

**МҮСĀ** — коранический персонаж, пророк и посланник Аллаха, которому было ниспослано Писание (ат-Таура, Китаб, сухуф, фуркан), библейский Моисей. Коранические рассказы о М. весьма подробны. Поскольку Фир'аун (фараон) в Египте убивал иудейских мальчиков, мать М. по приказу Аллаха бросила колыбель с младенцем в реку, отправив дочь (Марйам) следить за ним. Мальчика нашла жена Фир'ауна, взяла его на воспитание, а кормить отдала его же собственной матери. Однажды молодой М. принял участие в драке своего соплеменника с египтянином, убил египтянина и должен был бежать. В Мадйане он помог двум девушкам напоить у колодца их скот, познакомился с их стариком отцом и женился на одной из них с условием, что в течение 8 или 10 лет отработает за нее отцу. По окончании срока М. вместе с семьей отправился в путь, по дороге попал к увиденному огню и оказался лицом к лицу с Аллахом, явившемся ему в огненном кусте. Аллах объявил, что посылает его своим посланником к Фир'ауну и его народу проповедовать единобожие. М. боялся возвращаться в страну, боялся Фир'ауна, а кроме того, он плохо говорил. Тогда в помощь ему Аллах дал его брата Харуна (библ. Аарон). В качестве доказательства пророческой миссии М. ему были дарованы девять знамений-чудес, в частности посох его превратился в живую змею, цвет кожи его руки, которую он положил за пазуху, стал из темного белым.

Придя к Фир'ауну, М. потребовал от него уверовать в Аллаха и отпустить из Египта израильтян, продемонстрировал чудо с посохом и рукой. Фир'аун и его приближенные сочли М. и его брата за колдунов и вызвали соревноваться с ними лучших колдунов Египта. Последние потерпели поражение (оживший посох М. пожрал все существа, которые они сотворили из своих посохов и веревок) и уверовали в бога М. Фир'аун разгневался, ибо считал божеством самого себя, а затем приказал своему вельможе Хаману построить из глины высокую башню, чтобы подняться к небесам и доказать, что никакого Аллаха там нет. Он начал жестоко преследовать верующих и всех соплеменников М., из которых только часть приняла веру в Аллаха (соплеменником М. был самонадеянный и погубленный Аллахом Карун). Уверовали также некоторые египтяне и жена Фир'ауна. За преследования верующих Аллах наслал на Египет всяческие беды — остальные из девяти чудес-знамений; Фир'аун обещал отпустить израильтян, но обещания своего не выполнил.

Тогда Аллах приказал М. ночью вывести свой народ из Египта. Ударом посоха М. раздвинул воды моря, и израильтяне перешли его. Когда же появились Фир'аун и его войско, воды сомкнулись, и они погибли. Спасся только сам Фир'аун, который раскаялся, был прощен и вынесен волнами на берег (по другому толкованию, прощен не был и на берег было вынесено мертвое тело).

М. же со своим народом пришел в пустыню, где ударом посоха заставил бить 12 источников и

где Аллах по его просьбе даровал людям пропитание — манну и перепелов. Затем М. удалился от людей на гору, где ему опять явился Аллах, даровавший М. скрижали с заповедями. Народ же М. по совету некоего самаритянина (ас-Самири) сделал себе идола-тельца, которому стал поклоняться вместо Аллаха, не слушая уговоров Харуна.

Вернувшись, М. упорно звал соплеменников идти дальше, в благоденствующие города священной земли, но люди боялись живших там великанов и отправились в землю обетованную только после смерти М. В эту часть рассказа влетены также сообщения о некоторых введенных М. правилах — о соблюдении субботы, о выборе животных для жертвы, о том, как поступать с найденным мертвым телом, и т. д. (краткие и длинные варианты рассказа: 2:51/48—73/68; 4:153/152—154/153; 5:20/23—26/29; 7:103/101—162/162; 10:75/76—93; 11:96/99; 14:5—8; 17:101/103; 20:9/8—98; 23:45/47—50/52; 25:35/37—36/38; 26:10/9—69; 27:2/14; 28:3/2—46; 37:114—120; 40:23/24—46/49; 43:46/45—56; 79:15—26; отдельные упоминания: 2:87/81, 92/86, 108/102, 136/130, 246/247, 248/249; 3:84/78; 4:164/162; 6:84—91, 154/155; 11:17/20, 110/112; 17:2; 21:48/49; 22:44/43; 29:39/38; 33:7, 69; 40:53/56; 41:45; 42:13/11; 46:12/11, 30/29; 51:38—40; 53:36/37; 61:5; 87:19).

Особняком стоит рассказ (18:60/59—82/81), где М. со слугой отправляются к «слиянию двух морей», где их припас-рыба оживает и где М. встретил некоего «раба Аллаха», у которого просил позволения следовать за ним и учиться мудрости (см. *al-Xadup*).

Коранический образ М. восходит к библейскому рассказу и многочисленным послебиблейским легендам иудейского круга. Характер использования материала показывает, что многое было для слушателей Корана новым. Иудейские легенды, приведенные как в мекканских, так и в мединских сурах, переработаны в характерном для Корана духе. Наиболее ранние рассказы посвящены детству М. и его борьбе с Фир'ауном. Они строятся как стандартные истории о пророках, которым не поверили, что повлекло за собой наказание неверующих. Такое построение содержит в себе параллель с жизнью Мухаммада. В рассказах о М. в отличие от других пророческих историй мало цитат из мекканских диалогов, вложенных в уста древних персонажей, но именно в них, в конце и в начале, много открытых указаний на то, что с Мухаммадом обращаются так же, как с М., требуют от него того же и т. д. В мединских рассказах преобладают мотивы конфликта М. уже с собственным народом. В них содержится скрытый упрек иудеям в том, что они предали собственного пророка, исказили его учение, исключили из своих священных книг предсказания о появлении Мухаммада. Эти рассказы отразили конфликт Мухаммада с иудеями Йасриба.

Комментаторы и авторы рассказов о пророках насыщают историю М. многими деталями, в частности из богатой агадической литературы о нем. Появляются имена персонажей: жены Фир'ауна — Асия, мидянского старика — Шу'айб (что приводило к отождествлению его с кораническим пророком Шу'айбом). В историю добавляются мотивы из других легендарных циклов: М. безуспешно пытаются сжечь в печи (Ибрахим),

## МУСАЙЛИМА

Фир'аун стреляет со своей башни в небо (Нимруд), М. получает во владение всех пестрых ягнят (Иа'куб). Подробно разрабатываются мотивы чудес, в частности история посоха М. Для простых людей и богословов М. становится одним из наиболее ярких образов древнего пророка, истории о чудесах придают рассказам о нем развлекательность, а многие сходства с Мухаммадом — назидательность. История с Фир'ауном часто упоминается в мусульманской литературе для обличения гордыни. Суфии уделяют особое внимание чудесам М., подчеркивая, что чудеса и колдовство были характерны для эпохи М., поэтому знамения Аллаха, дарованные ему, выразились в чудесах.

Лит-ра: *am-Tabaru*. Та'рих. 1. 414—449; *он же*. Тафсир. 9. 9—63, 16, 107—152, 19, 40—52, 20, 18—52, 24, 36—46; *ас-Са'аби*. Кисас. 94—140; *ал-Куца'и*. Кисас. 195—239; *Ибн 'Арабу*. Тафсир. 1. 120—122; *Eisenberg*. Moses; *Walker*. Bible Characters, 84—111; *Horowitz*. Untersuchungen, 43, 114—115, 141—143; *Speyer*. Erzählungen, 225—363; *Sidersky*. Les origines, 73—103; *A. Yahuda*. The Golden Calf and the Samiri.—I. Goldziher Memorial Volume. 1. Budapest, 1948, 280—308; *Gaudefroy-Demonbynes*. Mahomet, 355—370; *Paret*. Kommentar, 169—177, 316—318, 330—338; *Beltz*. Sehnsucht, 116—128; *B. Heller*. Musa.—EI, 3, 797—798.

М. П.

**МУСАЙЛИМА** (уничжительное от Маслама)—в мусульманском предании—один из лжепророков, выступивших после смерти Мухаммада в Аравии, подражавших ему и временно отколовшихся от ислама часть принявших его жителей Аравии. В действительности—одна из самых ярких фигур пророческого движения в Аравии VII в., один из проповедников идей, близких к тем, с которых начинал свою проповедь Мухаммад.

М. происходил из племени ханифа, жившего в Йемене—земледельческой области Восточной Аравии. Еще в начальный период деятельности Мухаммада он уже провозгласил себя пророком и посланником божества Рахмана, от имени которого вещал в трансах, призывая поклоняться ему, восхваляя все созданное им, предсказывая Судный день и блаженство на небесах. Он требовал от своих последователей молиться трижды в день, запрещал пить вино и рожать более одного мальчика. Сам он владел землей и колодезем, в сохранившихся обрывках его проповедей отразились реалии земледельческого общества. Отголоски проповеди М. доходили и до Мекки.

Ок. 620 г. М. был призван жителями главного города Йемены—Хаджара в качестве политического вождя, сменив, видимо, одного из традиционных царей Йемены, Хаузу б. 'Али, и противостоя принявшему ислам второму царю—Сумаме б. Усалу. М. поддержала большая часть племени ханифа, некоторые представители знати. В религиозном и политическом плане он постепенно становился одним из главных соперников Мухаммада в Аравии, что отразилось в легендах о якобы бывших между ними встречах и обменах письмами, а также и предложении М. разделить Аравию между ним и Мухаммадом. М. имел свою заповедную территорию (харам)—финиковые рощи и огороженный стеной сад.

Ок. 630 г. в Йемене обострилась внутренняя борьба, часть знати активно выступила против М. Происходили стычки его сторонников с местными и пришлыми мусульманами. В 633 г. на Йемену совершили набег тамимиты во главе с пророчицей Саджах. От них удалось откупиться, отдав часть урожая. В 634 г. в Йемену прибыли войска, отправленные халифом Абу Бакром, во главе с

Халидом б. ал-Валидом. В сражении при 'Аркабе сторонники М. были разбиты, большое количество людей было убито в хараме М. Сам он и его ближайшие сподвижники ар-Раххал и Мухакким б. ат-Туфайл тоже погибли в битве.

Лит-ра: *ал-Балазури*. Футух, 86—94; *am-Tabaru*. Та'рих, 1. 1737—1739, 1748—1750, 1917—1922, 1930—1958; *ас-Са'аби*. Симар ал-кулуб. Каир, 1965, 146—149; *ад-Дийарбаки*. Та'рих ал-хамис. 2. Каир, 1283 г. х., 158—159; *Бартольд*. Соч., 6, 549—575; *Плютовский*. Мухаммад; *он же*. Движение; *Fr. Vohl*. Musailima.—EI, 3, 805.

М. П.

**МУСАЛЛА** («место моления»; тадж.-перс. намазгах, намазгох)—первоначально синоним масджид, затем—место, где проводятся общая молитва в праздники розговенья ('ид ал-фитр) и жертвоприношения ('ид ал-адха, курбан-байрам). Обычно М.—открытое место за пределами города, куда на праздник выносили минбары. В XIV—XVI вв. в больших городах М. имела стену с михрабом, навес для знатных людей и монументальный каменный или кирпичный минбар.

В арабских странах и Иране после XVI в. традиция моления в М. постепенно угасает, в Средней Азии (Бухара) существовала до начала XX в.

Лит-ра: *В. А. Нильсен*. Бухарский намазгох. Таш., 1950. *О. Б.*

**МУСЛИМ** б. ал-Хаджжадж Абү-л-Хусайн ал-Кушайри ал-Найсабури (817 или 821—875)—известный мухаддис (род. и ум. в Нишапуре), автор свода хадисов ас-Сахих, который (наравне со сводом хадисов его современника ал-Бухари) считался у мусульманских традиционалистов и правоведов одним из самых авторитетных в числе аналогичных трудов.

М. много путешествовал, побывал в Хиджазе, Египте, Сирии, Ираке, изучая и собирая хадисы. Утверждают, что он просмотрел 300 тыс. хадисов и лишь 12 тыс. из них счел достоверными и включил в свой труд.

Ас-Сахих М. составлен по типу сборника мусаннаф, т. е. хадисы в нем расположены по определенным темам или предметам высказывания ('ала-л-абваб). Он содержит, в сущности, тот же материал, что и ас-Сахих ал-Бухари, но основан на других источниках. Особое внимание М. уделял иснадам: к одному и тому же матну он приводит различные иснады.

Труд состоит из 52 разделов, каждый из которых включает в себе соответствующую подборку хадисов (например, о пяти «столпах» веры, о браке, о рабстве, о правилах наследования, о войне, о жертвоприношении, о пророках и их сподвижниках, о предсказаниях, о конце мира и связанном с ним воздаянии, хадисы этического и медицинского содержания). Хадисы исторического и биографического содержания позволяют считать ас-Сахих в известной мере и историческим источником. Каждому разделу предпослано введение, которое разъясняет юридическое применение заключенных в нем хадисов.

Свой труд М. предваряет важным вступлением (киتاب ал-иман), где разъясняет, каким условиям должны удовлетворять предания, восходящие к Мухаммаду, чтобы считаться заслуживающими доверия.

Ас-Сахих был призван играть роль руководства по юриспруденции.

М. создал, кроме того, большое количество сочинений по фикху и биографических сводов, посвященных мухаддисам. Сочинения эти не сохранились, до нас дошел один ас-Сахих.

Лит-ра: *GÄL*, 1, 160—161, Sbd., 1, 265—266; *A. J. Wensinck*. Muslim b. al-Hadjjadj.—EI, 3, 816—817. *К. Б.*

**МУТ'А** — временный, договорный брак, заключаемый на определенный срок (от одного дня до 99 лет) с оговоренным содержанием жене вместо махра и вознаграждением при расторжении брака. В доисламской Аравии М. был обычным явлением. Предполагается, что многочисленные браки Мухаммада с женщинами из разных племен были браками М. Намек на его разрешение содержится в Коране (4:24/28). Однако впоследствии М. был признан безразрешенным на основании другого указания Корана, где запрещается брать женой помимо дозволенных четырех одновременно (33:52). Но так как в исламе продолжительность брака не оговаривается вообще, то в случае кратковременного брака невозможно установить, был ли это обычный брак или М. На этом основании, по одним мазхабам, М. является деянием законным внешне, но греховным по существу (харам сахих), а по другим — не запрещаемым, но и не одобряемым (макрух). М. допускается как вполне дозволенный только шиитами-имамитами.

В правовом отношении жена в браке М. приравнивается к жене, которой выплачивается махр, т. е. ее дети являются законными, на нее распространяются права и обязанности замужней женщины. После расторжения брака М. она должна выдержать определенный срок ('идда) до вступления в новые отношения. Иногда М. называют сига по названию брачно-договорной формулы, в которой сторонами оговариваются условия вступления в этот брак.

Другое значение М. — компенсация невесте в случае отказа от брака после сговора (хитба). Форма и размер М. определяются по соглашению сторон, а в случае несогласия решение представляется кади.

Лит-ра: *аш-Шайбани*. Ал-Пжам' ас-сагир, 29; *Stern*. Marriage, 151—157; *A. A. A. Fyzee*. Shi'i legal theories.—Law in the Middle East, 113—131; *W. Heffening*. Mut'a.—ShEi, 418—420.

А. Б.

**ал-МУТАВАЛІ** (мн. ч. ал-мат'авила; «последовательные») — мутавали, название шиитов-имамитов Ливана. Проживают в основном на юге Ливана и в Бекаа; меньше — в Горном Ливане, Бейруте и Северном Ливане. В средние века светская знать М. пользовалась значительным влиянием. Подавляющее большинство М. — земледельцы. По традиции, председатель ливанского парламента избирается от М., которые имеют также определенную квоту в парламенте и правительстве. За последнее время резко возросло самосознание М. и значение их общественных организаций, в частности движения «Амал» («надежда»).

Лит-ра: 'Ариф аз-Зайн. Мухтасар та'рих аш-ши'а. Сайда, 1914.

М. Р.

**ал-МУ'ТАЗИЛА** («обособившиеся», «отделившиеся») — му'тазилиты, представители первого крупного направления в каламе, игравшие значительную роль в религиозно-политической жизни Дамасского и Багдадского халифата в VII—IX вв. По преданию, М. получили свое наименование в связи с «обособлением» от кружка ал-Хасана ал-Басри (ум. в 728 г.) в Басре его учеников Васила б. 'Ата' (ум. в 748 г.) и 'Амра б. 'Убайда (ум. в 761 г.). Другие наименования (ал-'адлийун, ал-'адлийа, ахл ал-'адл, ахл ал-'адл ва-т-таухид) связаны с первыми двумя из их «пяти основоположений», которые, как утверждают му'тазилитские источники, были окончательно сформулированы во времена му'тазилита Абу-л-Хузайла ал-'Аллафа (ум. в 841 или 849 г.). Эти основоположения следующие: 1. «Справедливость» (ал-'адл); божественная справедливость предполагает сво-

боду человеческой воли, способность бога творить только «наилучшее» (ал-аслах) и недопустимость нарушения богом установленного им от века порядка вещей. 2. «Единобожие» (ат-таухид): строгий монотеизм отрицает не только политеизм и антропоморфизм, но также реальность и извечность божественных атрибутов (в том числе атрибута речи, откуда следует положение М. о «сотворенности» Корана). 3. «Обещание и угроза» (ал-ва'д вал-ва'д): это положение, которое разделяли с М. хариджиты, обозначает, что бог обязан осуществить свои обещание и угрозу, если он обещал «покорным» рай и угрожал «непокорным» адом, и что ни «ходатайство» Пророка, ни даже «милосердие» Всевышнего не в состоянии изменить характер воздаяния за совершенные человеком деяния. 4. «Промежуточное состояние» (ал-манзила байна-л-манзилатайн): мусульманин, совершивший тяжкий грех (кабира), выходит из числа верующих (в противоположность мнению мурджиитов), но не становится неверующим (как об этом учили хариджиты), находясь в «промежуточном состоянии» между ними. Это положение, послужившее причиной отхода первых М. от кружка ал-Хасана ал-Басри, который называл такого мусульманина «лицемером» (мунафик), иногда обозначается словосочетанием «наименования и суждения» (ал-асма' вал-ахкам), поскольку оно касается квалификации «нечестивого» с точки зрения ожидающей его в потустороннем мире судьбы. 5. «Повеление одобряемого и запрещение порицаемого» (ал-амр бил-ма'руф ва-н-нахй 'ани-л-мункар): это общее для М., хариджитов и шиитов положение обязывает мусульманина способствовать всеми средствами (включая насильственные — «мечом») торжеству добра и бороться со злом (что М. связывали обычно с политическими вопросами). Учение М. о свободе человеческой воли дало основание их противникам причислять их к кадаритам, хотя сами М. отрекались от этого прозвания, имевшего негативную коннотацию в свете хадиса: «Кадариты — маги этой общины». Ввиду близости взглядов М. и джахмитов (прежде всего по вопросу о боге и его атрибутах) некоторые средневековые авторы не проводят различия между этими двумя направлениями калама.

Идеологически связанные с просвещенными кругами средних слоев городского населения, М. выступали в качестве одной из оппозиционных Омейядам религиозно-политических партий. Симпатии М. к зейдитам во многом обусловили их отрицательное отношение к Аббасидам, при которых (особенно при Харуне ар-Рашиде) они подвергались преследованиям. Но при лояльно относившемся к зейдитам ал-Ма'муне и двух его ближайших преемниках — ал-Му'тасиме и ал-Васике (813—847) — положение М. в Халифате существенно изменилось: некоторые из них занимали ответственные посты; деятельность М., равно как и других мыслителей-рационалистов, поощрялась государством; приняты общего для М. и джахмитов тезиса о «сотворенности» Корана рассматривалось в качестве критерия лояльности богословов существующему режиму (см. *михна*). Однако при ал-Мутаваккиле (847—861) М. опять подверглись гонениям, и их идеологические позиции в государстве были сильно подорваны. М. вновь появились на политической арене в правле-

ние Буйдов (945—1055), при которых процветала му'тазилитская школа 'Абд ал-Джаббара (ум. в 1025 г.). Идеи М. нашли отражение в воззрениях йеменских зайдитов, а в XII—XIII вв. получили распространение в Хорезме. Рационалистические установки и ряд теолого-философских построений М. стали достоянием возникших впоследствии направлений калама — аш'аризма и матуридизма. Деятельность М. способствовала формированию философской мысли, ориентированной на эллинико-эллинистические традиции (фалсафа), первым крупным представителем которой был ал-Кинди, философ, близкий к кругам М. и разделивший их участь при ал-Мутаваккиле.

На протяжении всей его истории в му'тазилитизме существовало множество соперничавших между собой группировок, связанных с именами тех или иных его представителей. Главными школами М. в IX—X вв. были басрийская и багдадская. Видными представителями первой школы были Му'аммар б. 'Аббад (ум. в 830 г.), Абу-л-Хузайл ал-'Аллаф, ан-Наззам (ум. в 835-36 или 845 г.), ал-Джахиз (ум. в 868-69 г.), Абу 'Али ал-Джубба и (ум. в 915 г.) и его сын Абу Хашим (ум. в 933 г.). К основанной Бишром б. ал-Му'тамиром (ум. после 825 г.) багдадской школе, отличавшейся своими в целом проалидскими симпатиями и меньшим элитаризмом, принадлежали Сумама б. ал-Ашрас (ум. ок. 828 г.), ал-Мурдар (ум. в 840 г.), Ахмад б. Абн Ду'ад (ум. в 854 г.), ал-Хаййат (IX в.) и ал-Ка'би (ум. в 929 или 931 г.). Представление о предметах дискуссий между этими двумя школами (атомы, их акциденции и протяженность, пустота и т. п.) дает книга му'тазилита Абу Рашида ан-Найсабури (ум. ок. 1024 г.) ал-Маса'ил фи-л-хилаф байна-л-басрийин вал-багдадийин (Бейрут, 1979).

В строгом монотеизме М., утверждавшем тождество божественных атрибутов друг другу и сущности бога, подчеркивалась главенствующая роль атрибута знания, что означало подчинение иррационально-волевого начала в боге началу рациональному, разумному. Вместе с тем признание М. трансцендентности бога, предполагавшее отсутствие какого-либо сходства между ним и тварными вещами, оказывалось подлинным имманентизмом, выражением пантеистического взгляда на соотношение творца и его творений. Ибн Таймийа в этой связи писал о М.: «Говоря, что бог не может быть субстратом для переходящих вещей, они подразумевают, что у бога нет действия, зависящего от его воли и могущества... и нет ни создания и созданного, ни творения и тварного, но тварное есть сам творец и созданное есть сам создатель» (Ибн Таймийа. Мувафакат сахих ал-манкул ли-сарих ал-ма'кул. 1. Каир, 1328 г. х., 6—10).

С помощью понятий ма'дум (не-сущее) и кумун (скрытое предсуществование) М. пытались привести свои онтологические воззрения в соответствие с тезисом ислама: ма'думы составляют как бы особый мир, гомологичный чувственно воспринимаемому миру, но лишенный в отличие от последнего пространственно-временных характеристик, и «творение» вещей есть как бы перевод их богом из состояния не-сущего в состояние сущего, т. е. «развертывание» их в пространстве и времени. Попытка М. скрыть за двусмысленным термином ма'дум отрицание ими креациониз-

ма была разоблачена их противниками, усмотревшими в учении М. о бесконечности и извечности ма'думов утверждение извечности, а значит, и несовершенности мира во времени.

Природный мир осмысливался М. в категориях субстанции (джаухар) и акциденции ('арад), соответствующих понятиям тела и его качественно-количественной оформленности. По вопросу о существовании предела делимости тел взгляды М. разделились: ал-'Аллаф и его последователи останавливали деление на «частях», не имеющих частей», «единичных субстанциях», в то время как ан-Наззам и его сторонники учили о делимости тел до бесконечности.

Гносеология М. характеризуется тезисом о превосходстве разума над верой, отрицанием таклида (слепого следования авторитетам, под которыми прежде всего подразумевались религиозные авторитеты) и всяких убеждений, принятие которых не предвзрета сомнениям в их истинности. Этический рационализм М. проявляется в учении о том, что «прекрасное» (добро) и «безобразное» (зло) суть нечто, устанавливаемое не богом, а человеческим разумом, исходящим из объективных свойств описываемых этими словами явлений. Му'тазилитский рационализм нашел логическое завершение в учении знаменитого «безбожника» (мулхид) Ибн ар-Раванди (ум. в начале 60-х годов IX в. или в начале X в.), который отрицал пророчество и все религии откровения. В этом же направлении шла идейная эволюция 'Аббада б. Сулаймана, Сумама б. ал-Ашраса, 'Исы ас-Суфи и др.

В области политики М. подчеркивали светский по своему происхождению и назначению характер власти халифа (имам). Ранние М. считали, что халиф необязательно должен быть курайшитом, но некоторые поздние М. утверждали, что некурайшит не может стать имамом, если есть достойный этого звания курайшит. Согласно М., имам приходит к власти не по божественному указанию или установлению другого имам (ан-насс), на чем настаивали шииты, но избирается из мусульманской общины независимо от его социальной и этнической принадлежности. Вместе с хариджитами они рассматривали справедливость как необходимое качество имамы и, исходя из своего пятого принципа, считали долгом общины отстранять от власти (если надо, и силой) несправедливого имамы.

В новое и новейшее время му'тазилитизм вдохновлял мусульманских мыслителей рационалистической ориентации, а в 80-е годы — идейное течение «исламских левых» (ал-Йасар ал-ислами). Лит-ра: Жузе. Мутазилиты; Григорян. Философия; З. Джараллах. Ал-Му'тазилла. Каир, 1947; М. 'Анара. Ал-Ислам ва-фалсафат ал-хукм. 1—3. Бейрут, 1977; ан-Найшаар. Наһ'ат; Бадави. Мазхаб; А. N. Nader. Le système philosophique des Mutazila. Beirut, 1956; M. Bernard. La notion de 'ilm chez les premiers mu'tazilites.— Stl. 1972, 36, 23—46, 1973, 37, 23—56; L. Gardet. Signification de «renouveau mu'tazilite» dans la pensée musulmane contemporaine.— Islamic philosophy and the classical tradition. Columbia, 1973, 63—75; Watt. Period; I. R. Peters. God's Created Speech. Leyde, 1976; Wolfson. The Philosophy; Lambton. State.

Т. И. А. С. ал-МУФЙД, аш-Шайх Абу 'Абдаллах Мухаммад б. Мухаммад ал-'Укбар ал-Харисй (948 или 950—1022) — знаменитый шиитский богослов и факих, теоретик и активный проповедник имамитского толка. Его отец был учителем в Васите, отсюда и первое прозвище Мухаммада — Ибн ал-му'аллим («сын учителя»). Ал-М. родился в селении ал-'Укбар (к северу от Багдада). Вместе с отцом он переехал в Багдад, где его учителями были 'Али б. 'Иса ар-Румани, Абу-л-Касим Ибн Кулуйа (ум. в 978 г.), Ибн Бабуя ас-Садук (ум. в 991 г.), Абу

Галиб аз-Зурари (898—979), Абу Бакр ал-Джи'аби и др. Получив хорошее образование и обладая даром красноречия, ал-М. приобрел славу искусного полемиста и стал фактическим лидером имамитских богословов. Пропагандистская деятельность ал-М. проходила под покровительством Буидов и способствовала распространению имамитских догматов в Ираке, особенно в Багдаде. Открытая проповедь и исповедание имамитских догматов привели к обострению шиитско-суннитских отношений, к кровопролитным столкновениям между ними.

Особенно частыми и опасными были столкновения в конце X—начале XI в. между суннитами-хашимитами, проживавшими в квартале Баб ал-Басра, и шиитами ал-Карха. Чтобы погасить накал религиозной вражды, власти были вынуждены на время удалить из Багдада ал-М.—духовного вождя шиитов.

Ал-М.—автор около 200 сочинений (из них 25 сохранилось): это «Опровержения» му'тазилитов разных школ (ал-Асамма, ал-Джахиза, 'Аббада б. Сулаймана, Джа'фара б. Харба, ал-Халиди и др.) по вопросам имамата, многочисленные «Разъяснения» и «Ответы» на вопросы из разных городов (по богословию, философии, фикху), полемические сочинения, направленные против ханбалитов, исма'илитов, зайдитов, «крайних» шиитов. Ряд сочинений ал-М. посвятил теории имамата, вопросам богословия и фикха, толкованию Корана и хадисов, истории шиитов, описанию жития имамов. Диспуты ал-М., его избранные речи были собраны в книгу под названием ал-'Уйун ва-л-махасин, краткая редакция (ал-Фусул ал-мухтара) которой в исполнении его ученика, алидского накиба в Багдаде аш-Шарифа ал-Муртада (966—1044) имеет хождение среди шиитов и поныне (неоднократно издавалась). Деятельность ал-М. проходила в период обострения идеологической борьбы между сторонниками различных религиозно-политических партий и школ, прежде всего между суннитами, шиитами и му'тазилитами. Шиитов упрекали в приверженности к антропоморфизму, в признании безусловного предопределения и т. д. В этих условиях ал-М. выступил в роли защитника вероучения шиитов-имамитов, призванного отклонить все обвинения против них, показать «правильность» их ислама и его отличие от прочих учений. По предложению алидского накиба ал-Хусайна б. Мусы ал-Мусави он составил фундаментальный трактат Ава'ил ал-макалат фи-л-мазахиб ва-л-мухтарат, в котором изложил догматику имамитов: учение о единобожии, о божественной справедливости, об имамате, их эсхатологические представления — и разъяснил расхождения по этим вопросам между шиитами-имамитами и му'тазилитами. Это сочинение ал-М. и в современном шиитском мире признается авторитетнейшим источником по имамитской догматике.

Ал-М. умер в Багдаде, был похоронен на своем дворе, а несколько лет спустя его прах перенесли в ал-Машхад (ал-Казимая). Место погребения ал-М. почитается и поныне.

Лит-ра: *ан-Наджашин*. Ар-Риджал, 311—316; *ат-Техрани*. Табакаат, 5, 186—187; GAL, Sbd., 1, 322—323; GAS, 1, 549—551.

С. П.

**МУФТИ́** (перс. муфти, тур. мюфти; «дающий фатву») — знаток шари'ата, дающий разъяснение его основным положениям и принимающий решения по спорным вопросам в форме особого заключения (фатвы), основываясь на принципах

шари'ата и прецедентах. Впервые М. как особые советники при правителях и кади были назначены халифом 'Умаром II (717—720) в Египте. По мере роста государства и совершенствования его организации правитель каждой большой области стал назначать или приглашать на службу М., решения которого становились обязательными для населения этой области. В государстве или на какой-либо самоуправляемой территории могло быть несколько М., и тогда один из них становился главным и мог принимать апелляции на решения остальных.

В Османской империи в XV в. главный М. Стамбула стал Великим М. всей страны с титулом Шайх ал-ислам и давал фатвы по запросам султана и чиновников, правивших от имени султана и по его повелению, утверждая (или осуждая) этим законность их действий с позиции шари'ата. В настоящее время в каждом мусульманском государстве есть верховный М., осуществляющий религиозный контроль над действиями правительства.

В СССР М. называются главы мусульманских общин Средней Азии и Казахстана (резиденция в Ташкенте), европейской части СССР и Сибири (резиденция в Уфе), Северного Кавказа и Дагестана (резиденция в Махачкале). В Закавказье, где мусульманское население в основном шииты, глава общины называется шайх ал-ислам (резиденция в Баку).

Лит-ра: *Абу Захра*. Та'рих ал-мазахиб, 1, 124—128; *Степанян*. Мусульманские концепции, 111; *Лэйн*. Нравы, 125—129; *Mahmāsani*. Falsafat al-tashri, 17—18; *Schacht*. The Schools of Law, 75—76; *Tyan*. Histoire, 323—339; *J. Walsh*. Fatwa.—EI, NE, 2, 866—867.

А. Б.

**МУХАДЖИР** («совершивший хиджру») — мусульманин, переселившийся вслед за Мухаммадом в Медину до завоевания им Мекки. Число М. в первые годы — около сотни взрослых мужчин, в сражении при Бадре участвовало ок. 70 чел. Они составили элиту мусульманской общины. В заслугу им ставилось то, что ради веры они порвали узы родства и, оставив дома и имущество, последовали за вероучителем.

Первое время многие из М. бедствовали, жили за счет помощи от богатых единоверцев (с этим связаны многие призывы к щедрости в Коране), но после выселения иудейского племени бану надир они получили дома и земли, стали богатеть за счет добычи. 'Умар I назначил им более высокое, чем другим группам мусульман, жалованье (тем больше, чем раньше человек переселился); они получали большую долю при распределении добычи. Даже в начале VIII в. в документах из Египта особо отмечаются поставки для М. Из их числа вышли все претенденты на пост халифа.

Мухаммад отнес к числу М. также мусульман, переселившихся из Мекки в Эфиопию и вернувшихся в Медину в 629 г., но 'Умар I при установлении жалованья не включил их в высший разряд, т. к. они не участвовали в первых сражениях. В дальнейшем их не именовали М.

Лит-ра: *Fr. Bull*. Al-Muhadjirun.—EI, 3, 690—691.

О. Б.

**МУХАКАМА** — судебный процесс. Порядок судопроизводства в исламе сложился в главных чертах к середине VIII в. и основан на трех главных принципах: личное участие сторон в процессе, гласность процесса, непрерывность

## МУХАММАД

процесса. Процесс должен вестись устно, письменные же свидетельства и доказательства рассматривались только как записи для памяти, истинность которых должна быть удостоверена свидетелями (шахидами). Стороны сами выдвигают обвинение или предъявляют иск и сами защищаются.

Если необходимо расследование, то его проводит кади или его доверенное лицо. Если какая-то из сторон не может сама присутствовать на процессе, то ее может представлять уполномоченный (вакил), но на это обязательное должно быть согласие кади. Стороны могут прибегать к помощи посторонних знатоков права, которые в процессе выполняют функции адвокатов, но для суда они могут быть только свидетелями. Для обеспечения наиболее широкой гласности процесс должен проходить в таком месте, где может собираться народ: на площади, перед домом правителя или кади, в специальном помещении (маххамма) и т. п. Штат суда непостоянен: кади сам комплектует его по своему усмотрению секретарями, переводчиками, курьерами и др., оплачивая их из общей сметы суда.

В ходе судебного процесса истина может быть установлена либо признанием одной из сторон правоты другой, либо показаниями свидетелей, либо клятвенным заверением одной из сторон в своей правоте. Порядок самого процесса таков: после выдвижения обвинения или подачи иска кади оценивает возможности явки сторон и назначает место и время слушания дела. В начале процесса обвиняющая сторона излагает свое обвинение или претензии, предъявляя по мере необходимости доказательства и приводя показания свидетелей; обвиняемая сторона защищается, приводя аргументы в свою защиту. Если выясняется, что одной из сторон необходимо время для сбора каких-либо дополнительных доказательств, процесс на это время может быть отложен. Если ни доказательства, ни показания свидетелей не доказывают правоту одной из сторон, стороны приводятся к клятве, причем обвиняющая сторона приводится к клятве первой. Если все эти возможности исчерпаны, а претензии не доказаны, процесс прекращается. Если обвиняющая сторона уже после процесса найдет дополнительные доказательства своей правоты, она может начать новый процесс.

В настоящее время так ведутся процессы только в духовных судах, разбирающих главным образом дела, связанные с нарушениями ритуала, семейными и некоторыми имущественными отношениями (наследование и раздел имущества, опека, поручение, надзор за выплатой махра и др.). Все дела, требующие расследования с применением сложных современных методов, духовными судами не рассматриваются.

Лит-ра: *ал-Маваариди. Ал-Ахкам*, 107—128; *Tyan. Judicial Organization*, 243—248; *Schacht. Introduction*, 188—189.

А. Б.

**МУХАММАД** (Мухаммед, Магомет), Ахмад б. 'Абд Аллаḥ (ок. 570—632) из рода хашим родо-племенной группы курайш—основатель религии ислама и первой общины мусульман. По представлениям мусульман—пророк Аллаха и его посланник, через которого был передан людям текст Корана.

Родился в Мекке в небогатой, но близкой по родству к мекканской знати семье. Его отец умер во время торговой поездки до рождения М., мать—через несколько лет. М. воспитывался в доме своего деда 'Абд ал-Мутталиба. С молодых лет он был знаком с караванной торговлей, иногда участвовал в торговых поездках. М. нялся вести торговые дела богатой мекканской вдовы Хадиджа бинт Хувайлид, на которой женился в возрасте 25 лет. Пока Хадиджа была жива, М. не брал себе других жен. Она родила ему нескольких скончавшихся в младенчестве сыновей, в том числе Касима, по которому М. звали Абу-л-Касим, и четырех дочерей: Рукайу, Умм Кулсум, Зайнаб и Фатиму.

М. любил одиночество и благочестивые размышления, часто удалялся в соседние с Меккой горы; был знаком с основами иудаизма и христианства, со взглядами аравийских монотеистов-ханифов. Когда М. было около 40 лет, во время одного из периодов бедствия ему стали являться видения, а затем—речения извне, позднее записанные по памяти с его слов и составившие священную книгу мусульман—Коран.

Первоначально М. испугался начавшихся «откровений», но затем уверился, что избран божеством в качестве посланника (расул) и пророка (наби), чтобы нести людям слово божье. Первые «откровения», которые М. пытался передать своим сородичам, провозглашали величие единственного и единого бога Аллаха, отвергали распространенное в Аравии многобожие, предупреждали о грядущем воскресении мертвых, Дне суда и наказании в аду всех, кто не верует в Аллаха.

Проповедь М. была встречена в Мекке с насмешкой, однако постепенно вокруг него собралась группа сторонников, частью из знатных родов, частью—из низов мекканского общества. Мекканская верхушка начала преследовать и притеснять последователей М.—мусульман. Сам М. находился под защитой своего рода и его главы—Абу Талиба, многие же из мусульман, спасаясь от гонений, уехали из Мекки в Эфиопию. Проповедь М., якобы передававшая прямую речь Аллаха, в это время доказывала всемогущество Аллаха, часто именовавшегося Милостивым (Рахман), его величие, полную зависимость от него человека. При этом М. отсылал слушателей к известным им историям о пророках прошлого и о погибших древних народах. Коран как бы показывал, что пророчество М.—явление известное и возможное и что непослушание пророку всегда вело к наказанию неверующих.

В какой-то момент (ок. 618—620 гг.) возникла возможность компромисса с мекканцами. М. якобы согласился признать особое положение при Аллахе почитаемых в Мекке богинь—ал-Лат, ал-'Уззы и Манат, а мекканцы—пророческую миссию М. и первое место Аллаха среди богов. Однако примирение, нарушавшее главный принцип нового учения—строгое единобожие, не состоялось, и борьба обострилась. Тем временем умерла Хадиджа, умер Абу Талиб. М. лишился значительной части моральной поддержки и защиты. Ставший главой рода Абу Лахаб отказал М. в покровительстве.

М. стал искать сторонников вне Мекки. Он обращался с проповедями к людям, приезжавшим в город по торговым делам, совершил в безрезультатных поисках убежища поездку в Та'иф. Наконец, ок. 620 г. он вступил в тайное соглашение с группой жителей Йасриба—крупного



земледельческого оазиса примерно в 400 км к северу от Мекки. Жившие там языческие и принявшие иудаизм арабские племена находились в состоянии затянущихся и запутанных междоусобиц, из которых они, по аравийскому обычаю, надеялись выбраться с помощью авторитетного и беспристрастного третейского судьи. В качестве такого судьи они и пригласили М., признав его пророческую миссию как основу его авторитета.

Сначала большинство мекканских мусульман, а затем и сам М. переселились в Иасриб. Он прибыл туда 12 или 8 раби' I, т. е. 24 или 22 сентября 622 г. С первого месяца (ал-мухаррам) этого года мусульмане (при 'Умаре I) стали отсчитывать годы новой эры по хиджре, т. е. по году переселения М. из Мекки в Иасриб, который стал называться Мадина ан-наби («город Пророка») или просто ал-Мадина (Медина).

М. превратился из простого проповедника в политического лидера общины, включавшей поначалу не только мусульман. Постепенно устанавливается его единовластие в Медине. Главной опорой М. были пришедшие с ним из Мекки мусульмане — мухаджир и мединские мусульмане — ансары. М. надеялся также найти религиозную и политическую поддержку у иудеев Иасриба, он даже подчеркнул избрал киблой Иерусалим. Однако они отказались признать в М. мессию из неюдеев, более того, высмеивали пророка Аллаха и даже вступили в контакты с врагами М. — мекканцами. К ним присоединились и часть других иасрибцев из язычников, иудеев и христиан, первоначально охотно принявших ислам, но затем выступивших против М. Эта внутренняя мединская оппозиция неоднократно осуждается в Коране под именем «лицемеров» (мунафикун).

Внутреннее размежевание помогло развитию представления об исламе как об отдельной религии, усилению ее аравийских черт. М. все отчетливее говорит об особой роли ислама, о себе как о последнем пророке — «печати пророков», иудеи и христиане порицаются как плохие верующие, ислам объявляется исправлением допущенных ими искажений воли Аллаха. В противовес субботе устанавливается особый мусульманский день общей молитвы — пятница, объявляется о святости ал-Ка'бы и первоначально значении паломничества к ней. Она становится главной святыней ислама, к ней молящиеся начинают обращаться во время молитвы (кибла).

В Медине строятся первая мечеть, дом М., устанавливаются основы мусульманского ритуала — правила молитвы, омовения, поста, призыва к молитве, сборов на благочестивые нужды и т. д. В проповедях М. стали фиксироваться правила жизни общины — принципы наследования, раздела имущества, бракосочетания. Объявляются запреты на вино, свинину, азартные игры.

Начинает особо выделяться положение М. как посланника Аллаха. В «откровениях» появляются требования особого почтения к М., ему «ниспосылаются» исключения из некоторых запретов, обязательных для других.

Таким образом, в Медине М. сформировал основные принципы религиозного учения, ритуала и организации общины. Эти принципы были выражены в «откровениях» и частично — в высказываниях, решениях и поступках самого М. (см. *хадис*).

Одной из форм сплочения общины и ее расширения с самого начала мединского периода стала

борьба с неверующими мекканцами. В 623 г. начинаются нападения мусульман на мекканские караваны, в 624 г. при Бадре мусульмане, возглавляемые М., победили мекканский отряд, и эта победа была воспринята и истолкована как доказательство того, что Аллах — на стороне мусульман. В 625 г. мекканцы подошли к Медине и сразились с мусульманским войском около горы Ухуд. В бою М. был легко ранен в голову, мусульмане понесли большие потери, однако мекканцы не развили свой успех и отошли. В следующем году они снова подошли к Медине, но были остановлены обороной мусульман у специально выкопанного рва.

Тесные связи внутренней мединской оппозиции с мекканцами, ее попытки покушения на жизнь М. и упорный отказ от полного его подчинения вызвали резкие ответные меры. Последовательно из Медины были изгнаны иудейские племена бану кайнука' и бану надир, значительная часть бану курайза была перебиты, были убиты и некоторые наиболее активные противники и соперники М. Затем были собраны большие силы для решительной борьбы с Меккой.

В 628 г. большое войско, к которому присоединились некоторые кочевые племена, двинулось в сторону Мекки и остановилось в местечке ал-Худайбия, на самой границе священной территории Мекки.

Переговоры между мекканцами и мусульманами завершились перемирием. Ровно через год М. и его сподвижники совершили в соответствии с договором малое паломничество ('умра).

Тем временем крепла сила мединской общины. Были завоеваны богатые оазисы Северной Аравии Хайбар и Фадак, союзниками М. становились все новые и новые племена. В этих условиях продолжались тайные переговоры мекканцев с М., многие мекканцы принимали ислам открыто или тайно. В результате всего этого подошедшее к Мекке в 630 г. мусульманское войско беспрепятственно вошло в город. М. совершил поклонение ал-Ка'бе, очистил ее от языческих идолов.

М., однако, продолжал жить в Медине, лишь однажды (в 632 г.) еще совершив паломничество, называемое прощальным (хиджжат ал-вада'). Победа над Меккой еще более укрепила уверенность М. в себе и подняла его политический и религиозный авторитет в Аравии. Он посылает различным вождям и царям Аравии и наместникам пограничных с Аравией областей Византии и Ирана послания с предложением принять ислам. Мекканские военные отряды захватывают новые оазисы в Северной Аравии, появляются в Йемене. В Мекку приезжают представители различных племен и областей полуострова. Многие из приезжавших договариваются с М. о союзе. В сражении при Хунайне в 630 г. мусульмане и их союзники отбили большое наступление на Мекку враждебных кочевых племен. В 631—632 гг. значительная часть Аравии оказывается в той или иной степени включенной в политическое объединение, возглавляемое М.

В последние годы жизни М. определяет цель этого объединения — распространение власти ислама на север; он деятельно готовит военную экспедицию в Сирию. В июне/июле 632 г. в возрасте около 60—63 лет М. нежеледно для своих сподвижников скончался после непродол-

## МУХАММАД

жительной болезни. Существует легенда, что он был отравлен. Похоронен он в главной мечети Медины (Мечети пророка).

Со смертью М. прекратился прямой «контакт» общины с Аллахом, ею стали управлять халифы — заместители Пророка в деле проведения в жизнь законов и правил, заповеданных М. и изложенных в Коране. За право выдвижения на пост халифа своего представителя соперничали разные группы мусульман. Первым халифом стал один из ближайших соратников М. — Абу Бакр.

После смерти Хадиджи М. заключал большое количество браков. Право Пророка превысить разрешенное для мусульманина число жен (четыре) было специально обосновано кораническим «откровением». В большинстве своем эти браки носили политический характер, укрепляя связи М. с различными родо-племенными группами. Любимой женой М. предание считает 'А'ишу, дочь Абу Бакра. После смерти Пророка она пыталась играть политическую роль в качестве хранителя и толкователя его заветов. Особой любовью М. также пользовалась коптская невольница Мария, родившая ему сына Ибрахима, умершего в младенчестве и горько оплаканного Пророком. Согласно преданию, у М. было 11 официальных жен, девять из которых были живы в момент его кончины.

М. не оставил мужского потомства. Дочь М. Фатима вышла замуж за его двоюродного брата и верного друга 'Али б. Аби Талиба. От потомков их сыновей — ал-Хасана и ал-Хусайна — происходят все довольно многочисленные в современном мусульманском мире потомки «семьи Пророка» — сайиды и шарифы (см. схему 3).

В современной науке существует общее мнение, что М. действительно жил и действовал, произнес значительную часть слов, составляющих Коран, основал общину мусульман сначала в Мекке, потом в Иасрибе. В жизнеописании М. (сира), в преданиях о его словах и поступках (хадис), в комментариях к Корану (тафсир) и т. д. наряду с исторически достоверными сведениями содержится много поздних добавлений, домыслов и легенд. Все вместе они и составляют известную всем мусульманам биографию Пророка.

Ислам в принципе не наделяет М. никакими сверхъестественными чертами. В Коране неоднократно подчеркивается, что он такой же человек, как и все. Тем не менее вокруг его фигуры постепенно возник цикл легенд о чудесах. Некоторые из них развивают намеки Корана, как, например, легенда о том, что ангелы рассекли молодому М. грудь и омыли его сердце, или легенда о его ночном путешествии на волшебном животном ал-Бураке в Иерусалим и последующем вознесении на небеса. Сложился ряд легенд о чудесах, сотворенных М., — в его присутствии недойная овца дает молоко, малой пицци хватает на множество людей и т. д. В целом, однако, подобного материала в преданиях о М. сравнительно мало.

На протяжении всей истории ислама личность М. была предметом широкого почитания. Распространились разные виды молитв о М., читаемых во время суфийских зикров. Имя Пророка используется как талисман и оберег. В народном исламе посещение его могилы приписывали чудо-

действенные свойства, возникали циклы фольклорных легендарных сказаний о нем.

В богословии М. стал примером «совершенного человека». Одна из главных частей исламского вероучения — сунна есть, по сути дела, пример жизни Пророка как образец для поведения всех последующих поколений мусульман. Образы М. и первоначальной мусульманской общины играют значительную роль в различных современных течениях ислама. Как реформаторы-обновители, так и консерваторы типа ваххабитов и «Братьев-мусульман» утверждают, что возвращаются к характерным для времени жизни М. простоте, чистоте, строгости и демократизму. Широкое распространение как в религиозной, так и в общественно-политической литературе получил образ М. как справедливого и демократического правителя — пример для подражания всем правителям нынешним.

В европейской культуре образ М. был первоначально объектом разных нападков и обвинений в коварстве, жестокости, любострастии. Возникали и волшебные легенды, притягивавшие христианских завоевателей, как, например, о висшем в воздухе гробе М. Причудливым образом он становился порой объектом тайного поклонения, например у тамплиеров. Просветители считали М. обманщиком, использовавшим религию в целях личного благополучия. Ученые и публицисты Европы видели в М. и революционера, и реформатора, и пламенного политического вождя, и вдохновенного пророка, и ученика иудейских раввинов или христианских монахов, и крупного политика и т. д.

Марксистское исламоведение считает М. исторической личностью, искренне верившим в свою пророческую миссию и в божественное происхождение своих «откровений». Идеиная и политическая деятельность М. была частью потока разного рода идеологических движений, которыми ознаменовалась эпоха раннего средневековья на Ближнем Востоке. Созданные М. учение и модель общества — религиозной общины — оказались очень живучими, стали, по существу, одним из главных воплощений идеологии феодальной общественно-экономической формации в значительной части Востока.

Успех ислама как религии и как социальной системы был обеспечен и объективными и субъективными факторами. В ряду последних одно из ведущих мест занимает личность М., вдохновенного оратора, проповедника, преданного своему делу вероучителя, умного и гибкого политика, умевшего соединять идеал с реальностями жизни, верность традиции с решительными новшествами, принципиальность с гибкостью, «демократизм» с единовластием, мягкость с суровостью и решительностью.

Реальные результаты деятельности М. и тот образ пророка и правителя, основу для которого он создал своей жизнью, определяют значение роли личности М. в средневековой истории Востока и Запада.

Лит-ра: *Ибн Хишам*. Сира; *Ибн Са'д*. Табакаат, 1—2; *ат-Табари*. Та'рих, 1, 1073—1845; *ал-Вакиди*. Магази; *ал-Байхак*. Ас-Сунан ал-кубра. Хайдарабад, 1344—1355 гг. х.; *Ибн Касир*. Шам'ил ар-расул. Каир, 1982; *Бартольд*. Соч., 6, 81—103, 630—647; *Петрушевский*. Ислам, 5—29; *В. Соловьев*. Магомет, его жизнь и религиозное учение. СПб., 1902; *A. Sprenger*. Das Leben und die Lehre des Mohammad. 1—3. В., 1861—1865; *G. Grimme*. Mohammed. Munster, 1892—1895; *Caetani*. Annali; *P. Casanova*. Mohammed et la fin du monde. P., 1911; *Andrae*. Ursprung; *он же*. Die Person Mohammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde. Stockholm, 1918; *Fr. Buhl*. Das Leben Muhammeds. Lpz., 1930; *R. Blachère*. Le problème de Mahomet. P., 1952; *G. Widengren*. Muhammad, the Apostle

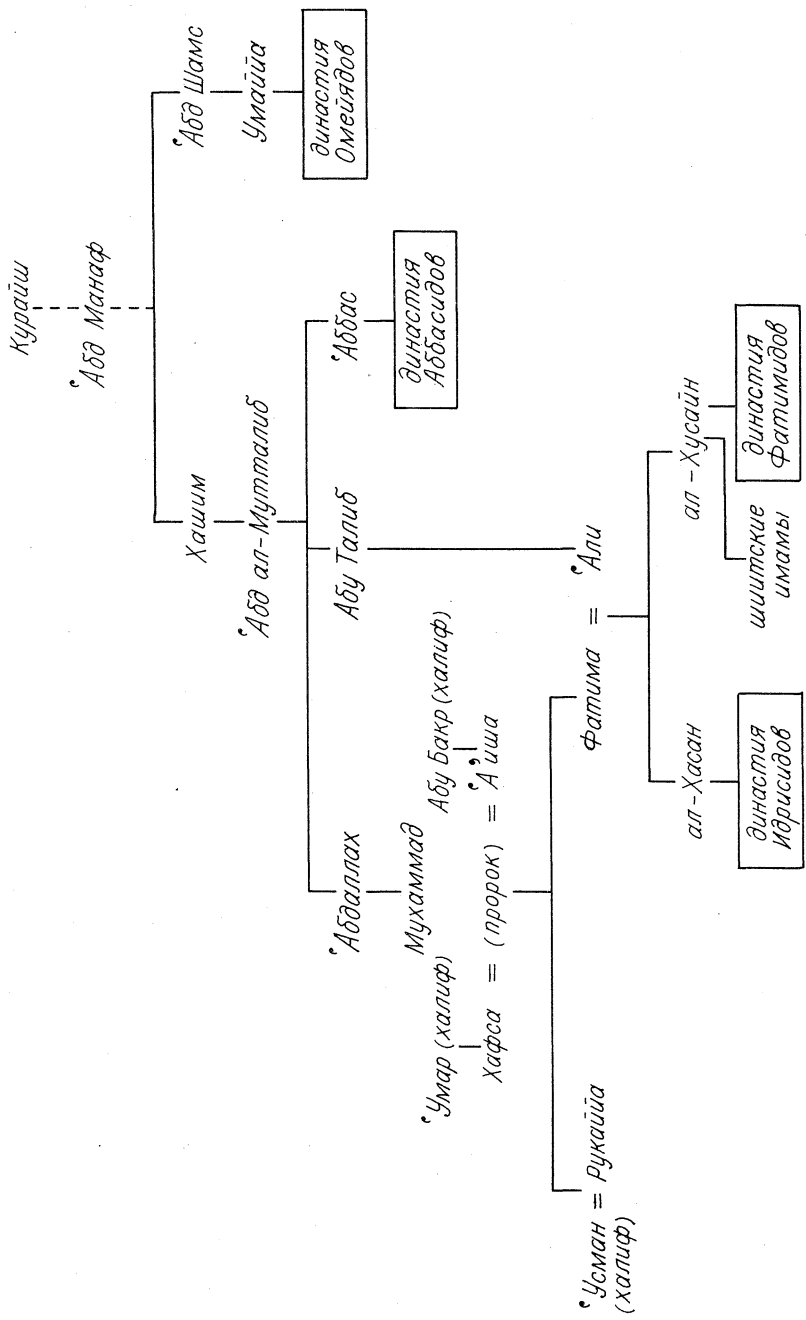


Схема 3.  
Основные генеалогические линии курайшитов

## ал-МУХАРРАМ

of God and his Ascension. Uppsala, 1955; *Guillaume*. Muhammad; *on же*. New Light on the Life of Muhammad. Manchester, 1960; *R. Paret*. Mohammed und der Koran. Stuttgart, 1957; *M. Hamidullah*. Le Prophète de l'Islam. P., 1959; *Watt*. Muhammad at Mekka; *on же*. Muhammad at Medina; *on же*. Muhammad; *M. Rodinson*. Mahomet. P., 1961, 1968; *on же*. Bilan des études mohammadiennes. — RH, 1963, 229, 169—220; *F. Gabrieli, G. Walter*. Mahomet. P., 1965; *Gaudefroy-Demombynes*. Mahomet; *S. Noja*. Maometto profeta dell'Islam. Fossano, 1974; *M. Lings*. Muhammad: his Life based on the Earliest Sources. L., 1983.

М. П. ал-МУХАРРАМ («запретный») — первый месяц мусульманского календаря. До ислама ал-М. — эпитет к названию первого из двух месяцев сафар, начинавших солнечный год и приходившихся на осень; как показывает само название, он принадлежал к числу «священных» месяцев. Возможно, название ал-М. связано с тем, что до ислама в этот месяц совершался хаджж.

Первые десять дней ал-М. считаются благословенными. В Египте ал-М. считался благоприятным для брачных союзов. Ал-М. — месяц раздачи милостыни.

10 ал-М. шииты отмечают день 'ашура' — день убийства ал-Хусайна. 16-е число отмечается как день установления Иерусалима в качестве киблы, 17-е — как день появления у Мекки «войска со слонем», предание о чем сохранилось в Коране (105).

Лит-ра: *Бируни*. Памятники, 76, 372—375; *Лэйн*. Нравы, 219, 334—340; *Wellhausen*. Skizzen, 3, 94—101; *Grünebaum*. Festivals, 85—94; *E. H. Waugh*. Muharram rites: community death and rebirth.—Religious encounters with death. Ed. F. E. Reynolds and E. H. Waugh. Pennsylvania, 1977, 200—213; *M. Plessner*. Al-Muharram.—EI, 3, 754.

ал-МУХАСИБИ, Абү 'Али ал-Харис б. Асад ал-'Анази (ок. 781—857) — багдадский богослов, один из первых теоретиков суфизма. Родился в Басре. Хадисы и фикх изучал у известного традиционалиста Исаида б. Харуна (ум. в 821 г.) и некоего Абу Исхака ал-Кураши. В молодости ал-М. переехал в Багдад, где продолжил учебу самостоятельно. Он вел аскетический образ жизни, отличался «богобоязненностью» (вара'), не признавал компромиссов в повседневной жизни и религиозных вопросах. Известно, что ал-М. отказался от большого наследства, оставленного ему отцом, т. к. тот был приверженцем му'тазилитского учения о «свободе человеческой воли». Благолетие и образованность ал-М. снижали ему широкую известность и привлекли к нему многочисленных учеников. Однако ок. 846 г. он вынужден был прекратить свои проповеди и преподавание из-за гонений со стороны ханбалитов во главе с самим Ибн Ханбалем. Усиление ханбалитов в Багдаде, последовавшее за прекращением михны, сопровождалось жестокими преследованиями сторонников рационального толкования религиозных догматов, даже если они не были му'тазилитами, подобно ал-М. Его обвинили в проповеди спекулятивного богословия (калам), прочих «предосудительных новшеств» (бид'а) и заставили покинуть Багдад. По возвращении ал-М. вынужден был жить затворником и отказать от всякой общественной деятельности. Он умер в крайней нищете. Согласно биографам, на его похороны осмелились прийти лишь четверо из его бывших сторонников.

Ал-М. сформулировал основные положения суфийской «психологии» ('илм ал-кулуб ва-л-хатарат). Главным инструментом самосовершенствования он считал самонаблюдение и самоконтроль (муракаба ва мухасаба). Отсюда — его прозвище ал-Мухасиб, т. е. «контролирующий себя,

отдающий отчет самому себе». Объектом «контроля» должны быть прежде всего намерения (нийат) и движения души (хатарат), ибо они в конечном счете определяют поступки человека. На пути к богу верующего подстерегают многочисленные опасности и соблазны. Так, некоторые спешат воспользоваться мирской славой, которую приносит им внешняя набожность. Это — лицемерие (рийа') и кичливость (кибр), которым следует противопоставить искренность (сидк, ихлас) намерений и деяний. Человек не должен доверять суждениям окружающих, ибо только он сам знает, каковы истинные мотивы, движущие им. Верующий должен научиться презирать все мирское, в полной мере осознать себя рабом божьим; это позволит ему сопрягать каждый свой поступок с божественной волей и не искать удовлетворения (рида) ни в чем и ни в ком, кроме бога. Для правильного «соблюдения прав Аллаха» (ар-ри'айа ли-хукук Аллаха) человеку дарован разум ('акл). В сущности, для ал-М. 'акл есть послушание (та'а), а его отсутствие — ослушание (ма'сийа). Сам по себе 'акл не в силах познать связи между вещами и явлениями — это привилегия бога, который сообщает о них людям через посредство разума. В отличие от ханбалитов ал-М. не отождествлял разум со знанием ('илм) и полагал, что со временем знание увеличивается.

В интерпретации ал-М. инициатором божественной любви (махабба) выступает сам бог. Возлюбив своих тварей, он зажег в их сердцах свет ответной любви.

Отрицательное отношение ханбалитов к ал-М. объясняется не только его склонностью к рационализму, но и его попыткой ужесточить требования к повседневной и религиозной жизни верующих, «аскетизировать» ее, ввести культ бедности, сделать упование на Аллаха (таваккул) необходимым условием «правоверия».

В вопросе о сотворенности Корана ал-М. занимал промежуточную позицию: признавая вечность Корана как божественного атрибута, он все же настаивал на том, что бог обращался к людям с откровениями посредством голоса и звуков, иначе они не смогли бы воспринять их. Постижение истинного смысла Корана, согласно ал-М., возможно лишь при условии полного очищения верующего от мирской «скверны» — это божественный дар, вознаграждение за праведность.

Ал-М. принадлежит свыше 30 сочинений. Наибольшим влиянием и известностью пользовались следующие: *Китаб ар-ри'айа ли-хукук Аллаха* (суфийская «психология» и практика), *Китаб ат-таваххум* и *Китаб ал-ба'с ва-н-нушур* (эсхатология), *Китаб ал-васайа* («психология», наставления начинающим суфиям), *Фахм ал-Кур'ан* (экзегетика, право) и др. Многие сочинения написаны в форме ответов учителя на вопросы ученика.

Ал-М. был учителем целого поколения багдадских суфиев, среди них знаменитые ан-Нури (ум. в 907 г.) и ал-Джунайд (ум. в 910 г.). 'Абд ал-Кахир ал-Багдади прямо называл его предшественником ал-Аш'ари. В целом заслуги ал-М. признавали почти все мусульманские авторы. Непосредственно из его сочинений и через Абу Талиба ал-Макии взгляды ал-М. воспринял ал-Газали, высоко его ценивший. Сочинение *Китаб ар-ри'айа* было широко известно во всем мусульманском мире. Его рекомендовали в качестве «обязательной литературы» для муридов.

Лит-ра: *Kitab al-Ri'aya li-huquq Allah* by Abu 'Abdallah Harith ibn Asad al-Muhāsibī. Ed. by M. Smith. L., 1950; *on же*. *Kitab al-tawahhum*. Trad. de l'arabe et annoté par A. Roman. P., 1978;

ас-Сулами. Табакат, 49—53; ал-Багдади. Та'рих Багдад, 8 211—216; ал-Багдади. Усул ад-дин, 308—309; ас-Субки. Табакат, 2, 37—42; Бертельс. Суфизм, 29—30; М. Smith. An Early Mystic of Baghdad. L., 1935; J. van Ess. Die Gedankenwelt des Harit al-Muhasibi. Bonn, 1961; Allard. Le problème; on же. Comment comprendre le Coran selon Muhasibi (m. 243/857).—ВЕО. 1977, 29, 7—16; Anawati, Gardet. Mystique, 28—30; GAS, 1, 639—642. А. Кн.

**МУХТАСИБ** («осуществляющий хисбу») — тот, кто пресекает публичное нарушение норм мусульманской морали и наставляет на путь истинный. Обычно М. — должностное лицо, важнейшая его функция — контроль за торгово-ремесленной деятельностью и поведением людей в общественных местах.

Надзиратели за рынком ('амил 'ала ас-сук, вали 'ала ас-сук) существовали уже при 'Умаре I, в их обязанности кроме всего прочего входил сбор торговых пошлин, но сведений о контроле за нравственностью не имеется, по существу эти функции в Медине выполнял сам халиф. Видимо, эти надзиратели были аналогами византийских агораномов, несомненно хорошо знакомых арабским купцам, торговавшим с Византией. М. в подлинном смысле слова появились только при Аббасидах: первое упоминание М. относится к 780 г. (более раннее упоминание — в Васите, сахб амр би-л-ма'руф). В Андалусии и Магрибе сохранилось название сахб ас-сук, употребляемое также в наставлениях по хисбе (термин М. употребляется только в юридической литературе).

М. обычно назначал глава государства, и действовал он параллельно с кади ал-кудат, обладал исполнительной властью, наказывая за нарушения без судебного разбирательства, для чего имел штат стражников. В некоторых наставлениях указывается, что М. должен контролировать и кади. Но обычно он стоял ниже кади в административной иерархии и получал жалование в несколько раз меньше. В Андалусии М. прямо подчинялся кади, отмечены такие случаи также в Египте и Ираке; даже там, где М. назначался параллельно с кади ал-кудат, кади был в спорных случаях последней инстанцией.

Кроме контроля за нравственностью, качеством товаров, правильностью мер и весов на М. лежало обеспечение города хлебом, в критических случаях назначение предельных цен на него, а также контроль за «техникой безопасности» — степенью загрузки судов, весом поклажи грузчиков и выючных животных. Иногда на нем лежал надзор за монетным двором (обычно это обязанность кади). В этой разнообразной деятельности ему помогал штат помощников; в египетской столице у М. было два заместителя, для Каира и для Фустата, каждый со своим присутственным местом (маджлис ал-хисба). М. назначал старост ('ариф, мн. ч. 'урафа') каждой профессиональной группы ремесленников и торговцев, которые отвечали перед ним за порядок в делах своих собратьев.

Должность М. с тем же названием была заимствована и некоторыми христианскими государствами (Иерусалимское королевство, Армения).

М. с разным объемом обязанностей существовали до новейшего времени (например, в Бухаре до 1920 г.).

Лит.-ра: П. И. Петров. Бухарский мухтасиб.—ПВ. 1959, 1; А. М. Беленицкий, И. Б. Бентюев, О. Г. Большаков. Средневековый город Средней Азии. Л., 1973, 301—304; О. Г. Большаков. Средневековый город Ближнего Востока: VII—середина XIII в. Социально-экономические отношения. М., 1984, 273—279; P. Chalmers Genderon. El «señor del zoco» en España. Madrid, 1973; Cl. Cahen, M. Talbi. Hisba.—EI, NE, 2, 503—510. О. Б.

**ал-МУШАББИХА** (или ахл ат-ташбих; «уподобляющиеся», антропоморфусы) — мушаббихиты, об-

щее название последователей различных догматических школ, так или иначе представлявших Аллаха в человекоподобном образе. Для первых поколений мусульман, незнакомых с более сложными религиозно-философскими системами, было привычным представление божества в виде человекоподобного существа. И хотя в Коране нет прямого уподобления Аллаха человеку, но в нем немало выражений, дающих основание для их сравнения: об Аллахе говорится как о видящем, слышащем (2:127/121), восседающем на троне (20:5/4), имеющем лик (55:27), глаза (54:14), руки (38:75) и т. д. Вместе с тем в Коране настойчиво подчеркивается единственность Аллаха, его непохожесть ни на что в мире. Противоречивость Корана в этом вопросе на многие века предопределила разногласия среди богословов. Как важнейший элемент основного догмата ислама — учения о единобожии — представления о божественной сущности и божественных атрибутах стали одним из предметов острой полемической борьбы в мусульманском обществе. Последователям первоначального ислама (прежде всего захиритам), настаивавшим на буквальном понимании антропоморфических выражений в Коране, противостояли му'тазилиты-му'аттилиты, отрицавшие наличие у Аллаха свойств, порожденных человеческими представлениями, и аллегорически толковавшие соответствующие коранические выражения. Промежуточное положение заняли маликиты, учившие безраздельно верить этим выражениям, не пытаясь истолковать их смысл (би-ла кайфа, т. е. не задавая вопросов как?).

Буквальное понимание антропоморфических выражений в Коране логически и естественно приводило к представлению Аллаха в образе человека. Первыми пришли к этому «крайние» шииты (мугириты, мансуриты, хаттабиты и др.), обожествлявшие шитских имамов или своих избранников. Другие представляли Аллаха в виде человека из света (байаниты) или наполювину полым, черноволосым, но бестелесным (джаваликиты). Третьи (Мукатил б. Сулайман, ум. в Басре в 767 г., Да'уд ал-Джавариби и др.), наделяя Аллаха человеческими атрибутами («Аллах есть тело, плоть и кровь наподобие человека»), считали, однако, что он не похож ни на что и ничто не похоже на него.

Мусульманские доктографы относили к М. также тех богословов, которые в антропоморфическом духе судили о божественных атрибутах, отрицая их предвечность или толкуя их аллегорически. Такую позицию занимали сторонники возникновения божественных атрибутов (знание, желание, речь и т. д.), считавшие Аллаха субстратом переходящих свойств. Это проповедовали каррамиты, шииты-зуариты и др. Компромиссного мнения придерживался шиитский богослов Хишам б. ал-Хакам (ум. в Багдаде в 814 г.), утверждавший, что божественные атрибуты ни вечны, ни сотворены, ни Аллах, ни не-Аллах, ни часть его. Бытовали десятки мнений также о местоположении Аллаха, его троне, членах, именах и т. д. «Правoverные» богословы, в первую очередь ханбалиты, выступали как против уподобления Аллаха человеку (ат-ташбих), так и против лишения его атрибутов (ат-та'тил).

Лит.-ра: ал-Аш'ари. Макалат, 207—222; ал-Багдади. Ал-Фарк, 225—230; аш-Шахрстани. Книга о религиях, 98—102; Петрушевский. Ислам, 217.

С. П.

**НАБИ** (мн. ч. анбийа', набийун) — пророк, человек, «которому говорит Аллах», тот, кто получает от бога откровение. В Коране — одно из главных обозначений Мухаммада наряду с расул («посланик»); особо характерно для мединского периода. В Коране также много говорится о его предшественниках — древних пророках, первым из которых был Адам. Мухаммад — последний и называется хатим ан-набийин — «печатя пророков» (33:40; древние пророки: 6:83—86; 4:163/161 и др.).

В послекоранической литературе сказания о пророках получили широкое распространение, став предметом специальной категории сочинений — «кисас ал-анбийа'» («историй о пророках»). Древние пророки проповедовали веру в Аллаха и предсказывали появление Мухаммада; их было более ста тысяч, но в Коране названо только 28, многие из них имеют дополнительные прозвища, например Ибрахим — халил Аллах («друг Аллаха»), 'Иса — рух Аллах («дух Аллаха»), Мухаммад — расул Аллах. Особо выделяются девять пророков, называемые «стойкими» (улу-л-'азм, 46:35/34). Это Нух, Ибрахим, Да'уд, Иа'куб, Иусуф, Аййуб, Муса, 'Иса, Мухаммад. Большой части пророков ниспосылались священные писания (сахифа), особо упоминаются у Мусы — ат-Таура, у Да'уда — забур, у 'Исы — Инджил, у Мухаммада — ал-Кур'ан.

Проблема пророчества стала одной из центральных в мусульманской догматике и богословии. Проводится различие между Н., получавшим просто откровения (как в виде прямой информации, так и через неясные собственные пророчия и сновидения), и расул, которому ангелы приносили Писание и которому поручалось активно проповедовать его среди людей. Н. — всегда обыкновенный человек, но по близости к Аллаху он чем-то сродни ангелам; он достойнее и важнее последних. Пророки относятся к высшей категории людей — к тем, кто способен знать скрытое от других. Ниже их — каины. Пророки возглавляют и иерархию духовных авторитетов, в которой за ними следуют имамы и «святые» (аулия'). Главные признаки пророчества: откровение в транс, благосветие, проповедь смирения и воздержания, авторитет среди людей и хорошее происхождение, умение творить чудеса.

Одн из главных вопросов, связанных с пророчеством, — чудеса пророка. Они даруются Аллахом как доказательство истинности пророческой проповеди. Существует набор признаков, по которым их отличают от способности творить чудеса, которой наделены «святые», и фокусов волшебников.

Другой вопрос, подробно обсуждавшийся богословами, — непогрешимость пророков вообще и полная непогрешимость Мухаммада, который не совершил ни одного проступка даже тогда, когда еще не был пророком.

Шнитская теория пророчества особо выделяет наличие у каждого пророка «исполнителя духовного завещания» (васи), поддерживающего и продолжающего его миссию. Некоторые шииты ставили потомков 'Али, шиитских имамов, выше всех пророков.

Лит-ра: ал-Мурид, Ава'ил, 12—16, 29—33, 43—44; ан-Насафи, 'Ака'ид, 31—32; Ибн Халдуи, Мукаддима, 16, 501—518; ал-Джурджани, Шах, 545—578; Hughes, Dictionary, 427; J. Horowitz, Nabi.—EI, 3, 867.

М. П.

**ан-НАДЖАФ** (Неджеф, он же Машхад-'Али, Мешхед-Али) — город в Ираке в 10 км западнее Куфы на границе долины Междуречья и пустыни, место паломничества шиитов.

Согласно традиции, в окрестностях Куфы, там, где впоследствии возник ан-Н. (или Н. ал-Куфа), был похоронен имам 'Али б. Аби Талиб. В годы правления Омейядов местонахождение могилы приходилось скрывать, и поэтому позднее разные места в ан-Н. стали определять как захоронение 'Али. По преданию, гробница была построена по указанию халифа Харуна ар-Рашида (786—809). Ибн Хаукал сообщает, что при правителе Мосула Хамданиде Абу-л-Хайджа над ней был сооружен большой купол, а в конце X в. построен мавзолей. В середине XI в. мавзолей был сожжен «правовверными» мусульманами, но вскоре восстановлен. К началу XIV в. в городе появилась суфийская ханака. В 1326 г. ан-Н. посетил географ Ибн Баттута, оставивший его подробное описание: он упоминает, в частности, золотые ворота города, золотые светильники, богатые ковры и занавеси мавзолея. Уже в то время ан-Н. был одним из важнейших городов Ирака. В XIX в. в ан-Н. и другие священные для шиитов иракские города переехали из Ирана многие видные муджахиды, в том числе марджа' атаклид Муртаза Ансари. Современный ан-Н. — крупный центр шиитской теологии, богословского образования, издания религиозно-политической литературы, а также паломничества шиитов, особенно в дни 'ашура' и в годовщину гибели 'Али. «Золотая мечеть» имамы находится в центре старого ан-Н., в ней имеется хранилище с коллекцией произведений прикладного искусства. В северной части города — кладбище Вади ас-Салам, где хоронят шиитских 'улама' и факихов. Население города (почти полностью шиитское, преимущественно персы и арабы), по некоторым данным, в 1977 г. составляло 250 тыс. чел.

В 1964 г. здесь поселился и прожил до осени 1978 г. высланный из Ирана руководитель антишахского движения и религиозного переворота в Иране аятолла Рухаллах ал-Мусави ал-Хумайни (Рухолла Мусави Хомейни).

Лит-ра: E. Honigmann, Al-Nadjaf.—EI\*, 3, 815—816; он же. Al-Nadjaf.—ShEI, 930—931.

В. К.

**ан-НАДЖЖАР**, ал-Хусайн б. Мухаммад (род. в Куме, ум. ок. 845 г.) — известный богослов, последователей которого называли наджжаритами или хусайнитами. Плотник по профессии, ан-Н. прославился страстными диспутами, в частности с главой басрийских му'тазилитов ан-Наззамом (ум. в 835-36 или 845 г.). После одного из диспутов с ним он и скончался. Согласно аш-Шахрасти, учения ан-Н. придерживалось большинство му'тазилитов Рея и его окрестностей.

Ибн ан-Надим приводит названия ок. 20 сочинений ан-Н., в которых последний изложил свои богословские взгляды. Как свидетельствуют мусульманские доксографы, в одних вопросах ан-Н. сходилась с му'тазилитами, разойдясь с суннитами, в других — наоборот. В частности, как и все му'тазилиты, он отрицал «вечные божественные атрибуты», за что его критиковали сунниты-сифатиты. Во то же время он отвергал му'тазилитский догмат о свободе человеческой воли, разделяя мнение суннитов-сифатитов о том, что Аллах — творец поступков людей и что возможность

действовать возникает одновременно с действием. Его называли джабаритом (детерминистом), поскольку он считал, что в мире происходит только то, что пожелает Аллах. Веру он рассматривал как словесное признание истинности Аллаха, что проповедовали и мурджииты. Ан-Н. признавал учение об ал-ирджа' («откладывание суждения» о поступках людей), на основании чего ал-Аш'ари считал его последователем одной из мурджиитских школ. Среди самих наджжаритов возникли разногласия по частным вопросам догматики. В результате они распались на отдельные группы, из которых наиболее известны бургуситы, зафараниты и мустадрикиты.

Лит-ра: ал-Аш'ари. Макалат, 135—136, 283—285; Ибн ан-Надим. Ал-Фихрист, 229; ал-Багдади. Ал-Фарк, 207—209; аш-Шахрестани. Книга о религиях, 85—87.

С. П.

**ан-НАДЖИЙА** («спасшаяся») — община мусульман, следующая верным путем, исповедующая истинную веру. Мусульманская доксографическая традиция возводится к высказыванию пророка Мухаммада о том, что его община распадется на 73 общины, 72 из которых «погибнут», попадут в ад, и только одна «спасется» (наджййа), попадет в рай. Согласно разъяснению, якобы принадлежащему Мухаммаду, «спасшаяся» — это «люди сунны и согласия» (ахл ас-сунна ва-л-джама'а), придерживающиеся того, чего придерживался он сам и его сподвижники. Мусульманские богословы идентифицировали эту категорию верующих с суннитами, следующими Корану, сунне и единодушному мнению общины. Но поскольку приписываемое Мухаммаду определение ан-Н. носит общий характер, то по существу члены любой мусульманской общины могли претендовать на то, что именно они «спасутся», т. е. избегают ада и попадают в рай.

Лит-ра: ал-Багдади. Ал-Фарк, 6, 318; аш-Шахрестани. Книга о религиях, 27—28.

С. П.

**НАЗАР** — умозрение, теоретическое рассмотрение. В фикхе в этом значении употреблялись термины ра'й и кийас. В каламе под Н. понималось главным образом рассуждение, ведущее от известного к неизвестному, и в этом смысле его эквивалентами служили слова бахс, фикр, тафаккур, истидлал, ввиду чего их наука часто именовалась 'илм ан-назар ва-л-истидлал. В философии на основе соотнесения теории (назар) и практики ('амал) различали теоретический разум (ал-'акл ан-назари) и разум практический (ал-'акл ал-'амали), а науки делили на теоретические ('улум назарийа — физика, математика, метафизика) и практические ('улум 'амалийа — этика, домостроение, политика).

Лит-ра: ам-Туханаби. Кашиф истилахат ал-фунун. I. Каир, 1963, 3—76; Massignon. Essai, Index; van Ess. Die Erkenntnislehre, 237—363.

Т. И., А. С.

**ан-НАЗЗАМ**, Абӯ Исхāк Ибраһим б. Саййār (ум. в 835-36 или 845 г.) — видный представитель басрийской школы му'тазилызма, последователи которого именовались ан-наззамийа (наззамиты). Труды ан-Н. не сохранились, наиболее достоверные сведения о его взглядах содержат сочинения его ученика ал-Джахиза. Ан-Н. придерживался общих установок му'тазилызма, характерными же для него были положения: о сотворении всех вещей как о единовременном акте (джумлатан); об их «скрытом предсуществовании» (кумун); о делении тел до бесконечности; о «скачке» (тафра), который совершает движущееся тело от одного места к другому, минуя промежуточное; о телесности чувственно воспринимаемых качеств;

о взаимопроникновении (мудахала) тел. Натуралистическая направленность взглядов ан-Н. особенно проявляется в его учении о господстве в мире естественной причинности, о «природе» ('таб') вещей, с которой бог не может не согласовывать свои «действия». По свидетельству ал-Джахиза, ан-Н. и его последователи «предпочитали опыты над собаками и петухами молитве и чтению Корана... хаджду и джихаду» (ал-Джахиз. Ал-Хайаван. I. Каир, 1938, 216). Как крамольное отступление от «правотерия» богословы-догматики квалифицировали отрицание ан-Н. каких-либо стилистических достоинств Корана, его нападки на «праведных халифов» 'Умара, 'Усмана и 'Али, изобличение им во лжи авторитетных мухаддисов Абу Хурайры и 'Абдаллаха б. Мас'уда, его критическое отношение к хадисам.

Лит-ра: А. К. Закуев. Философия ан-Наззана. Баку, 1961; А. М. Абу Руда. Ибрахим б. Саййар ан-Наззам. Каир, 1946; R. Paret. An-Nazzam als Experimentator.—DI. 1939, 25, 228—233; J. van Ess. Das Kitab an-Nakt des Nazzam. Göttingen, 1972; M. Bernard. Le savoir entre la volonté et la spontanéité, selon an-Nassam et al-Ghābi.—Stf. 1974, 39, 25—57; он же. La critique de la notion de Nature ('tab') par le Kalam.—Stf. 1980, 81, 59—105; D. Eberhardt. Veränderung in der Philosophie Mu'ammars und an-Nazzams. Tübingen, 1979.

Т. И., А. С.

**НАҚИБ** (мн. ч. нукабā'; «старейшина», «глава»; «уполномоченный») — термин, широко употреблявшийся в практике религиозно-политических движений и конфессиональных общин ислама. В системе аббасидской пропаганды и исма'илитского «призыва» Н., число которых (12) было установлено по примеру 12 учеников Христа и 12 «уполномоченных» (Н.) пророка Мухаммада, играла руководящую роль; в исма'илизме Н. — уполномоченный имама, одно из высших званий духовной иерархии. Сложение института Н. как главы шарифов, потомков «семьи Пророка», проходило в условиях обострения отношений между Аббасидами и Алидами — и те и другие притязали на ближайшее родство с Мухаммадом. По приказу халифа ас-Сафхаха (749—754) был составлен официальный генеалогический список (тумар) Хашимитов, имевших право на государственное пособие как потомки Пророка. Составление списка было поручено уполномоченному (Н.), который должен был быть избран из потомства аббасидского имама Ибрахима б. Мухаммада (уб. в 748 г.). Первым Н. Хашимитов стал его сын Мухаммад (с 749 по 801 г.). На Н. было возложено осуществление юрисдикции над потомками Пророка и членами их семей, имевшими особый статус (освобождались от уплаты садаки, получали пособие и т. д.). В каждом городе имелся Н., назначавшийся халифом. Н. часто возглавляли караваны паломников.

До начала X в. обе враждовавшие ветви Хашимитов, Алиды и Аббасиды, находились под юрисдикцией общего Н., ставленника Аббасидов. Однако в 917 г. в результате возвышения Алидов и при покровительстве вазира Ибн ал-Фурата талибиты (Алиды и их родственники — потомки Абу Талиба) получили право иметь автономного Н. из числа Алидов. В Багдаде за должность Н. боролись и владели ею попеременно хасанидская и хусайнидская ветви Алидов. Известный Н. хусайнид аш-Шариф зу-л-манакиб ал-Хусайн б. Муса ал-Мусави, о назначении которого Н. талибитов сохранилась грамота, в течение 40 лет (с 965 по 1006 г.) шесть раз смещался и восстанавли-



## НАКШБАНД

вался в этой должности. Его преемниками в должности Н. талибитов в Багдаде были последовательно его сыновья ар-Ради (ум. 1016 г.) и ал-Мургада (ум. в 1044 г.). Алидские Н. распределяли среди своих родственников ежемесячное пособие, на их имя подавали жалобы, они вершили суд (разбирали жалобы, определяли наказание и т. д.).

В XI в. антишиитская политика Сельджукидов привела к тому, что наряду с багдадской линией талибитских Н., которых представлял дом Му'амара (Н. с 1062 по 1097 г.), сложилась линия талибитских Н. в Рее. Первым Н. этой линии был 'Али б. Мутахар ад-Дибаджи (ум. в 1067 г.), ученик Абу Джа'фара ат-Туси.

Помимо Н. Хашимитов в Багдаде существовали также старейшины ансаров—Н. ал-ансар. Так, одним из известных Н. ал-ансар был ханбалит 'Абд ас-Салам б. Ахмад (ум. в 1075 г.).

В суфизме Н.—представитель/уполномоченный главы (ал-кутб, ал-вали) братства на местах.

Лит-ра: Мей. Ренессанс, 133; L. Massignon. Cadis et naqibs baghdadiens.—WZKM. 1948, 51/1—2, 111—115.

С. П.

**НАКШБАНД**, Бахā' ад-дин Мухаммад б. Бурхāн ад-дин Мухаммад ал-Бухārī (1318—1389), широко известный как Ходжа-йи бузург и Шах-и накшбанд—крупнейший представитель среднеазиатского суфизма XIV в. От его ремесла (накшбанд—чеканщик) происходит название суфийского братства накшбандий, вместе с тем традиция братства не считает его основателем: он—пятый в цепи руководителей накшбандий. Духовным основателем (и первым в линии силсила) накшбандий считается ходжа Йусуф ал-Хамадани (ум. в 1140 г.), который воспитал ал-Гидждувани—основателя школы х'аджаган.

Н. родился в семье таджика-ремесленника в селении Каср-и хиндуван (впоследствии переименованном в его честь в Каср-и 'арифан), умер в родном селении. Его отец был ткачом и чеканщиком (накшбанд). Основную роль в судьбе Н. сыграл дед, имевший прочные связи с суфиями, он и пробудил у внука интерес к мистике. Первым наставником Н. был шайх Мухаммад Баба-йи Симас, который незадолго до смерти (ум. в 1340 г.) приказал своему халифа Амиру Саййиду Кулалу (ум. в 1370 г.) взять Н. к себе в ученики, ввести в общество дарвишей ходжаган и обучить его правилам их мистического Пути. Согласно традиции братства, Н. прошел духовную инициацию (руханийа) с помощью 'Абд ал-Халика ал-Гидждувани, которого он увидел во сне и который направил его к Саййиду Кулалу, но Н. пришел к последнему как увайси, т. е. мистиком, постигшим истину Пути без помощи руководителя. В то же время, согласно устойчивой легенде, получившей отражение в Макамат-и Амир Саййид Кулал Шихаб ад-дина б. бинт-и Амир Хамзы (XV в.) и Анис ат-талибин ва 'уддат ас-саликин (или Макамат-и Баха' ад-дин Накшбанд) Салаха б. Мубарака ал-Бухари (XIV в.), Н. сам пришел к нему, убедившись в тщете всего мирского. Затем в течение семи лет он проводит в услужении у 'Арифа Диггирани, после чего обучается у «тюркских» шайхов Кашин-шайха и Халил-ата (у последнего в течение 12 лет). Почти всю жизнь Н. прожил в Бухаре и окрестных селениях. Дважды совершил хаджж.

В источниках Н. представлен проповедником

довольства малым и добровольной бедности (он зарабатывал на хлеб своим трудом, довольствовался старой циновкой и разбитым кувшином и считал грехом для суфия иметь слуг или рабов). После смерти Н. постепенно был признан святым и ходатаем перед богом, чудодеем и покровителем Бухары. Н. был канонизирован, и его культ получил широкое распространение как в Средней Азии, так и в сопредельных странах, а мавзолеем над его могилой, воздвигнутый в 1544 г. Шибанидом 'Абд ал-'Азиз-ханом, стал исключительно популярным местом паломничества: считалось, что трехкратное посещение его могилы заменяет хаджж в Мекку и Медину.

Встав во главе общины, идущей по Пути ходжаган, Н. заложил организационные основы будущего братства накшбандийа, которые окончательно оформились уже при его преемниках. Он возродил и продолжил традиции и взгляды 'Абд ал-Халика ал-Гидждувани, воспринявшего идеи течения маламатийа, и соединил в своем учении положения двух школ местного мистицизма—Ахмада ал-Йасави (ум. в 1166 г.) и 'Абд ал-Халика ал-Гидждувани (ум. в 1180 или 1220 г.). Учение Н. распространило и укрепило суннитский ислам среди кочевых и полуседлых тюркских племен, прочно закрепившихся в его время в Средней Азии.

Н. отвергал показную набожность и обрядность, уводящие в сторону истинного мистика: сорокадневные посты, бродяжничество, нищенство, публичные радения (сама') с музыкой, пением и танцами, громкий (джахр) зикр. Он считал бесполезной силсилат ал-барака («цепь благодати»), передающей святость руководителю братства от его основателя, т. к. барака даруется любому мистиком непосредственно богом, отсюда его отрицание необходимости «видения патрона» во время медитации (мушахада). Духовная чистота, отказ от стяжательства, добровольная бедность, никаких контактов с властями и жизнь-синобиум в обители—его основные требования. Суфий должен строго следовать сунне Пророка, его сподвижников и выполнять все предписания шари'ата. Основа пути Н.—страстное влечение к Истине и тихий (хафи, хафийа) зикр («Выбей, вырежи в своем сердце поминание имени божьего»). Тихий зикр может быть также коллективным. К восьми принципам (калимат-и кудсийа) ал-Гидждувани он добавил еще три (эти одиннадцать положений стали основными принципами братства накшбандийа): 1. Вукуф-и замани—временная остановка. Постоянный контроль за тем, как суфий проводит свое время: если праведно, пусть благодарит бога, а если несправедно, то в соответствии с содеянным пусть просит прощения. 2. Вукуф-и 'адади—остановка для исчисления. Контроль за тем, чтобы мысленно произносимый индивидуальный зикр отправлялся в строгом соответствии с установленным числом повторов и в согласии с предписанной формулой. 3. Вукуф-и калби—сердечная пауза. Представить себе мысленно образ сердца с выбитым в нем именем бога, чтобы еще раз удостовериться, что в сердце нет ничего, кроме бога.

Письменных трудов Н. не оставил.

Лит-ра: Рисала-йи кудсийа; Парса. Анис ат-талибин; Макамат-и х'аджа Накшбанд; Шихаб ад-дин. Макамат-и Амир Кулал. Бухара, 1328/1910; Djani. Nafahat, 434, 436—437, 439—445; Рашахат, 20—27, 41—57; Семенов. Бухарский шейх; Бартольд. Соч., 2/2, 425—426; Горюлевский. Бахауддин Накшбанд, 377—381; Демидов. Суфизм, 17, 70—73; Molé. Daré Mansour; Algar. Bibliography of sufi notes, 254—256.

О. А.

**НАКШБАНДИЙА** (тур. некшбендийа) — суфийское братство, получившее это название в конце XIV в. по имени Баха' ад-дина Накшбанда (1318—1389), который возродил и дополнил ряд положений теории и практики, заимствованных у школы Ахмада ал-Иасави, мистическое учение тарик-и х'аджаган, сформулированное Абд ал-Халиком ал-Гидждувани, а также заложил основы организационной структуры Н. Одно из 12 материнских братств, строго суннитское по воззрениям, возводит свою духовную силсила, с одной стороны, к Абу Бакру, а с другой — к 'Али б. Аби Талибу. Эта генеалогия Н. носит название силсилат аз-захаб («золотая цепь») и означает, что братство соединено с Пророком как духовно (Абу Бакр), так и физически ('Али б. Аби Талиб).

Начиная с XV в. Н. постепенно превратилась в самое распространенное духовное братство (после ал-кадрийа), функционировавшее на огромной территории от Каира и Боснии до Ганьсу и Суматры и от Поволжья и Северного Кавказа до юга Индии и Хиджаза. Н. дало несколько мощных ветвей, ставших в своих регионах самостоятельными братствами.

Средняя Азия: после смерти Баха' ад-дина его халифа и преемника 'Ала' ад-дин 'Аттар (ум. в 1400 г.) и особенно ходжа Мухаммад Парса (1345—1420) сыграли основную роль в консолидации Н., расширении его влияния и укреплении организационной структуры. Городское по своей социальной базе братство, тесно связанное с торговыми и ремесленными организациями (обители Н. появились почти во всех крупных и средних городах Мавераннахра), начало распространять свое влияние на кочевые тюркские племена. Пика своего политического и экономического влияния Н. достигло в этот период при ходже 'Убайдаллахе Ахраре (1404—1490), который, опираясь на поддержку торговых и землевладельческих кругов, активно и умело вмешивался в междоусобицы Тимуридов и в течение сорока лет был фактическим правителем всего региона. Его девиз — «Чтобы исполнять свою духовную миссию в мире, необходимо пользоваться политической властью» — обрел все дальнейшую социально-политическую (вне зависимости от региона функционирования) активность Н. В принципе деятельность Ходжи Ахрара (с учетом значительной доли социальной демагогии) можно рассматривать как стремление защитить земледельческое и городское население от грабежей и разбоя племенной военно-кочевой знати. В 1500 г. Шибианды, захватившие власть в Мавераннахре, конфисковали все громадное достояние семьи Ходжи Ахрара (только в Каршинской и Самаркандской областях ей принадлежало более 375 тыс. танабов=свыше 60 тыс. га плодородной земли) и положили конец ее могуществу. Дело Ходжи Ахрара продолжил «величайший владыка» ходжа Ахмад Касани (Фергана), ставший в 1515 г. главой братства (ум. в 1543 или 1549 г.), а затем его преемники бухарские духовные феодалы — джуйбарские шайхи (середина XVI — конец XVII в.), обладавшие серьезной политической властью при Шибиандах и Аштарханидах (Джанидах). Братство сыграло исключительную роль в деле окончательной исламизации Мавераннахра, киргизских родов и казахских племенных объединений, а также населения Восточного Туркестана, где в результате ожесточенной борьбы между двумя ветвями потомков Ахмада Касани — белогорскими и черногогорскими ходжами —

## НАКШБАНДИЙА

полнота духовной и политической власти перешла в руки первых (конец XVII — середина XVIII в.). Н. действовало в Средней Азии и Поволжье (Казань), куда оно проникло в XVIII в., до 20-х годов XX в. В эти годы оно выступало как активная реакционная сила.

Индия: первая община Н. была основана в Кашмире шайхом Баба Вали к середине XVI в. Активная деятельность братства связывается с именем Ходжи Бакибиллаха (1563—1603), который основал в Дели ханаках Н., и особенно с шайхом Ахмадом Сирхинди (1564—1624). Именно последнему Н. обязано своей широкой популярностью в Индии. Традиционалист-суннит, он энергично выступил против религиозного синкретизма Акбара (1556—1605) и прощитских настроений Джахангира (1605—1627) с позиций защиты шар'ата, за что получил прозвание Муджаддид-и алф-и сани («обновитель второго тысячелетия»). Его учение получило название вахдат аш-шухуд и наряду с вахдат ал-вуджуд Ибн 'Араби, против которого было направлено, широко распространилось по мусульманскому миру среди суфиев.

Ахмад Сирхинди был посвящен в суфии Бакибиллахом в 1598 г. и спустя десять лет основал самостоятельную ветвь Н., названную накшбандийа-муджаддидийа, которая более двух веков являлась одним из ведущих братств и глубоко проникла в духовную, социальную и политическую жизнь индо-мусульманского общества.

Османская Турция: в собственно Турцию первоначально проникла среднеазиатская ветвь Н. Мулла 'Абдаллах Симави (ум. в 1490 г.) по завершении обучения в стамбульской мектебы, прибыл в Самарканд к Ходже Ахрару и, проведя у него в ученичестве год и усовершенствовавшись духовной инициации (руханийа) Баха' ад-дина Накшбанда в Бухаре, отбыл на родину как халифа Ахрара. Сначала он действовал в Симаве, а затем в Стамбуле, где основал текке Н. На этом посту его сменил другой шайх — Ахмад, прибывший из Бухары, который распространил братство в Анатолии и Румелии, а также основал свою текке в Стамбуле (район Фатих), которая действовала до роспуска братств в 1925 г. Ок. 1630 г. в Йемен и Хиджаз проникает Н.-муджаддидийа, отсюда его члены распространились в Египет. Вторая волна миграции индийского братства связана главным образом с деятельностью ученика ходжи Мухаммад-Ма'сума (ум. в 1669 г.) — Мухаммад-Мурада ал-Бухари (ум. в 1729 г.), который пропагандировал идеи братства в Хиджазе, Египте, Сирии и Турции. После его смерти в Стамбуле была основана текке мурадийа, ставшая центром индийской ветви. Отсюда усилиями Хусайн-Баба Зукича эта ветвь достигла Боснии, а из Сирии преемники Мухаммад-Мурада распространили влияние Н. в Палестине, где были основаны несколько завийа, в том числе завийа-йи узбаккия в Иерусалиме, которая действовала с начала XVII в. по 1973 г. Активное распространение муджаддидийа в Ираке, Сирии и Курдистане в начале XIX в. связано с деятельностью маулана Халида ал-Багдади (1776—1827), курда из Сулеймани. Отправившись в Индию, он присоединился в Дели к кружку шайха 'Абдаллаха Дихлави (1809 г.). В 1811 г. он возвращается на родину и организует собственную ветвь халидийа, которая стала синонимом братства Н. в XIX в. в Турции, арабских

странах и Курдистане. Эта ветвь пользовалась громадным влиянием среди 'улама', многие из них были ее членами, обители (текке) халидий основывались по всей империи. В Курдистане халидий играла значительную социально-политическую роль, т. к. функции шайха часто совпадали с функциями главы племени либо лидера конфедерации племен. Халидий стояла во главе вооруженных восстаний за национальную независимость курдов (1879 г.), а также боролась против любых попыток провести в Турции реформы буржуазного характера (эпоха танзимата и становления республики). Через Хиджаз эта ветвь Н. проникла в Индонезию (1840 г.), Малайзию, на Цейлон, Калимантан и о-ва Сулу, в Мозамбик. Проникнув из Северной Турции на Кавказ, Н. стало там идеологической базой движения «юридизма» под руководством Шамиля (ум. в 1871 г.). Братство Н., представленное различными ветвями, широко распространилось по Османской империи и активно боролось за влияние с бекташиями и маулавиями. В конце XIX в. только в Стамбуле насчитывалось 52 действующие текке Н. Братство было распущено в Турции в 1925 г., а его деятельность запрещена. В 50-х годах XX в. оживилась деятельность Н. в Стамбуле, что привело к репрессиям со стороны властей. Свои позиции Н. сохраняют на северо-востоке Турции среди курдов.

В Иране общины Н. появились во второй половине XV в. (Исфахан, Казвин, Тебриз). Особую активность проявил в Казвине халифа Ахрара — 'Али Курд-и мактул, посвятивший в братство многих местных 'улама' и факихов. В XVI—XVIII вв. в Иране Н. не действовало. Только в конце XIX в. в Хорасане возникли шиитские группы Н., действующие до настоящего времени.

В основе учения и практики Н. лежат идеи и взгляды Баха' ад-дина Накшбанда, известные нам только в передаче ходжи Мухаммада Парса и отчасти 'Ала' ад-дина 'Аттара. В принципе эти взгляды оставались едины для всех ветвей Н. (второстепенные отличия в зависимости от времени и региона функционирования не принимаются во внимание). Исключение составил постулат отношения к властям. Со времен Ходжи Ахрара Н. так и осталось единственным братством, которое считало не только допустимым (как, например, сухравардийа), но и обязательным вступать в контакт с властями, чтобы, «завоевав их души», влиять на их политику в отношении народных масс. Отсюда та степень политической активности, которая всегда отличала Н.

Мировоззрение Н. представляет собой соединение и адаптацию двух среднеазиатских линий мистицизма: «умеренного» городского, отраженного в доктринах 'Абд ал-Халика ал-Гидждувани, и кочевого «тюркского» — Ахмада ал-Йасави, — сохранившего элементы шаманистских верований тюркских народов. Путь (сулук) Н. состоит из десяти стоянок (макам), которые «ищущий» должен преодолеть, строго придерживаясь при этом одиннадцати принципов поведения члена братства. Основной частью практики Н. является тихий зикр (хафи), т. е. мысленное (сердцем) поминание имени бога, в отличие от громкого (джахр, джали), произносимого вслух, которому отдается предпочтение в подавляющем большинстве братств. Традиция Н. считает, что тихому

зикру Пророк обучил Абу Бакра во время их пребывания в пещере. Громкий же зикр Пророк открыл 'Али, поэтому в ряде общин Н. допускается этот зикр. Другой составной частью обучения Н. является суха — интимное общение-разговор между наставником и учеником, совершаемое на самом высоком духовном уровне. Наконец, тесная связь между учителем и учеником раскрывается в практике таваджух — концентрации помыслов каждого из двух партнеров на мысленном образе друг друга, что вначале создает духовный контакт, а затем духовное единство учителя и ученика. Метод психофизических тренировок Н. был сосредоточен не столько на процессе умерщвления плоти и «объездке» плотской души, сколько на духовном очищении и полировке-воспитании сердца.

В Н. не существовало единого, общего для всех центра братства. Мавзойей Баха' ад-дина — покровителя Н. — был местом поклонения для всех членов братства. Система подчинения в общине и обители ничем не отличалась от других братств. Поскольку Н. отрицает аскетизм, то все «братья» являются сужиями-мирянами, которые совершенно необязательно должны жить в обители.

Инициация происходит после прохождения трехмесячного периода искуса-проверки, во время которого мурид постоянно работает на кухне, исполняя самую грязную работу. В день посвящения он, совершив ритуальный обряд омовения, дает клятву верности шайху, покровителю братства и Пророку, после чего получает разъяснение тихого зикра братства, формулу своего личного тихого зикра, набор молитв в определенном порядке их чтения и устраивает угощение для всех присутствующих. Н. рекомендует принимать женщин в братство, но запрещает сообщать им зикр, если на них нет покрывала.

Тихий зикр строится на чередовании задержек дыхания, вдохов и выдохов в определенном ритме, при строгом соблюдении обязательной позы (джалса) — сидя, скрестив ноги (мурабба'). Коллективный зикр отправляется раз в неделю под руководством шайха поздно вечером после пятой обязательной молитвы. Каждый день член Н. обязан читать свою молитву — хатм-и х' аджаган.

Некоторые ветви Н. имеют эмблему — нарисованный контур сердца с вписанным в него словом «Аллах». Член Н. носит невысокий войлочный колапк (кулах), сшитый обычно из четырех клиньев (в Турции иногда из 18) с вышитыми аятами Корана. Цвет его обычно белый, цвет одежды не регламентируется.

Лит-ра. Рисала-йи кудсийа; Парса. Анис ат-талибин, 168а—227а; Макамат-и х' аджа Накшбанд; Djami. Nafahat, 428—474; Рахашат, 20—27, 41—68, 79—90, 206—364; Джалалабади. Тарик, 194—213; Дара Шекух. Сафийат, 716—856; Семенов. Бухарский шейх; Гордлевский. Бахауддин Накшбанд, 376—382; П. П. Иванов. Хозяйство Джурбарских шейхов: К истории феодального земледелия в Средней Азии в XVI—XVII вв. М.—Л., 1954, 10—17, 48—83; Петрушевский. Ислам, 344—345; Демидов. Суфизм, 71—74; А. Н. Болдырев. Еще раз к вопросу о Ходжа-Ахраре.— Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма. М., 1985, 47—73; H. Algar. The Naqshbandi order: a preliminary survey of its history and significance.— StI. 1976, 44, 123—152; он же. Bibliographical notes; Molé. Daré Mansour; Rizvi. Muslim revivalist, 176—201; Schimmel. Dimensions, 364—368; Brown. Darwishes, 139—158. Index; Trimmingham. Orders, Index; de Yong. Sufi Orders, 167—170; Popović. Orders.

O. A.

НАСĀРА (назреане, христиане) — обычное обозначение христиан в Коране и в мусульманской литературе. Появляется в Коране в мединских сурах. Вместе с иудеями и сабиями Н. относятся к категории «людей Писания» — ахл ал-китаб

(2:62/59; 5:69/73; 22:17); Коран упоминает также об их вражде с иудеями (2:113/107) и об их внутренних расприх (5:14/17); отвергает их претензии на правильное исповедание веры в Аллаха (2:111/105; 135/129), призывая даже бороться с ними и с иудеями (9:29). Н. обвиняются в том, что они объявили посланника 'Ису богом (9:30), исповедуют догмат о троице (4:171/169; 5:75/79). Несколько раз подчеркивается, что Ибраhима и других почитаемых исламом пророков прошлого не следует называть ни иудеями, ни христианами (2:140/134; 3:67/60).

Эти упоминания отразили эволюцию отношения Мухаммада к христианству и христианам, широко распространенным в Аравии начала VII в. В начале своей проповеди Мухаммад рассчитывал на быстрое признание со стороны христиан. Гонимые в Мекке мусульмане бежали в Эфиопию к христианскому правителю и в качестве подтверждения своей близости христианству читали ему «откровения», посвященные Марьям (Марии). Коранические рассказы о ней, 'Исе и Йахье (Иоанне Крестителе) проникнуты явной симпатией к христианам. По мере отказа христиан Аравии, а затем и христианских правителей Северной Аравии признать Мухаммада пророком усиливается полемика с Н., обвинение их в многобожии. Отголоском споров Мухаммада с христианами из йеменского Наджрана считается аят 3:61/54. В целом, однако, тон коранических высказываний о христианах более благожелателен, чем тон высказываний об иудеях (ср., например, 5:82/85).

В дальнейшем термин Н. часто заменяется общим для христиан и иудеев ахл ал-китаб и ахл аз-зимма. Термин Н. широко употребляется в полемических трактатах, в народной речи, в художественной литературе. Он означает христиан вообще и христиан стран Востока. Для христиан вне мусульманского мира в средние века чаще употреблялись этнополитические обозначения типа ифрандж (франки).

Завоевания подчинили мусульманскому господству значительное христианское население бывших провинций Византии и сасанидского Ирана. С населением христианских городов мусульмане часто заключали договоры, образцом для которых послужил весьма благоприятный для христиан договор, заключенный еще Мухаммадом с жителями Наджрана (при халифе 'Умаре, однако, почти все христиане были выслены с территории Аравийского полуострова). При условии выплаты регулярных налогов за христианами сохранялись право свободного исповедания своей веры, право владения землями и имуществом. Как правило, их лишали права строительства новых церквей, но строгость соблюдения этого правила менялась в разные периоды средневековья. Постепенно государство отчуждало территории крупных церковных сооружений, как это произошло с церковью у усыпальницы Иоанна Крестителя, поглощенной мечетью Омейядов в Дамаске в конце VII в.

Мусульманские государства признавали духовных руководителей христианских общин их административными и политическими вождями. Последние осуществляли все официальные контакты с мусульманскими властями, гарантировали выплату налажавшихся на иноверцев налогов (джизья, харадж), вершили суд внутри общины. Принцип самоуправления общин сохранялся на протяжении всего средневековья.

Равными правами с мусульманами Н., однако, не обладали, их свидетельство против мусульман

в суде не принимались. На христиан налагались (в разные периоды в разной степени) ограничения в одежде, месте обитания, способе передвижения, и т. д. Примером жестоких гонений на иноверцев могут служить годы правления в Египте фатимидского халифа ал-Хакима (996—1021).

В VII—XI вв. христиане пользовались большим влиянием в мусульманском обществе. В VII—VIII вв. в их руках находилась значительная часть делопроизводства халифата, при омейядском дворе блистал в середине VII в. поэт-христианин ал-Ахтал, видные христианские мыслители спорили с халифами Дамаска о вере. При Аббасидах, с середины VIII в., христиане продолжали занимать высокие должности в административном аппарате. Даже в X—XI вв. у Буидов и Фатимидов бывали вазирь-христиане. Большую роль Н. сыграли в развернувшейся в VIII—IX вв. деятельности по переводу научной литературы с сирийского и греческого на арабский язык. Ряд профессий оказались в мусульманское средневековье как бы закрепленными за немусульманами, в частности Н. Из их среды происходило значительное число врачей. Запрет ростовщического процента для мусульман способствовал превращению финансово-судной деятельности почти полностью в сферу занятий иудеев и христиан. В хозяйствах христиан и в христианских монастырях занимались виноградарством и виноделием. Во многих областях жизни средневекового общества Востока христиане и мусульмане трудились в рамках единой хозяйственной и культурной системы. Ярким примером может служить мусульманская Испания, где века мусульманского господства над значительным христианским населением, разные формы сосуществования христиан и мусульман в едином обществе, сохранение многих мусульманских традиций в христианской Испании и т. д. породили своеобразные черты средневековой испанской культуры.

Под влиянием крестовых походов и по мере усиления традиционалистских тенденций в мусульманском обществе в XII—XV вв. постепенно усиливается изоляция христианских общин в мусульманском мире. С образованием Османской империи (XV—XVI вв.) увеличилось количество христиан и христианских народов, находившихся под прямой политической властью мусульманского государства. Отношения обострялись усилением торгового и политического проникновения европейских государств на мусульманский Восток, сочетавшегося с миссионерской деятельностью и стремлением европейских государств присвоить себе право представлять интересы немусульманских меньшинств в мусульманских странах. Сами восточные христиане невольно или сознательно становились проводниками интересов европейских держав. В ответ на это в XIX в. османские власти под предлогом уравнивания немусульман и мусульман в сфере прав и обязанностей попытались полностью подчинить их юрисдикции Османского государства, что встретило активное сопротивление христиан и христианских держав. Усилилось давление на христиан, разжигалась межобщинная рознь, выливавшаяся не раз в кровавые столкновения, а в начале XX в.—в массовые истребления христиан на территории Турции.

В середине XX в. активная политика секуляри-

зации, проводимая правительствами мусульманских стран, привела, в частности, к ослаблению межобщинной розни. Во многих событиях национально-освободительной борьбы, в составе национальных политических организаций христиане мусульманского мира (они живут в основном на Ближнем Востоке) выступают бок о бок с мусульманами.

Временное усиление политической роли ислама в 70—80-х годах привело и к усилению религиозной вражды, в частности в Ливане и Египте, где социальные конфликты вновь стали принимать форму религиозных. В тот же примерно период начались серии встреч и диалогов между христианами и мусульманскими религиозными деятелями, ставящие своей целью найти пути сближения двух монотеистических религий.

В настоящее время в рамках мусульманского мира большая часть христиан (ок. 5 млн.) проживает в арабских странах. Они представляют главным образом следующие течения: православие, католицизм, униатство, несторианство и др.

Лит-ра: Меу. Ренессанс, 39—60; L. Cheikho. Christianisme en Arabie avant l'Islam. Beirut, 1919; F. W. Hasluck. Christianity and Islam under the Sultans. Oxf., 1929; E. Fritsch. Islam und Christentum in Mittelalter. Breslau, 1930; Tritton. The Caliphs. Fattal. Statut; Golein. Society; J. Trimmingham. Christianity among the Arabs in pre-islamic times. London-Beyrouth, 1979; A. S. Tritton, J. H. Kramers. Nasara.—El, 3, 916—923.

М.П.

**НАСҮТ** — «человеческая природа». Термин арамейского происхождения. Получил распространение поначалу среди «крайних» шиитов, обожествовавших 'Али, своих имамов и вождей и утверждавших, что божество, или «божий дух» (рух илах), может вселяться в Н. У шиитов этот термин, по-видимому, заимствовал мистик ал-Халладж, который ввел его в контекст суфийских учений. Для ал-Халладжа Н. есть наиболее совершенная форма проявления (зухур) божества в долемне мире. Вопрос о соотношении Н. и «божественной природы» (лахут) стал предметом многовековой полемики между традиционалистами и мистиками. См. *лахут*.

Лит-ра: Massignon. Passion, 2, 521—532 и Index.

А. Ки.

**НИКАХ** — фактическое вступление в супружеские отношения, завершающий этап всей брачной церемонии, после чего брак, который мог быть формально заключен задолго до этого, считается свершившимся. Часто употребляется как синоним термина *завадж*.

Лит-ра: см. лит-ру к ст. *завадж*.

А. Б.

**НИ'МАТАЛЛĀХ ВАЛĪ**, Амйр (сайид) Нур ад-дин Ни'маталлах б. мйр (сайид) 'Абдаллах (Шах Ни'маталлах Вали — прозвание) (1330—1431) — персидский суфий, поэт и основатель-эпоним суфийского братства ни'маталлахийа. Н. В. был суннитом-шафи'итом и возводил свою родословную к Мухаммаду (в 21-м колоне) через 5-го шиитского имама Мухаммада ал-Бакира, чьим потомком он считался. Н. В. родился в Халебе, учился в Ираке, затем в Мекке — у шайха 'Абдаллаха ал-Иафи'и (1298—1367), муридом которого он стал во время хаджжа в 24-летнем возрасте. Проведя при нем семь лет и проштудировав труды Ибн 'Араби, Н. В. стал халифа ал-Иафи'и. После многолетних странствий он возвратился в Ирак, затем направился в Египет, откуда — в Мавераннахр (через Тебриз, Ардебиль), где, странствуя от одной обители к другой, занимался

активной миссионерской деятельностью среди тюркских племен и привлек к себе внимание сверхстрогими нормами в практике подвижничества (40- и 100-дневные посты, обеты полного молчания и т. п.). Одно время он жил в Самарканде и Карши. Тимуру (1336—1405) не понравились его публичные выступления, и Н. В. уехал в Герат, где женился на дочери амира 'Имад ад-дина Хамзы ал-Хусайни ал-Харави. Из Герата он выехал в Йезд, а оттуда в округ Кухбанан (провинция Керман). Последующие тридцать лет жизни он провел в Йезде, Ширазе и Кермане; в селении Махан (в округе Керман) Н. В. провел последние 25 лет жизни. Там он построил большую ханака с отдельным зданием для дарвишей-странников и мечеть. Его гробница до сих пор остается местом массового паломничества.

Н. В. отличался активным отношением к жизни, пользовался расположением правителей. В частности, ему покровительствовал внук Тимура Искандер-Султан (уб. в 1415 г.), построивший для Н. В. в селении Тафт близ Йезда ханака и мечеть, он был отмечен особым вниманием сына Тимура Шахруха (1405—1447) и правителя Декана Ахмад-шаха I Бахмани (1422—1435). Его постоянное стремление вступать в контакт с сильными мира сего получило развитие в деятельности его потомков и преемников по братству. Популярность Н. В. среди всех слоев общества была исключительна: его почитали великим святым и чудотворцем, а его прозвание Шах (в значении «глава всех мистиков») вошло составной частью в имена всех последующих руководителей братства ни'маталлахийа. Н. В. возводил свою духовную родословную к 'Али б. Аби Талибу через ал-Джунайда ал-Багдади (ум. в 910 г.) и Ма'руфа ал-Кархи (ум. в 816 г.). Его мировоззрение эклектично, в нем соседствуют представления арабского мистицизма (Ахмад аш-Шазили и Абу Мадйан), учение Ибн 'Араби вахдат ал-вуджуд, идеи Наджм ад-дина ал-Кубра и положения школы х'аджаган. В суфийской практике он одинаково следовал «школе трезвости» ал-Джунайда и «школе опьянения» Байязида ал-Бистами. Н. В. не был пантеистом, началом всех начал для него был предвечный и абсолютно непознаваемый бог. Конечную цель мистического Пути, состоявшего, по его мнению, из шести этапов (мархала) — факр, мйхр, таслим, вара', рида и фана', — Н. В. видел в «растворении в боге, достижении вечности в боге и путешествии в боге». Суфий обязан постоянно поминать бога, но при этом оставаться среди людей — постулат халват дар анджуман. Суфий не должен предаваться чрезмерному аскетизму: суровому посту, долговременному молчанию и длительному прекращению контактов с окружающими (хотя сам он вел иной образ жизни), поскольку лишь единицам даровано пройти все тернии Пути и достигнуть конечной цели. Обитель — это временное убежище для мистика, где он набирается сил, основное его занятие — странствия и пропаганда мистических идей своего наставника-мурида или покровителя братства. Суфий не имеет права нищенствовать, он обязан добывать пропитание своим трудом, поэтому Н. В. перевозносил созидающий труд ремесленника и земледельца. Он допускал радения (сама') во время коллективного зикра в сопровождении флейты, тамбурина и малого барабана без пения, танцев, вращений и прыжков. Суфий не должен выделяться среди мирян особой одеждой. Н. В. выступал против организационной структуры в

суфизме: «Не должно быть над суфием начальника (даруга)», считая, что каждый мистик обязан подчиняться лишь своему муршиду. В этой связи он поддерживал практику достижения рабита, а также функционально почти равной ей муракаба. Еще одной характерной чертой его видения мира, ярко отразившейся в его стихах, явились пророческие откровения Н. В., содержавшие апокалипсические картины грядущего «конца света» и «судного дня».

Н. В. был весьма плодовитым автором: согласно традиции, он написал 544 трактата на арабском и персидском языках, посвященных различным вопросам теории и практики суфизма. Ок. 110 дошло до нас (более половины издано в Тегеране в наши дни) — очень небольшие по объему произведения, в которых Н. В. поясняет трудные для понимания места в трудах классиков суфизма (Ибн ‘Араби, Фахр ад-дина ал-‘Ираки и др.). Кроме того, он составил большой Диван (четырежды издан в Тегеране и Кермане в наши дни), содержащий 1541 газель.

Лит-ра: *Даулатшах*, 333—336; *аш-Шуштари*. Маджалис, 1316—132а; *Бустан ас-сйаха*, 525—528; *Ма‘сум-‘Али-шах*. Тара‘ик, 3, 3—21; *Пенршеевский*. Ислам, 346; *Browne. History*, 463—465; *Aubin. Matériaux; Trimmingham. Orders, Index*.

О. А.

**НИ‘МАТАЛЛАХИЙА** (ни‘маталлахй, ни‘матийа, ни‘матй) — суфийское братство, основанное в конце XIV — начале XV в. в Иране Ни‘маталлахом Вали (ум. в 1431 г.). Первоначально суннитское, Н. (видимо, к началу XVII в.) стало абсолютно шиитским братством, возводящим цепь духовной преемственности к ‘Али б. Аби Талибу через ал-Джунайда ал-Багдади (ум. в 910 г.) и Ма‘руфа ал-Кархи (ум. в 816 г.). Самое распространенное и значительное по числу членов — братство в Иране (где оно функционировало повсеместно), сохранившее до наших дней свое влияние в стране и авторитет среди шиитского духовенства. Как и в прошлом, Н. отличается большой политической активностью и оказывает немалое влияние на внутреннюю жизнь государства. Н. — городское братство, рекрутировало своих членов в основном из среды государственных чиновников, мелких и средних торговцев, ремесленников, низшего и среднего духовенства (муллы махалла и районов города, преподаватели мадраса и мактабов и т. д.).

История братства делится на два этапа: 1) от основателя-эпонима Ни‘маталлаха Вали до начала XVIII в.; 2) от реэмиграции из Индии в Иран в 1776 г. для возрождения братства представителей деканской линии Н. Ма‘сум-‘Али-шаха Декани и Шах Тахира Декани до наших дней.

В первой половине XV в. благодаря широкой популярности основателя Н. и активной проповеднической деятельности его сторонников братство не только в короткий срок распространилось по всему Ирану, вербуя приверженцев из различных социальных слоев феодального общества, но и вышло за пределы страны: еще при жизни Ни‘маталлаха Вали в Индию (Декан) уехал его сын Бурхан ад-дин Халилаллах (1374—1444) и основал там по просьбе Бахманида Ахмад-шаха I (1422—1435) филиал братства, которое после возвращения Бурхан ад-дина в Иран возглавил его сын Шах Хабиб ад-дин Мухибаллах. Центральной обителью Н. и резиденцией главы (кутб) считалась ханака в селении Махан (Керман), вторая по значимости обитель находилась в селекции Тафт (ок. г. Йезда). Руководители Н. активно вступали в контакты с представителями династий,

правивших в Иране в XV—XVIII вв., — Кара-Коюнлу (1380—1468), Ак-Коюнлу (1378—1508) и особенно с Сефевидами (1502—1736), — скрепляя их брачными союзами и занимая высокие государственные посты. В результате значение Н. как политической силы заметно возросло. Появление братства на социально-политической арене Ирана вызвало острое соперничество между Н. и шиитским братством хайдарийа (хайдарй). Это соперничество вскоре переросло в жестокую и непримиримую борьбу, которая охватила все города и крупные селения Ирана и которая в течение четырех веков (вплоть до конца XIX в.) являлась существенной чертой их социальной жизни. Причина этих кровопролитных столкновений заключалась в чисто религиозных разногласиях: Н. было первоначально суннитским (шафи‘иты) по своим воззрениям, а хайдарийа — изначально шиитским (имамиты) братством. С течением времени, когда Н. восприняло шиитскую доктрину и подоплека распрей была забыта, определяющим моментом соперничества стала борьба за влияние среди городских торгово-ремесленных корпораций.

В деле приема новых членов братство Н. действовало чрезвычайно избирательно и постепенно превратилось в полузакрытую аристократическую организацию, рекрутируя своих членов почти исключительно среди элиты феодального общества, для которой членство в Н. считалось престижным и модным. Участие в придворных интригах привело Н. в тайную оппозицию династии, образовавшуюся к концу правления Тахмаспа I (1524—1576); впоследствии братство открыто выступило против юного ‘Аббаса I (1587—1629) на стороне Бекташ-хана, который стремился пресечь правление Сефевидов. ‘Аббас и его преемники подвергли Н. суровым репрессиям, что не только лишило Н. бывшего могущества и влияния, но практически привело к исчезновению братства как организации. К концу XVIII в. оно уже не было известно в Иране по названию.

В 1776 г. в Иран из Хайдарабада (Декан, Индия) прибыли два представителя деканской линии Н. саййид Мир ‘Абд ал-Хамид Декани, с особым именем по братству Ма‘сум-‘Али-шах, и Шах Тахир Декани с поручением главы этой линии Риза-‘Али-шаха (Шах ‘Али-Риза, ум. в Хайдарабаде в 1799—1800 г., 30-й руководитель, кутб, в духовной силсила Н.) возродить деятельность братства в Иране. «Возродителем силсила» в Иране стал Ма‘сум-‘Али-шах (уб. в 1797-98 г.), назначенный преемником (31-м кутбом силсила) Риза-‘Али-шахом. Он основал центральную обитель в Ширазе и сделал ее резиденцией. Широкая и активная пропаганда своих идей при поддержке правящей династии Каджаров (1796—1925), ряд представителей которой, включая шахов, стали членами Н., позволила братству вернуть утраченные позиции и вновь добиться значительного влияния и авторитета. До середины XIX в. Н. развивалось, сохраняя организационную целостность: выделение небольших групп не подорвало ее сколько-нибудь серьезно. Сохранялась и единая генеалогия. В 1861 г. умер Хаджжи Зайн ал-‘Абидин На‘иб ас-садр (род. в 1793-94 г.), известный как Мирза Кучик, Рахмат-‘Али-шах — 36-й кутб Н. Борьба и раздоры за верховное руководство в Н. привели к расколу, который дал

## НИ‘МАТАЛЛАХИЙА

мощный импульс центробежным силам и привел к энергичному развитию трех самостоятельных ветвей, каждая из которых считает себя продолжателем и выразителем традиций и идей братства и которые, в сущности, являются независимыми братствами и полукрытыми обществами: а) са‘адат-‘али-шахи, или гунабади, или та‘усийа; б) сафи-‘али-шахи; в) зу-р-рийасатайн, или мунаввар-‘али-шахи. Эти самостоятельные ветви братства принимали активное участие в движении конституционалистов-машрутийа и революционных событиях в Иране в 1905—1911 гг., в их концепциях нашли заметное отражение взгляды шиитских общин шайхийа и ‘али-илахи, а также идеи движения бабитов. Они активно вели и ведут наступательную пропаганду своих доктрин, резко нападав друг на друга. В настоящее время не существует единого братства Н. На его месте — пестрый конгломерат враждующих самостоятельных линий, ветвей и групп.

С момента оформления и до 30-х годов XX в. линия-братство гунабади играла значительную роль в жизни Ирана, т. к. почти все сословия (чиновники низших рангов, мелкие торговцы и прочий служилый люд, купцы средней руки) были представлены в этом братстве. Основатель — Хаджж Ака Мухаммад-Казим Исфакхани (ум. в 1876 г.) с именем по братству Са‘адат-‘Али-шах. В 1967 г. пятым главой линии (кутб) стал Хаджж Султан-Хусайн Табанде Гунабади Риза-‘Али-шах (род. в 1914 г. в селении Бидухт), который назначил преемником своего сына ‘Али (род. в 1945 г.). Центральная обитель и резиденция главы братства находится в селении Бидухт. Вторая по значению обитель — в Тегеране. Местные обители — в Исфхане, Керманшахе, Мешхеде, Реште, Хамадане. Число членов братства в пределах 20 тыс.

Руководители линии-братства сафи-‘али-шахи считают себя прямыми преемниками духовной силсила Н. Основатель — Хаджж мирза Хасан-Ака б. Мухаммад-Бакир Исфакхани, Сафи-‘Али-шах (1835—1899). Третьим и последним главой этой линии был Захир ад-даула ‘Али-хан Каджар, Сафа’-‘Али-шах (1869—1924), занявший этот пост в 1920 г.

В 1888 г. Сафа’-‘Али-шах при поддержке Сафи-‘Али-шаха создал тайное общество «Ухувват», которое в конце 1899 г. стало открытым и было официально признано властями. Оно имеет свой устав, финансы и совещательный совет из 11 членов при председателе, состоящий из руководителей наиболее популярных обителей. Общество координирует деятельность как обителей, так и всего братства. В 1975 г. председателем «Ухувват» был ‘Абдаллах Энтезам (ум. в 1983 г.). Центральной обителью традиционно считается ханака в селении Махан (Керман), наиболее влиятельной — обитель в Тегеране (в 1980 г. главой был Джавад Сафа’и). Помимо двух отмеченных в стране функционируют еще десять обителей. На 1980 г. братство насчитывало чуть более 36 тыс. членов. Кутб в этой силсила был выборным.

Основатель линии-братства зу-р-рийасатайн, или мунаввар-‘али-шахи, — Хаджж Ака-Мухаммад б. Мухаммад-Хасан, Мунаввар-‘Али-шах (1809—1884). Четвертый кутб (с 1922 г.) линии Му‘нис-‘Али-шах (1873—1953) перенес центральную рези-

денцию линии-братства из Шираза в Тегеран. Пятый глава — Джавад Нурбахш Кермани, Нур-‘Али-шах II (1926—1982) — провел организационные реформы как на уровне всей линии, так и на уровне обители, введя институт совета при муршиде обители, построил и основал ок. 300 ханака по всей стране. Своим преемником Нур-‘Али-шах II назначил Мухаммада б. ‘Али-Асгара Зу-р-Рийасатайна. Общее число членов этой линии в пределах 54—62 тыс.

Не столь активно, как три отмеченные выше линии-братства, действуют в Иране две небольшие по числу членов ветви Н. 1. Каусар-‘али-шахи, шестым главой (кутб) которой является с 1953 г. мирза ‘Али-Асгар Маликнийа, Насир-‘Али-шах (род. в 1911 г.). Центральная обитель и резиденция в Тегеране (до 1980 г.), другие обители в Хамадане и Мераге. Эта ветвь имела налаженные контакты с линейей-братством сафи-‘али-шахи. Предполагается, что она полностью вошла в эту линию. 2. Шамс ал-‘урафа’, третьим (седьмым) главой (кутб) которой является с 1956 г. Хаджж Мир сайид ‘Али Кумми Бурку’и. Резиденция-обитель находится в Тегеране. Эта ветвь связана с линейей-братством зу-р-рийасатайн.

Точных данных о числе членов всех линий-братств, ветвей и групп, на которые распало Н., не имеется (по различным источникам — от 100 тыс. до 300 тыс. чел.). Н. распространено преимущественно в Иране. В Индии, возможно, сохранились преемники деканской линии. В Ираке (на юге и в Эль-Казимайне) действуют малочисленные группы.

В основе мистического Пути Н. лежали мистико-философские положения и метод духовно-религиозной практики, разработанные Ни‘маталлахом Вали. Впоследствии были внесены определенные коррективы, т. к. братство стало шиитским. Представители деканской линии Н., возродившие ее в Иране, ввели в практику братства обязательное для каждого члена добавление к имени особого имени по братству, вторым компонентом которого было ‘Али-шах. В остальном они считали себя прямыми наследниками духовной силсила Н. и исповедовали взгляды своих предшественников.

До раскола в Н. инициация проходила в один этап без испытательного срока для неопита (талиб), в присутствии руководителя-наставника (пир-и далил) и состояла из ритуального омовения и покаяния (тауба), клятвы в верности (бай‘а) руководителю братства, патрону-основателю и ‘Али, после чего неопиту, становившемуся муридом, разъяснялся особый зикр Н. и его личный тихий (зикр-и хафи). В зикр-и тахлили вводилось прославление ‘Али и «скрытого» имама. Во время коллективного зикра и сама читались молитвы в прославление ‘Али. Коллективный зикр и сама (без танцев и пения) проходили по пятницам. Мистический Путь состоял из семи этапов (мархала): таслим, зухд, факр, рида, махабба, фана’, вафа’. Одежда: верхняя войлочная накидка-плащ с длинными рукавами и высокая войлочная шапка, сшитая из 5 клиньев, позднее — из 12. Пост-кутба в Н. был наследственным.

После раскола все три основные линии ввели ряд изменений в обряды, в ритуал инициации и в практику Пути. Инициация стала двухэтапной (от двух дней до нескольких месяцев новитая, но обычно не более 40 дней), талиб в сопровождении наставника (пир-и далил) совершает в бане пять ритуальных омовений (гусл-и тауба, таслим;



джам'а, зийара, хаджат), после чего наставник разъясняет ему молитвы в прославление 'Али. Затем талиб босой, с растегнутым воротом рубахи и верхней одежды, держа в платке (либо в белой ткани) 1 кг сахару, перстень, монету и грецкий орех, входит к главе обители, который объявляет ему формулу зикра братства, поясняет ее смысл и ритуал отправления. Талиб клянется соблюдать верность шести постулатам (преклонение перед божьим повелением, милосердие к тварям Аллаха, служение взысканным Аллахом, душевная щедрость на божьем пути, хранение божественной тайны и полное подчинение «святому», т. е. покровителю братства; у гунабади — четыре постулата: подчинение кутбу, любовь к богу, соблюдение тайны зикра линии-братства и служение братству в течение 12 лет). После этого его представляют членам братства. На мистическом Пути признается семь этапов (мархала), в сафи-'али-шахи число этапов, которые должен пройти дарвиш-и салик, устанавливается в зависимости от его способностей (от 40 до 100). В этом же братстве все муриды после смерти кутба обязаны принести присягу вновь избранному главе. Члены зу-р-рийасатайн должны выплачивать в казну братства 10% от своего дохода, а шамс ал-'урафа<sup>1</sup> — 1/8. Свою эмблему имеет сафи-'али-шахи: скрещенные дарвишские топорики лезвиями в стороны, внизу их рукоятки соединены четками, вверху между лезвиями — тадж (дарвишский головной убор, часто в форме колпака) и под ними кашкул (особый сосуд для сбора подаваний), буква «сад» и дата создания общества «Ухувват» — 1317 г.х. Почти такая же эмблема у зу-р-рийасатайн, члены которого обязаны иметь ее всегда при себе, а во время собраний — носить на груди. Во всех братствах особое внимание уделяется снам как показателю духовной эволюции дарвиша. Все ветви признают как тихий зикр, так и громкий коллективный во время сама' — радений, на которые приглашались специальные оркестры. Сафи-'али-шахи отмечают в году четыре праздника — дни рождения Мухаммада и 'Али, Гадир ал-Хуми и День цветов в марге — апреле; зу-р-рийасатайн отмечает только день рождения 'Али.

Лит-ра: *Даулатшах*, 333—336; *Хондамир*. Хабиб, 4, 7—8; *аш-Шуатари*. Маджалис, 1316—132а; *Ма'сум-'Али-шах*. Тараик, 3, 3—21; *Пепрыевский*. Ислам, 346; *Ч. А. Стори*. Персидский литератур. Энциклографический обзор. Пер. с англ., перераб. и доп. Ю. Э. Брегель. 1—3, М., 1972, 1, 175—176, 2, 993—994; *Мударриси*. Силсилаха, 7—63, 140—147, 189—205, 206—245, 264—305; *Browne*. History, 463—465; *J. Ruyka*. Dans l'intimité d'un mystique iranien. — L'âme de l'Iran. P., 1951, 181—200; *Aubin*. Matériaux; *W. Ivanov*. Ismaili Literature: A bibliographical survey. Tehran, 1963, 184; *Trimingham*. Orders, Index; *Fasa'i*, 161—162, 264—265; *Gramlich*. Derwischorden, 1—3, Index; *B. Nikitine*. Ta'usi.—ShEi, 263—265.

O. A.

**НҮР** («свет») — понятие о божественном свете как о проявлении божественной истины, религиозного знания, заимствованное исламом из более древних религий (иудаизм, христианство) и у эллинистических гностиков. В Коране Н. — это и сам Аллах («свет небес и земли») (24:35), и ниспосланный им через пророка Мухаммада свет откровения (61:8—9; 64:8). Причем это — «чистый свет», «свет на свете», не отождествляемый с огнем и имеющий внеземное происхождение. В мусульманской традиции ан-Н. — один из многочисленных эпитетов Аллаха. Му'тазилиты и зайдиты трактовали Н. как проявление божественного руководства в отношении всех небожителей и обитателей земли. Идея отождествления бога со светом получила развитие у мистиков. Шиитский

поэт первой половины VIII в. ал-Кумайт воспевал божественный свет, нисходящий от Аллаха через Адама и Мухаммада в род 'Али. Первых проповедников учения о Н. в исламе (ат-Тирмизи, Абу Бакр ар-Рази, IX—X вв.) мусульманские теологи обвиняли в приверженности к манихейскому дуализму (ал-манавийа). Но уже в IX в. под влиянием неоплатоников стала утверждаться монистическая доктрина света, согласно которой мир идей как первичная субстанция противопоставлялся его копии — телесному миру. У неоплатоников идея добра отождествлялась с верховным божеством и с «чистым светом». В арабской «Теологии Аристотеля» существует понятие «сила света» (кувва нурийа), которую Творец передает Разуму (ал-'акл) и посредством Разума — Мировой Душе (нафс ал-кулл), от Разума через Мировую Душу — природе, от Мировой Души через природу — вещам. Бог, излучающий «силу света», — это горный свет. Н. — не атрибут бога, но его проявление. Большинство мусульманских философов и богословов связывают Н. с «божественным духом» (ар-рух) и Разумом (ал-'акл) или отождествляют с ними.

Лит-ра: *Gâtje*. Koran, 319—321; *Tj. de Boer*. Nur.—Ei\*, 3, 955—956.

A. K.

**НҮР МУХАММАДИЙ** (перс. нур-и мухаммади; «свет Мухаммада») — учение о предсуществовании души пророка Мухаммада в виде плотной светящейся точки, от которой произошли все предопределенные души. Авторы этой доктрины почерпнули ее из «светлого стиха» Корана (24:35), связав ее непосредственно с учением о «божественном свете» (нур).

Впервые идея Н. М. была сформулирована в среде «крайних» шиитов (VIII в.), которые толковали «пророческий свет» как «дух», переходящий последовательно от одного божественного избранника к другому. Подразумевалось распространение Н. М. в роду 'Али б. Аби Талиба, некоторые понимали «род 'Али» расширительно, включая в него и талибитов — всех потомков его отца. Доктрина Н. М. утвердилась в идеологии шиитов-имамитов, исма'илитов и нусайритов.

В суннитской среде идея Н. М. сначала формируется у мистиков IX в., а затем внедряется в практику богослужения всех суннитов. Ибн 'Араби связывал Н. М. с концепцией предвечного существования «Мухаммадовой истины» (хакика мухаммадийа). Религиозная концепция Н. М. материализовалась в народной легенде, согласно которой тело Пророка создано из горсти райской земли, смоченной водой райского источника Тасним, благодаря которой оно сияет как жемчуг. Лит-ра: *ал-Ма'с'уди*. Мурудж, 1, 55—59; *Пепрыевский*. Ислам, 41, 250, 264; *Gâtje*. Koran, 319—321; *L. Massignon*. Nur Muhammad.—Ei\*, 3, 961.

A. K.

**НҮРБАХШҲҲА** — суфийское братство шиитского толка, выделившееся в начале XV в. из братства кубравий как его шиитская ветвь. Основатель Н. — саййид Мухаммад б. Мухаммад Нурбахш (1392—1464), по происхождению бахрейнский араб, родился в Кайене (Восточный Иран). Свою родословную возводил к шиитскому имаму Мусе ал-Казиму. Был муридом шиитского шайха Ходжа Исхака ал-Хутталани, который за исключительные успехи ученика в усвоении Корана и «всех наук» дал ему прозвище Нурбахш («светодар»), передал хирку своего покойного учителя,

## ан-НУСАЙРЬИЯ

шайха кубравитов сайида 'Али ал-Хамадани и поручил руководство ханаках. Приверженцы Нурбахша объявили его имамом-махди, явившимся восстановить справедливость, и халифом. В Ираке в его честь чеканились монеты и читалась хутба. Помимо Ирака шиитские проповеди Нурбахша, их антимуридская направленность имели успех в Курдистане, Азербайджане, Гиляне. При тимуриде Шахрухе (1405—1447) братство Н. жестоко преследовалось, предпринимались попытки физически уничтожить Нурбахша и его сторонников, заставить отречься от проповеди и притязаний на халифат. Остаток жизни Нурбахш провел в небольшом селении провинции Рей в окружении своих учеников. Его ближайшие последователи — Шах Касем Файзбахш (сын или внук Нурбахша) и Шамс ад-дин ал-Джилани ал-Лахиджи — пользовались расположением и покровительством последних Тимуридов и первых Сефевидов. Идеи Н. подготовили почву для утверждения шиитской доктрины Сефевидов в Иране. Ок. 1496 г. мурид Файзбахша, Мир Шамс ад-дин, ушел из Ирака в Кашмир, где был с почестями принят местным правителем, получив от него в дар конфискованные земли. В результате проповеди шайха многие кашмирцы, исповедовавшие суннизм ханафитского толка, стали членами Н. В последующие столетия Н. подвергалось преследованиям, но еще в конце XIX в. число последователей Н. в Кашмире превышало 20 тыс.

Доктрина Н. изложена в сочинениях Мухаммада Нурбахша ар-Рисалат ал-'Итказийа и ал-Фихк ал-ахват и в комментарии Шамс ад-дина ал-Лахиджи на Гулшан-и раз суфийского автора Махмуда Шабистари (ум. в 1320 г.). В центре учения — вера в два имамата: истинный (хакикий) и дополнительный (идафийа), обозначаемые также как «большой джихад» и «меньший джихад». Она подразумевает совокупность обязательных внешних и духовных качеств имама, именуемых «меньшим джихадом». Абсолютный, истинный имам, обладая необходимыми качествами, должен быть и вали, достигнувшем совершенной святости. Таковым, по мнению Нурбахша, был лишь 'Али б. Аби Талиб. Сочетание признаков «меньшего джихада» со «святостью» (ал-вилайа) имама составляет, по мнению Нурбахша, «большой джихад». Нурбахш выступал за возрождение и сохранение обычаев и традиций времени Мухаммада и призывал к отмене «нововведений» (бид'а). С суфизмом Н. связывал общий тип организационной структуры. Руководитель братства и его преемники — шайхи управляли ханаках, где муриды проходили путь подвижничества и духовного совершенствования, включавший «услужение» (хидмат), «удинение» ('узлат), «отшельничество» (халват) и «духовное общение» (сухбат). Традиционным цветом одежды шайхов Н. был черный в знак постоянного траура по мученической смерти имама ал-Хусайна и его соратников. Приему в члены братства лиц из среды ханафитов предшествовало принятие ими шафи'итского толка, а затем отречение от шафи'изма и переход в шиизм.

Лит-ра: *ан-Шуттари*. Маджалис; *Molé. Professions; D. S. Margoliouth. Nurbakhshiya.* — El\*, 3, 961—962; *H. Algar. Kubra.* — El, NE, 5, 299—301.

А.К.

**ан-НУСАЙРЬИЯ** — нусайриты, члены этноконфессиональной мусульманской общины, образо-

вавшейся в X в. в среде «крайних» шиитов Северной Сирии. Более позднее название общины — ал-'алавийун («сторонники 'Али»), 'алавиты. Название общины Н. связывают с именем Мухаммада б. Нусайра ан-Нумайри (ум. в Басре ок. 883 г.). По другим сведениям, Мухаммад б. Нусайр ан-Нумайри — глава и эпоним «крайних» шиитов-нумайритов, обожествлявших 10-го шиитского имама Абу-л-Хасана ал-Хади ал-'Аскари (ум. в 868 г.).

Фактический организатор общины Н. — шиитский богослов Мухаммад ал-Джаннан ад-Джунбулани (ум. в Халебе [Алеппо] в 957 или 968 г.). Вероучение Н. основано на исма'илизме с элементами гностического христианства и астральных культов. Эманацией божества считается неразрывная триада Смысл (ма'на) — Имя (исм) — Врата (баб). Она ассоциируется с Луной, Солнцем и небесами и периодически воплощается в пророках, последние из которых Мухаммад, 'Али и Салман ал-Фариси. Н. верят в переселение душ (танасух) мужчин. По степени посвящения разделяются на 'амма и хасса («простые» и «особые»). Духовное образование и посвящение недоступно для женщин. Н. отвергают многие предписания ислама, при обрядах используют вино, однако имеют пищевые запреты — общие (свинина, зайчатина, угорь) и частные. Почитают 'Ису и ряд христианских «святых», отмечают некоторые христианские праздники. Культовые сооружения Н. (кубба — «купол») возводят в честь почитаемых религиозных авторитетов. В ритуальном отношении Н. делятся на подгруппы — шамалийа, или шамсийа («северная», или «солнечная»), с центром в Киликии и киблийа, или камарийа («южная», или «лунная»), с центром в Кардахе (Сирия). Н. сохраняют также племенное деление (соплеменности калбийа, хайатин, хадданин, матавира и др.) и эндогамию. Века внешних гонений и внутренних распрей обусловили социальную замкнутость общины Н.

Основная масса Н. — земледельцы. В настоящее время больше половины Н. проживают в Сирии (мухафазы Латакия, Тартус, Хама, Хомс), около трети — в Турции (в окрестностях городов Тарус, Адана, Антакья), остальные — в Северном Ливане. В Турции подвергаются активной ассимиляции.

Лит-ра: *ан-Наубахти*. Шиитские секты, 179; *ан-Шахрпастани*. Книга о религиях, 164—165, 236; *L. Massignon. Les Nusayris.* — *Elaboration*, 110—114; *H. Hansen. An Ethnographical Collection from the Region of the Alawites.* København, 1976 (Publications of the Carlsberg Expedition to Phoenicia, 4. Det Kongelige Danske Videnskabskabernes Selskab Historik-Filosofiske Skrifter. 7, 5); *L. Massignon. Nusairi.* — El\*, 3, 1030—1033.

М.Р.

**НУХ** — коранический персонаж, пророк и посланник Аллаха, библейский Ной, один из самых почитаемых исламом пророков, предшественник Мухаммада, которым соплеменники не поверили, за что были уничтожены (см. К. 3:33/30; 4:163/161; 6:84; 7:69/67; 9:70/71; 14:9; 17:3, 17/18; 19:58/59; 22:42/43; 33:7; 38:12/11; 40:5, 31/32; 42:13/11; 50:12; 51:46; 53:52/53; 57:26). В Коране рассказывается, как по приказу Аллаха Н. стал проповедовать единобожие своему народу, поклонявшемуся идолам (Ваду, Сува', Йагусу, Йа'уку, Насру). Ему не поверила даже его собственная жена, Н. сочли безумцем, ругали, унижали, грозили побить камнями. Знать потребовала от него прогнать тех, кто ему поверил, — людей из низов общества; никакие увещевания Н. не помогали. Тогда он взмолился к Аллаху о помощи и о наказании неверующих. Аллах прика-

зал Н. строить ковчег, затем «закипела печь»: и из-под земли и с небес излилась вода, заполнившая весь мир. Неверующие погибли, спаслись только Н., его близкие и те, кто ему поверил, а также взятые в ковчег пары всех живых существ. Один из сыновей Н. отказался плыть с ними, надеясь спастись от потопа на горе, и погиб. Ковчег носило по огромным, как горы, волнам, а затем, когда вода спала, он опустился на гору ал-Джуди. Спасенный Н. безуспешно молил Аллаха воскресить его сына, но Аллах отказал — неверующий сын перестал быть членом семьи Н., которую бог обещал спасти (7:59/57—64/62; 10:71/72—73/74; 11: 25/27—49/51; 21:76—77; 23:23—30/31; 25:37/39; 26:105—122; 37: 75/73—79/77; 54:9—15; 66:10; 71:1—28/29).

В Коране в связи с Н. говорится, что «Это — из рассказов про сокровенное. Мы открываем их тебе; не знал их ты и твой народ до этого» (11:49/51). Из этого обычно делают вывод, что история Н. хиджазцам до Мухаммада была неизвестна. Между тем доисламские поэты Аравии (многие из них были современниками Мухаммада) достаточно хорошо знали его. История Н., в том числе и ее эпизоды, отсутствующие в Коране (например, о голубке, приносящей ветвь), описана или упоминается в достоверных стихах Тарафы, ал-А‘ша, Умайи б. Аби-с-Салта. Коранический рассказ содержит аравийские реалии, указывающие на аравийское бытование легенды, — гора ал-Джуди в Аравии, аравийские имена идолов. Собственно историю потопа Коран излагает кратко, основное и значительное по объему место в рассказах о Н. занимают споры Н. с соплеменниками, являющиеся явными и очень подробными параллелями спорам Мухаммада с мекканцами. Рассказы о Н. (более других «пророческих» историй Корана) содержат ответы Мухаммада на упреки мекканцев, вложенные в уста древних персонажей. Скорее всего именно особая трактовка известной слушателям легенды о потопе, воспроизведение якобы имевших место диалогов, назидательные параллели с мекканской действительностью и были тем «сокровенным», что открылось людям только через Мухаммада.

Именно история Н. послужила моделью и первым звеном в историях о народах, не поверивших своим пророкам и жестоко за то наказанных Аллахом (о Луте/Лоте, об аравийских пророках Салихе, Худе, Шу‘айбе). История Н. оказывается ведущей в «исторической» аргументации коранических проповедей.

Коранический рассказ восходит к библейской истории, дошедшей к Мухаммаду через аравийские сказания. Их отличительные особенности — наличие мотива разгоревшейся печи (и соответ-

ственно горячего потопа) и история о гибели сына Н., отказавшегося сесть в ковчег.

Комментаторы Корана ввели в рассказ имена жены и детей Н.: имя погибшего сына приводят в разных вариантах — Кан‘ан, Иам и др. Н. называют первым должжителем (му‘аммар), подробно описывают насмешки соплеменников по поводу строительства ковчег и то, что жена Н. первой назвала его сумасшедшим. Описывают многоярусный ковчег, его переднюю часть — она была в виде головы петуха — и заднюю — в виде его хвоста; рассказывают, что первым из животных в ковчег вошел муравей, а последним — осел, вместе с которым туда проник Иблис. В ковчеге было сохранено тело Адама. Когда утихла буря, Н. послал на поиски суши ворона, который не вернулся, обнаружив землю и пропитание. Затем была послана голубка, вернувшаяся со свежей веткой. В награду ей было подарено красивое ожерелье, украшающее с тех пор шею всех голубок. Аравийская гора ал-Джуди постепенно была идентифицирована с Курдистанскими горами, действительным библейским Арааратом. Библейский рассказ и иудейские предания были основным источником для расцветивания легенды о Н. в средневековой мусульманской литературе. Особое место в ней заняли мотивы, связанные с мекканской святynieй. Вода, затопившая весь мир, обошла мекканскую «заповедную территорию» (харам). Ал-Ка‘ба, построенная Адамом, была поднята на небеса, где Джibrил сберег и священный камень, бывший в те времена еще белым, а не черным.

Согласно суфийским толкованиям, потоп символизирует бурю бральной жизни, спастись в которой можно на корабле — выполнении священных законов, ниспосылаемых Аллахом через пророков. Получило распространение и другое сравнение, принявшее форму хадиса. Мухаммад якобы сказал, что род его потомков — как бы находящиеся в ковчеге Н., «кто плывет с ним (с Н.) — спасется, а кто будет против него — потонет».

Лит-ра: ат-Табари. Та‘рих, 1, 174—182; он же. Тафсир, 8, 150—151, 12, 17—35, 18, 12—15, 19, 56—57, 27, 54—57, 29, 57—64; ал-Хамдани. Китаб ал-иклил. Тахик М. ал-Аква‘. 1. Каир, 1963, 47—55; ас-Са‘аби. Кисас, 31—35; ал-Киса‘и. Кисас, 85—150; Умайи б. Аби-с-Салт. Диван. Тахик ал-Хадиси. Багдад, 1975, № 5, 86, 110, 144, 145; Ибн ‘Араби. Тафсир, 1, 147—150, 2, 172—174; ал-Байдави. Тафсир, 1, 329—333. 432—437, 2, 358—360; Horowitz. Untersuchungen, 24—25, 146; Speyer. Erzählungen, 89—115; Beltz. Sehnsucht, 87—93; Sidersky. Les origines, 26—28; Gaudfroy-Demombynes. Mahomet, 341—346; В. Heller. Nuh.—EI, 3, 1023—1024.

М.П.

## Р

РĀБИ‘А ал-‘АДАВИЙА (713 или 714—801) — видная представительница басрийской школы аскетов (зуххад) и подвижников (‘уббад). Она происходила из бедной арабской семьи. В раннем детстве при неясных обстоятельствах была продана в рабство. Позднее благодаря своей набожности и аскетическому образу жизни была отпущена на волю. Несколько лет Р. ал-‘А. провела в пустыне, удалившись от людей и подвергая себя аскетическим испытаниям. Затем жила в Басре. Об ее учителях, если таковые вообще были,

ничего не известно, хотя поздние биографы неизменно называли ее ученицей ал-Хасана ал-Басри. К числу сподвижников и учеников Р. ал-‘А. в Басре суфийская традиция относала аскетов и суфиев Рабаха б. ‘Амра, Малика б. Динара, Шакика ал-Балхи, известного традиционалиста Суфьяна ас-Саури и др.

О взглядах Р. ал-‘А. можно судить лишь по лапидарным поэтическим и прозаическим высказываниям, разного рода эпизодам из ее жизни, приводимым поздними суфийскими авторами. В

## РАБИТА

них Р. ал-'А. выступает сторонницей крайнего аскетизма (зухд), отказа от всего того, что может отвлекать от созерцания бога и общения с ним, в первую очередь от мирских соблазнов. Оценивая поступки других аскетов и подвижников, а также свои собственные, Р. ал-'А. стремилась вскрыть их истинные мотивы, дабы избежать возможного «лицемерия», «тщеславия» и других мирских пороков. Она проповедовала полное равнодушие к невзгодам (рида), искренность (сидк) в служении богу, которого, по ее мнению, следовало любить и почитать ради него самого, а не ради райского блаженства или из страха перед мучениями в аду.

Р. ал-'А., пожалуй, первая из аскетов выдвинула мысль о всепоглощающей и бескорыстной любви (махабба) к богу как доминанте духовной жизни человека. Тщательное исполнение религиозных предписаний и аскеза, согласно Р. ал-'А., должны очистить душу от всех посторонних забот и страстей, подготовить ее к восприятию божественной любви, к созерцанию «возлюбленного» и общению с ним. Таким образом, в интерпретации Р. ал-'А. аскетические и подвижнические установки ранних зуххад и 'уббад приобрели мистический оттенок. Для подтверждения своих теософских взглядов Р. ал-'А. ссылалась на аяты Корана (в частности, 2:165/160, 222; 5:54/59 и др.).

Идеи Р. ал-'А. широко распространились среди последующих поколений суфиев и легли в основу теософских учений ал-Бистами, ал-Халладжа, Ибн ал-Фарида, Ибн 'Араби и многих других. Ее авторитет признали все суфьи. Они видели в ней пример праведности, бескорыстного служения богу. любви к нему и почитали ее как «святую» (валийя). В суфийских кругах образ Р. ал-'А. стал темой многочисленных легенд и нравоучительных историй. Ей приписывали различные чудеса и сверхъестественные способности (см. *карама*). Лит-ра: ал-Калабази. Ат-Та'аруф, 73, 121; Ibn Khallikan. Dictionnaire, 3, 215; 'Амтар. Тазира, 1, 59—73; Muslim Saints, 39—51; А. Байбали. Шахидат ал-ниш ал-илахи Раби'а ал-'Адавия. Каир, [б.г.]; M. Smith. Rabi'at al-Mystic and her Fellow-Saints in Islam. Cambridge, 1928; Anawati, Gardet. Mystique, 26, 166—170.

А.Кн.

**РАБИТА** («связь», «узы») — технический термин суфизма, характерный для восточных суфиев. Духовная связь, которая возникает между муридом и его наставником (муршид) или «святым» (вали). Достигается концентрацией помыслов мурیدا на образе муршида, общения с ним и растворении в нем своей личности. Является как бы ступенью к последующему постижению божества и растворению в нем. В некоторых трактатах братств накшбандийа и ал-кадирийа Р. считалась предпочтительнее зикра.

Лит-ра: 'Awarif al-ma'arif, 107—108; Джалалабади. Тарик, 194—195.

О.А.

**РАДЖАБ** — седьмой месяц мусульманского лунного календаря. В доисламской Аравии — один из четырех священных месяцев (см. К. 9:36), месяц «малого» паломничества ('умра) в Мекку. Приходился первоначально на весенний период. В Р. существовала практика поста, совершались особые жертвоприношения ('атира, ар-раджабийя) языческим божествам. Мясо жертвенных животных раздавали бедным и нищим. В этом месяце были запрещены войны, однако запрет иногда нарушался.

Священный характер Р. сохранил и в исламе,

как у суннитов, так и у шиитов, хотя в средневековом мусульманском богословии велась полемика по поводу допустимости особых актов благочестия (например, пост, ночные бдения, специальные молитвы) в Р. При этом и сторонники полярных точек зрения, и сторонники компромиссного решения ссылались на многочисленные хадисы и на комментарии на 2-й аят суры 5. В конце концов популярная в народном исламе практика особых благочестивых деяний в Р. закрепились и была поддержана мнением ряда религиозных авторитетов. Ее противниками остались лишь такие суннитские богословы, как Ибн Таймийа.

Р. назывался «месяцем Аллаха», «месяцем 'Али», «глухим» (ал-асамм), т. к. гнев бога в этот месяц не слышен, «привливым» (ал-асабб), т. к. милость бога в этот месяц «проливается» на людей. Существовало мнение, что в Р. Мухаммад получил первое «откровение», был рожден или зачат, на 27-е число относят ал-ми'радж. Пост в отдельные дни Р. оценивался очень высоко. Так, считалось, что из 14 дней в году, в которые правоверный должен бодрствовать и молиться, три приходятся на Р. Существовало мнение, что пост 27 Р. в ритуальном отношении равен 60 месяцам поста или 100 ночам поста и 100 ночам молитв; пост одного дня в Р. равен одному месяцу поста и т. п. В исма'илитской пропаганде Р. выделяется особо как месяц благочестивых деяний, воздаяние за которые многократно увеличивается по сравнению с другими месяцами. Накануне первой пятницы Р. читаются особые «молитвы даров» (салат ар-рага'иб). Правомочность произнесения этих молитв вызвала в средневековом исламе острые споры. Считалось, что 1 Р. Нух (Ной) вошел в ковчег. В этот же месяц отмечаются чудо перехода Мусой (Моисеем) моря, день прощения Адама, день рождения Ибрахима (Авраама) и 'Исы (Иисуса) и еще множество памятных дат. В различных мусульманских странах (особенно в Египте, Ираке, Йемене) на Р. приходятся местные религиозные праздники, практикуется ряд особых ритуалов. И сегодня особые акты благочестия в Р. — важная часть мусульманских народных верований. Они одобряются современными мусульманскими богословами, которые даже связывают почитание Р. в языческие времена с ханифией, монотеистическим движением, предшествовавшим исламу. Лит-ра: Биррун. Памятники, 369, 378; Лейн. Нравы, 364—367; Grünebaum. Festivals, 36; M. J. Kister. «Rajab is the Month of God...»: A Study in the Persistence of an Early Tradition.—Kister. Studies, 191—223.

Е.Р.

**РАДЖМ** (тур. речм) — побитие камнями, вид смертной казни, применяемый только в наказание за прелюбодеяние (зина). Вопрос о Р. целиком относится к разделу фикха 'укубат. Р. воспринят из доисламского правового обихода и подтверждается Кораном и сунной. Р. совершается только по приговору суда, под надзором кади или его уполномоченного. Собравшиеся в особо отведенном месте люди бросают камни в осужденного, забывая его до смерти. Если зина было установлено свидетельскими показаниями, то первые камни должны бросить свидетели, а если признанием — то имам или кади. Наказуемый должен быть связан или закопан в землю по колена или по пояс, чтобы не мог уклониться или убежать. При казни женщины требовалось следить, чтобы она была хорошо закрыта покрывалом и не могла раскрыться, умирая. Если обнаруживается, что

приговоренный к Р. невменяем, казнь отменяется. Если наказанию должна быть подвергнута беременная женщина, то по одним мазхабам, Р. откладывается до родов, а по другим — до конца кормления или отменяется совсем. Во все времена Р. налагался очень редко из-за практических затруднений доказательства зина. Распространенное представление о побитии камнями прямо на улице без расследования и суда есть не более чем фольклорный мотив.

Лит-ра: Абу Йусуф, Ал-Харадж, 194—196; Малик б. Анас, Ал-Муватта', 281—283; *аш-Шайбани*, Ал-Джами' ас-сагир, 65; *Wensinck. Handbook*, 221—222; *J. Schacht. Zina.*—ShEI, 658.

**ар-РАЗЙ**, Фахр ад-дин 'Абдаллах б. Мухаммад (1149—1209)—видный представитель аш'аритского калама. Родился в Рее. Первоначальное образование в области шафи'итского фикха, усул ал-фикх и калама получил под руководством отца, бывшего хатимом города (отсюда прозвание ар-Р.—Ибн ал-Хатиб), и ал-Камала ас-Симнани, а по философским наукам—у Маджд ад-дина ал-Джили. Ар-Р. много скитался по городам Среднего Востока, служил при дворе гуридских султанов и хорезмшахов. Последние годы жизни он провел в Герате, где основал мадраса. Ар-Р. подемизировал с му'тазилитами, ханбалитами, исма'илитами и особенно с каррамитами, которые обвиняли его в отступничестве от ислама. Согласно преданию, ар-Р. был отравлен по их наущению. По некоторым положениям он критиковал также восточных перипатетиков (расширив круг вопросов, по которым их критиковал Абу-л-Баракат ал-Багдади) и вместе с тем стремился к сближению калама с фалсафа. Согласно средневековым источникам, к концу жизни он отказался от калама и перешел в суфизм (сохранился текст послания к нему Ибн 'Араби, в котором рассматривается это событие).

Ар-Р. был знаменит активностью и резкостью в борьбе со своими идейными противниками. Эта борьба составляла значительную часть его деятельности и, в свою очередь, порождала активное противодействие. В частности, протесты вызывали его попытки сблизить калам и фалсафа, так что в мусульманской традиции за ним даже закрепилась репутация волнодудца. Ар-Р. выступал против позиции ал-Газали по отношению к фалсафа. Ему принадлежит знаменитый незавершенный тафсир Мафатих ал-гайб, считавшийся как бы ответом на му'тазилитский тафсир аз-Замашари. В мусульманском мире этот тафсир традиционно считают несколько отклоняющимся от привычных толкований в сторону рационализма. Ар-Р. составил также комментарий к дивану Абу-л-'Ала' ал-Ма'арри, свидетельствующий о его высокой оценке творчества этого арабского поэта-скептика.

Лит-ра: *ар-Рази*, Мафатих ал-гайб, 1—32, Каир, 1933; *он же*, Асас ат-тадикс фи'илм ал-калам, Каир, 1328 г.х.; *он же*, Джами' ал-'улум, Тегеран, 1331 г.х.; *он же*, Ар-Рисала ал-камалия фи-л-хака'ик ал-илхияя, Тегеран, 1335 г.х.; *он же*, Чахардах рисала, Тегеран, 1340 г.х.; *он же*, Ал-Мабахис аш-шаркия, Тегеран, 1966; *он же*, Лубуб ал-шарат, Каир, 1350 г.х.; *он же*, Ал-Арабин фи усул ал-дин, Хайдарабад, 1353 г.х.; *он же*, Итикадат фирак ал-муслимин ва-л-мушрикин, Каир, 1938; *он же*, Мухассал афрак ал-мутакаддимин ва-л-мута'аххирин, Каир, 1363 г.х.; *Н. Ницмов*, Фахриддин Рази.—Из философского наследия народов Ближнего и Среднего Востока. Таш., 1972, 199—233; *Н. Кулматов*, Фахриддин Рази. Душ., 1980; *Дж. Канавасти*, Фахр ад-дин ар-Рази.—Ила Тахи Хусайн фи 'ил милладни ас-саб'ин, Тунис, 1974; *М. 'Абд ал-Халид*, Ар-Рази муфассиран, Багдад, 1974; *М. Ибн 'Ашур*, Ал-Мухадарат ал-магрибият, Тунис, 1974; *А. ал-Маддуб*, Ар-Рази хилаф тафсирихи, Триполи, 1980; *M. Horlen*, Die philosophischen Ansichten von Razi und Tusi, Bonn, 1910; *он же*, Die speculative und positive Theologie des Islam nach Razi und ihre Kritik durch Tusi, Lpz., 1912; *R. Armaldez*, Apories sur la predestination de Razi.—MIDEO, 1950, 61/6, 123—136; *F. Kheleif*, A Study on Fakhr al-Din al-Razi, Beirut, 1966.

Т. И., А. С.

**ар-РА'Й** («взгляд», «мнение», «суждение») — в фикхе по преимуществу означает собственное независимое мнение или суждение законоведа (факиха), на основании которого он выносит какое-либо правовое решение. Возникновение специфического понятия ар-Р. по традиции связывается с халифом 'Умаром (634—644), пославшим 'Абдаллаха б. Мас'уда, одного из сподвижников Мухаммада, в Ирак в качестве судьи и вероучителя с наставлением судить, «как видишь и полагаешь» (би-р-ра'й ва-н-назар). При этом халиф разъяснил, что под ар-Р. подразумеваются суждение по аналогии (ал-кийас) и общественная польза (ал-маслаха). За иракскими последователями 'Абдаллаха б. Мас'уда утвердилось название «сторонники независимого мнения» (асхаб ар-ра'й) в противопоставление мединским факихам, названным «сторонниками предания» (асхаб ал-хадис).

С конца VII—начала VIII в. из еще очень неопределенного понятия ар-Р. стали выделяться различные категории, определявшие методы рационалистического исследования и решения правовых вопросов. Первые из них, «суждение по аналогии» (ал-кийас) и «предпочтительное решение» (ал-истихсан), разработаны Хаммадом б. Аби Сулайманом (Ирак, рубеж VII—VIII вв.) и его учеником Абу Ханифой ан-Ну'маном. Современник Абу Ханифы Малик б. Анас (Медина) разработал категории «независимое суждение ради пользы» (ал-истислах) и «суждение о разрешении и запрещении» (аз-зара'й). Ученик Малика Мухаммад аш-Шафи'и разработал категорию «ддуктивный вывод» (ал-истидлал). Кроме того, все они в большей или меньшей степени применяли категорию «презумпция неизменности состояния» (ал-истисхаб). Эти категории, не содержащие в себе прецедентного правового материала, позволяли широко и успешно сопрягать основные принципы шари'ата с повседневной правовой практикой, выносить решения, не подвергая сомнению эти принципы и обходя затруднения, возникающие при буквальном истолковании текстов Корана и сунны. Применение одних категорий ар-Р. и отрицание других является одним из определяющих признаков различия (ал-ихтилаф) между богословско-правовыми школами (мазхабами).

Умение пользоваться принятыми категориями ар-Р. составляет один из основных элементов профессионального мастерства богослова-правоведа (факиха).

После сложения мазхабов понятие ар-Р. как комплекс рационалистических методов, применяемых для исследования правовых случаев, выведения правовых норм и применения их на практике, вышло из употребления, будучи поглощенным понятием иджтихад или ассоциируясь с главной категорией ар-Р.—ал-кийас.

Лит-ра: Абу Захра, Та'рих ал-мазахиб, 1, 12—21; *Bravmann. Background*, 177—188; *D. Schacht. Fikh.*—EI, NE, 2, 889.

А. Б.

**РАМАДАН** (перс., тюрк. рамазан)—девятый месяц мусульманского лунного календаря, месяц поста (ас-саум). Р.—один из четырех доисламских священных месяцев (см. К. 9:36), первоначально приходился на летний период. Накануне ислама в Мекке существовала традиция посвящать Р. благочестивым делам (таханнус). Согласно преданию, в один из дней Р. Мухаммаду было

## ар-РАФИДА

ниспослано первое «откровение». Пост в Р. (см. К. 2:183/179—185/181) был введен через 17—18 месяцев после хиджры, т. е. через месяц после перемены киблы. Его установление—одно из проявлений процесса возникновения собственно исламских религиозных традиций. Пост в Р. сменил десятидневный пост «ашура», принятый Мухаммадом сразу после хиджры и связанный с иудейским постом Дня испускания, когда, согласно традиции, Моисей спустился с горы Синай со скрижалями Завета.

Ночь на 27 Р., когда, по традиции, Мухаммаду было ниспослано первое «откровение», отмечается мусульманами как «ночь могущества» (лайлат ал-кадр) (97; 44:3/2). Считается, что в эту ночь Аллах принимает решения о судьбах людей, она, по Корану, «лучше тысячи месяцев». Существуют, однако, расхождения по поводу ее точной датировки, поэтому принято все нечетные ночи последних десяти суток Р. посвящать делам благочестия.

Среди множества дат, связанных с Р., обычно выделяют: день рождения внука Пророка ал-Хусайна (6-е), дату смерти жены Мухаммада Хадиджи (10-е), день битвы при Бадре (17-е), день вступления Мухаммада в Мекку (19-е), день смерти 'Али и имама 'Али ар-Рида (21-е), день рождения 'Али (22-е). Окончание поста отмечает-ся праздником 'ид ал-фитр.

В различных мусульманских странах на Р. приходится также праздники, унаследованные от прежних религиозных верований, поэтому ряд традиций и обрядов, характерных для Р., специфичны в отдельных странах. В мусульманских странах в Р. наблюдается значительное снижение деловой активности и усиление религиозных настроений, более широкое обращение к вопросам религии в печати, в радио- и телевизионных передачах.

Лит-ра: Бурнуи. Памятники, 379—380; Лэйн. Нравы, 23—24; S. D. Goitein. Ramadan—the Muslim month of Fasting, its early development and religious meaning.—Studies, 111—125; Grünebaum. Festivals, 51—65; Change, № 3312, 3314, 3449; M. Plessner. Ramadan.—ShEI, 468—469.

Е. Р.

**ар-РАФИДА** (мн. ч. ар-равāфид; «оставляющие», «отвергающие») — рафидиты, одно из распространенных прозвищ шиитов, особенно имамитов. Мусульманские доксографы связывали происхождение этого прозвища с разными эпизодами из истории шиитского движения. Одни авторы утверждали, что первыми Р. были сабаиты, приверженцы 'Абдаллаха б. Саба', которые «отвергли» (рафада) имамат Абу Бакра и 'Умара, считая, что пророк Мухаммад ясно назначил (насса) своим преемником 'Али. Другие авторы называли Р. шиитов Куфы, которые «отвергли» притязания на имамат Зайда б. 'Али, носившего в 739 г., на том основании, что он не согласился с учением своих предков, признав законность правления Абу Бакра и 'Умара. После обособления зайдитской ветви Р. стали называть главным образом имамитов, «отвергающих» правление не только Абу Бакра и 'Умара, но и Омейядов и Аббасидов. Лит-ра: ан-Наубахти. Шиитские секты, 128 и примеч. 44; ал-Аш'ари. Макалат, 16—17; ал-Багдади. Ал-Фарк, 21, 29; аш-Шахрастани. Книга о религиях, 42, 137—138; W. M. Watt. The Rafidites: a preliminary study.—Or. 1963, 16, 110—121.

С. П.

**ар-РАХМАН** (Милостивый) — одно из имен Аллаха (см. ал-асма' ал-хусна), обычно употребляющееся в басмале вместе с ар-Рахим — Милосердный. Оба имени выражают одно из

главных качеств Аллаха — его милосердие по отношению к людям, выразившееся в даровании им всяческих благ и дающее им основание надеяться на благополучное решение их судьбы после Судного дня.

Термин ар-Р. использовали для обозначения единого бога иудеи и христиане доисламской Аравии. Он встречается в монотеистических надписях Южной Аравии IV—VI вв. Так называли своего бога ханифы Внутренней и Северной Аравии, а также современники и соперники Мухаммада — «лжепророки» 'Абхала ал-Асвад и Мусайлима.

В Коране ар-Р. — одно из самых употребительных обозначений Бога после Аллаха и Рабб (Господь). В хронологии Корана выделяется особый мекканский период (второй), когда Мухаммад называл своего бога по преимуществу ар-Р.

Ар-Р. входит в состав распространенного теорфорного имени — 'Абд ар-Рахман, «раб Рахмана», т. е. раб божий.

Лит-ра: Jeffery. Vocabulary, 140—141; J. Jonier. Le Nome divin «Al-Rahman» dans le Coran.—Mélanges, 2, 316—381; Paret. Kommentar, 11.

М. П.

**РИБАТ** — 1. Рабат, укрепление, где обитают вооруженные борцы за веру (мурабитун). Название фортов и крепостей, возникших в VII—X вв. в районах военного противостояния мусульман и христиан (или язычников) — в Малой Азии, Средней Азии и Северной Африке. Обитавшие в Р. борцы за веру были, как правило, добровольцами, участвовали в военных действиях с иноверцами и обычно соблюдали строгие правила благочестия. В специальной литературе Р. часто уподобляют монастырям, что не корректно. После X—XI вв. Р. нередко превращается просто в военное укрепление. Обе функции Р. сохранил в XI—XII вв. в Магрибе. От Р. получили свое название движение и династия Альморавидов (ал-Мурабитун) в Марокко.

Примерно с начала XI в. в Иране Р., потерявший свое военное значение, стал обозначать дарвишей — ханаках. В этом значении термин Р. распространился по всему мусульманскому миру, вплоть до Магриба, где стал в поздние средневековье синонимом термина завийа как в смысле «обиталище аскета», так и в смысле «комплекс сооружений, возникших вокруг могилы «святого» (вали). Термин ал-мурабит (марабут) стал означать в Магрибе живущих там суфиев, имевших особые связи (рабита) со «святыми» и потому считавшихся обладателями особой святости и магической силы. Для обозначения обиталища аскага-отшельника в Магрибе и Испании употреблялся также термин рабита.

Некоторые из значений термина Р. возникли в наше время в Ливане (в названии военизированной организации «независимых насеристов» «ал-Мурабитун», домов-укреплений, где жили члены этой организации, и т. д.).

2. Торгово-складское помещение внутри города, караван-сарай, станция сменных лошадей, торговое предместье мусульманского города.

Лит-ра: 'Awarif al-ma'arif, 107—109; Ibn Battuta. Travels, 2, 298—299; Tringham. Orders, 167—168; G. Marçais. Ribat.—EI\*, 3, 1150—1153; J.-Cl. Vadet. L'éloquence d'un sermonnaire hanbalite Bagdadien du XII<sup>e</sup> siècle 'Abd al-Qadir al-Djilani.—Prédication et propagande au Moyen Age. P., 1983, 207—221.

О. А.

**ар-РИДА** («отступничество») — движение племен Аравии в 632—633 гг., после смерти Мухаммада, против власти халифа. Мусульманская историческая традиция называет это движение отступничеством от ислама. Племена, заверившие Мухам-

мада в своей покорности, якобы отреклись от ислама, когда халифом стал Абу Бакр, не пожелав платить налоги мусульманским наместникам или же поверив «лжепророкам», подражавшим Мухаммаду и объявлявшим себя посланниками Аллаха или ар-Рахмана. Под ар-Р. и ее подавлением имеются в виду военные экспедиции, организованные Абу Бакром в Центральную Аравию против племен асд, гагафан, тайи и др., возглавленных «лжепророком» Тулайхой, в Восточную Аравию против племени ханифа, которое возглавил «лжепророк» Мусайлима, и тамим, следовавшего за «лжепророчицей» Саджах, в Йемен против «лжепророка» мазхиджитов 'Абхалы ал-Асвада, в Хадрамаут, где восстали киндиты ал-Аш'аса, на Бахрейн, в 'Уман и Махру. В войнах ар-Р. особо прославились как полководец Халид б. ал-Валид. Завершение войн ар-Р. дало возможность халифам направить все силы на завоевания вне Аравии.

Мусульманское предание изображает в виде борьбы с мятежами племен завоевательные походы мусульман, только после смерти Пророка начавших покорять основные районы Аравийского полуострова. Многие события, представляемые как восстания против ислама, были продолжением старых внутренних распрей, умело использованных мусульманами для утверждения своего политического господства. Многие «лжепророки» начали свою деятельность еще до смерти Мухаммада (см. *Саджах, Тулайха, Мусайлима*).

Лит-ра: ал-Балазури. Футух. 94—107; ат-Табари. Та'рих. 1, 1881—2016; E. Shoufany. Al-Ridda and the Muslim Conquest of Arabia. Toronto—Beirut, 1972. М. П.

**РИЗҚ** (мн. ч. арзāk)—1. В Коране—средства существования, которые Аллах дает человеку, хлеб насыщенный, отсюда один из его эпитетов, ар-Раззак («наделяющий», «дающий пропитание»). 2. Продуктовый паек для лиц, внесенных в диван (с 638 г., когда 'Умар впервые ввел пайки, и до конца VIII в.). В Египте—1 ирдабб (25 кг) пшеницы, 1 кист (1,5 л) растительного масла, столько же укуса и какое-то количество мяса; в Сирии пшеничный паек—2 модия («джариба»=18—19 кг), в Ираке—1 джариб (ок. 23 кг). Паек (неизвестной величины) назначался также членам семей воинов, внесенных в диван.

В IX—X вв. Р.—преимущественно жалование воинов, иногда—жалованье вообще (например, при Саманидах в Средней Азии). В Египте XII—XV вв.—жалованье натурой с определенного участка, отсюда—доход с недвижимости вообще (там же, XIII—XIV вв.). С XVI в. в Османской империи Р. называли участок земли, приносящий доход, в частности вакфные земли (в форме ризка, мн. ч. ризак). О. В.

**РҰМІ**, Джалал ад-дин Мухаммад б. Баха' ад-дин Мухаммад ал-Балхи, известный как Маулана («наш господин») (1207—1273)—знаменитый персидский мистик и поэт, основатель-эпоним и неформальный руководитель суфийского братства маулавийа. Родился в Балхе (Северный Афганистан), умер в Конье (Малая Азия). Его отец, Мухаммад б. ал-Хусайн ал-Хатиби ал-Балхи (1148—1231), считался авторитетным факихом в государстве Хорезмшахов, был популярным проповедником и имел тесные связи с суфийскими кругами, разделявшими взгляды шайха Наджм ад-дина ал-Кубра (ум. в 1221 г.). Ок. 1215 г. он вместе с семьей покинул Балх, опасаясь преследований со стороны хорезмшаха 'Ала' ад-дина (1200—1220), которого порицал в своих пропове-

дах. В течение ряда лет семья жила в различных городах Малой Азии (Малатья, Ларенда). В 1228 г. Баха' ад-дин переехал в Конью и стал руководителем центральной мадраса. Р. унаследовал этот пост после смерти отца. В 1232—1239 гг. он совершенствовал свои знания в религиозных науках в Халебе и Дамаске; по возвращении в Конью продолжил чтение лекций в мадраса, выступал с проповедями в мечети и основал братство суфиев, отличавшееся тогда весьма умеренными взглядами. В 1244 г. судьба свела его со странствующим «свободным» мистиком Шамс ад-дин Мухаммадом ат-Табризидом, чьи идеи, представлявшие собой эклектическое соединение постулатов калаидарийа, мусульманского нормативного богословия и школы Абу Йазид ал-Бистами, оказали на Р. решающее влияние. Р. признал Шамс ад-дина своим муршидом и отказался от интеллектуальных изысканий. Постоянное общение Р. с Шамс ад-дином вызвало недовольство его учеников, которые в конце концов убили Шамс ад-дина. Горе Р. в связи с утратой Шамс ад-дина еще более обострило его восприятие окружающего мира, что ярко отразилось в его стихах, которые он стал подписывать именем своего мистического возлюбленного, обнаружив его в себе самом. Именно в этот период Р. соединил преподавание мусульманской учености с суфийской практикой непосредственно в мадраса, чего до него никогда не было. В 1249 г. он объявил, что Шамс ад-дин вернулся к нему в образе ученика золотых дел мастера в Конье Салах ад-дина Фаридуна, которого он назначил своим халифа и на'ибом. После смерти последнего (в 1258 г.) его преемником стал Хусам ад-дин Хасан Челеби, занявший впоследствии пост руководителя братства (ок. 1264 г.) еще при жизни Р. Именно Хусам ад-дин был инициатором того, чтобы Р. написал свою знаменитую мистическую поэму Маснави («Парнорифмующиеся строки»), названную впоследствии «Кораном на персидском языке».

Р., несомненно, был хорошо знаком с идеями интеллектуального суфизма, в частности с учением вахдат ал-вуджуд Ибн 'Араби, равно как и со взглядами представителей практического мистицизма. Однако как мистик Р. не создал своей, особой концепции мистического Пути. Его мировоззрение эклектично. Согласно Р., бог абсолютно непознаваем, он—ничто, что существует вне Небытия, он—творец всех реалий, создаваемых им, когда они погружены в сон в Небытии и в Добытии. Человеческий разум не в силах познать Сущность, но ее атрибуты мистики познают интуицией и чувством—беспредельной любовью. Существует непрерывный, единый и вечный процесс, идущий по кругу, процесс нисхождения и возвышения (от Него и к Нему). Это движение охватывает все явления как в неорганическом и органическом мире, так и в мире Абсолютной души. Двигаясь по этому кругу, вещь меняется и может превратиться в свой антипод, а человек—божественное творение—приобретает частицу субстанциональных качеств Абсолютной души, заложенных в его индивидуальную душу. Отсюда постоянный поиск человеком пути к воссоединению с божеством. Р. никогда не был пантеистом, как это принято считать в отечественной науке. В своих воззрениях он постоянно стремился занять



промежуточную позицию между мистикой и мусульманским богословием. В отличие от многих мистиков Р. считал обязательным для каждого суфия исполнение религиозных предписаний (молитва, пост и т. д.), рассматривая их как подарок влюбленного любимой. Вместе с тем он придавал исключительное значение слушанию музыки и пения, а также танцам во время коллективных радений (сама', хадра), что было явным нарушением предписаний шари'ата.

Р. оставил громадное литературное наследие в стихах и прозе. Только Мактубат («Письма») и первые 18 байтов поэмы Маснави были записаны им собственноручно, остальное записано и собрано его учениками. Его Диван (издан в восьми томах в Тегеране в 1957—1966 гг.) содержит газели, четверостишия и другие строфические формы—всего ок. 30 тыс. двойных строк (байтов). Они были написаны большей частью для радений и отличаются высоким эмоциональным настроением, мелодичностью, ритмичностью, экстазическим характером. Почти все они посвящены беззаветной любви к богу и мистическим восторгам. Маснави-и ма'нави («Поэма о сокрытом смысле»—название атрибутивное, неавторское; издано в восьми томах с переводом на английский язык в Лондоне в 1925—1940 гг.; содержит 25 632 байта)—мистико-дидактическая поэма в шести частях (дафтар) в жанре поэм Сана'и (ум. в 1131 г.) и Фарид ад-дина 'Аттара. Хусам ад-дин Хасан Челеби записывал этот труд под диктовку Р. Последняя авторская редакция всей поэмы имела место ок. 1272 г. В знак признательности Р. посвятил поэму Хусам ад-дину, и в традиции маулавийа ее называют Хусам-наме («Книга Хусам»). Эта поэма—подлинная энциклопедия суфизма в стихах, вершина творчества Р. и мистической поэзии в персидской литературе. Сам Р. считал, что Маснави раскрывает тайный смысл Корана, который он цитирует 760 раз. Традиционно считается, что поэма создавалась импульсивно, без предварительного плана, что она не имеет композиционного каркаса и единого сюжетного стержня. Действительно, основную смысловую нагрузку в поэме несет притча, увязываемая с многочисленными теоретическими положениями Р. по принципу ассоциативной связи, иногда нарочито завуалированной, но вместе с тем в ней прослеживается одна и та же схема пояснения мистического либо морально-этического положения, которая строится таким образом: тезис (мистический постулат)—подтверждение (айат, хадис)—перевод-комментарий последнего—иллюстративный пример (назидательный рассказ)—вывод-сентенция. Такова пятичастная схема метода Р. в поэме. В поэме же налицо три взаимопереплетающиеся и взаимосвязанные структуры: мистическая, общемусульманская, основанная на Коране и хадисах, и художественно-иллюстративная, представленная великим множеством притч, рассказов и историй, несущих основную нагрузку при объяснении понятийного аппарата Р.

Фихи ма фихи (название заимствовано из касиды Ибн 'Араби)—собрание высказываний Р., сведенных в корпус уже после его смерти, ответы ученикам на их вопросы, связанные с различными аспектами мистицизма, которые можно рассматривать как пояснения к Маснави теоретиче-

ского и практического характера. В труде представлены также записи бесед политического содержания с вазиром (впоследствии правителем) Конийского султана Му'ин ад-дином Парване (ум. в 1277 г.). Издано в Тегеране в 1330/1951 г.

Мава'из ал-маджалис ас-саб'а—проповеди, написанные стилизованной, орнаментальной, рифмованной прозой и содержащей прославление бога, Пророка, пояснения к некоторым хадисам; полное отсутствие мистических тем. Издано в Стамбуле в 1937 г.

Лит-ра: *Аблаки*. Манакиб, 46—35а, 456—3986, 4196—470а; *The Mathnawi of Jalal'uddin Rumi*. Ed. from the oldest manuscripts available with critical notes, transl. and comment. by R. A. Nicholson. Leiden, 1929; Э. Д. *Джавелидзе*. У истоков турецкой литературы. I. Джелаль-ед-дин Руми. Тб., 1979; *Фарузанфар*. Рисала; *Baldick*. Literature, 98—99, 125—127; *Schimmel*. Dimensions, 309—328; *A. J. Arberry*. Discourses of Rumi. L., 1961; *H. Ritter—A. Bausani*. Galal al-Din Rumi.—EI, NE, 2, 393—397. O. A.

**РҰҰ**—«дух». Синонимом Р. часто выступает термин нафс («душа»). Значения каждого из этих терминов, равно как и соотношения между ними, изменяются в зависимости как от толкования их теми или иными мыслителями, так и от области их применения. В психологическом и психофизиологическом контексте мутакалиммы, как правило, отождествляли два эти понятия, подразумевая под ними начало физической и умственной деятельности человека,—в этом смысле толковался ими «дух», упоминаемый в аятах Корана, где повествуется о сотворении Адама (15:29; 38:72). Фаласифа под Р. подразумевали дух—материальный носитель души, которому они подразделяли на растительную, животную и высшую—разумную. Суфии же эту высшую часть человеческой души называли «духом» (рух), а остальные части—«душой» (нафс). В мусульманской ангелологии и демонологии, следующей коранической традиции, термин «душа» не употребляется—ангелы и джинны именуются «духами»; в частности, архангел Гавриил (Джабра'ил) называется ар-рух ал-амин (26:193), рух ал-кудс (16:102/104), а у суфиев также рух ал-илка'. В религиозно-философской метафизике понятиям «дух» и «душа» придается онтологическо-космологический статус. Например, у суфиев рух—синоним «перворозума», «первотворения», именуемого также ар-рух ал-кудс, ар-рух ал-мукаддас, ар-рух ал-кудси, рух ал-арах, рух Аллах, ар-рух ал-а'зам; нафс у фаласифа—одна из ступеней эманации божества, представляющая собой начало движения небесных сфер.

Лит-ра: *ат-Таханави*. Кашшаф истилахат ал-фунун. Оснабрюк, 1980, 540—549; *ал-Хаким*. Ал-Му джама, 539—546; *Абу-л-Бака'*. Ал-Куллийат, 2. Дамаск, 1982, 373—376. Т. И., А. С.

**РУШАНИЙА** (афр.-перс. рошани), рошаниты, название мусульманской общины, основанной Байазидом Ансари (1525—1572), прозванного в среде его учеников и последователей Пир-и Рошан (откуда и название общины). Община Р. получила распространение во многих афганских племенах с середины XVI в. Под религиозной оболочкой Р. зародилось и протекало народное (преимущественно сельских жителей и скотоводов-кочевников) движение, направленное против афганских феодалов и могольских завоевателей и носившее форму активной пропаганды и вооруженной борьбы на протяжении почти столетия, до начала 40-х годов XVII в.

Некоторые из основных положений учения общины Р. существенно отличались от установленных «правосверного» ислама, в связи с чем создатель и сторонники учения были объявлены «безбожниками». Согласно доктрине Байзида Ансари, изложенной им в нескольких трактатах, бже-

ственное начало разлито во всем мире, во всех людях, все они равны перед богом, и каждый должен стремиться к его познанию и единению с ним. Познать бога, учил Байазид, можно только благодаря «совершенному духовному руководителю» (пир-и камил), и подчинение такому вождю равносильно подчинению богу. На пути единения устанавливались восемь степеней религиозного совершенствования; Р., достигшие высших четырех степеней и считавшиеся близкими к единению с богом, освобождались от некоторых предписаний шари'ата.

Благодаря этим особенностям учения, энергичной его пропаганде, а также поддержке Байазидом старинного афганского обычая «веш», состоявшего в более или менее справедливом разделе земли между членами племени, глава общины сумел привлечь на свою сторону многие афганские племена. Движение Р. приобрело очевидный социальный характер, антифеодалную направленность, черты освободительной борьбы против могольских завоевателей. Р. под руководством Байазид, его сыновей, внука, правнука, последователей одержали немало внушительных побед, и только к середине XVII в. движение, постоянно ослаблявшееся межплеменными рознями, было подавлено, но его идеи еще очень долго сохраня-

ли влияние на умы афганцев. Они оказали воздействие на дальнейшую освободительную борьбу, на развитие национального самосознания. Активными участниками рошанитского движения и его идеологами были крупные афганские поэты Арзани, Даулат, Мухлис, внук Байазид Мирза-хан Ансари. Сочинения Байазид и стихи поэтов-рошанитов явились фундаментом последующего развития афганской литературы. Под влиянием стиля рифмованной прозы Байазид находились даже непримиримые идейные противники Р.

В Свате одним из последователей Пир-и Рошана была основана ветвь общины Р.—'исавийа (названа по имени основателя — миана 'Иса).

Лит-ра: Хайр ал-Байан дэ Байазид Рошан. Кабул, 1975; он же. Халнама. Рук. F 920/37. Subhan Allah collection, Abu-I-Kalam Azad Library, Aligarh Muslim University, India; Махзан ал-ислам. Тасниф ахунд Дарвеза-баба мукаддима сайид Таквим ал-Хакк Какахел. Пешавар, 1967; Дабистан ал-мазахиб. Та'лиф-и шайх Мухсин Фани Кашмири. Канпур, 1904; И. М. Рейсер. Развитие феодализма и образование государства у афганцев. М., 1954, 285; М. Г. Асланов. Народное движение рошани и его отражение в афганской литературе XVI—XVII вв.—СВ. 1955, 5; В. М. Массон и В. А. Ромодин. История Афганистана. 2. М., 1965, 33—48; В. М. Маннанов. Суфийско-пантеистическое направление в афганской литературе XVI—XVII вв. Автореф. канд. дис. М., 1970; В. В. Кушев. Афганская рукописная книга. М., 1980, 29—38; К. Хадим. Базид Рошан. Кабул, 1944; D. S. Margolouth. Rawshaniyya.—EI\* 3, 1133—1134; M. Shafi. Bayazid Ansari.—EI, NE, 1, 1121—1124. В. К.

## С

**ас-САБА'ИЙА** — сабаиты, последователи 'Абдаллаха б. Саба', идейные предшественники «крайних» шиитов. Суннитские авторы считали С. самой ранней группировкой в исламе, проповедовавшей обожествление 'Али б. Аби Талиба. По преданию, 'Али приказал сжечь группу С., провозгласивших его богом, на что последние заявили: «Теперь мы знаем, что ты действительно бог, ибо только бог наказывает огнем». С. отрицали смерть 'Али, утверждая, что он вернется, чтобы отомстить своим врагам и восстановить справедливость. Провозгласив 'Али преемником завещания пророка Мухаммада, С. первыми в исламе выдвинули идею об «остановке» (таваккуф) имамата 'Али и о его «возвращении» (ар-радж'а) в качестве мессии до Дня воскресения. Дальнейшее развитие эти представления получили в среде «крайних» шиитов, в частности кайсанитов, разработавших идею о «скрытом состоянии» (ал-гайба) имамов и их возвращении в качестве мессии (ал-махди).

Лит-ра: ан-Наубакhti. Шиитские секты, 127—128; ал-Аш'ари. Макалат, 15; ал-Багдади. Ал-Фарк, 235—236; аш-Шахрастани. Книга о религиях, 153—154.

С. П.

**ас-САБИ'УН** (или ас-сабийа) — сабины, одна из категорий ахл ал-китаб и ахл аз-зимма, религиозная община, занимающая промежуточное между верующими и язычниками положение и потому пользовавшаяся «покровительством» мусульманской общины.

В Коране С. упоминаются наряду с иудеями и христианами в качестве людей, которые будут вознаграждены Аллахом и отделены от язычников за то, что верили в него и в Судный день и жили благочестиво (2:62/59; 5:69/73; 22:17). Известно, кто конкретно имеется в виду в Коране под С. Согласно контексту, это должна быть какая-то из иудео-христианских сект. Термин С. толкуется обычно как происходящий от вавилонско-арамейского СБ' — «крестить». Скорее всего речь идет о секте, близкой к иракским мандеям,

или же прямо о них. Есть предположение, что Коран имеет в виду аравийских ханифов.

Комментаторы Корана тоже не знали точно, кто такие С. После возникновения Халифата с кораническими текстами стали связывать себя две весьма различные религиозные общины. С одной стороны, мандеи, «христиане Иоанна Крестителя», с другой — харранская община в Северной Месопотамии. Именно последние по преимуществу назывались С. в VIII—XI вв. Харранские С. сохранили древние месопотамские астральные культы, сочетавшиеся, возможно, с влиянием гностических учений. Они же донесли до мусульманского мира многие элементы культурного наследия доисламской Месопотамии, в частности медицинские и алхимические знания.

В IX—X вв. харранские С. появились в Багдаде, где стали играть значительную роль при халифском дворе, многие были катибами, занимались переводческой деятельностью, врачеванием. Из их среды вышли известные философы (Сабит б. Курра), историки (Ибрахим и Хилал ас-Саби). В XI в. эти С. как отдельная община перестали существовать. В настоящее время название С. сохранилось только за общиной мандеев в Южном Ираке.

Лит-ра: ат-Табари. Тафсир, 1, 252—253; ал-Мас'уди. Мурудж, 4, 61—71; Бартольд. Соч., 6, 469—486; Меу. Ренессанс, 44; D. Chwolsohn. Die Sababer und der Ssabismus. St.-Pbg., 1856; J. Pedersen. The Sabians.—Oriental Studies presented to E. Brown. Cambridge, 1922, 383—391; Horowitz. Untersuchungen, 121—122; Paret. Kommentar, 20; J. D. McAuliffe. Exegetical identification of the Sabi'un.—MW. 1982, 72/2, 95—106; J. Hjärpe. Analyse critique des traditions arabes les sabéens harranien. Uppsala, 1972; M. Tardieu. Sabiens coraniques et «sabien» de Harran.—JA. 1986, 274/1—2, 1—44; V. Carra de Vaux. Al-Sabi'a.—EI, 4, 22—23. М. П.

**САДАҚ** («искренний дар») — подарок жениха, приносимый в дом невесты во время свора (хитба) или свадебного торжества ('урс, валима). С. дается в счет имущества махр и может составлять до четверти его стоимости. Обычно С. — драгоценности, украшения, дорогая одежда и деньги. Стоимость С., его состав и срок предо-

## САДАКА

ставления оговариваются в брачном договоре (сига). С. принадлежит только жене, становясь частью ее собственного имущества, которым она вольна распоряжаться по своему усмотрению. Слово С. употребляется также как синоним термина махр.

Лит-ра: см. лит-ру к ст. *завадж*.

А. Б. САДАКА (перс. садаге, тур. садакат; «искреннее даяние») — 1. Милостыня. Раздача С. является нормой, закрепленной Кораном (2: 195/191, 262/264—263/265, 270/273, 276—277/277; 4:114; 9:58, 60, 79/80, 103/104—104/105; 58:12/13—13/14). Вопросы о С. трактуют разделы фикха 'укубат и ахкам. Раздача С. вменяется в обязанность всякому, кто имеет для этого возможность. Это действие относится к разряду мандуб. Принимать С. может только тот, кто сам не в состоянии ее давать, иначе это наказывается как вымогательство. С. бывает следующих видов: С. как единичный акт благотворительности; С. как вид искупительного действия (каффара), т. е. штраф, идущий на благотворительные цели; С. как отчисленные имущественные части своих доходов в пользу неимущих. В первых двух случаях С. может даваться деньгами, пищей, одеждой, предоставлением услуг и жилья, прощением долга и обязательства и т. п. В третьем случае С.—только деньги, которые собираются специальными сборщиками и поступают в центральную или местную казну (байт ал-мал) и составляют вместе с отчислениями от заката, также называемыми С., вид страховых средств, распределяемых особыми уполномоченными от имени центральной власти среди нуждающихся. Право на получение помощи из средств С. имеют бедняки и инвалиды, бедственное положение которых удостоверено тремя членами их общины, разоренные из-за каких-либо превратностей и те, кто вынужден делать какие-либо выплаты и нести расходы сверх своих возможностей, например содержать неимущих родственников, выплачивать дийа за родственника и т. п. Когда их дела придут в порядок, выплата С. прекращается. Из средств С. выплачивается вознаграждение тем, кто помогал в войне, но ничего не получил из добычи, погашается недостающая часть выкупа раба (мукаба), если его дела пошатнулись, получают содержание чиновники, собирающие и распределяющие С., содержатся странноприимные дома и оказывается помощь путникам, по каким-либо причинам не могущим продолжать путь.

В хадисах и в литературе по фикху термином С. обозначался закат. То, что С. и закат изначально были единым понятием, подтверждается еще и тем, что право пользоваться средствами из С. имели те же категории лиц, которые имели право и на средства из заката. Чтобы отличить С. как добровольное даяние от обязательного взноса, к ней прилагается определение: садака ат-татавву\* («добровольная садака»). Лит-ра: *Абу Йусуф*. Ал-Харадж, 95—103; *ал-Маварди*. Ал-Ахкам, 210—217; *ал-Газали*. Воскрешение, 198—200; *Т. Н. Веир*. Sadaka.—EI, 4, 35—37.

2. Закат со скота, взимаемый скотом же по следующему расчету: овцы и козы до 40 голов не облагаются, с 40 до 120—одна овца, от 121 до 200—2 овцы, от 201 до 300—3 овцы, далее одна овца за каждую сотню; крупный рогатый скот: с каждых 30 голов—годовалый бычок, с каждых 40—двухлеток; верблюды: с 5 до 9 голов—овца,

с 10 до 14—2 овцы, с 15 до 19—3 овцы, с 20 до 24—4 овцы, с 25 до 35—верблюдица-двухлетка, с 36 до 45—верблюдица-трехлетка, с 46 до 60—четырёхгодовалая верблюдица, с 61 до 75—взрослая верблюдица, с 76 до 90—2 двухлетки, с 91 до 120—2 четырехлетки. Далее расчеты ведутся в зависимости от мазхаба и местных обычаев, но чаще всего начиная со 125 голов расчет повторяется, т. е. берется 2 четырехлетки и овца и т. д. Есть и другой расчет: после 120 с каждых 40—трехлетка, с каждых 50—четырёхлетка. С лошадей, по одним мазхабам, берется подать в 1 динар с головы, по другим—не берется ничего. Все это касается только скота, содержащегося на вольном выпасе, с рабочего скота С. обычно не берется. В С. не принимаются животные с каким-либо пороком. Хозяин может не отдавать для С. племенных и маточных животных, стоящих на откорме или имеющих какую-либо особую ценность. Молодняк, по одним мазхабам, учитывается в общем поголовье, по другим—не учитывается совсем. С. с поголовья, находящегося в совместном владении, по одним мазхабам, взимается как с единой собственности, по другим—каждый из совладельцев платит ее пропорционально своей части как с отдельного владения.

Лит-ра: *Абу Йусуф*. Ал-Харадж, 90—95; *Кудамба б. Джа'фар*. Ал-Харадж, 45—50, 108—113; *ал-Маварди*. Ал-Ахкам, 197—200.

А. Б.

САДЖАХ—в мусульманском предании—лжепророкица, одна из тех, кто, подражая Мухаммаду, объявил себя тоже посланником бога и побудил часть принявших ислам арабов отпасть от новой религии. В исторической действительности—одна из характерных фигур пророческого движения в Аравии VII в., частью которого был и начальный ислам.

С. выросла среди таглибитов и была хорошо знакома с распространённым у них христианством. Еще при жизни Мухаммада она начала в трансах вещать от имени бога, которого называла «господином облаков». Произносила «откровения» рифмованной прозой (садж) со специального возвышения (минбар), имела му'азина, призывавшего на молитву. Из Ирака С. вместе с группой приверженцев переселилась на территорию своего родного племени тамим, где стала политическим вождем, сумев объединить враждующие части племени и повести их в военные набеги. После нескольких неудач в 633 г. тамимиты вторглись в Йемену, где глава племени ханифа «пророк» Маслама (Мусайлима) боролся с внутренними распрями и наступлением мусульман. Он откупился от тамимитов половиной двух урожаев Йемены. Было заключено и какое-то временное соглашение С. с Масламой, преобразованное мусульманским преданием в историю о якобы состоявшейся между ними свадьбе и о том, что С. пала рядом с Масламой в сражении против мусульман. На самом деле С. после похода в Йемену вернулась в Ирак, где позднее приняла ислам.

Лит-ра: *ат-Табари*. Та'рих, 1, 1911—1920; *Пиотровский*. Мухаммад; *он же*. Движение; *Wellhausen*. Skizzen, 6, 13—15; *V. Vasssa*. Sadjah.—EI, 4, 47—48.

М. П.

САДЖЖАДА [от корня СДЖД с общим значением «кланяться», «падать ниц»; другие названия: мусалла, бисат, хасир, хумра (араб.), джай-намаз (перс.) намазлык (тур.)]—молитвенный коврик, чаще всего с изображением ниши, острие свода которой обращают при молитве в сторону Мекки (кибла). Обычно размер С. ограничен площадью, позволяющей совершать «поклонение» (суджуд),

## САЙИД

стоя на коленях и касаясь С. носом и лбом. С. долагается принести с собой, а после молитвы свернуть и унести. Использование С. для молитвы необязательно. В качестве С. могут быть использованы листья, шкуры, предметы одежды и т. п.

С. (от того же корня, что и масджид — «мечеть») является для мусульманина практически самостоятельным местом отправления культа. В этой связи С. стали придавать особое религиозное значение.

Практика, связанная с С., сравнительно поздняя (X—XI вв.). Термина С. нет ни в Коране, ни в канонических сборниках хадисов. Не существует и достоверных сообщений источников об употреблении С. в раннемусульманское время.

Считается, что мусульманин, разостлав С. для молитвы в любом неосвященном месте (см. *тахара*), тем самым как бы отделяет себя от внешнего мира. С. «отделительной функцией» С. связан тот факт, что ее полагалось класть на предназначенное для мужчины седло осла, если на нем была вынуждена ехать женщина. Об этом говорит также и то, что благочестивые люди предпочитали садиться на С. в доме христианина, оставаясь тем самым на «своей территории». Руководители суфийских братств обозначаются термином *сахиб ас-С.*, *шайх ас-С.*, *С.-нишин* (перс.) — «восседающий на С.». При этом С. считается духовным троном, который передается по наследству от основателя братства его руководителям. С. в этом значении является синонимом терминов, обозначающих суфийское братство (*тарика*, *силсила* и др.). С этим кругом представлений связано множество мистических интерпретаций термина С.

Изготовление С. — одно из традиционных направлений прикладного искусства мусульманских стран.

Лит-ра: *Лэйн*. Нравы, 96, 114, 259; *Dimand*. Handbook, 313—318; *A. J. Wensinck*. *Sadjdjada*. — EI\*, 4, 43—49. E. P.

**СА'Й** — бег между холмами *ас-Сафа* и *ал-Марва*, один из элементов *умры* и *хаджжа*. С. выполняется после тавафа. Есть предположение, что С. был самостоятельным обрядом поклонения идолам *Исафу* и *На'йле*, стоявшим на холмах *ас-Сафа* и *ал-Марва*. В мусульманской традиции существует несколько версий происхождения С. Согласно одной из них, названные холмы были местом отдыха *Адама* и *Хаввы*, в память о чем и совершается С. Согласно другой версии, С. совершал *Ибрахим*, выполняя обряд поклонения *Аллаху*. На его пути вставал *Иблис*, и *Ибрахим* был вынужден бежать. Наибольшее распространение получила версия о страданиях *Хаджар* (*Агарь*) и ее сына *Исма'ила*. Пытаясь спасти погибавшего от жажды *Исма'ила*, *Хаджар* семь раз пробежала между *ас-Сафа* и *ал-Марва* в поисках воды.

Совершив таваф, паломник выходит из *ал-Масджид ал-Харам*, ступая с левой ноги, поднимается на холм *ас-Сафа*, оборачивается лицом к *ал-Ка'бе*, обращается к *Аллаху* с мольбой о милости и с просьбой защитить от несчастий, затем спускается до столба (*мил*), установленного у подножия холма, от которого бежит до другого столба у *ал-Марва*, после чего поднимается на этот холм. Там он оборачивается к *ал-Ка'бе*, произносит молитву и возвращается на *ас-Сафа*. С. выполняется семь раз.

Если паломник совершает «малое паломничество» (*умра*), то после С. он выполняет обряд *десакрализации* и выходит из состояния *ихрама*. Если же после *умры* совершается *хаджж*, то паломник остается в состоянии *ихрама* до окончания *хаджжа*.

С. считается важным элементом паломничества (*руки ал-хаджж*), а его выполнение — необходимым (*ваджиб*). Однако невыполнение С. не делает паломничество недействительным. Достаточно лишь принести искупительную жертву. Лит-ра: *ал-Газали*. *Их'а'*, 1, 226; *Gaudefroy-Demombynes*. *Pelerinage*. 225—234. Д. Е.

**САЙИД** — вождь, господин, глава. В доисламской Аравии — представитель племенной аристократии, вождь племени.

В тексте Корана, отразившем самый ранний период формирования мусульманской религиозной терминологии, С. употребляется как в традиционных доисламских значениях (12:25), в том числе в ряду отрицательно окрашенных социальных терминов (33:67), так и в переосмысленном положительном значении: о *Иах'е* — «господине (С.), воздержанном и пророке из праведников» (3:38/34).

Неустойчивость в употреблении термина С. характерна и для хадисов. Они предписывали, с одной стороны, замену по отношению к человеку термина *рабб* («господин», «господь») термином С., с другой — сообщали, что Пророк запрещал называть себя С., т. к. С. — только *Аллах*. При этом в хадисах и в широком употреблении сохранялось традиционное значение термина С., связанное с выражением различных аспектов отношений господства/подчинения в социальной сфере, а также переносное значение (например: С. *ал-калам* — «образец языка» — о Коране).

Постепенно под влиянием шиитской пропаганды термин С. стал во все возрастающей степени прилагаться к потомкам Пророка (*аулад арасула*), и особенно к той их ветви, которая восходит к внуку *Мухаммада ал-Хусайну* (см. *шариф*; *ходжа*, 2). Они составляли обособленную привилегированную группу в социальной иерархии мусульманского общества и пользовались большим авторитетом среди верующих. В сознании окружающих С. часто отождествлялись со «святыми» (*аулия*). К вали-женщинам прилагается термин *сайида* (ж. р. от С.), или *ситти* (от стяжения формы *сайидати* — «моя госпожа»).

Термин С. широко использовался в титулатуре мусульманских правителей. Это было связано как с претензией на родство с Пророком (*дейлийские* / С., *бухарские эмиры*, *хивинские ханы* и др.), так и с сохранением в употреблении доисламского значения термина, что проявлялось, в частности, во включении термина С. в титулатуру правителей мусульманской Испании X — начала XI в. (С.; *ас-сайида ал-кубра*, *ас-сайида ал-валида* — «мать правителя»), в обозначении им шести членов совета старейшин в государстве карматов на Бахрейне (Хв.) и правителей султаната Маскат (с конца XVIII в., причём традиционный термин С. они прилагали к себе перед своими подданными, перед иностранцами именовались султанами).

В ряде мусульманских стран институт С. сохранился и поныне. В Йемене вплоть до последнего времени С. составляли высший слой традиционной социальной иерархии, пользуясь высоким религиозным и политическим авторитетом и выполняя, в частности, функцию третейских судей в племенных спорах.

Слово С. широко употребляется и в нейтральном значении «господин» (например, в выражении *йа саййидати ва садати* — «Дамы и господа!»). Лит-ра: MSt. Index; Wensinck. Concordance, 3, 16—18; Lévi-Provençal. Histoire, 2, Index; R. Serjeant. The Sayyids of Hadramaut. L., 1957; А. Семенов. Происхождение термезских сейдов и их древняя усыпальница «Султан-Садат». — Протоколы заседаний и сообщения членов Туркестанского Кружка любителей археологии. Таш., 1914, 3—23; Босворт. Династии, указ.; T. W. Haig. Sayid.—SheI, 489.

Е. П.

**ас-САЛĀТ** (перс. намаз) — каноническая молитва, одно из пяти обязательных предписаний ислама. Моление первых мусульман состояло в совместном громком произнесении формул единобожия и возвеличения Аллаха. Порядок молений Кораном ясно не предписан, хотя есть многие указания на такие частности, как время молитв, некоторые движения, молитвенные формулы и др. Считается, что весь порядок моления сложился как подражание молитвенным позам и движениям Мухаммада и закреплен памятью первых мусульман. Его единообразие отработывалось практически в течение более чем полтора столетия, пока все элементы не были сведены воедино и зафиксированы письменно Мухаммадом аш-Шайбани (ум. в 805 г.).

Основой ас-С. является рак'ат — цикл молитвенных поз и движений, сопровождаемых произнесением молитвенных формул, следующих друг за другом в строго определенном порядке: молящийся, надевая обуви после омовения (вуду'), становится лицом к Мекке (кибла) и, опустив руки вдоль тела, произносит вслух или про себя формулу намерения (ни́я) совершить определенную молитву; поднимая руки на уровень лица, ладонями от себя, произносит формулу возвеличения Аллаха (такбир); взяв левую руку в правую и прижав их к груди (кийам), произносит Фатиху и какую-либо короткую суру Корана, вслед за этим совершает поясную поклон (руку'), упираясь руками в колени, и произносит хвалу Аллаху; выпрямившись и держа руки вдоль тела, произносит слова: «Да услышит Аллах того, кто восхвалял его» (гасми'); опускается на колени, совершает земной поклон, касаясь лбом земли (суджуд); выпрямившись, садится на пятки (джилса) и произносит слова: «Велик Аллах»; повторяет земной поклон и формулу восхваления Аллаха, поднимается на ноги и становится, опустив руки (одна в другой). Таков порядок одного рак'ата. Если молящийся во время молитвы хочет повторить рак'ат, то снова произносит формулу намерения и все движения повторяются в том же порядке. Если же моление заканчивается, то молящийся, продолжая сидеть на пятках, произносит формулу шахады (ташаххуд), затем поворачивает голову к правому плечу и произносит приветственную формулу «Мир вам и милосердие божье». Этим ас-С. заканчивается. Все молитвенные формулы и слова должны произноситься только по-арабски, они могут иметь некоторые различия в зависимости от богословско-правовой школы (мазхаба).

Ежедневный молитвенный цикл состоит из пяти обязательных молитв (фард): первая молитва на рассвете (с. ал-фаджр или с. ас-субх) состоит из двух рак'атов, в полдень (с. аз-зухр) — из четырех, предвечерняя (с. ал-аср) — также из четырех, на закате (с. ал-магриб) — из трех, с наступлением ночи (с. ал-'иша') — из четырех, дополни-

тельная ночная молитва (витр) может включать до тринадцати рак'атов. При необходимости можно объединять две первые молитвы и две последние. Нельзя молиться точно в полдень, в моменты восхода и захода солнца. Сверх этих молитв может быть любое число добровольных молитв (нафила), ночная молитва (см. *ат-тахаджжуд*) считается проявлением особого благочестия. Кроме того, возможно прямое обращение к богу (мунаджат, ду'а'), произносимое на любом языке, вуду' и рак'аты при этом не нужны.

С. может совершаться индивидуально и коллективно в любом подходящем месте, но полуденный в пятницу рекомендуется совершать в мечети. Место, на котором совершается ас-С., должно быть ритуально чистым (см. *тахара*), кроме того, молящийся расстилает саджаду. При коллективном молении молящиеся становятся рядами, а кто-то один (обычно имам, но необязательно), стоя впереди спиной к остальным, руководит молением. Женщины должны молиться отдельно от мужчин. Если же это не представляется возможным, они становятся сзади. Во время моления нельзя разговаривать, есть, пить, смеяться, плакать, совершать посторонние движения, откашливаться и т. п. Нельзя молиться в опьяненном, одурманенном и бредовом состоянии. Больные и инвалиды могут упрощать обряд ас-С. как им удобно, вплоть до ограничения мысленными движениями. В походных условиях можно молиться без омовения (вуду'), во всякое время и в любом положении, даже лежа. Обряд ас-С. одинаково исполняется последователями всех мазхабов и общин, за исключением самых «крайних», отрицающих любую обрядность.

В настоящее время в большинстве мусульманских стран сколько-нибудь строгого контроля за выполнением молитвенного обряда нет, и его отправление является делом совести каждого отдельного человека.

Лит-ра: *аш-Шайбани*. Ал-Акл, 1, 135 и сл.; *Zaid ibn 'Ali*. Corpus juris, 21—66; *ал-Газали*. Ихйа', 1, 134—187; *Садр аш-шафи'а*. Мухтасаб, 12—37; *ам-Та'у*. Та'лим, 16—42; *A. J. Wensinck*. Salat.—EI, 4, 103—112.

А. Б.

**ас-САЛАФИ́ЙА** (от салаф — «предки», «предшественники») — салафиты, общее название мусульманских религиозных деятелей, которые в различные периоды истории ислама выступали с призывами ориентироваться на образ жизни и веру ранней мусульманской общины, «праведных предков» (ас-салаф ас-салихун), квалифицируя как бид'а все позднейшие нововведения в указанных сферах — начиная с методов символично-аллегорического толкования Корана и кончая всевозможными новшествами, привнесенными в мусульманский мир его контактами с Западом. К С. причисляются, например, Ибн Ханбал, аш-Шафи'и, Ибн Таймийа, ваххабиты, фара'идиты (представители возникшего в Индии в 1822 г. движения во главе с Хаджжи Шари'ат Аллахом), идеологи ассоциации «ал-Ихван ал-муслимун». В западной литературе для характеристики идеологии С. используются термины «традиционализм», «фундаментализм», «возрожденчество» (revivalism).

Лит-ра: Дж. Макдиси. Суннитское возрождение — Мусульманский мир, 174—188; он же. Ibn 'Aqil; он же. The Conflict of Traditionalism and Modernism in the Muslim Middle East. Texas, 1966.

Т. И., А. С.

**ас-САЛИМИ́ЙА** — школа богословов и суфиев, последователей Шахла ат-Тустари, существовавшая в Басре в X—XI вв. Ее основал Абу 'Абдал-

лах Мухаммад Ибн Салим (ум. в 909 г.) — ближайший сподвижник ат-Тустари. Его воззрения, за исключением частных вопросов, не отличались от взглядов учителя. Мухаммад Ибн Салим проповедовал суровый аскетизм: полное предание себя божественной воле (таваккул), безропотно перенесение испытаний, безбрачие и т. д. Ас-С. окончательно сформировалась и приобрела влияние, когда ее возглавил сын Мухаммада Ибн Салима, Ахмад Ибн Салим. В нее вошли богословы и суфии, придерживавшиеся маликитского мазахба и в некоторых вопросах (в частности, о соотношении свободной воли человека и божественного предопределения) склонявшиеся к учениям басрийских му'тазилитов. Багдадские доктрины «Абд ал-Кахир ал-Багдади, Абу-л-Музаффар ал-Исфара'ини, а вместе с ними и суфий-ханбалит «Абд ал-Кадир ал-Джилани резко критиковали ас-С., за согласие со взглядами ал-Халладжа и относили ее к сторонникам «воплощения божества в человеке» (хулулайя). Еще раньше ее осудил известный суфий-шафи'ит Ибн Хафиф, написавший «Опровержение Ибн Салима» (ар-Рагд 'ала Ибн Салим). Сочинения представителей ас-С., если таковые и были, не сохранились. В трудах их багдадских противников критикуются следующие положения ас-С.: 1. В День воскресения бог предстанет в образе человека, подобного пророку Мухаммаду; он явится всем тварям: ангелам, духам, людям, всем животным — каждому в том облике, в каком они его признают. 2. Неверующие (куффар) узрят бога в будущей жизни, и он потребует у них отчета. 3. Бог обладает тайной (ас-сирр); если он раскроет ее, «божественный миропорядок» (тадбир) прекратит существование (батал); у пророков также есть тайна, раскрытие которой привело бы к недействительности пророчества; эта же тайна свойственна и носителям религиозных знаний ('улама') — речь здесь идет о договоре, заключенном между богом и людьми до начала мира (см. ат-Тустари). 4. Бог желает от своих рабов послушания (та'а) и не желает послушания (ма'сийа); и то и другое осуществляется людьми, но не создается ими. 5. Бог вездесущ, в этом отношении нет разницы между треном, на который он «водрузился» (истава), и любым другим местом. В целом багдадские критики ас-С. стояли на антимутазилитских и антиджамхитских позициях.

Ас-С. и ее глава Ахмад Ибн Салим существенно повлияли на взгляды авторов двух основополагающих суфийских трактатов — Абу Насра ас-Сарраджа ат-Гуси (Китаб ал-лума') и Абу Талиба ал-Маки (Кут ал-кулуб). Последний проповедовал взгляды ас-С. в Багдаде. Ал-Газали широко пользовался материалами Кут ал-кулуб при написании своего знаменитого труда Ихйа' улум ад-дин. Возможно, от ал-Газали и ал-Маки традиция, заложенная ат-Тустари и продолженная ас-С., попала в труды североафриканских суфиев альмерийской школы Ибн Барраджана (ум. в 1141 г.) и Ибн 'Ариф (ум. в 1141 г.), а от них к Ибн 'Араби (ум. в 1240 г.), распространившему ее в Малой Азии, Иране и Индии. Как полагал Л. Массиньон, взгляды ас-С. через Абу Мад'яна унаследовало североафриканское братство шазилий.

Лит-ра: ас-Саррадж. Ал-Лума', 390—395; ал-Багдади. Ал-Фарк, 246—247; ал-Гуниа ли-талиби тарик ал-хакк 'азза ва джалла ал-кутб ар-раббани... 'Абд ал-Кадир ал-Джилани. 1. Миср, 1322 г. х., 106—107; I. Goldziher. Die dogmatische Partei der Salimiya.—ZDMG. 1907, 61, 73—80; Massignon. Essai, 294—300; С. Tunc.

Sahl b. 'Abd Allah at-Tustari und die Salimiya. Bonn, 1970; Böwering. Mystical Vision, 92—97.

А. Кн.

СА́ЛИХ («благочестивый») — коранический персонаж, пророк, посланный Аллахом к народу самуд (также асхаб ал-Хиджр — обитателям ал-Хиджрас), на севере Хиджаза). Согласно Корану, он призвал свой народ поклоняться только Аллаху и признать его самого посланником. Небольшая часть самудян уверовала, но большинство, возглавленное верхушкой из девяти человек, гадавших о С. по птицам, сочли его просто колдуном и составили заговор, чтобы убить его ночью. Как знамение Аллах послал им верблюдю, которой нельзя было причинять зло. Она должна была свободно пастись, а самудяне должны были делиться с ней питьевой водой. Они, однако, воспротивились, и самый злобный из них подрезал ей жилы, а затем они ее закололи. С. возвестил им о грядущем через три дня наказании, и оно пришло в виде молнии и «вопля», от которых все они погибли в своих домах. С. и поверившие ему были спасены (7:73/71—79/77; 11:61/64—68/71; 15:80—84; 17:59/61; 26:141—159; 27:45/46—53/54; 41:13/12, 17/16—18/17; 51:43—45; 54:23—31; 69:4—5; 89:9/8; 91:11—15).

Рассказы о С. обычно составляют в Коране единое целое с рассказами о не поверивших своим пророкам народах Нуха, Худа, Лута, Шу'айба и др. Стилистически они очень близки к рассказам об аравийских пророках — Худе и Шу'айбе. Все они должны были послужить предостережением мекканцам, не верившим Мухаммаду, жизни которого в рассказах о С. есть немало сознательных параллелей, например створов убить пророка ночью. В них есть и конкретные детали жизни самудян: они высекали жилища в скалах, строили дома-башни на равнинах, имели сады и пальмовые рощи. Основной этих рассказов являются аравийские предания о гибели набатейских центров в Северном Хиджазе, о случившихся там землетрясениях. Развалины этих центров и скальные гробницы до сих пор существуют в этих местах, и традиция связывает их с кораническим Салихом (например, название места Мада'ин Салих). Гибель самудян и 'адитов и некоторые мотивы из легенд о них упоминаются в доисламской арабской поэзии как примеры брэнности земного могущества. Первые упоминания о самудянах в Коране излагают в сжатой форме основные мотивы извечного сюжета, которые в более поздних мекканских сурах значительно расширены, в частности за счет диалогов и мотивов, параллельных истории Мухаммада.

В послекоранической литературе появляется много новых деталей — имена главных самудян, описание того, как беременная верблюдюца вышла из мертвой скалы. Однако лишь некоторые детали можно считать восходящими к докораническому аравийскому преданию. Само имя пророка — «праведник», возможно, лишь определение к слову ах — «брат», «соплеменник (самудян)». Лит-ра: ат-Табари, Та'рих, 1, 244—252; ат-Табари, Тафсир, 9, 157—166, 12, 38—41; ал-Масуди, Муруж, 3, 85—90; ас-Са'аби, Кисас, 38—41; ал-Киса' и, Кисас, 110—121; Horowitz. Untersuchungen, 94, 103—106, 123; Speyer. Erzählungen, 118—119; Gaudefroy-Demombynes. Mahomet, 398; Paret. Kommentar, 164—165, 486; Fr. Buhl. Salih.—EI, 4, 114.

М. П.

САМА́ — 1. «Слушание, восприятие на слух». Технический термин хадисоведения и арабо-

мусульманской книжной культуры, обозначающий один из способов передачи хадисов и цельх сочинений. Акт С. состоит в следующем: мухаддис произносит по памяти или зачитывает по записи текст (матн) хадиса, сославшись на своего непосредственного предшественника и на цепь передатчиков (иснад); ученик прослушивает хадис, запоминает его и воспроизводит буквально, вслух; удостоверившись в правильном усвоении материала, мухаддис дает ученику разрешение (иджаза) передавать его другим лицам. При изучении нового хадиса процедура повторяется; ученик может и вести записи. Сочинения прорабатываются способом С. по частям. С. считался предпочтительным или лучшим способом передачи, поэтому в литературе ссылки на него встречаются наиболее часто.

Лит-ра: GAS, 1, 53—60; *Abbot. Studies*, 33—64.

А. Х.

**Самай'** (тур. сема)—2. «слушание», «распевание», «блаженное слушание». В суфизме — коллективное радение с распеванием мистических стихов. С. вошло в практику мистиков в IX в. первоначально как распевание стихов во время суфийских «бесед» — собраний (маджлис), а затем к пению добавились танец и прыжки. Практика С. была встречена враждебно и подверглась резким нападкам как предосудительное новшество (бид'а) со стороны многих «правверных» богословов (например, Ибн ал-Джаузи). Практически вся литература, посвященная С., обсуждает вопрос: законно или незаконно включение С. в религиозно-мистический ритуал суфизма? Не было единства по этому вопросу и у суфиев — как среди тех, кто широко практиковал С. (рифай'ийа, маулавийа, бадавийа, чиштгийа, кубравийа, сухранвардийа, са'дийа, кадирийа), так и среди тех, кто отрицал этот обычай (накшбандийа, бекташийа, халватийа). В защиту С. выступали такие авторитеты, как ал-Худжвири и Ахмад ал-Газали. Историки отмечают, что на С. присутствовали не только члены данной общины или определенного братства — активное участие в них принимали и местные жители, не-суфии. Очень часто музыканты и певцы были миряне, их приглашали либо нанимали со стороны. Впоследствии (с конца XVII — начала XVIII в.) практика С. в основном утратила свою духовную значимость и превратилась в тщательно отрететированные и четко организованные представления (ср. *маулавийа*, *ашу-шазилийа*). Для простых людей С. означало приобщение божественной милости (барака), ниспосланной основателем-покровителем братства.

Лит-ра: ал-Худжвири. *Кашф*, 508—546; *он же*. *Kashf*, 393—420; ал-Газали. *Воскрешение*, 97—131; *Бертельс*. Суфизм, 43—48, 57—58; D. V. *Macdonald*. Emotional religion in Islam as affected by music and singing. — *JRAS*, 1901, 195—252, 1902, 1—28; J. *Robson*. *Tracts on listening to music*. L., 1938.

О. А.

**ас-САНАВИЙА** — дуалисты. Так обычно характеризовались в исламе немусульманские учения, представители которых признавали два высших начала бытия — свет и тьму, бога и сатану и т. п. (зороастрийцы, манихеи, маздакиты, дайсаниты). Внутри ислама к ас-С. причислялись иногда представители учений, признававших, по мнению их оппонентов, еще какое-то высшее начало помимо Аллаха: му'тазилиты характеризовали сифатитов как ас-С. за приписывание богу извечных атрибутов, отличных от его сущности; джабриты рассматривали му'тазилитов как ас-С. за их учение о

человеке как о «творце» своих поступков; фаласфа обвинялись в принадлежности к ас-С. за утверждение извечности мира; к ас-С. причисляли также исма'илитов, в частности карматов, учивших о существовании двух родов «света» — «яркого» (нур ша'ша'ани) и «тусклого» (нур зул'мани).

Т. И. А. С.

**ас-САНУСИЙ** (или Снүсй), ас-Саййид (Сйди) Мухаммад б. 'Али ал-Муджахрир ал-Хасани ал-Идриси (ок. 1791—1859) — североафриканский суфий, основатель братства сануситов (ас-санусийа). Родился в местечке Турс, близ г. Мостаганем (Алжир). Большое влияние на него оказали взгляды Ахмада ат-Тиджани (ум. в 1815 г.) — главы влиятельного суфийского братства тиджанийа. В 1829 г. ас-С. отправился в странствия; он занимался преподаванием, участвовал в суфийских радениях разных братств, посетил Каир и Мекку, где стал учеником североафриканского суфия Ахмада б. Идриса, возглавлявшего братство хидритов, или хадритов (хидрийа, хадирийа). Когда учитель покинул Мекку, спасаясь от преследований со стороны маликитских факихов, и укрылся в южноаравийском г. Сабия, ас-С. последовал за ним. После смерти Ахмада б. Идриса его последователи основали два братства, одно из которых возглавил ас-С. В 1840 (или 1843 г.) ас-С. вынужден был покинуть Мекку из-за происков соперничавших братств. Прибыв в Киренаику, он основал там завия. Центром сануситского братства ас-С. сделал Джагуб. Дальновидная политика и незаурядный талант организатора позволили ас-С. завоевать расположение местных племен и стать фактическим правителем Киренайки.

Влияние ас-С. распространилось и на другие области Северной Африки, немало последователей он оставил и на Аравийском полуострове. Над могилой ас-С. в Джагубе был сооружен богато украшенный мавзолей (до недавнего времени — главная святыня сануситов).

В основе религиозной доктрины ас-С. лежала идея о необходимости возврата к «чистоте» первоначального ислама, но при этом ас-С. не был противником суфизма и культа суфийских «святынь» (аулийа'), распространенных по всей Северной Африке. Ас-С. позволял своим последователям принимать участие в мистических радениях и ритуалах тех братств, которые он считал «правверными» (таковых было 40). Более того, он постоянно подчеркивал, что является духовным наследником их основателей, и приводил в доказательство подробные иснады, восходящие к ним. Ас-С. утверждал, что ас-санусийа связано непосредственным духовным родством с братствами кадирийа, шазилийа, насирийа и африсиийа-хидрийа.

Характерной чертой суфийских воззрений ас-С. является культ пророка Мухаммада, к которому сануситы должны неустанно обращать свои молитвы (аурад, ахзаб), повторяя их установленное число раз (от 40 до 100). Ас-С. и его последователи называли свое братство «Мухаммадовым» (ат-тарика ал-мухаммадийа).

В вопросах фикха ас-С. относил себя к маликитам. Он отстаивал приоритет Корана и сунны в решении религиозных вопросов и начисто отвергал значение «согласия» (иджма') и «суждения по аналогии» (кййас). В то же время он отстаивал право верующего самому делать выводы из текста «священных книг» (иджтихад мутлак), а так-



же право самому выносить решение по частным богословским вопросам, опираясь на нормы, выработанные религиозными авторитетами в пределах данного мазхаба (иджтихад мунасиб). Только в том случае, когда мусульманин не имеет минимума знаний, необходимых для иджтихада, он должен следовать авторитетам (таклид), но при этом не обязан придерживаться какого-то одного мазхаба (ср. *аш-Шарани*).

Ас-С. внес ряд изменений в маликитский чин: воздевание рук и скрещивание их на груди во время молитвы, затягивание поясного поклона (руку') и коленопреклонения (суджуд), произнесение некоторых молитвенных формул громким голосом и т. п. Эти «нововведения» (бида') подверглись резкой критике со стороны некоторых маликитских факихов. Ас-С. запретил своим последователям носить четки на шею, как было принято у многих североафриканских суфиев, пользоваться музыкальными инструментами, устраивать пляску и петь во время зикра, курить, нюхать табак, пить кофе.

Свои взгляды ас-С. изложил в сочинениях: ал-Фахраса — перечень 150 суфийских сочинений и их передатчиков вплоть до ас-С.; ас-Салсабил ал-му'ин фи асанид ал-арба'ин — описание зикров 40 суфийских братств, из элементов которых состоит зикр сануситов; Шифа' ас-садр — оправдание ряда спорных положений сануситского чина.

В целом учение ас-С. — достаточно гибкое, терпимое и доступное — не замыкалось в себе, а ставило целью объединить мусульман, принадлежавших к различным религиозным группировкам перед лицом надвигающейся опасности, которую он видел в растущей секуляризации, моральном упадке мусульманского общества и наступлении западноевропейского колониализма. Достижению этой цели во многом способствовали личные качества ас-С. — авторитетного религиозного лидера, умелого политика и дипломата.

Лит-ра: *ас-Сайид ас-Сануси*. Шифа' ас-садр. Каир, 1941; *А. аш-Ш. ас-Сануси*. Ал-Анвар ал-кудсийа фи мукаддама ат-тарика ас-санусийа. Стамбул, 1339—1342/1920—1923; *Rinn. Marabouts*, 403—407, 481—515; *C. Adams. The Sanusis*.—MW. 1946, 36, 21—43; *E. E. Evans-Pritchard. Italy and the Sanusiy Order in Cyrenaica*.—BSOAS. 1943—1946, 11, 843—853; *on же*. *The Sanusi of Cyrenaica*. L., 1949, 1954; *D. S. Margoliouth. Sanusi*.—Encyclopaedia of Religion and Ethics. Ed. by J. Hastings. 11. Edinburgh, 1920, 194—196; *P. Shinar. Islam Maghrébin contemporain*: Bibliographie annotée. P., 1983, 433—443, Index.

А. Кн.

**ас-САНУСИЙА** — сануситы, североафриканское суфийское братство, основанное Мухаммадом б. 'Али ас-Сануси в 1837 г. После его смерти во главе братства стали его сыновья ал-Махди (1844—1902) и Мухаммад аш-Шариф (1846—1896). Первый исполнял главным образом функции администратора и военачальника братства, второй был его духовным руководителем. Главная заслуга в успехах, которых добились С., принадлежала ал-Махди, обладавшему большим авторитетом и вне братства. К началу деятельности ал-Махди С. уже имели многочисленных последователей не только в Киренаике, но и в Хиджазе, Триполитании, Египте, Судане и на юге Туниса. Центром С. по-прежнему оставалась Киренаика, где их господство было поистине безраздельным. Ал-Махди сосредоточил миссионерскую деятельность С. на чернокожем населении юга Сахары, Чада и Судана, т. к. средиземноморское побережье Африки давно было поделено на сферы влияния суфийскими братствами, возникшими раньше С. С этой целью он перенес главную резиденцию братства на юг Ливийской пустыни в оазисы Куфра с

центром в ал-Джауфе. Возросшее влияние и могущество С. привлекло внимание европейских держав и османской верхушки, которые попытались заключить с ними военный союз. Однако сануситские лидеры придерживались строгого нейтралитета: они отказали немецкой миссии, пыгавшейся склонить их к «священной войне» с французами (1872 г.), затем — итальянцам, выступившим с аналогичным предложением в 1881 г. Турецкий султан, также рассчитывавший на поддержку С. в войне с Россией (1877—1878), в свою очередь, получил отказ. С. отказали в помощи восставшим египтянам во главе с 'Араби-пашой (1882 г.), а в 1884 г. не только не поддержали антиколониальное восстание ал-Махди в Судане, но заклеямили его как «самозванца и обманщика».

В 1899 г. С. впервые столкнулись с французскими колониальными войсками в районе оз. Чад. Попытки С. противостоять им закончились неудачей (1902 г.). В том же году умер ал-Махди, которого С., впрочем, не называли умершим, предпочитая считать его «сокрывшимся от взоров» (га'иб 'ан ал-'ийан).

После смерти ал-Махди братство возглавил его племянник Ахмад аш-Шариф (ум. в 1933 г.). При аш-Шарифе С. вступили в длительную войну с итальянскими колонизаторами. Военные действия продолжались с переменным успехом вплоть до начала первой мировой войны, в которой С. выступили на стороне Турции и Германии против Италии и Великобритании. Борьба закончилась полным поражением С. Ахмад аш-Шариф бежал в Стамбул, а руководство братством перешло к сыну ал-Махди Идрису ас-Сануси. С приходом к власти фашистов Италия ужесточила свою колониальную политику в отношении Триполитании и Киренаики. Несмотря на героическое сопротивление, которое возглавили сануситские лидеры, в начале 30-х годов итальянцам удалось окончательно покорить страну. Фашисты жестоко расправились с С.: многие участники сопротивления были казнены, земли и имущество завий конфискованы.

После того как Ливия обрела независимость (дек. 1951 г.), власть в стране перешла в руки главы С. Сокрушительный удар сануситскому движению нанесла революция 1969 г. Нынешнее руководство страны прилагает усилия по изоляции и ликвидации братства, но, принимая во внимание его популярность, вынуждено действовать довольно осторожно.

Организационно братство до 1969 г. представляло собой сеть разбросанных на обширной территории религиозных центров (завая), которые располагались как в городах, так и в небольших населенных пунктах. Деятельность С. на местах регулировалась шайхами или «эмиссарами» (мукаддаман), возглавлявшими завии. Их назначал глава братства.

Идеология С. была разработана основателем братства и существенных изменений не претерпела. С. выступали за теократический принцип государственного правления. Для них было характерно отрицательное отношение ко всяким контактам с немусульманами. Сануситские авторитеты утверждали, что мусульманин, проживающий на территории, где ислам не является господствующей религией, при первой возможности обязан

## ас-САУМ

эмигрировать. «Священная война» признавалась только как крайнее средство для защиты от агрессии иноверцев.

Сануситский зикр складывался из элементов, заимствованных у других братств. Экстатическое поведение, пение и танцы во время зикра были запрещены. Постепенно сануситские вожди стали допускать некоторые послабления: например, разрешались выкрики, принятие среди рифа'итов (ар-рифай'ийа), раскачивание тела, свойственное кадристам, и т. п.

Лит-ра: см. лит-пу к ст. *ас-Сануси*, а также: *N. Ziadeh. Sanusiyah: A study of a revivalist movement in Islam.* New ed. Leiden, 1968.

А. Ки.

**ас-САУМ** (перс. рузе, тур.-татар. ураза; синоним сийам) — пост, одно из пяти основных обязательных предписаний ислама. Ас-С. установлен Мухаммадом в 624 г. и восходит к доисламской практике благочестивого уединения (ал-и'тикаф). Ас-С. заключается в полном воздержании в светлое время суток от приема пищи, питья, вдыхания табачного дыма, употребления наркотических средств, исполнения супружеских обязанностей и т. п., т. е. от всего, что отвлекает от благочестия. С наступлением темноты запреты снимаются, однако рекомендуется не предаваться излишествам, а проводить время в размышлениях, беседах, чтении, совершать богоугодные дела, улаживать ссоры, раздавать милостыню и т. п. Ас-С. обязателен для всех взрослых мусульман в течение рамадана. От ас-С. освобождаются только те, кто не может соблюдать его по каким-либо обстоятельствам (дальняя поездка, пребывание в чужой стране, война, плен, болезнь и т. п.), кто не может отвечать за свои поступки (невменяемые и эпилептики), а также престарелые люди, беременные и кормящие женщины и все те, кому ас-С. может принести какой-либо вред. К ас-С. не допускаются те, кто находится в состоянии ритуальной нечистоты (ан-наджаса): женщины во время менструации, преступники, не отбывшие наказания, осквернившиеся, не прошедшие очищения (ат-тахара) и др.

Освобожденные от ас-С. по временным обстоятельствам должны выдержать его потом в удобное время. Нарушившие ас-С. случайно должны возместить потерянные дни после окончания рамадана. Нарушившие ас-С. умышленно должны кроме возмещения этих дней принести покаяние (ат-тауба) и совершить искупительные действия (ал-каффара). Кроме общего ас-С. есть ас-С. индивидуальный, выдерживаемый по какому-либо обету, ради искупления или просто из благочестия. Обычно для таких необязательных постов избираются дни полнолуний, понедельники и четверги. Рекомендуется поститься в дни солнечных и лунных затмений, а также во время эпидемий, стихийных бедствий и военной опасности.

Следить за соблюдением ас-С. должны были кади, правители, полиция и все мусульмане. Однако такой контроль никогда не мог быть достаточно эффективным, поэтому соблюдение ас-С. является делом личного благочестия. Открытое пренебрежение и демонстративное нарушение ас-С. расценивается как кошунственное преступление и предумышленное правонарушение и наказывается в соответствии с законами каждой отдельной мусульманской страны.

Лит-ра: *аш-Шайбани. Ал-Асл.*, 2, 186—304; *Малик б. Анас. Ал-Мувагга'*, 150—164; *ал-Газали. Их'я'*, 1, 207—214; *Wensinck. New-Year*, 13 и сл.; *C. Berg. Sawm.*—EI<sup>7</sup>, 4, 192—193. А. Б.

**САХИБ аз-ЗАМАН** («владыка эпохи») — один из эпитетов ка'има махди, ожидаемого имама из рода 'Али. «Возвращение» С. аз-З. в качестве полновластного правителя означает, согласно шиитскому вероучению, торжество «божественного повеления» и установление справедливости на земле.

**САХИБ ас-САЙФ** («владыка меча») — один из эпитетов ка'има махди, ожидаемого имама из рода 'Али, символом власти которого считается меч. С «возвращением» С. ас-С. шииты связывают устранение тирании и несправедливости. Только он имеет законное право выступить с оружием против правителей-«узурпаторов» и призвать верующих к их свержению.

С. П.

**САХИХ** («достоверный», «правильный») — хадис, иснад которого был, с точки зрения мусульманских авторитетов, достоверным. Хадисы С. подразделялись на 7 классов: 1) те, которые приводятся как у ал-Бухари, так и у Муслима; 2) те, которые приводятся только у ал-Бухари; 3) те, которые приводятся только у Муслима; 4) те, которые не приводятся ни у одного из них, но отвечают требованиям (шуруг) обоих; 5) те, которые отвечают требованиям ал-Бухари; 6) те, которые отвечают требованиям Муслима; 7) те, которые достоверны по мнению других авторитетов.

Название сахих носят и труды, которые содержат хадисы, удовлетворяющие всем требованиям, чтобы считаться заслуживающими доверия (см. *'илм ал-хадис*). Среди них наиболее авторитетные своды ал-Бухари и его ученика Муслима, носящие наименование ас-Сахих.

Термин С. применяется также для оценки достоверности всевозможных сообщений или сведений в арабской историко-биографической традиции. Использовался он и для высокой оценки личных качеств и знаний мусульманских ученых. Лит-ра: *ал-Бадади. Та'рих Багдад*, 13, 100—104; *GAS*, 1, 136; *A. Guillaume. Sahih.*—EI<sup>7</sup>, 4, 61.

К. Б.

**СИГА** (сокр. от сйгат 'акд ал-кур'ан; «форма», «формальность») — 1. Обряд формального заключения брака, производимый обычно во время свадебного торжества (урс, валима), состоящий из чтения Корана, обмена обязательствами между сторонами жениха и невесты и объявления условий, на которых заключается брак. С. может производиться немедленно после сговора (хитба) и непосредственно перед фактическим осуществлением брака (никах).

2. Временный брак, то же, что и мут'а, заключаемый на оговоренный, иногда очень короткий срок с условием выплаты содержания в течение него и вознаграждения после его окончания. Такой брак порицается большинством исламских законоученных.

3. Фиктивный брак, заключаемый при необходимости сделать дозволенным пребывание посторонней женщины в чужом доме, если она должна находиться там постоянно (уход за больным или престарелым, долгое гошение, преподавание, обучение и др.).

Лит-ра: *Петрушевский. Ислам*, 272; *Лэйн. Нравы*, 157, 165; *W. Heffening. Mut'a.*—SHEI, 418—420.

А. Б.

**СИЛСИЛА** («цепь», «ряд») — «цепь духовной преемственности», непрерывная генеалогическая цепь духовных передатчиков особой системы мистического пути (тарика) со специфическими для него методикой обучения (нормами физиче-

ских и мистических упражнений), особенностями практики (главным образом зикра и инициации) и ритуала, а также соответствующим регламентом образа жизни. С.— это мистический иснад суфийского братства, в котором все его предшествующие руководители-шайхи представляют собой промежуточные звенья генеалогической цепи (ахл ас-силсила) и являются духовными преемниками его основателя и наследниками созданной им эзотерической системы, восходящей в конечном счете, как считалось, к Мухаммаду. Основы института С. были заложены в устойчивой связи «наставник—ученик» (пири—муриди) и окрепли в связи с развитием организационной структуры суфийских братств (конец XII—середина XIII в.). Несомненное влияние на институт С. оказала система иснада в хадисах.

В более широком смысле под С. понимали братство, в более узком—цепь инициации, посвящения и приобщения божественной благодати.

В братстве, имеющем несколько ветвей, zdravствующий глава ветви возводит свою С. (через основателя ветви) к основателю братства. Эта часть цепи духовной генеалогии называется силсилат ал-баракка («цепь благословения», «цепь духовной благодати»). Основатель братства, имеющий свою особую С., возводит ее через знаменитых суфиев, как правило ал-Джунайда ал-Багдади или Байзида ал-Бистами, к ближайшему окружению Пророка—‘Али б. Аби Талибу, к которому, согласно суфийской традиции, перешло дарованное Мухаммаду свыше сокровенное непогрешимое знание, либо к Абу Бакру, которого Пророк посвятил в пещере в таинства и значение поминания имени божьего (зикр). Эта С. называется силсилат ал-вирд («цепь посвящения»). В накшбандийа первая часть цепи (до основателя) называется силсилат ат-тарбийа («цепь воспитания»), а вторая (до Мухаммада)—силсилат аз-захаб («золотая цепь»); звенья же ее—шуйх ат-тарбийа («наставники воспитания»).

Знанию С. в братствах придавалось громадное значение, поскольку неопит через учителя приобщается божественной благодати, которая передается этой С. и без которой невозможно вступить на мистический путь.

Лит-ра: Tringham. Orders. App. A, Index; Hodgson. Venture, 2, 214—216; Schimmel. Dimensions, 27, 234.

О. А.

**СИРА** (мн. ч. сийар; «дорога», «путь», «образ жизни») — особый жанр ранней мусульманской историографии, жизнеописание основателя ислама Мухаммада. В значении «жизнеописание Пророка» слово используется впервые, насколько известно, Ибн Хишамом (ум. в 834 г.) в его редакции труда Ибн Исхака (704—767), посвященного Мухаммаду (хаза китаб сират расул Аллах) — «это книга жизнеописания посланника Аллаха»). По некоторым сведениям, вначале для обозначения рассказов о жизни Пророка употреблялась форма мн. ч. — сийар (в сочетании с магази). Создание С. «посланника Аллаха» стимулировалось стремлением зафиксировать исламские религиозно-правовые установления в соответствии с поучениями и примером самого Мухаммада и восславить военные подвиги мусульман во главе с их вождем.

Жизнеописание Мухаммада не отражает действительного положения дел того времени, рассказы о нем подверглись обработке, что видоизменило их весьма существенно. Вокруг личности самого основателя ислама сложилась легенда агнографического характера, к тому же историче-

ские события, в которых он принимал участие, приняли легендарную окраску, были поданы в тенденциозном виде и в духе подражания иудео-христианской, а возможно, и иранской традициям. В рассказах о мединском периоде жизни Пророка удается, кроме того, различить явные следы влияния жанра аййам ал-‘араб (о доисламских военных подвигах и походах арабов). Их следует рассматривать как своего рода исторические воспоминания о подлинных событиях. С. Мухаммада утвердилась в своих основных чертах в начале VIII в. и представляет собой собрание исторических хадисов.

Первые работы, написанные в рамках жанра «жизнеописание Пророка», — Магази расул Аллах («Военные походы посланника Аллаха»). Труды с таким названием были созданы знатоками хадисов аш-Ша’би (ум. в 721 г.), Вахбом б. Мунабихом (ум. в 728 г.), аз-Зухри (ум. в 742 г.), Мусой б. ‘Укбой (ум. в 758 г.). По сравнению с Магази, где изложение ограничивалось личностью Мухаммада, С. представляла собой шаг вперед в развитии жанра: жизнь и деяния Пророка оказались включенными в контекст так называемой «всеобщей истории» арабов. Согласно концепции Ибн Исхака, первого составителя С. Мухаммада, ислам продолжает и завершает иудейскую и христианскую священную историю. Созданная им С.— это история не только мусульманского пророка, но и пророчества в целом, т. е. всех пророков, последним из которых был Мухаммад. Труд Ибн Исхака построен по четкой схеме и состоит из трех частей: ал-Мубтада’ — история древних пророков от сотворения мира; ал-Маб’ас — собственно жизнеописание пророка Мухаммада до первого года хиджры; ал-Магази — завоевательные походы Мухаммада, где повествование доводится до его смерти.

Вместе с Сирой ал-Вакиди (747—823) Сира Ибн Исхака явилась главным источником для всех последующих работ этого жанра и оказала решающее воздействие на его развитие.

Под названием С. в арабской литературе известны и жизнеописания других лиц — отдельных мусульманских властителей и выдающихся ученых, например Сират Ахмад б. Тулун ал-Балави (X в.) и Сират Ахмад б. Ханбал Салиха б. Ахмада б. Ханбала (818—878). Иногда в названии жизнеописания, посвященного какому-либо одному лицу, слово С. употреблялось во мн. ч.: Сийар ал-Ауза’и аш-Шафи’и (ум. в 820 г.).

Название С. прилагается также к нафодным арабским романом о легендарных и исторических личностях — Сират ‘Антар, Сират Байбарс.

Лит-ра: Гибб. Историография, 123, 128; G. Levi Della Vida. Sira.— EI, 4, 472—476.

К. Б.

**СИРАТ** (арабизированное лат. strata; «путь») — в Коране это слово встречается свыше сорока раз в значении «прямой (правильный) путь» (ас-сират ал-мустахим; см. 2:142/136, 6:126, 7:16/15 и др.). Шииты-имамиты толкуют коранический С. как «верность», «преданность» (ал-вала’) Алидам: путь к Аллаху ведет через признание их и следование за ними. В мусульманской эсхатологии С. имеет другое значение: мост («тоньше волоса и острее меча»), служащий для испытания верующих. Согласно представлениям суннитов о рае и аде, праведники проходят по этому мосту «с быстротой молнии», а грешники сваливаются с

## ас-СИФАТ

него в ад («зияющее адское болото»). Шииты-имамиты считают, что в День воскресения по мосту, справа от которого будет Мухаммад, а слева — Али (к ним обращены слова Аллаха: «Ввергните вдвоем в геенну всякого неверного, упорного» — К. 50:24/23), пройдут в рай лишь те, кто получит «указ» (фирман) от Али — «распределителя» (касим) рай и ада. Идея моста для испытания верующих заимствована мусульманами, видимо, из системы эсхатологических представлений зороастрийцев. Там благое божество Вай, выступающее защитником праведных зороастрийцев, проводит души умерших по мосту Чинват на отведенное им место.

Лит-ра: ал-Аш'арити. Макалат, 472; ал-Муфид. Шарх, 49—51.

С. П.

**ас-СИФАТ** (ед. ч. сифа; «свойства», «качества», «характеристики») — термин, впервые введенный мутазилистами для обозначения «божественных атрибутов». На первых этапах развития калама эквивалентом ас-С. выступал термин ма'ани («значения», «смыслы», «идеи»). Некоторые мутакалимы (мутазилиит Абу Шахим ал-Джубба'и, аш'ариты ал-Бакиллани, ал-Джувайни и Фахр ад-дин ар-Рази) вместо термина ас-С. использовали термин ахвал («состояния», модусы), ввиду чего их называли асхаб ал-ахвал («сторонники концепции состояний»).

Признание наличия у бога положительных ас-С. получило наименование исбат («утверждение»), а его сторонники назывались ас-сифатийа (сифатиты); отрицание же этого именовалось догматиками-традиционалистами та'тил («лишение», т. е. лишение бога атрибутов), а его сторонники назывались ал-му'аттила. К последним относили фала-сифа, в частности Ибн Сину и его последователей, по учению которых богу можно приписывать только соотносительные атрибуты (С. ал-идафа), такие, как «первопричина» (данный атрибут указывает на соотношенность бога с тварным миром как причинно обусловленным), и атрибуты негативные (С. ас-салб), такие, как «извечный» (атрибут, отрицающий начало существования бога). Как та'тил квалифицировалась также точка зрения мутазилитов, не признававших реальность ас-С. в качестве характеристик, выражаемых в субстантивированной форме («знание», «могущество» и т. п.) и отличных от божественной сущности.

Согласно наиболее распространенной классификации, ас-С. делились на сущностные атрибуты (С. аз-зат, ас-С. аз-затийа), например «самодостаточный», и атрибуты действия (С. ал-фи'л, ас-С. ал-фи'лийа), например «питающий». Встречается деление ас-С. на сущностные (затийа, нафсийа), описательные (васфийа, ма'навийа, хабарийа), например «знание», «жизнь», и атрибуты действия (фи'лийа). В суфизме выделялись атрибуты красоты (С. ал-джамал), такие, как «знающий», «милосердный», и атрибуты величия (С. ал-джалал), такие, как «великий», «могущественный», а кроме того, и атрибуты совершенства (С. ал-камал), относящиеся одновременно и к красоте, и к величию бога, такие, как «творец», «самодостаточный». Помимо этого суфии говорили о божественных именах (ал-асма' ал-илахийа), приложимых к самому богу, его атрибутам и действиям и соответственно делившихся у них на сущностные (затийа, например Аллах), атрибутив-

ные (сифатийа, например «знающий») и обозначающие действия (аф'алийа, например «творец»).

Аш'ариты считали ас-С. и не тождественными самому богу, его сущности, и не отличными от него. Асхаб ал-ахвал характеризовали модусы бога как нечто и не-сущее, и не не-сущее. В спекулятивном суфизме (в частности, у Ибн 'Араби) божественные имена рассматривались как аспекты божества, различающиеся не сами по себе, а в зависимости от нашей установки (бил-итибар). Суфии и последователи ал-Матуриди говорили об извечности ас-С. всех разрядов, а аш'ариты признавали извечность лишь сущностных атрибутов.

Лит-ра: Wolfson. The philosophy.

Т. И. А. С.

**ас-СИФАТЪЙА** — сифатиты, общее название признающих «божественные атрибуты» (сифат Аллах, или ас-сифат). Термин ас-сифат в этом значении впервые ввели в употребление мутазилииты взамен бытовавшего ну'ут. Как и в христианстве, в раннем исламе возникли расхождения относительно «божественных качеств». Вопрос о сущности и атрибутах бога стал центральной темой дискуссии, начатой мутазилистами, которые превратили его в основной догмат мусульманского богословия. Исходя из требования единства бога, мутазилииты отрицали самостоятельное существование «божественных атрибутов», рассматривая их лишь как простые проявления его сущности, с которой эти свойства составляют нераздельное целое. Примечательно, что в VIII—IX вв. христианские богословы называли «божественными атрибутами» самые разнообразные проявления «божественной сущности» в мире, не имевшие реального и самостоятельного бытия. Ранние мусульмане признавали наличие у Аллаха предвечных качеств — знания, желания, могущества и т. д. С возникновением споров об Аллахе сторонников первоначального учения, риторическим путем защищавших существование «божественных качеств», стали называть ас-сифатийа. Одни из них сравнивали «божественные качества» с качествами тварей, за что были прозваны мушабихитами (антропоморфистами). 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. Средневековые мусульманские доксографы причисляли к антропоморфистам как суннитских, так и шиитских ученых. Одна из ранних школ шиитов-антропоморфистов — зурариты, последователи Зурары б. А'йана (ум. в 767 г.), проповедовавшие возникновение во времени всех «божественных качеств» и уподоблявшие их качествам человека. Согласно ал-Багдади (ум. в 1037 г.), вслед за зураритами басрийские мутазилииты-кадариты признали возникающим во времени «слово божье», а каррамиты — речь, желание и знание Аллаха. Аш-Шахрастани (ум. в 1153 г.) относил к ас-С. аш'аритов, мушабихитов и каррамитов. Аш'ариты создали собственное учение о «божественных атрибутах». Они отвергли как грубый антропоморфизм в понимании прежних богословов, так и мутазилиитское учение о невозможности самостоятельного существования «божественных атрибутов», провозгласив обе крайности «заблуждением». Аш'аритские богословы признали «субстанциональные» качества, не отделимые от сущности и не существующие вне ее, и «универ-

сальные», содержащие в себе реальные понятия, нечто вечное, существующее вместе с «божественной сущностью».

Лит-ра: *ал-Багдади*. Ал-Фарк, 70, 230; *аш-Шахрестани*. Книга о религиях, 88—108; Жузе. Му'тазилиты, 128—163.

С. П.

**СИХР** — колдовство, магия. В Коране оппоненты Мухаммада называли его сахир (10:2) — «колдуном» или масхур — «околдованным»\* (17:47/50), а его проповедь — сихр йу'сар — «колдовством, переданным ему кем-либо»\* (74:24; см. также 28:36, 38:4/3—7/6). С. в Коране связан прежде всего с Египтом (многократно описан поединок Мусы и колдунов Фир'ауна — например, 7:113/110) и с Вавилоном (2:102/96). Представление о связи колдовства с Вавилоном было традиционным для района Средиземноморья и Передней Азии. Оно зафиксировано как у античных авторов, так и в Библии (Исаия 47:12). Значения производных от корня СХР в языке жителей Южной Аравии также связаны с магической практикой.

С., по Корану, противостоит пророчеству и несовместимо с ним (5:110; 37:14—15; 27:13). Оно объявляется грехом (20:69/72, 72/75; 10:77/78). Собственно аравийская магическая практика связывалась с лицами, обозначенными терминами хахин, ша'ир (52:29—30; 21:5; 37:36/35) и маджнун (68:51). Мухаммад не допускал приложениа к себе ни одного из вышеприведенных терминов, т. к. считал свою миссию принципиально отличной по характеру и предназначению.

С., согласно Корану (2:102/96), был ниспослан Аллахом двум ангелам в Вавилоне, Харуту и Маруту, для того, чтобы они предложили его людям как искушение. При этом подчеркивается, что подлинное знание исходит лишь от Аллаха, а С. вторичен и ложен. Его носителями являются шайтаны, которые и обучают ему людей.

Центром оккультных наук в Халифате стал Египет — «Вавилон колдунов», по выражению Ибн ан-Надима (X в.). Здесь доисламская традиция сохранялась очень долго. Однако позднее центр сместился, по-видимому, в страны Северной Африки. Это явление, очевидно, связано с деятельностью суфийских братств и широким распространением в этом районе суфизма, включившего оккультные знания в свою «науку» (илм ат-тасаввуф) и воспринявшего наследие языческой Африки. Не случайно в арабском фольклоре, в частности в сказках цикла «1001 ночь», колдунами выступают чаще всего магрибинцы и негры. Эти изменения нашли свое отражение в фольклоре: берберские маги стали побеждать египетских.

Связь оккультных знаний с развитием суфизма проявляется также в том, что высшим достижением божественной магии является познание «величайшего из имен» Аллаха (ал-исм ал-а'зам), которое могло быть известно только посланникам и пророкам. Считали, что с помощью этого имени можно воскресить и убить, перенестись куда угодно, совершить любое другое чудо.

Позиция мусульманского богословия по отношению к С. формировалась не только под влиянием Корана, но и в ходе полемики о святых (аулийа) и чудесах (му'джиза, айа, карама). Му'тазилиты рассматривали чудеса как С. Позднее (между X и XIII вв.) в суннитском богословии представление о С. отделилось от представления о чудесах. Стали различать два вида магии — «законную» (ат-тарика ал-махмуда — «одобряемый путь») и «запретную»

(ат-тарика ал-мазума — «порицаемый путь»). Считалось, что первая восходит к Адаму и его дочери Анак, к Сулайману (библ. Соломону) или Джамишду персидских мифов. Вторая же ведет свою историю от Иблиса, передавшего эту науку своей дочери (или дочери своего сына) Байдахе. Полагали, что магия как таковая основана на связи колдуна с джиннами. Люди, практикующие «законную» магию (ал-му'азимун — «заклинатели»), достигают этой цели посредством подчинения воле Аллаха и обращения к нему за помощью. Те, кто занимается «запретной» магией (ас-сахара — «колдуны»), связываются с джиннами при помощи злых дел. В мусульманском мире такая практика запрещалась, иногда под страхом смерти. Му'тазилиты, а также ханафиты и шафи'иты считали, что «запретная» магия не может изменить сущности вещей и сводится к воздействию на субъективные ощущения при помощи различного рода ухищрений (использование благовоний, наркотических средств и т. п.). Однако эта точка зрения не стала господствующей. Магические действия такого рода получили название ас-симийа (от сима — «знак», «признак», «качество»). «Законная» магия обозначалась термином ар-рухани («духовный») и, в свою очередь, подразделялась на «высокую» ('улви, 'илви), или «божественную» (грахмани — «связанная с Милосердным»), и низкую (суфли), или дьявольскую (шайтани). Набор самых примитивных магических действий, не опирающихся на «законную» магию, назывался 'илм ар-рукка («наука прялки», т. е. дело женщин), что, возможно, является искажением термина 'илм ар-рукйа — «наука ворожбы». Ал-Газали, как и богословы-традиционалисты, считал заслуживающей порицания магию вообще, хотя и не подвергал сомнению саму возможность сношений с джиннами и использования их могущества в земных делах.

Различного рода магические действия и оккультные знания составили одну из важнейших сторон культуры всех слоев мусульманского средневекового общества. Астрология играла большую роль в исламском культе и в быту, в русле развития естественных наук важное место занимала алхимия. Практически ни одно из серьезных философских сочинений не обходилось без глав, посвященных магии. Этой теме посвящали и математические сочинения.

Гадания и талисманы были и являются характерной чертой мусульманского быта. В качестве последних часто выступают Коран, отдельные суры и аятаты.

Лит-ра: *Ибн ан-Надим*. Ал-Фихрист, 369—373; *ат-Табари*. Тафси-р, 1, 334—353; *Ирфан*. Дирасат, 211—240; К. А. Бойко. Об арабском источнике мотива о золотом петушке. — Временник Пушкинской комиссии. Л., 1976, 113—120; *Льви*. Нравы, 198—234; *Doutté*. *Magie*; H. E. E. Hayes. *Islam and magic in Egypt*. — MW. 1914, 4, 396—406; *Westermarck*. *Pagan Survivals*, 5—58; *Donaldson*. *The Wild Rue*. E. P.

**СУДЪР** («выход», «излияние») — один из терминов мусульманского богословия и философии, означающий процесс порождения мира из надмирного божественного Абсолюта. Попав в ислам из неоплатоновских учений об эманации, понятие С. приобрело ряд существенных особенностей. Ближе всего к первоисточнику стоят, пожалуй, доктрины ал-Фараби и «Чистых братьев» (Ихван ас-сафа'), в которых С. предстает как спонтанное и необходимое явление. Для этих мыслителей С. был синонимом более распространенного термина

## СУЛАЙМАН

файд или фаядан («излияние»), а также термина зухур («проявление»). Ибн Сина также не делал различия между этими терминами. Он соединил неоплатоновскую теорию эманации с космологией Птолемея и аристотелевским учением о необходимом и потенциальном бытии. В результате в его философии все сущности, исходящие из Первопринципа (ал-мабда' ал-аввал), признаются лишенными самостоятельного бытия (ал-ваджиб би-гайрихи) и зависящими в своем существовании от единственной самодовлеющей сущности — божественного Абсолюта. Этим подчеркивалась одновременно трансцендентность бога и полная зависимость от него вселенной.

Несмотря на подобное решение вопроса о роли божества во вселенной, ал-Газали обвинил Ибн Сину и других философов в том, что они принижали значение бога как причины причин. Согласно ал-Газали, они объясняли «излияние» бога во вселенную некой необходимостью, заложенной в его природе. Сам же ал-Газали единственной причиной творения считал произвольное желание бога. Отстаивая абсолютность божественного изволения, ал-Газали не признавал, что роль бога в творении сводится лишь в первому толчку, после чего порождение и функционирование бытия «берет на себя» причинно-следственная связь. Согласно ал-Газали, бог в каждый отдельный момент создает эту причинность заново и волен в любой момент изменить привычный ход событий. В целом ал-Газали выступал не столько против учения о С., сколько против взглядов философов на его причину. Сам он нередко пользовался близкими по значению терминами файд и таджали (теофания) и признавал неоплатоновскую иерархию эманаций Единого (см. *малакут*).

Мусульманские мистики понимали под С., как и под файд, извечное проявление бога в бесчисленных образах вселенной. Многообразие бытия изводится из божественного Абсолюта, подобно тому как бесконечные числовые ряды изводятся из единицы. Причину С. суфийские мыслители видели в любовном стремлении божества, в зародыше содержащего в себе будущее «внешнее» (захир) бытие, к самопознанию и созерцанию себя со стороны. Так как сама природа любви требует объекта, она побуждает божественный Абсолют к объективизации сначала в универсалиях, а затем вследствие присущей им «любви» к самореализации — и в конкретных сущностях материальной вселенной. Последним, в свою очередь, свойственна любовь к своему источнику, требующая от них восхождения к абсолютному и совершенному бытию. Таким образом, в учениях мистиков причиной и двигателем эманации оказывается любовное стремление.

Лит-ра: Ибн 'Араби, *Ал-Футухат*, 2, 310; *Amoli. La philosophie*, 481—482, 689, 704—705; *Welsink. On the relation: F. Rahman. The Eternity of the World and the Heavenly Bodies in Post-Avicennian Philosophy. — Essays on Islamic Philosophy and Science. N.Y., 1975, 222—237; Tj. de Boer. Faid.—ShEI, 96—98; см. лит-ру к ст. таджали и файд.*

А. Кн.

**СУЛАЙМАН** — коранический персонаж, благочестивый и мудрый древний царь, библейский Соломон, сын Да'уда. Согласно Корану, С. вместе с отцом разрешал споры подданных, превзошел отца и затем унаследовал его трон. С. был мудр, знал тайное и скрытое, понимал язык животных и птиц. Он обладал магическими знаниями, которые получил от Аллаха. С. был верующим и

послушным Аллаху в отличие от многих других его современников, которые искали знаний о колдовстве у падших ангелов Харута и Марута в Вавилоне. Аллах подчинил С. ветры, заставил служить ему шайтанов и джиннов. Они добывали ему сокровища со дна моря, строили ему храмы; из дарованного ему «источника расплавленной меди» они изготовляли скульптуры, огромные чаши и котлы на опорах.

Однажды созерцание прекрасных коней отвлекло С. от благочестивых дел и молитвы, но, раскаявшись, он приказал коней заколоть. В другой раз за отступление от веры в Аллаха его трон был на время захвачен другим, но после раскаяния возвращен ему Аллахом. Узнав о существовании богатой и могущественной царицы Савской, С. письмом призвал ее уверовать в Аллаха, а затем доказал ей свое превосходство, бывшее результатом благоволения к нему Аллаха. Царица приняла веру С. (см. *Билкис*). Умер С., опираясь на посох, и продолжал стоять мертвым, пока червь не проел дерево, и тело упало. Тогда только джинны поняли, что они свободны (2:102/96; 4:163/161; 6:84; 21:78—79, 81—82; 27:15—44/45; 34:12/11—14/13; 38:30/29—38/37).

С., великий царь и маг, для которого джинны строили чудные здания, был известен уже в преисламской Аравии. Сказания о нем отразились в стихах поэтов — современников Мухаммада (ал-А'ша, Умаййа б. Аби-с-Салт). Коран лишь очень скупо указывает на отдельные эпизоды сказаний, явно предполагая их известность слушателям. Однако легенды о С. перетолковываются. В Коране настойчиво внушается, что известное могущество С. — результат помощи ему Аллаха и что С. это понимал и был истинным верующим.

В послекоранической литературе образ С. богато разукрасен мотивами и эпизодами, по большей части, но не всегда исходящими из иудейских сказаний. С. знаменит у мусульман прежде всего как великий маг. Источником его силы было дарованное Аллахом кольцо с изумрудом и начертанным на нем именем бога. По его приказу джинны и шайтаны воздвигли много великих сооружений, в том числе и Иерусалимский храм и ал-Масджид ал-Акса. Однажды, когда С. впал в неверие, трон его захватил некий джинн, украсивший волшебное кольцо. Сорок дней С. скитался как безвестный бедняк, а джинн правил. Однажды он уронил перстень в воду, его проглотила рыба, С. рыбу поймал, выпотрошил и нашел перстень. Многие сказания упоминают о его необыкновенной мужской силе; за похвальбу, что у него будет тысяча сыновей от тысячи жен, он был наказан. У него родился только один сын — калека, которого Аллах после долгих молитв С. излечил.

Образ С., совершавшиеся им и подчиненными ему джиннами чудеса, его богатые дворцы, его летающий ковер и т. д. — частые мотивы в литературе и фольклоре мусульманского средневековья. С. стал также одной из главных фигур в оккультных науках мусульман (см. *сихр*). Шести-конечная звезда — символ печати С., которой он запечатывал свои приказы джиннам и шайтанам, — один из главных оберегов у мусульман, издавна изображавшийся и изображающийся на зданиях, сосудах, монетах.

Лит-ра: *ат-Табари. Та'рих*, 1, 572—594; *он же. Тафсир*, 19, 87—106, 22, 47—52, 23, 47—52; *ас-Са'лаби. Кисас*, 161—185; *ал-Куца'и. Кисас*, 267—296; *G. Salzberger. Die Salomo-Sage in der*

semitischen Literatur. B., 1907; *Horovitz*. Untersuchungen, 116—119; *Speyer*. Erzählungen, 372—404; *Walker*. Bible Characters, 123—129; *Sidersky*. Les origines, 112—126; *Gaudefrey-Demombynes*. Mahomet, 372—375; *Paret*. Kommentar, 344; *Beltz*. Sehnsucht, 171—175; *J. Walker*. Sulaiman.—EI, 4, 561—563.

М. П.

**ас-СУЛАМЙ**, Абӯ 'Абд ар-Рахман Мухаммад б. Хусайн (937 или 942—1021)— крупный представитель хорасанской школы суфизма, автор многих «классических» суфийских сочинений. Родился в Нишапуре в семье, связанной с суфизмом давней традицией. Хирку ас-С. получил от своего отца, однако наибольшее влияние на формирование его как суфия оказал его дед по матери Исма'ил б. Нуджайд— умеренный маламати. Хадиса и фикху ас-С. обучался у ас-Сибги, ал-Асамма, ал-Даракутни и др. Среди его суфийских наставников были известные суфии ас-Саррадж, ан-Насрабази, ас-Сулуки и др. ас-С. много путешествовал. Посетил Ирак, Сирию, Хиджаз и восточные области Халифата. Подолгу жил в Багдаде. Вернувшись в Нишапур, предоставил свой большой дом и библиотеку в распоряжение суфиев, которые продолжали пользоваться ими и после его смерти. Основанная им суфийская обитель (дувайра суфия) получила его имя.

ас-С. приписывают более 100 сочинений, из которых сохранилось ок. 30. Наибольшую известность получил его свод суфийских биографий Табакат ас-суфия— самое раннее из дошедших до нас сочинений подобного жанра, содержащее ценные сведения об аскетях и мистиках IX—X вв. На этом труде основывались более поздние суфийские биографы. В суфийских кругах были также популярны трактаты ас-С. по суфийской этике и «психологии»: 'Уйуб ан-нафс ва мудаватуха, Адаб ас-сухба, Рисалат ал-маламатийа и др. Резкую критику со стороны факихов встретило самое крупное сочинение ас-С.—Хака'ик ат-тафсир, где была тщательно воссоздана предшествующая суфийская традиция символически-аллегорического истолкования текста Корана (та'вил). Туда вошли, в частности, экзегетические высказывания, приписываемые Джафару ас-Садику, Ибн 'Аббасу, а также суфиям-теософам ат-Тустари, ан-Нури, ал-Халладжу. Тафсир ас-С. наглядно показал близость и общие корни шиитского и суфийского эзотеризма.

ас-С. стал одним из зачинателей и классификаторов зарождавшейся суфийской науки («улум хазихи-т-та'ифа», «илм ат-тасаввуф»). Отстаивая правомочность существования суфизма в исламе, он обращался за доказательствами к Корану, сунне Пророка, высказываниям и образу жизни ранних суннитских авторитетов. Описывая суфийскую традицию, ас-С. предпочитал умалчивать о наиболее смелых теософских положениях ал-Бистами и ал-Халладжа, чтобы избежать критики со стороны традиционалистов. В то же время он достаточно терпимо относился к экзотическому поведению во время радений (сама), что не преминули поставить ему в вину его противники.

Биографы ас-С., признавая его обширные познания в области сунны, полагали, что он «фабриковал для суфиев хадисы» и был «ненадежным передатчиком» (гайр сика). Резко критиковал ас-С. ханбалит Ибн ал-Джаузи.

ас-С. оставил множество учеников, среди которых выделяются продолжатели его дела ал-Кушайри и знаменитый хорасанский ученый-историк ал-Байхакй, слушавший у него хадисы. Как идеолог «умеренного», практического суфизма, ас-С. стал связующим звеном между ас-

Сарраджем и ал-Кушайри. От последнего его традиция перешла к ал-Газали, высоко ценившему автора Табакат и даже оправдывавшему его суфийский Тафсир.

Лит-ра: *ал-Багдади*. Та рих Багдад, 2, 248—249; *аз-Захаби*. Тазкира, 3, 248—250; *Ибн ал-Имад*. Шазарат, 3, 196—197; *ас-Сулами*. Табакат; *он же*. Adab al-suhba. Ed. M. J. Kister. Jerusalem, 1954; *он же*. 'Уйуб ан-нафс ва мудаватуха. Такхик М. 'Абд ал-Мун'им Хафаджи ва 'Абд ал-'Азиз Шараф. Бейрут, 1981; *Hartmann*. Risalat; *Masignon*. Essai, 359—412; GAS, 1, 671—674; *Бертельс*. Суфизм, 219—224; *P. Nwyia*. Le Tafsir mystique attribué à Ga'far Sadiq.—MUSJ. 1968, 43/4, 180—230; *Böwering*. Mystical Vision; *al-Ghazali*. Al-Risalat al-laduniyya.—JRS. 1938, 2, 190.

А. Кн.

**СУЛТАН** («власть», «могущество») — титул независимого светского правителя. В Коране слово С. употребляется в первоначальном значении «власть», «могущество» (14:10/11—12, 11/13; 15:42 и др.); в хадисах (в частности, в формуле «С.—тень Аллаха на земле») и в повествовательных источниках (до конца X в.) — в значении «политическая власть», в том числе и власть халифа. Наряду с этим в X в. правители начинают метафорически именовать в третьем лице «султан» в смысле «его величество», но только при Сельджукидах С. становится титулом, более высоким, чем малик или амир, чем-то вроде иранского шахиншаха.

Факихы первой половины XI в. (например, ал-Маварди) еще понимали под С. государственную власть, а спустя примерно полвека ал-Газали разумеет под этим только светского правителя в противоположность духовному главе, имаму (халифу). Дальнейшее развитие этой антитезы привело иногда к утверждениям о необходимости полного разделения светской и духовной власти.

Хотя считалось, что высокий титул С. может дать только халиф (мамлюкские султаны для придания авторитета своей власти даже специально воссоздали в Каире династию марионеточных халифов будто бы из потомков Аббасидов), однако его нередко носили и мелкие правители, султанами стали называть также великих суфийских шейхов.

С XVI в., когда Османы объединили под своей властью всю западную часть мусульманского мира, для Европы и значительной части Азии и Африки титул С. связывался прежде всего с ними. Для суннитов они как главы общины были одновременно и политическими правителями, и духовными руководителями, что привело в XVIII в. к возникновению легенды о передаче им халифата последними Аббасидами.

В Иране после Сельджукидов титул С. был вытеснен иранским шах, его носили только некоторые мелкие вассальные правители. Исключение составляет принятие его последним Каджаром Ахмадом I (1909 г.).

Лит-ра: *Бартольд*. Соч., 6, 17—78; *А. С. Тверитинова*. Фальсифицированная версия о турецком халифате.—Изв. ИОИИ АН ТаджССР. 1954, 5, 167—180; *H. Busse*. Calif und Großkönig: Die Buiden in Iraq (945—1055). Beirut, 1969.

О. Е.

**СУЛХ** («улаживание», «соглашение») — мирный договор, заключавшийся мусульманами с жителями завоеванных областей; условия договора, заключенного с городом, касались всей страны или подчиненной городу округи. Договор подписывали мусульманский военачальник и несколько свидетелей, от местных жителей — правитель, комендант города, епископ или иные лица, возглавлявшие город в данный момент. Пересказ текстов некоторых договоров, сохраненный арабскими историками, за редчайшими исключениями, не



дает имен представителей второй из договаривающихся сторон; обычно упоминается гарантия неприкосновенности жизни и имущества, сохранность церквей и городских стен при условии соблюдения обязательств уплаты джизии или хараджа, помощи мусульманам в военных действиях, предоставления им ночлега и пропитания в течение трех дней. Размер дани с округа в пересказах обычно опускается, только в полностью сохранившемся тексте договора Кутайбы б. Муслима с Самаркандом (712 г.) подробно перечисляются условия ее выплаты.

Мусульманские факихи считали эти договоры основой определения статуса земель соответствующих областей (земли, полученные по договору, являются собственностью мусульманского государства, а местные жители — их держатели; земли, полученные по договору, в котором обусловлена выплата хараджа, облагаются хараджем, но остаются в собственности прежних владельцев; если и это условие отсутствует, то владельцы платят только установленную сумму дани). Однако в действительности С. перестал играть какую-либо роль с утверждением мусульманского фискального аппарата (для разных районов — в пределах VIII в.). Уже факихи IX в. путались, завоеван ли Египет силой («анватан») или по договору. Мы знаем, что ряд городов Египта заключал договоры, но нет сведений, что налоговый и правовой статус земель этих округов чем-то отличался от остальных. Договоры сохраняли силу только в таких пунктах, как сохранение числа церквей в городе или размер поставок определенных изделий, производимых в нем. Но в IX в. и это забылось.

О. Б.

**ас-СУННА** («обычай», «пример»; полная форма: суннат расул Аллах — «сунна посланника Аллаха») — сунна, пример жизни Мухаммада как образец и руководство для всей мусульманской общины и каждого мусульманина, как источник материала для решения всех проблем жизни человека и общества.

С. состоит из поступков Мухаммада (фи'л), его высказываний (каул) и невысказанного одобрения (такрир). С. передавалась устно сподвижниками Мухаммада и была зафиксирована в виде хадисов у суннитов и хабаров — у шиитов. С. почитается всеми течениями ислама как следующий после Корана источник сведений о том, какое поведение или мнение угодно Аллаху. С. объясняет Коран и дополняет его. Традиционалисты считают следование С. главным содержанием жизни мусульманина. Обучение С. — важная составная часть мусульманского религиозного образования; знание С. — один из главных критериев для признания авторитетности факиха, его права быть имамом.

Противоположностью С. считается бид'а (нововведение). В этом смысле сунниты (ахл ас-сунна ва-л-джама'а) противопоставляют себя шиитам, якобы внесшим в ислам «недозволенные» новшества. Шииты же полагают, что именно они правильно следуют С.

После смерти Мухаммада С. позволяла решать многие практические вопросы жизни общины и Халифата, поэтому ее значение сразу же было очень большим. В IX—X вв., особенно благодаря деятельности ханбалитов, С. начинают почитать едва ли не наравне с Кораном. Проблема соотношения Корана и С. занимает важное место

в трактатах по основам религии (усул ад-дин). В трудах по основам фикха в IX—X вв. обсуждался вопрос о допустимости иных источников решений правовых казусов кроме Корана и С. Современный мусульманский «фундаментализм» уделяет большое внимание следованию С. даже в быту, регламентируя характер одежды, размер бороды и т. д.

Иногда понятие С. включает в себя С. Аллаха (Коран), С. Мухаммада и С. двух первых халифов. В обычном словоупотреблении у мусульман С. может означать просто правильные, соответствующие С. поступки. В связи с этим находится и распространенное в некоторых мусульманских странах использование слова С. в значении «обряд обрезания».

Лит-ра: *Ибн Аби Йа'ла*. Табакаат ал-ханабила, 1, 241—246; *аш-Шахрастани*. Ал-Милал, 1, 38—40; *он же*. Книга о религиях, 11—12, 18, 49—50, 184; *Wensinck*. Handbook, 222—223; *Watt*. Philosophy, 72—81; *J. Schacht*. Sur l'expression «Sunna du Prophète». — *Mélanges d'orientalisme offertes à Henri Massé*. Téhéran, 1963, 361—365; *A. J. Wensinck*. Sunna. — *Et*. 4, 601—603. М. П.

**ас-СҮРА** («ряд», «ранг») — сура, название каждой из 114 частей, на которые делится текст Корана. В самом тексте Корана термин С. имеет значение «первостепенное», «наиважнейшее». Наряду с терминами ал-кур'ан, ал-хадис, айа, ал-киتاب и др. С. обозначало отдельные, обычно короткие, «божественные откровения», которые получал Мухаммад (ср., например, К. 10:37/38—38/39; 52:33—34; 13:38—39). Впоследствии термин С. приобрел техническое значение «часть коранического текста», «глава» Корана.

С., за редким исключением (например, Фатиха, Йусуф), не составляют единого целого, а состоят из различных «откровений» и их отрывков, сказанных иногда в разные периоды жизни Мухаммада. Каждая С. имеет одно или два названия, употребляющиеся, возможно, уже при жизни Мухаммада. С. назывались по наиболее запоминавшемуся слову, фразе, эпизоду, основному герою или рассказу, иногда — по первым словам С.

Отдельные С. (особенно Фатиха, ал-Бакара, ал-Ихлас) играют важную роль в мусульманском культе. Подборки из ряда С. (чаще всего их бывает 7) используются как талисман; С. 1, 16, 112, 113, 114, 96, 92 наиболее часто используются при разного рода магических действиях.

Лит-ра: *Лэйн*. Нравы, 217—222; *Резван*. Исследования, 219—222; *Jeffery*. Vocabulary, 180—182; *Bell—Watt*. Introduction. Index; *A. T. Welch*. Al-Kur'an. 1.—EI, NE, 5, 400—402. E. P.

**ас-СУФРИЙА** — суфриты, одна из трех основных хариджитских общин, возникла в Басре (Ирак) во второй половине VII в. Основателем этой общины считается Зийад б. ал-Асфар, по имени отца которого община получила название «суфриты» (суфр — мн. ч. от асфар). В правление халифа Иазида б. Му'авийа (680—683) в окрестностях Басры С. под руководством Абу Билал Мирдаса подняли восстание. После убийства Мирдаса в 681 г. и истребления его сторонников в Басре духовным главой и вождем С. стал Салих б. Мусаррих, призывавший свергнуть Омейядов и отомстить власть имущим. В 695 г. в верховьях р. Тигр С. подняли восстание. После смерти Салиха (умер от ран в 696 г.) предводителем стал Шабиб б. Иазид. С. распространились по Среднему Ираку, овладели ал-Мада'ином и укрепились в нем. Однако, понеся большие потери в двух сражениях, Шабиб решил отступить в Керман, чтобы соединиться с арабами. Во время переправы через реку Шабиб утонул, и после его гибели восстание С. было быстро подавлено (697 г.).

Возникновение общины С. связано с религиозно-политическими разногласиями среди хариджитов. Хариджиты разошлись в вопросе о том, кого считать «неверующими» и как относиться к ним. В противоположность азракитам С. не считали неверующими тех единоверцев, которые воздерживались от участия в восстаниях; они отвергали азракитские предписания и практику убийства женщин и детей своих противников, допускали благоразумное скрывание веры (ат-такйя), не распространяя, однако, этот принцип на действия. С., как и другие общины хариджитов, имели свои религиозные авторитеты. После гибели Абу Билала Мирдаса они признали своим имамом 'Имрана б. Хиттана (ум. в 703 г.) — знаменитого поэмистика, яркого противника 'Али б. Аби Талиба, проповедника религиозно-политического учения С.

Лит-ра: ал-'Аш'ари. Макалат, 101; ал-Багдади. Ал-Фарк, 90—93; аш-Шахрагани. Книга о религиях, 124—125.

С. П.

ас-СУХРАВАРДИ, Шихаб ад-дин Йахйя ал-Мактул (ок. 1155—1191) — персидский философ-мистик, создатель учения о «восточном озарении» (ал-ишрак, отсюда его почетный титул Шайх ал-ишрак). Родился в г. Сухраваре на северо-западе Ирана. Философию и фикх изучал в г. Мераге у некоего шайха Маджд ад-дина ал-Джили. Его соучеником был знаменитый богослов и философ Фахр ад-дин ар-Рази (ум. в 1209 г.). Некоторое время ас-С. жил в Исфахане, где близко познакомился с творческим наследием Ибн Сины и его последователей. Здесь по просьбе друзей он написал на персидском языке свой первый трактат Бустан ал-кулуб. В дальнейшем ас-С. много странствовал, встречался с видными богословами и суфиями своего времени. В Халебе он стал близким другом айюбидского правителя ал-Малика аз-Захира, сына Салах ад-дина (Саладина). Эта дружба вызвала зависть местных факихов, которые поспешили обвинить ас-С. в вольнодумстве, прошиитской пропаганде и прочих «заблуждениях». Салах ад-дин приказал сыну казнить любимца. После долгих препирательств с отцом и проволочек аз-Захир вынужден был выполнить приказ: ас-С. был заколот или задушен в халебской цитадели. Согласно другой версии, он отказался принимать пищу и умер голодной смертью. Противники ас-С. впредь стали называть его «убиенным» (ал-мактул), и это прозвище закрепилось за ним. Последователи ас-С. предпочитали именовать его «мучеником за веру» (аш-шахид).

В учении ас-С. (см. ал-ишрак) чувствуется сильное влияние положений зороастризма. Ас-С. широко применял его символику и ангелологию. Для обозначения световых эманаций различного уровня, игравших в его учении решающую роль, ас-С. пользовался образами, взятыми из Авесты. Так, высшая световая эманация, соответствовавшая авиенновскому Первопринципу и исма'илистскому Перворазуму, у ас-С. носила имя зороастрийского архангела Бахмана, последующая — ангела огня Ордибехешта, далее шла эманация, названная именем ангела Солнца и металлов Шахривара, и т. д. Сам ас-С. считал себя духовным наследником «хранителей божественного Логоса» (ал-калима), к коим он относил в первую очередь «прародителя мудрецов» Гермеса, давшего начало двум ветвям «мудрости»: «восточной» и «западной». К «восточной» он относил героев Авесты — царей-мудрецов Гайомарта, Феридуна и Кай-Хусрау, а также Заратустру. Их продолжа-

телями на почве ислама, по мнению ас-С., были суфии — проповедники мистического экстаза: ал-Бистами (ум. в 874 г.), ал-Халладж (уб. в 922 г.) и ал-Харакани (ум. в 1033-34 г.). «Западную», или «греческую», ветвь представляли Асклений, Эмпедокл, Пифагор, Платон и мусульманские мистики Зу-н-Нун ал-Мисри (ум. в 860-61 г.) и Сахл ат-Тустари (ум. в 896 г.). Ас-С. претендовал на то, что в его учении соединились как «западная», так и «восточная» «мудрости». Полемизируя с Ибн Синою и другими сторонниками рационального познания, ас-С. отстаивал преимущества мистической интуиции (заук) и божественного откровения (кашф). В то же время он отнюдь не отрицал значения философских наук, которые рассматривал как необходимую ступень на пути к достижению «восточного озарения» (ал-ишрак).

Вопреки мнению ряда мусульманских и европейских ученых, ас-С. не был противником ислама. Его творчество было данью религиозному синкретизму, столь характерному для его эпохи. В основе этого синкретизма лежала убежденность в том, что во все времена в мире пребывала некая высшая мудрость, единая для всех религий и народов, носителями которой были «посвященные», коим она дарована свыше.

Перу ас-С. принадлежит около 20 сочинений на арабском и персидском языках. Основные положения его учения содержатся в трактатах ат-Талвихат, ал-Мукавамаг, ал-Машари' ва-л-мутарахат, Киссат ал-гурба ал-гарбийя и др. Его «программное» сочинение Китаб хикмат ал-ишрак тщательно изучалось и комментировалось вплоть до XVIII в. Наиболее известны комментарии аш-Шахразури (конец XIII — начало XIV в.), Кутб ад-дина аш-Ширази (ум. в 1311 г.) и Мулла Садр (ум. в 1640 г.). Согласно А. Корбену, последователи ас-С. (ишракийун) существуют в богословских кругах Ирана и Турции.

Лит-ра: см. лит-ру к ст. ал-ишрак.

А. Кн.

ас-СУХРАВАРДИЙА — суфийское братство, сложившееся в конце XII — начале XIII в. в Ираке в рамках месопотамской школы арабского мистицизма, хотя большая часть ее создателей не были арабами. Согласно традиции, ас-С. — одно из 12 материнских братств в мусульманском мистицизме, строго суннитское (шафи'итского мазхаба), возводило духовную силсила от Зийа' ад-дина Абу-н-Наджиба ас-Сухраварди (1097—1168) к 'Али б. Аби Талибу через Ахмада ал-Газали (ум. в 1126 г.) и ал-Джунайда ал-Багдади (ум. в 910 г.). Ас-С. — городское братство, рекрутировало своих членов среди ремесленно-торгового населения и образованных слоев феодального общества. Основателем ас-С. как самостоятельного пути мистической философии и духовно-религиозной практики (тарика) считается Шихаб ад-дин Абу Хафс 'Умар ас-Сухраварди (1145—1234-35), который сделал это под влиянием своего дяди Абу-н-Наджиба ас-Сухраварди (ученик Ахмада ал-Газали, проповедник, мударрис и ра'ис мадраса Низамийа в Багдаде); Абу Хафс обучался на первых порах в его рибате на берегу Тигра. Абу Хафс возводил свой род в 13-м колоне к Абу Бакру; суннитский проповедник умеренных взглядов и суфийский наставник, он был не теоретиком мистицизма, а выдающимся учителем и воспитателем (шайх ат-та'лим ва-т-тарбийя). Ученики отовсюду стекались к нему в Багдад, где он читал

лекции в обители (рибат Марзбанийа), построенной для него халифом ан-Насиром (1180—1225). В их числе был знаменитый персидский поэт Са'ди Ширази (ум. в 1292 г.). Абу Хафс написал ряд книг и посланий по суфизму, в том числе 'Авариф ал-ма'ариф, ставший нормативным трудом по вопросам этики и практики суфизма для всех последующих поколений суфиев. Он вел активный образ жизни, отказался от практики длительных постов и затворничества и поддерживал постоянные связи с властями предержажими. Он несколько раз выполнял поручения халифа ан-Насира, отправляясь с дипломатическими поручениями к правителю сельджукидского султаната в Конье Кай-Кубаду (1219—1236), в Каир к Айюбиду ал-Малику ал-'Адилу I (1200—1218) и в Бухару к Хорезмшаху Мухаммаду (1200—1220). Тот же халиф пожаловал ему звание шайх аш-шуйух— официального руководителя всех суфиев Багдада. Он оказал помощь халифу в организационном оформлении движения аристократической футуввы и пропаганде идей последнего, тесно связанных с учением раннего суфизма. Считается, что движение было специально создано для широкого распространения учения ас-С. Связь с футувва отразилась на введении в ас-С. обряда опоясывания (шади) при ритуале инициации. Абу Хафс признавал как тихий, так и громкий зикр, отправляемый коллективно либо индивидуально, но резко выступал против практики радений (сама', хадра), полагая ее несовместимой с нормами шари'ата.

За исключением Индии, ас-С., несмотря на весь авторитет своего учения и популярность личностей последователей в мусульманском мире, так и не смог оформиться в организацию с единой системой соподчинения обителей, внутренней иерархией и центром-резиденцией верховного руководителя, т. е. в братство. Оно осталось лишь «пунктом приписки» для многих ветвей, групп, общин и отдельных выдающихся деятелей суфизма (иногда с противоположными взглядами).

Братство ас-С. распространилось в Индии (Синд, Пенджаб, Мултан, Гуджарат) в первой половине XIII в. и вскоре стало (наряду с чистийа) одним из самых влиятельных благодаря активной деятельности ряда учеников Шихаб ад-дина ас-Сухраварди. Основную роль сыграли: шайх Нур ад-дин Мубарак Газнави (ум. в Дели в 1235 г.)— шайх ал-ислам Дели в правление султана Ильтутмыша (1211—1236), кади Хамид ад-дин Нагори (ум. в 1274 г.)— страстный популяризатор радений (сама') и шайх Баха' ад-дин Закарийа (1182—1262). При внучке последнего, Руки ад-дине

Фазлаллахе (ум. в 1335 г.), индийское ас-С. добилося пика своего влияния в Делийском султанате. В целом ас-С., продолжая традиции своих основательей, вело активную политическую линию, ее представители часто бывали при дворе делийских султанов, не отказывались от почестей и подношений (например, Руки ад-дин Фазлаллах принял в дар в качестве вакфа обители в Дели сто селений от султана Тоглука I), а центральная обитель ас-С. в Мултане по своей пышности и великолепию не уступала дворцам знати. В отличие от чистийа братство строго придерживалось шари'ата и не признавало радения законной практикой в той форме, которая была принята среди чистийа.

В начальный период своей деятельности в Индии ас-С. сыграло значительную роль в деле консолидации пришлого мусульманского меньшинства. Позднее, распространившись по региону, братство успешно функционировало в виде сотен локальных групп, выполнявших, приспосабливаясь к религиозным чувствам местного населения, миссионерские задачи. В свою очередь, ас-С. не избежало влияния религиозного окружения— многие его ветви вобрали в себя местные пантеистические учения; из учений йоги они заимствовали суровую аскетическую дисциплину, безбрачие, отказ от мясной пищи. Часть этих самостоятельных линий-ветвей получила в XVII в. в Индии известность как би-шар', т. е. братство, которое не придерживается норм шари'ата. Наиболее значительные ветви ас-С.: баха'ийа, пир-джамалийа, махдумийа, шаттарийа, 'ишкийа, мираншахийа, гаусийа, джалалийа, даулатшахийа. В основном ас-С. в мировоззренческом аспекте следовало доктринам учений Абу Хамида ал-Газали, обоих ас-Сухраварди (дяди и племянника) и Ибн 'Араби. Практикуется громкий коллективный зикр, начало которого— формула шахады. Формула тихого личного зикра семичастная: зикр-и тахлили (первая часть шахады, без имени пророка), Аллах, хува, хайй, вахид, 'азиз, вулуд (ср. *ал-кадирийа*; у накшбандийа три последние части— хакк, кахар, каййум). Инициация проходила в два этапа, период новитата длился от трех до шести месяцев. Во время прохождения Пути мистического познания до инвеституры салик («ишующий», «странник», «вставший на Путь») каждый день рассказывал руководителю свои сны, поскольку считалось, что сны отражают успехи или неудачи дарвиша в духовной эволюции. Члены ас-С. носили (в зависимости от времени и региона) дарвишский колпак (тадж), сшитый из 4, или 5, или 12 клиньев. Цвет значения не имел.

Лит-ра: 'Awarif al-ma'arif, 3—17; Djami. Nafahat, 478—479, 544—545; Дара Шекх. Сафинат, 1136—1246; Джалалабади. Тарик, 372—378; Хазинат, 2, 2—118; Ahmad. Sufi and Sultan, 142—144, 145, 147, 150; Rizvi. Muslim revivalist, 22—28; Brown. Darvishes, 158—161; Trimmingham. Orders, Index, App. B; Schimmel. Dimensions, 244—246, 351—354.

O. A.

## Т

ТА'АТ (мн. ч. от та'а; «послушание», «повиновение») — повиновение Аллаху, действия или проявления повиновения, исполнение религиозных обязанностей. Средневековые суннитские богословы определяли Т. как «следование» или «соответствие божественному повелению» (мувафакат ал-мар) и подразделяли его на несколько степеней.

Высшая степень Т., делающая человека веру-

ющим (му'мин) перед Аллахом и гарантирующая ему рай,— это знание основ религии (усул ад-дин: признание единобожия, божественной справедливости, предопределения, предвечных божественных атрибутов и т. д.) и пяти основ религиозного закона, основ ислама (аркан шари'ат ал-ислам: учение о единобожии и пророческой миссии Мухаммада, закят, молитва, пост, паломниче-

ство). Исполнение этих религиозных обязанностей, предписанных шари'атом, называется также 'ибадат. Следующие степени Т. требуют проявления на деле произнесенных формул исповедания веры, соблюдения не только предписанных религиозных обязанностей (фара'ид), но и дополнительных (навафил), избежания всяких грехов. Степенями Т. мусульманские богословы обуславливали положение человека в этом мире (освобождение от джизии, от пленения, право на мусульманский обычай захоронения, благословение и т. п.) и в потустороннем (избавление от вечного пребывания в аду, порядок вхождения в рай и т. д.).

Лит-ра: *ал-Багдади*. Усул ад-дин, 251—252, 267—269.

С. П.

**ТАБАКАТ** (мн. ч. от табака; «слои», «разряд», «поколение») — «биографии поколений», лиц, живших на протяжении одного и того же определенного отрезка времени. Согласно мухаддису Ибн ас-Салаху (1181—1245), в один «разряд» объединяют людей, «подобных», «схожих» друг с другом (ал-каум ал-муташабихун). Таким образом, Т. — собрание смеяющихся друг друга «разрядов», или «поколений», людей.

В арабской историографии Т. представляют собой особую ветвь биографического жанра, где материал располагается хронологически, по поколениям, от самого раннего к более поздним (начиная от поколения сподвижников Мухаммада — асхабов, затем их ученики и т. д.). Соблюдался и региональный принцип — материал распределялся по городам, отдельным местностям и провинциям Халифата (иногда в пределах всего мира ислама).

Литература Т. была ориентирована на удовлетворение потребностей науки о хадисе. Она играла роль справочников для установления степени подлинности иснадных цепей. Одним из самых ранних дошедших до нас сочинений типа Т. считается *Китаб ат-табакат ал-кабир* Ибн Са'да (784—845). В труде содержится биография 4250 лиц (начиная с асхабов), которые передавали хадисы.

В ранний период ислама Т. посвящались главным образом знатокам хадисов и правоведам. Однако потребности культурного и научного развития способствовали в дальнейшем появлению хронологических серий поколений лиц самых различных профессий и званий: поэтов, адибов, секретарей, вазиров, грамматистов, врачей, мудрецов, проповедников, рецитаторов Корана, факихов, суфиев и т. д.

Лит-ра: *O. Loth*. Ursprung und Bedeutung der Tabakat, vornehmlich der des Ibn Sa'd.—ZDMG. 1869, 23, 593—614; *W. Heffening*. Tabakat.—EI, Suppl., 230.

К. Б.

**ТАВАККУЛ** (от глагола таваккала — «уповать», «полагаться на кого-либо») — термин коранического происхождения (3:122/118, 159/153; 5:23/26; 9:51; 14:12/15; 25:58/60; 65:3 и др.), обозначающий предание себя божественной воле, в частности отказ от добывания средств к существованию в расчете на то, что пошлет Аллах.

Практика Т. была широко распространена среди мусульманских аскетов (зуххад) и суфиев. Основываясь на кораническом материале, они связывали Т. с верой (иман), поскольку, по их мнению, лишь истинно уверовавший в Аллаха способен отказаться от забот, связанных с повседневной жизнью, ради служения ему и размышлений о нем.

В суфизме термином Т. со временем стали называть одну из начальных «стоянок» (макам) суфийского пути (тарик) — полное отрешение от собственной воли, признание Аллаха единствен-

ным благодетелем и покровителем (вакил) людей, источником их бытия. Т. тесно связывали (а иногда и отождествляли) с другой суфийской «стоянкой» — «удовлетворением» (рида), — означавшей покорность божественной воле и полное равнодушие к внешним невзгодам.

На практике следование Т. выражалось в прекращении суфием почти всякой трудовой деятельности, добровольном нищенстве, а зачастую и попрошайничестве. Подобная трактовка Т. вызвала резко враждебное отношение мусульманских ученых, выражавших интересы зажиточных горожан и проповедовавших, что праведное приобретение (иктисаб) предписывается религией. Большинство факихов и богословов занимали в этом вопросе компромиссную позицию: Т. не означает полного отказа от труда; можно торговать и работать (последнее предпочтительнее), но не делать это самоцелью, зарабатывать только на текущий день для обеспечения своих минимальных потребностей, не думать о завтрашнем дне и т. д.

Лит-ра: *ал-Калабази*. Ат-Та'арруф, 71—73; *ал-Макки*. Кут ал-кулуб, 2, 2—28; *ас-Саррадж*. Ал-Дума', 51—53; *ас-Суаами*. Ал-Мукаддама фи-т-таставуф ва хакикатиhi. Багдад, 1984, 25—36; *ал-Нижирри*. Kashf, Index; *Ибн 'Араби*. Ал-Футухат, 2, 199—202.

О. Б., А. Кн.

**ТАВАФ** («обход», «хождение вокруг») — хождение вокруг ал-Ка'бы. Обряд Т. перешел в ислам из джахилийской практики (давар). Согласно традиции, основные правила Т. были изложены Мухаммадом во время «прощального хаджжа» в 632 г.

Т. является необходимым элементом «малого паломничества» ('умра), дважды совершается во время «большого паломничества» (хаджж) — при вступлении в Мекку (Т. ат-тахийа) и при окончании обрядов хаджжа (Т. ал-вада'). Кроме того, Т. может совершаться как акт благочестия жителей Мекки или ее гостями в любое другое время (особо почитаемы пятничный Т., Т. в рамадан).

Для того чтобы совершить Т., паломник должен войти в ал-Масджид ал-Харам с правой ноги через «Ворота мира» (Баб ас-салам). Подойдя к «черному камню», вделанному в северо-восточный угол ал-Ка'бы, он целует его (такбил) или касается рукой, а затем подносит ее к губам (истилам). После поклонения «черному камню» начинается семикратный обход ал-Ка'бы. Идти нужно близко от стены по часовой стрелке. Во время Т. совершается поклонение «иракскому» и «иеменскому» углам храма (целование, прикосновение рукой, произнесение специальных формул). Первые три круга необходимо пройти быстрым шагом или пробежать трусцой (рамал), остальные круги совершаются шагом. Т. может сочетаться с молитвой (салат), рекомендуется вполголоса давать советы тем, кто не знает всех правил Т. После окончания семикратного обхода ал-Ка'бы необходимо подойти к месту у входа в нее (мултазам), прижаться к нему телом, поднять правую руку в сторону входа и произнести славословие Аллаху, Пророку, просить милости и прощения за прегрешения. В заключение совершается молитва в два раката, во время первого читается сура 109 («Неверные» — сурат ал-Кафирин), во время второго — сура 112 («Очищение» — сурат ал-Ихлас).

Женщинам рекомендуется совершать Т. отдельно от мужчин, по внешнему, а не по внутреннему (матаф) кругу ал-Ка'бы. Это предписание, однако, нарушается.

Основные элементы Т.: семикратный обход, бег трусцой, поклонение «черному камню», прижатие к священным стенам — перешли в ислам из доисламской практики. «Нововведением» является прежде всего включение Т. в обряды хаджжа, сочетание Т. с молитвой, а также комплекс ритуальных действий, связанных с чисто мусульманской символикой.

Лит-ра: *al-Fazali. Ихйа*, 1, 224—226; *Guillaume. Muhammed*, 649—652; *Gaudefroy-Demombynes. Pèlerinage*, 205—224. Д. Е.

ТА'ВИЛ («возвращение к истоку, к началу») — метод рационалистического или символично-аллегорического толкования Корана или сунны. Термин Т. взят из Корана, где в восьми случаях он, по мнению комментаторов, означает «толкование сна» (та'бир ар-ру'йа, сура 12), а в девяти остальных — «исход», «последствие» ('акиба). Вероятно, противопоставление Т. тафсиру — историко-филологическому и законоведческому комментарию, основанному на традиции, возникло не сразу и не было абсолютным. Во всяком случае, этот термин встречается в названиях экзегетических сочинений, признанных всей мусульманской общиной, например у ал-Байдави (ум. в 1286 г.). По мере разделения общины на сторонников буквального понимания и толкования коранического текста (ахл аз-захир) и тех, кто претендовал на знание его «тайного», «скрытого» смысла (ахл ал-батин), и с ростом религиозных и политических амбиций последних дихотомия Т. — тафсир проявилась отчетливее. Для факихов-«буквалистов» Т. становится синонимом «безответственного», «волюнтаристского», не освященного традицией толкования священного текста, тогда как для батинитов Т. был единственным путем к постижению его истинного смысла.

В целом противопоставлять Т. тафсиру можно лишь в контексте полемики между ахл аз-захир и ахл ал-батин; для той части мусульман, которые стояли в стороне от нее либо признавали правомочность обоих толкований, эти термины были, в сущности, синонимами.

Приверженцами Т. были му'тазилиты. Ссылаясь на Коран (3: 7/5), они вслед за другими комментаторами делили аяты на «ясные», или очевидные (мухкамат), и «неясные», «метафорические» (муташаbihат). В соответствии с рациональными посылками му'тазилитов, «неясными» признавались аяты, противоречившие доводам рассудка, в частности учению о единственности бога (ат-таухид) и о божественной справедливости (ал-'адл) в му'тазилитской интерпретации. «Неясные» стихи, по их мнению, следовало рассматривать как «иносказание» (маджаз), 'а значит, и рационалистические их истолковывать. Му'тазилитский Т. подвергся резкой критике «буквалистов», в особенности ханбалитов, отказывавшихся от всякой критики и анализа текста Корана с помощью рациональных критериев.

Широко использовали Т. в своих религиозных и политических целях «умеренные» шииты и исма'илиты. И те и другие полагали, что со смертью Пророка исключительно право на толкование коранического текста перешло к их имамам. Им якобы ведом тайный смысл пророческого откровения, скрытый от остальных людей. Имамы могут сообщать его своим последователям, посвящая их, по сути дела, в новое пророчество.

У «умеренных» шиитов Т. сводился, как прави-

ло, к поиску в Коране скрытых намеков на 'Али и других имамов, их первостепенную роль в судьбе мусульманской общины. При этом суннитов, чаще всего халифа 'Усмана и омейядского наместника ал-Хаджаджа, обвиняли в «извращении» (тахриф) Священного писания, содержащего пророчества об имамах.

По сравнению с Т. «умеренных» шиитов исма'илитский Т. имел ряд особенностей. С одной стороны, он служил для обоснования характерных для исма'илитов политических притязаний, «пропаганды» (да'ва), тайной иерархии «посвященных», практики подготовки неопитов и т. д. В то же время исма'илиты прибегали к Т. для доказательства верности положений своей эзотерической космологии и учения о спасении, которые уходили корнями в неоплатонизм. В этом отношении они полностью разделяли эзотерические концепции «Чистых братьев» (Ихван ас-сафа').

В отличие от «умеренных» шиитов и исма'илитов, считавших, что способностью к Т. наделяются исключительно их имамы и те, кто наследует их знания, философы (ал-Фараби, Ибн Сина, Ибн Рушд) видели в аллегорическом толковании общедоступный способ примирения рациональной философии и религиозной догматики, освящение своих логических рассуждений авторитетом Священного писания.

С именем 'Абдаллаха б. 'Аббаса (ум. в 686 г.) и шиитского имама Джа'фара ас-Садика (ум. в 765 г.) связывают возникновение традиции тесосфского и «духовного» Т., присущего в основном суфиям. Суфийские экзегеты, ссылаясь на авторитеты Ибн 'Аббаса и Джа'фара, различали четыре «смысла» (у некоторых авторов — четыре буквы, харф) каждого аята Корана: «явный» (захир), «скрытый» (батин), «предел» (хадд) и «восхождение», или «беспредельность» (матла'), соответствовавшие historia, allegoria, tropologia, anagoge в христианской экзегетике. «Явный» смысл — это recitatio (тилав) аята (или буквы), «скрытый» — его осознание (фахм), «предел» — то, что аят (буква) разрешает и запрещает в плане религиозного закона (халалуха ва харамуа или ахкам ал-халал ва-л-харам), и, наконец, «восхождение» — истинное значение аята (буквы), подразумеваемое самим Аллахом (мурад Аллах мин 'абд биха). На практике истолковывались в основном первые два смысла: захир и батин (sensus literalis и sensus spiritualis в патристической традиции). Их часто называли также «[буквальным] выражением» ('ибара) и «[аллегорическим] намеком» (ишара). Первое у суфийских авторов считалось доступным всем мусульманам (ал-'амма), второе — лишь «избранным» (ал-хасса), т. е. главным образом суфийским «святым» (аулияа). В этом суфийский Т. сближался с шиитским.

В раннем суфизме процесс Т., вероятно, заключался в глубокоом размышлении над кораническим текстом, в ходе которого рождались различные тесосфские концепции, порой мало связанные с его первоначальным содержанием. «Извлечение» скрытого смысла (истинбат) нередко происходило в состоянии мистического трансa. Отправной точкой эзотерического Т. могли стать непонятные или иноязычные слова, встречавшиеся в Коране, исторические реминисценции, эсхатологические сцены, религиозные предписания и т. д. В целом Т. обязаны своим возникновением многие положения суфийской теории и практики. Наиболее

известными суфийскими комментаторами были ал-Харраз (ум. в 899 г.), ат-Тустари (ум. в 896 г.), ан-Нури (ум. в 907 г.), ал-Джунайд (ум. в 910 г.) и ас-Сулами (ум. в 1021 г.).

В доктринальном суфизме, особенно у Ибн 'Араби и ал-Кашани, Т. становится своего рода способом философствования. Исходя из определенных мистико-философских посылок, суфий-философ пользовался для их подтверждения и иллюстрации материалами Корана и сунны. При этом подбор соответствующих аятов, фраз или хадисов определялся его сугубо личными и порой трудноуловимыми ассоциациями. В ходе рассуждений первоначальные концепции экзегета наполнялись новыми деталями, а часто, под воздействием коранического или хадисного материала, и новым содержанием.

Обычно подобный Т. носил крайне произвольный характер и полностью игнорировал буквальный смысл. В качестве наиболее яркого примера противники Т. приводят толкование суры Нух у Ибн 'Араби, в котором он приходит к выводам, прямо противоположным тому, что дает буквальный понимание коранического текста.

В суфийской гносеологии Ибн 'Араби и его последователей Т. явлений окружающего мира с целью постичь их истинный смысл возводится в главный принцип познания. Действительность рассматривается сторонниками подобных взглядов как некая совокупность «знаков» и «метафор», подлежащих расшифровке. Вселенная уподобляется гигантскому Корану, истинное содержание которого может постичь лишь суфий-«гностик» ('ариф) данной ему свыше способностью к Т.

Суфийский Т. подвергся резкой критике со стороны большинства суннитских богословов. Они обвиняли суфиев в том, что те заимствовали свой Т. из учений исма'илитов и философов.

Лит-ра: Ибн 'Араби. Тафсир; он же. Фусус, 68—74; ал-Кашани. Шарх; ал-Хусайн б. ал-Ахдал. Камф ал-гита 'ан хака'ик атаухид. Нашараху Ахмад Бакир Махмуд. Тунис, 1964; Р. Nwvia. Le tafsir mystique attribué à Ga'far Sadiq. Ed. critique.—MUSJ, 1968, 43, 179—230; Hallaj. Al-Tawasin; ал-Хабиб ал-Фикки. Ат-Та'вил: Усусуху ва ма'анихи фи-л-мазхаб ал-исма'или. Кадн ан-Ну'ман. Тунис, [б. г.]; Наср Халид Абу Зайд. Ал-Иттиджах ал-'акли фи-т-тафсир. Бейрут, 1982; он же. Фалсафат ат-та'вил: Дираса фи та'вил ал-Кур'ан 'инда Ибн 'Араби. Бейрут, 1983; Goldziher. Richtungen; Massignon. Essai, 45—49; Wansbrough. Studies, 227—246; R. Deladrière. Niveaux de conscience selon al-Qashani.—BEO, 1977, 29, 115—120; Nwvia. Exégèse; Gril. Personnage; Böwering. Mystical Vision; R. Paret. Ta'wil.—El, 4, 763.

**ТАДЖАЛЛИЙ** (мн. ч. таджаллийят) — «богоявление», манифестация божества в мире. В Коране встречается только глагольная форма таджалла («явился») в эпизоде, повествующем о явлении бога горе, в результате чего она «обратилась в прах» (7:143/139). Согласно традиции, термин Т. для обозначения блаженного видения, ожидающего людей в День воскресения (йаум ал-кйама), впервые ввел басрийский аскет Рабах б. 'Амр ал-Кайси (ум. в 796 г.). Такое понимание Т. получило развитие в учении известного суфийского экзегета Сахла ат-Тустари (ум. в 896 г.). Он, в частности, различал три вида Т.: а) явление божественной сущности (таджалли аз-зат), или божественное откровение (мукашафа); б) явление божественной сущности в своих атрибутах (таджалли сифат аз-зат), или озарение (мауди' ан-нур); в) явление божественного повеления (таджалли хукм аз-зат), или бушафа жизнь (ал-ахира ва ма фиха). В первом и во втором случаях речь, по-видимому, шла о различных аспектах «богоявления», когда божество предстанет перед людьми в День воскресения и «озарит» их сердца «подоб-

но солнцу». Это блаженное видение уготовано избранным «друзьям бога» (аулийа' Аллах) в награду за признание его единственности (таухид). Явление божественного повеления есть окончательное осуществление предвечного божественного замысла в отношении творения и всеобщее воздаяние. Как видно из критики взглядов ат-Тустари и его последователей (ас-салимиа) со стороны ряда багдадских богословов, он допускал возможность индизерения людьми божества в человеческом образе в День воскресения.

Согласно ал-Халладжу, бог постоянно является (йатаджалли) людям в предметах и событиях окружающего мира, но «узнают его» только немногие избранные. Человек, который ни на мгновение не забывает о присутствии бога в окружающем мире и созерцает его во всем сущем, в конце концов приходит к тому, что утрачивает свои индивидуальные человеческие качества (насут) и погружается в божественность (лахут).

Термин Т. широко использовали суфии — сторонники учения о «единстве бытия» (вахдат ал-вуджуд). В этом учении божество предстает как единая трансцендентная сущность (аз-зат), являющаяся (ал-мутаджаллийа) в бесчисленных образах земного бытия. Различали несколько уровней Т.: а) явление божественной сущности самой себе (таджалли аз-зат ли-затиха), называемое также «первым богоявлением» (ат-таджалли ал-аввал), оно же «пресвятое излияние» (ал-файд ал-акдас), «божественное единство» (ал-ахадийа) и т. д. Божество созерцает себя в своей полноте и нераздельности, хотя и содержит в себе «возможности» — атрибуты и имена будущей множественности бытия, подобно семени, потенциально содержащему в себе дерево; б) явление божества в его атрибутах (ат-таджалли ас-сифати), оно же «вторичное богоявление» (ат-таджалли ас-сани), «святое излияние» (ал-файд ал-мукаддас), «божественная единственность» (ал-вахидийа). Божество созерцает себя в архетипах (а'йан сабата), именах и атрибутах, природе которых свойственно «стремление» к воплощению в образах реального бытия. Хотя архетипы, атрибуты и имена принадлежат божественной сущности, они в известной мере «отчуждены» от нее и выступают как ее «раздельные»; в) дальнейшая дифференциация и конкретизация божественной сущности происходит на уровне «видимого богоявления» (ат-таджалли аш-шухуди), которое представляет собой реализацию архетипов, имен и атрибутов в образах материальной вселенной, получивших название маджали (ед. ч. маджла). Фактически вселенная и есть совокупность этих образов. У некоторых суфийских авторов иерархия «богоявлений» насчитывала пять ступеней и более, но в целом они были лишь детализацией приведенной триады.

Согласно Ибн 'Араби, ал-Кашани, 'Абд ал-Кариму ал-Джили, Хайдару Амули и другим сторонникам учения о «единстве бытия», из того, что каждая сущность есть проявление какого-либо атрибута или имени бога, необходимо следует вывод о тождественности ее бытия бытию бога. Бытие сущностей можно рассматривать как «самоограничение» и «конкретизацию» (такаййуд ва та'аййун) бога, бытие же вне бога немисливо. Вопрепятие Т. разными сущностями разное и

## ат-ТАДЖВИД

зависит от свойств, от века заданных их архетипами. Отсюда различия в представлениях о божестве, присущие людям. Истинный «гносис» (ма'рифат) состоит в осознании человеком своего изначального единства с божеством и в созерцании его во всех его бесчисленных, с каждым моментом изменяющихся проявлениях. Бог же, в свою очередь, всегда предстает перед человеком в образе того, в чем он в данный момент нуждается (фи сурат хаджатахи), как бы стремясь обратить на себя его внимание и удержать его от обращения к чему-либо, кроме бога. Состояние суфия, постигнувшего истину (мухаккик), таково, что он интуитивным путем (заукаан) может не только предвидеть конкретную реализацию «богоявления», но и, соединившись с божественной волей, играть роль творца, будучи проводником Т.

Стремясь передать антиномическую взаимосвязь единого божественного Абсолюта и его инобытия — множественной вселенной, шиитский философ XIV в. Хайдар Амули сравнил Т. с отражением пламени свечи в бесчисленных зеркалах. Реально лишь пламя свечи, отражения безотнositельно к нему суть «абсолютное небытие» (ал-'адам ал-махд), они существуют лишь по отношению к отражаемому (би-хасабиhi). Такова же природа Т. См. *файд, судур*.

Лит-ра: Ахбар ал-Халладж, указ.; Ибн 'Араби. Ал-Футухат, 2, 65—66, 70—71; ал-Кауани. Истляхат, 155—156; ат-Туханауи. Каушаф, 294—296; Амолл. La philosophie, Index; Yahia. Histoire, 2, 489; Böwering. Mystical Vision, Index; W. Chittick. Sadr al-din al-Qunawi.—IPQ. 1981, 21/2, 180.

**ат-ТАДЖВИД** — орфоэпическое чтение Корана нараспев; правила такого чтения и соответствующая кораническая дисциплина (= 'илм ат-Т.). Ат-Т. издревле стал исполнительским искусством, которым владеют в основном профессиональные чтецы-декламаторы ('кари', мн. ч. курра') и которое передается из поколения в поколение; простейшим его элементам учат также в начальных школах и мадрасах. Различают три вида ат-Т.: чтение в медленном темпе (таргил), быстром (хадр) и среднем (таджвир). Ат-Т. посвящены многочисленные трактаты, содержащие детальное описание фонетики классического арабского языка (с учетом особенностей языка Корана), ассимиляции и диссимиляции согласных, влияния последних на произношение соседних гласных, фразовых и смысловых ударений, пауз и стяжений, постановки дыхания и особых приемов, с помощью которых достигается красота и выразительность чтения.

Лит-ра: Moh. Ben Cheneb. Tadjwid.—EI, 4, 601.

**ат-ТАДЖСИМ** (от глагола джассама — «воплощать») — воплощение, представление божества в телесном виде; часто употребляется как синоним ат-ташбих. Последователей ат-Т. называли ал-муджассима.

**ТА'ЗИЙА** (перс. таазие; «оплакивание») — религиозная мистерия у шиитов-имамитов, театрализованное представление в память о «мученической» гибели третьего шиитского имама ал-Хусайна б. 'Али (уб. под Кербелой 10 октября 680 г.). Т. совершается в первые десять дней мухаррама — в период 'ашура'. Согласно шиитской традиции, особые траурные «собрания» (маджалис) начались непосредственно после гибели ал-Хусайна. Важную роль в создании традиции Т. сыграло движение «расскаившихся» (ат-тавабун). Согласно ал-Йа'куби, кувийцы встретили пленников из «святой семьи» плачем и

самоизбиением в знак раскаяния в своем предательстве. На обратном пути в Медину родственники ал-Хусайна упростили своих охранников остановиться у Кербелы и устроили там первое оплакивание на 40-й день трагического события.

При Омейядах ежегодное поминовение ал-Хусайна и его близких проходило негласно в Медине в домах шиитских имамов. В этот период установилась традиция Т., тема «оплакивания» заняла прочное и важное место в шиитской поэзии. Празднование Т. стало формой протеста против «узурпаторов» власти и несправедливости «правителей-тиранов».

Ранние Аббасиды из политических соображений не только разрешили, но и поощряли открытое проведение траурных «собраний» и церемоний Т. Однако при ал-Мутаваккиле (847—861), проводившем антишиитскую политику, могила ал-Хусайна была разрушена (850 г.), а Т. запрещена.

Шиитские правители поощряли Т. в правление Буидов в Ираке Т. получила статус официального праздника. В 963 г. в Багдаде впервые торжественно отпраздновали Т. Практика и обычаи Т. появились в Сирии при Хамданидах, в Египте — при Фатимидах, в Иране — при Сефевидах.

В первое время «собрания оплакивания» (маджалис ан-нийаха) проходили в домах членов «святой семьи», позже — у шиитских святых. В IX в. появляются профессиональные «плакальщики», нараспев рассказывавшие эпизоды из истории гибели ал-Хусайна, и профессиональные «ведущие» («чтецы ал-Хусайна»). В начале X в. в Багдаде, Халебе и Каире появились специальные дома (ал-хусайнийат) для проведения Т.

Празднование начинается в домах почитаемых шиитов, к вечеру перемещается в ал-хусайнийат или другие общественные места, где в деталях в поэтически-театрализованной форме воспроизводится путь отряда ал-Хусайна из Медины в Ирак.

Помимо «общественной» Т. в период 'ашура' практикуются и «домашние оплакивания», которые могут быть организованы дома в любое время года (предпочтительно в рамадан и сафар) по какому-либо поводу (во исполнение обета, ради успешного завершения дела, освящение нового дома и т. д.).

В Иране Т. происходит на своеобразных помостах перед мечетями или в специально отведенных местах (такие, хосейнийе), где строятся шатры, в которых устанавливаются носилки с символическими телами убиенных. Т. начинается со вступительной проповеди муллы-роузехана (появление этих проповедников относится к XVI в.), облаченного в черный просторный халат (аба) и черную чалму (у роузехана-хаджи — зеленая). Торжественно-эмоциональная проповедь роузехана предназначена для создания у зрителей подобающего настроения. Она заканчивается пением хора мальчиков, во время которого перед зрителями проходят «грудобойцы» и «каменбойцы», бьющие себя в грудь кулаками и камнями (эта традиция восходит к движению «расскаившихся»). Затем начинается само представление, в ходе которого воспроизводятся эпизоды из жизни и истории гибели ал-Хусайна и его спутников. Представление сопровождается чтением поэм о трагических событиях, связанных с «великомученичеством» имама.

Содержание и оформление Т. эффективно служит пропаганде идей шиитского ислама, его основной доктрины — наследственной верховной власти (имамата) в роду 'Али. В XX в. в Иране



Т., как и вся церемония 'ашура', используется также в политических целях.

В шиитском мире чрезвычайно популярна литература на тему Т. В поэзии сложился жанр Т. В фольклоре бытуют образы и сюжеты, созданные традицией Т.

Лит-ра: *Ayoub. Suffering*, 148—158; *Ta'z'iyeh: Ritual and Drama in Iran*. Ed. by Peter J. Chelkowski. N. Y., 1979. С. П.

**ат-ТА'ЗИР** («удержание») — назидательное наказание за нарушение общественного порядка (неподчинение властям, вызывающее поведение и хулиганство, базарная кража, мелкое мошенничество и т. п.). Т. налагается либо по приговору суда, либо по решению правителя или полицейского начальника (мухтасиба). Т. — сечение плетью или битые палками от 5 до 39 ударов, или лишение свободы на срок до 6 месяцев, или наложение штрафа. Сечение при Т. производится так же, как и при наказании хадд. В качестве Т. может быть общественное осуждение, замечание кади или правителя, назидательная беседа и другие меры воздействия в зависимости от тяжести проступка и личности виновного. Т. предполагает обязательное раскаяние (ат-тауба) и извинение, а в более тяжелых случаях требуется искупление (ал-каффара).

Лит-ра: *Абу Йсуф. Ал-Харадж*, 178—213; *Maydani. Penal Law*, 231—232; *Schacht. Introduction*, 187; *W. Heffening. Ta'zir*. — EI, 4, 769—770. А. Б.

**ат-ТАКБЙР** — произнесение молитвенной формулы Аллаху акбар («Аллах — велик!»). Многократный ат-Т. — одна из характерных особенностей мусульманского культа. Ат-Т. восходит к ритуальной практике, засвидетельствованной Кораном (74:3; 17:111) и раннемусульманским преданием. Ат-Т. входит в призыв (азан) на молитву (салат), в ходе нее повторяется пять раз и множество раз во время дополнительных молитв. Он произносится и тогда, когда по мусульманским правилам режут скот, мясо которого предназначено в пищу.

Формуле ат-Т. придается и магическое значение. Она служит одной из основ орнаментов, украшающих мусульманские культовые здания, широко используется в прикладном искусстве, в каллиграфии. В раннем и средневековом исламе ат-Т. служил боевым кличем мусульманских воинов. Ат-Т. как девиз используют современные мусульманские религиозно-политические группировки.

Лит-ра: *Лайн. Нравы*, 98—100, 199—214; *Sell. Faith*, 257—265; *K. Gragg. «Greater is God»*. Contemporary takbir: Muslim and Christian. — MW. 1981, 71, 27—39; *A. J. Wensinck. Takbir*. — EI\*, 4, 627. Е. П.

**ат-ТАКЙЙА** (такя, такья; «благоразумие», «осмотрительность»; синоним китман — «скрывание», «утаивание») — технический термин, обозначающий «благоразумное скрывание своей веры», один из руководящих принципов шиитского ислама. Для мусульманских богословов обоснованием дозволенности ат-Т. служат Коран и сунна Пророка; согласно их толкованию, Коран допускает в случае крайней необходимости внешнее отречение от веры (16:106/108), дружбу с неверными (3:28/27), нарушение ритуальных предписаний (6:119; 5:5). В качестве примера допустимости ат-Т. богословы ссылаются также на поведение одного из первых сподвижников Пророка, 'Аммара б. Йасира, который был вынужден внешне отречься от ислама, но в сердце сохранил веру в Аллаха и его посланника.

Уже ранние комментаторы Корана разошлись во мнениях о том, как рассматривать ат-Т.: дозволенное послабление человеку, ради сохране-

ния своей жизни совершающему простительную ошибку, либо обязанность, пренебрежение которой наносит вред не только данному человеку, но и интересам общины единоверцев. Для суннитов, представлявших господствующее большинство в исламе, вопрос о допустимости внешнего отречения от веры имел, по существу, лишь теоретическое значение. Сунниты-ханафиты считали допустимым для мусульманина в случае смертельной опасности прибегать к ат-Т., сделав при этом мысленную оговорку. Суннитский богослов-захирит Ибн Хазм (ум. в 1064 г.) допускал внешнее проявление неверия «ради предосторожности». Различные общины хариджитов по-разному относились к ат-Т. Так, азракиты считали недопустимым прибегать к ат-Т. ни на словах, ни на деле; суфриты допускали ат-Т. на словах, но не в действиях; ахнаситы и ибадиты, подразделяя мусульманский мир на «территорию ат-Т.» (дар ат-Т.) и «территорию открытого вероисповедания» (дар ал-алания), занимали разные позиции в этом вопросе: первые осуждали жителей дар ат-Т., а ибадиты вменяли в обязанность своим единоверцам следовать ат-Т.; в среде инакомыслящих мусульман современные ибадиты продолжают соблюдать это предписание.

Особое место и практическое применение принцип ат-Т. получил в шиитском исламе. За исключением зайдитов, все ветви шиитского ислама признают (с разной степенью значимости) ат-Т. Тайный характер шиитской пропаганды и перидические преследования, которым подвергались шииты, привели к тому, что шиитский ислам не только одобрил практику «благоразумного скрывания своей веры», но и возвел ее в один из руководящих принципов ради личной безопасности и во имя интересов общины единоверцев. Разработку принципа ат-Т. и возведение его в степень религиозной обязанности шииты связывают с именем шестого имама Джа'фара ас-Садики (ум. в 765 г.). Ему приписывают ряд основополагающих суждений об ат-Т.: «Ат-Т. — религия (дин) моя и моих отцов», «Девять десятых религии — в ат-Т. У кого нет ат-Т., у того нет религии» и др. Оправданием ат-Т., по утверждению этого имама, служит то, что Аллах судит о делах людей по их намерениям. В противоположность суннитам, допускавшим ат-Т. в виде исключения как уступку слабым, как средство самозащиты, средневековые шиитские богословы рассматривали следование ат-Т. как долг, обязанность не столько личного, сколько общественного значения. «Интересы братьев [по вере]» (хукук ал-ихван) ставились во главу угла. Это нашло отражение в сочинениях шиитских факихов: вопросам ат-Т. посвящены отдельные главы под названием Китаб хукук ал-ихван. Для доказательства обязательности ат-Т. имамитские факихы ссылались также на высказывание Мухаммада «Верующий без ат-Т. подобен телу без головы» и прибегали к аллегорическому толкованию ряда аятов Корана (в частности, 41:34; 3:27/28 и др.).

Большие расхождения вызывал вопрос о сферах и границах применения ат-Т. на практике. Основным руководством в этом для шиитских богословов служили высказывания имамов. Джа'фару ас-Садику приписывают слова о том, что ат-Т. — это «правильное» поведение, которое противопоставлялось «неправильному» — раз-

глашению тайн. В этом отношении ат-Т. равнозначна другому принятому шиитами принципу: «повеление одобряемого и запрещение порицаемого» (ал-амр би-л-ма'руф ва-н-нахй 'ан ал-мункар). К общим установкам шииты относят высказывание того же имама о том, что ат-Т. не должна вести к кровопролитию, что она применима ко всему, кроме питья вина, и т. д. Один из ранних кодификаторов имамитского права, ал-Муфид (ум. в 1022 г.), считал, что ат-Т. допустима на словах «при необходимости» ('инда ад-дарура), но недопустима в определенных действиях (например, убийство). Применение ат-Т., по его мнению, оправданно, но в каждом случае человек должен руководствоваться соображениями «наилучшего», выбирая оптимальное решение.

Средневековые шиитские факихи стремились не только утверждать обязательность (ваджиб, фард) ат-Т., но и конкретизировать сферы применения этого принципа. В случае необходимости ат-Т. шиитам предписывалось: совершать запретное, пренебрегать религиозными обязанностями, не препятствовать первому и второму, поступать в соответствии с «внешним объектом» (мауду' хариджи) — сотрудничать с властями, исполнять ритуалы нешиитского большинства мусульман и т. д. При этом шиитам вменялось в обязанность не только мысленно отречься от всего, к чему они принуждены, но и тайне проклинать врагов своей веры. Наиболее строго и последовательно этот принцип соблюдали «крайние» шииты (друзы, хуруфиты, 'али-илахи и др.) и исма'илиты, чаще других подвергавшиеся преследованиям за свои религиозные убеждения.

С победой имамитов в Иране практическая значимость принципа ат-Т. уступает место теоретическому предписанию. Современные имамиты относят ат-Т. не к «основам религии» (усул ад-дин), или «догматам» (ал-'ака'ид), а к «ветвям» (фуру'), т. е. к частным вопросам вероисповедания, рассматривая ат-Т. как допустимое «ослабление» в особых случаях, оговоренных в трудах факихов. Вместе с тем имамитские идеологи (в частности, мужтахиды ал-Музаффар и Кашиф ал-Гита' в Ираке, айатолла Хомейни в Иране) придают важное значение ат-Т. как исламскому принципу и отличительному «знаку» (ши'ар) «семьи Пророка». Ссылаясь на Джа'фара ас-Садика, Хомейни утверждает, что ради предосторожности дозволено все, если только это не ведет к «порочности», «неправильности в религии» (ал-фасад фи-д-дин). «Порочным» считается разрушение святынь, порча Корана, оспаривание от ислама и т. п. Ат-Т. не распространяется на «основы ислама» (паломничество, молитва), правовые нормы (наследование и т. п.) и др.

В изложении Хомейни ат-Т. представляется скорее методом учета меняющихся обстоятельств, нежели догматической установкой, лишённой рационалистического расчета. Однако имамитским идеологам не удается преодолеть двойственность ат-Т. (допустимость или обязательность, страх за свою жизнь или предусмотрительность, догматическое предписание или рационалистический метод), неопределенность и подвижность границ ее применения, обусловленные историческими и региональными обстоятельствами.

В современном мусульманском мире, в странах,

где шииты составляют меньшинство (Ливан, Пакистан, Афганистан и др.), принцип ат-Т. остается в силе.

Лит-па: Wensinck. Concordance, 7, 320; ал-Муфид. Ава'ил, 96—97; он же. Шарх, 66—67; аш-Шахрастани. Книга о религиях, 113—115, 121, 125, 141, 148; Петрушевский. Ислам, 268—269; Файляд. Та'рих ал-Имамийа, 166—168; Г. Goldziher. Das Prinzip der taklija im Islam.—ZDMG, 1906, 60, 213—226; E. Kohler. Some Imami-Shi'i views on taqiyya.—JAOS, 1975, 95/3, 395—402; E. Meyer. Anlaß und Anwendungsbereich der Taqiyya.—DI, 1980, 57/2, 246—280; R. Strothmann. Taqiya.—EI, 4, 680—681.

С. П.

ат-ТАКЛІД («следование», «подражание») — следование авторитету мужтахидов какого-либо одного мазхаба в разработках частных вопросов фикха. В VIII в. ат-Т. обозначал принадлежность к кружку кого-либо из сподвижников Мухаммада, а позднее — к кружкам последователей такого сподвижника. С середины X в., когда «двери иджитихада» стали постепенно закрываться и его степени стали труднодостижимыми, ат-Т. приобретает значение «уровень авторитетности факиха, не являющегося мужтахидом». Ат-Т. делится на Т. ал-хасс (уровень ученых) и Т. ал-'амм (уровень обычных знаний). Т. ал-хасс делится на три разряда: 1) Т. ат-тахридж — уровень выведения решений, которым обладают те, кто может разъяснить недостаточно определенные места шари'ата на основании разработок мужтахидов своего мазхаба; 2) Т. ат-тарджих — уровень предпочтительного выбора, которым обладают те, кто может выбрать лучшее решение из уже разработанных мужтахидами; 3) Т. ат-тақдир — уровень оценки, которым обладают те, кто, хорошо изучив работы предшественников и постигнув систему их аргументации, могут составлять изложения их работ, писать к ним комментарии и т. п., ничего не прибавляя от себя. Претендующему на какой-либо разряд ат-Т. необходимо подтвердить свои претензии в ученых собраниях или письменными трудами. Выпускники высших духовных училищ и богословских факультетов после сдачи экзамена становятся носителями степени Т. ат-тақдир.

В современной социально-политической литературе термин ат-Т. приобрел значение «консерватизм», в работах реформаторов ислама — «косность».

Лит-па: Абу Захра. Та'рих ал-мазахиб, 1, 119—121; Mahmassani. Falsafat al-tashri, 97—98; J. Schacht. Taklid.—ShEI, 562—564.

А. Б.

ТАЛАБ ал-'ИЛМ — поиск знания, стремление к знанию. Т. ал-'И. провозглашался одной из обязанностей всякого мусульманина, главным образом был направлен на изучение хадисов и фикха; конкретные формы и реализация Т. ал-'И. зависели от определения 'илм в данном направлении (толке) ислама и от социально-исторических условий. Для Т. ал-'И. рекомендовалось путешествие (рихла), а подходящим возрастом считались молодые годы, хотя определенных ограничений не было.

А. Х.

ТАЛАҚ («отпущение», «развод»; перс.-тадж. талок, тур. босама) — самый распространенный вид расторжения брака. Этот развод предписывает полное освобождение жены от всех супружеских обязанностей при произнесении мужем особой формулы развода (талак) даже без объяснения причины. При этом за женой сохраняется имущество, полученное ею от мужа (махр), муж обязан содержать ее до окончания срока воздержания ('идда), после чего она снова может выйти замуж. Если в течение этого времени супруги возобновят отношения, развод становится недействительным.

Но если 'идда миновала, брак может быть заключен снова только обычным порядком. Если формула развода произнесена трижды, брак может быть возобновлен только после еще одного замужества бывшей жены, когда она получит развод или останется вдовой. Если формула развода была произнесена девять раз, брак не может быть возобновлен ни при каких условиях. Дети остаются с матерью, мальчики до тех пор, пока нуждаются в женском уходе (до 7—8 лет), девочки до времени выхода замуж (до 13—15 лет). В течение этого срока отец обязан давать им содержание.

Помимо Т. в исламе есть другие виды развода: *фасх* — развод по инициативе жены, если муж не выполняет каких-либо условий брачного договора, но признаваемый недействительным в случае достижения примирительного соглашения; *хул'* — развод по инициативе жены, после которого брак не может быть возобновлен, при этом жена теряет имущество, полученное ею от мужа (*махр*), и еще должна выплатить ему компенсацию ('ивад), которая устанавливается по соглашению или определяется кади; *ли'ан* — взаимное проклятие, когда муж обвиняет жену в неверности, но не может этого доказать, а жена обвиняет мужа во лжи и клевете; развод при этом является окончательным, жена теряет свой *махр*, а муж может не признать ребенка, родившегося после такого развода. Кроме названных существуют еще бытующие, но не признаваемые фикхом виды прекращения супружеских отношений: *зихар* — когда муж дает понять жене, что она стала для него как сестра или мать, т. е. запретной для брака, и 'ила' — когда муж приносит клятву не иметь отношений с женой, но не отпускает ее совсем. В обоих случаях для возобновления брачных отношений необходимо принести покаяние (ал-каффара), а иначе жена имеет право на развод *фасх*.

В настоящее время весь порядок развода остается бытующей правовой нормой во всех странах ислама, но испытывает сильное влияние местных обычаев и смягчается с ростом общего культурного уровня. На территории СССР Т. и другие виды шариатских разводов законной силы не имеют.

Лит-ра: *аш-Шайбани*. Ал-Джами' ас-сариф, 39—49; *Zaid ibn 'Ali*. Corpus juris, 206—217; *Садр аш-шару'а*. Мухтасар, 69—91; *Abu Zahra*. Family Law, 148—149; *Stern*. Marriage, 127—150; *J. Schacht*. Talak.—ShEI, 564—571.

А. Б.

**ТАЛЌУТ** — коранический персонаж, израильский царь, победитель Джалута, библейский Саул. Согласно Корану, пророк израильтян, желавших иметь над собой царя, назначил таковым Т. Они же поначалу не сочли его достойным, так как Т. не был ни знатен, ни богат. Доказательством того, что именно Т. угоден Аллаху, стало возвращение ковчега завета с сакиной и реликвиями времени Мусы и Харуна, который был принесен израильтянам ангелами. Выступив с войском против Джалута, Т. испытал своих воинов и позволил продолжать с ним путь только тем, кто подчинился его приказу и не пил из реки, которую им пришлось переходить. Таких оказалось немного, и они боялись вступить в бой, но Аллах даровал им победу, обратив врагов в бегство и дав Да'уду убить Джалута (2:247/248—251/252).

Коранический рассказ о Т. и Джалуте относится к мединскому времени и является «историческим» примером, призванным вдохновить малочисленных мусульман на борьбу с многочислен-

ными врагами. Он является также «исторической» параллелью битве при Бадре (624 г.), когда горстка мусульман одержала верх над большим мекканским ополчением. Послекоранические предания утверждают, что мусульман при Бадре было столько же, сколько воинов у Т.

Коранический рассказ восходит к библейскому, но значительно от него отличается. Имя Т. — единственное имя библейского персонажа в Коране, не восходящее к своему библейскому прототипу. Эпизод с испытанием воинов восходит к библейскому рассказу о Гедеоне.

В послекоранической литературе в подробностях излагаются многие мотивы библейского рассказа, в частности о захвате и возвращении ковчега, о попытках Т. убить Да'уда, о вызывании им духа Самуила и т. д. Лит-ра: *ам-Табари*. Та'рих, 1, 547—562; *он же*. Тафсир, 2, 393—403; *ас-Са'лаби*. Кисас, 149—154; *ал-Киса'и*. Кисас, 250—258; *ал-Байдави*. Тафсир, 1, 128—129; *Horowitz*. Untersuchungen, 123; *Speyer*. Erzählungen, 363—371; *Gaudefroy-Demombynes*. Mahomet, 371; *Paret*. Kommentar, 52—53; *Beltz*. Sehnsucht, 167—168; *B. Heller*. Talut.—EI, 4, 695—696.

М. П.

**ТАНАСУХ** (танасух ал-арвах) — последовательный переход, переселение души, метемпсихоз. В мусульманской богословской и доксографической литературе последователи различных учений о переселении душ известны под общим названием *асхаб* (ахл ат-танасух или ат-танасухийа (танасухиты)).

Вера в переселение душ была широко распространена среди многих древних народов, в частности среди индийцев. В общих чертах учение о переселении душ вошло в построения греко-эллинистической философии, в частности Сократа, и религиозно-философскую систему манихеев. В разной форме представление о переселении душ, заимствованное, видимо, из названных источников, проникло и в ислам, прежде всего в среду «крайних» шиитов. Чуждая первоначальному исламу, идея переселения душ получила развитие в учениях «крайних» шиитов, в частности кайсанитов.

В учениях «крайних» представление о переселении душ часто сливалось с идеей «воплощения», «вселения» (хулул) божественного духа в человеческое тело, поэтому танасухитов называли также *асхаб ал-хулул* или ал-хулулийа (хулулиты), а термин танасух приобрел и другое значение — распространение божественного духа (света, чистоты) на людей.

Идею переселения душ проповедовали *исма'илиты*, *нусаириты*, *друзы*, *му'тазилиты*, *хабититы* и др. Наиболее распространенным среди них было представление о том, что переселение душ происходит в этом мире. Души меняют свою телесную оболочку (калиб), подобно тому как человек меняет обветшалую одежду на новую. Состояние новой оболочки, в которой душа наслаждается или страдает, зависит от того, как действовала душа в прежней оболочке. Согласно этому представлению, дети, не совершившие греха, могут страдать (например, от болезни), если в их телесную оболочку переселилась душа, «согρευшая» прежде в другой оболочке.

Среди танасухитов имели распространение учения о четырех ступенях переселения душ, о циклах (длительных и коротких) переселения, в ходе которых души умерших проходят испытание, перемещаясь из одного тела в другое (насе-

комых, животных и т. д.), пока не очистятся, и т. п. В соответствии с этим танасухиты отрицали воскресение и аллегорически толковали рай и ад как состояние блаженства или наказания, которое испытывают души в телах.

Суннитские богословы резко осуждали танасухитов, принижавших, по их мнению, всемогущество Аллаха и отвергавших свидетельства Корана.

Лит-ра: ан-Наубахти. Шияитские секты, 138—146; ал-Багдади. Усул ад-дин, 232—237; он же. Ал-Фарк, 272—276; ан-Шахрастани. Книга о религиях, указ.; В. Carra de Vaux. Tanasukh.—EI, 4,702—703. С. П.

**ат-ТАНЗИХ** («очищение», «отрешение от всего дурного и недостойного») — термин мусульманской теологии, обозначающий отрицание применимости к богу каких бы то ни было характеристик (аусаф) и определений (худуд) ввиду отсутствия среди его творений чего-либо, подобного ему (ср. К. 42:11/9). В понятие ат-Т. мутазилиты включали отрицание наличия у бога атрибутов (ас-сифат), отличных от его сущности, а фаласифа — положительных атрибутов. Антонимом термина ат-Т. служил термин ат-ташбих. Сифатиты и ал-мушабиха квалифицировали ат-Т. как ата-тил. В спекулятивном суфизме ат-Т. означал трансцендентность бога как абсолютного единства бытия, а ат-ташбих — имманентность его тварному миру, в коем все вещи суть теофании, самопроявления (таджаллийат) бога; причем имелось в виду, что поскольку доступный людям ат-Т. тоже имеет тварную природу, то подлинный ат-Т. предполагает и ведомую одному только богу отрешенность его от этого тварного ат-Т. Синонимами ат-Т. выступали термины такдис и тасбих, из коих последний иногда использовался в более конкретном смысле — как обозначающий отрицание существования у бога какого-либо соучастника, сотоварища (шарик) или присутствия ему какого-то недостойного качества, например слабости, неспособности ('аджз).

Лит-ра: см. лит-ру к ст. ат-та'тил и ат-ташбих.

Т. И., А. С.

**ТАРИКА** (мн. ч. турук; «дорога», «путь») — метод мистического познания Истины. В значении «путь» (тарик) встречается в Коране (46:29/30). В историческом аспекте Т. как технический термин суфизма претерпел значительную эволюцию.

1. В IX—X вв., согласно теоретикам мусульманского мистицизма IX—XI вв. (ал-Мухасиб, ал-Джунайд ал-Багдади, ал-Калабади, ас-Саррадж, ас-Сулами, ал-Худжвири), Т. означал практический (лишь отчасти теоретический) метод — некий свод морально-этических положений и психологических приемов. С его помощью человек, стремившийся к духовному очищению и ощущавший в себе склонность к религиозной практике, вступал на путь размышлений и психофизических упражнений, чтобы интуитивно познать истинную божественную Реальность (ал-хакика) и свою сопричастность ей. На этом этапе развития Т. был методом постепенного овладения (но не обучения) сущностью созерцательного мистицизма через получаемый духовный опыт «стоянок» (макамат) в едином сочетании с психоэкстатическими состояниями (ахвал).

2. В XI—сердине XII в. в Хорасане на базе обителей-кружков с устойчивым составом учеников образовался и затем широко распространился по всему мусульманскому миру институт «учитель (шайх, муршид, пир) — ученик (мурид)». Цен-

тральной фигурой этого сообщества был наставник, которому ученик беспрекословно подчинялся как единственному проводнику по мистическому пути познания. На этом этапе Т. стал школой обучения Пути. Т. — это особая, частная разновидность общей системы мистического Пути (тарик, сулук) с присущими только ей нормативными приемами физических, аскетических и духовно-религиозных упражнений и практики (халва, сам — рузе, арба'ин — чилла, зикр ал-джахр и зикр ал-хафи, сама' — хадра), а также соответствующими ритуалами инициации, посвящения и инвеституры, регламентом образа жизни. В этот период произошла трансформация суфизма: из суфизма элиты он стал суфизмом народных масс.

3. К концу XII в. окончательно сложился институт силсила — непрерывной генеалогической цепи духовной преемственности, или мистического иснада, который сыграл основную роль в канонизации частных методов Пути мистического познания. Силсила как жизненная основа Т. тщательно поддерживалась. Связь же неофита (мурида) с ней приобрела сугубо эзотерический характер через посвящение — приобщение таинства. Появление этого института значительно ускорило создание организационной системы и иерархической структуры школ обучения. Последнее привело к образованию суфийских братств, за которыми сохранилось прежнее название — Т. Братство — это инициационное объединение мистиков, практикующее особый метод Пути мистического познания его основателя, передающийся через силсила, и построенное как относительно централизованная иерархическая организация с определенным уровнем внутренней дисциплины. Таким образом, Т.-братство есть единство Т.-метода, силсила и формальной организации. Под мистическим Путем суфии понимали свод всех частных мистических учений и практических методов, которые культивировались в системе Т.-братств и которые через нее же передавались.

Традиционно считается, что в течение XII—XIV вв. в суфизме сложилось 12 основных (усул), или материнских, братств: рифа'ийа, йасавийа, шазилийа, сухравардийа, чийшгийа, кубравийа, бадавийа, кадирийа, маулавийа, бекташийа, халватийа, накшбандийа-х'аджаган (варианты у некоторых авторов включали: дасукийа, са'дийа, байрамийа, сафавийа), которые дали начало всем многочисленным ветвям, сложившимся впоследствии в самостоятельные Т. (см. схему 4). Они возникли в рамках хорасанской, месопотамской, мавераннахрской и магрибинской мистических традиций. Самым ранним братством было, видимо, рифа'ийа, признанное Т. еще при жизни фактического основателя, Ахмада ар-Рифа'и (1106—1182). Вместе с тем отсутствие организационной структуры не позволило ряду Т., например сухравардийа в арабском мире, стать братством. Процесс консолидации отдельных Т. продолжается и в наше время. Большинство Т. не отличались прочностью внутренних связей. Это обстоятельство объясняется, во-первых, значительной ролью, которую играла функциональная связь государства с Т., а во-вторых, практически неизбежным конфликтом между барака («божественной благодатью»), которая необходима для успешного руководства вставшими на Путь мистического познания, с одной стороны, и закреплении этого руководства в качестве действующего института, что диктовалось необходимостью в преемственности, — с другой.

В XV—XVII вв. в результате постепенной бюрократизации структуры и канонизации ритуала произошли кардинальные изменения в принципе, составлявшем основу Т.: отношения «наставник — ученик» сменились связью «святой — послушник». Мурид теперь подчинялся не столько шайху-наставнику, сколько руководству по внутренней жизни братства. Неизмеримо возрастает значение зикра, который становится главным различительным признаком между Т. Основные особенности братства можно свести к следующим: 1) принцип авторитарности — поклонение и полное подчинение шайху — главе Т. как наследнику барака и вилайи; 2) наличие достаточно развитой единой организации, в основе которой заложен принцип иерархического подчинения; 3) два типа последователей: полноправные и ассоциированные члены; 4) эзотерический принцип инициации и посвящения (два этапа), простая церемония для ассоциированных членов (с обязательной клятвой верности — бай'а) и более сложная — для муридов; 5) наличие внутреннего устава в соблюдении физических, аскетических и психологических упражнений и приемов (удеинение, индивидуальный зикр, пост, бдения и т. п.); 6) особое значение коллективного зикра и его ритуала; 7) наличие в Т. культа, связанного с могилами «святых» (аулийа').

В Иране с XV в. в значении Т.-братство было употребительными терминами тарикат и силсила. Лит-ра: ал-Худжаир. Кяшф, 218—341; Табакат ас-суфийа. Амали Пир-и Харат шайх ал-ислам хаджа Абдаллах Ансари Харави. Ба тахкик ва та'лиф ва тахшир: йи 'Абд ал-Хайй Хабиби. [Кабул], 1341/[1962]; ал-Газали. Воскрешение, 93—121; Дах ка'ида-йи Хамадани. Рук. ЛО ИВАН, С 1092, 60а—63а; Рашахат, 18—54; ал-Кашани. Истилахат, 61; аш-Ша'рани. Табакат; Ибн Джубайр. Путешествие, указ. (под рубр. «ханака»); 'Awarif al-ma'arif; ас-Сулами. Табакат, указ.; Ibn Battuta. Travels, Index; Djami. Nafahat, 7—31; Дара Шехух. Сафинат; Хазинат; Петрушевский. Ислам, 342—347; О. Ф. Акмушкин. К вопросу о роли суфийских орденов в традиционном мусульманском обществе. — Ислам и его роль в современной идеологической борьбе. М.-Таш., 1980, 381—385; Зарринкуб. Арзши, 83—122. 157—185; Anawati, Gardet. Mystique, 66—73; Mubammedanism. An Historical Survey by H. A. R. Gibb. L., 1949, 147—164; Brown. Darvishes, Index; Amoretii. Proposito; de Yong. Sufi Orders; Schimmel. Dimensions, 231—241; Popovic. Orders; M. Gilsenan. Trajectories of contemporary Sufism. — Dilemmas, 198; Turner. Model; Tringham. Orders, Index; L. Massignon. Tarika. — EI\*, 4, 667—672; см. лит-пу к ст. о братствах в наст. изд.

**ат-ТАСАВВУФ** — суфизм, мистико-аскетическое течение в исламе. Существует несколько гипотез происхождения этого термина и однокоренных с ним — мутасаввиф (суфий, «суфийствующий») и суфи (мн. ч. суфийа; последователь ат-Т., суфий). Суфийские авторы часто возводят его этимологию к корню СФВ — «быть чистым, непорочным» — либо к выражению ахл ас-суффа («люди скамьи, или навеса»), которое применялось по отношению к особо преданным и богобоязненным последователям Пророка из числа малоимущих. Западноевропейские ученые вплоть до начала XX в. склонялись к мысли о том, что слово ат-Т. происходит от греческого σοφία — «мудрость». Ныне общепринятой является точка зрения, высказанная еще средневековыми мусульманскими авторами, согласно которой ат-Т. — производное от слова суф — «шерсть», поскольку грубое шерстяное одеяние издвана считалось обычным атрибутом аскета-отшельника, «божьего человека», мистика. Вероятно, еще до ислама суфиями в Сирии и Северной Аравии называли странствующих христианских монахов и анахоретов, принадлежащих к различным сектам.

### 1. ВОЗНИКНОВЕНИЕ И ФОРМИРОВАНИЕ

Аскетические настроения, положившие начало ат-Т., возникли почти одновременно с исламом.

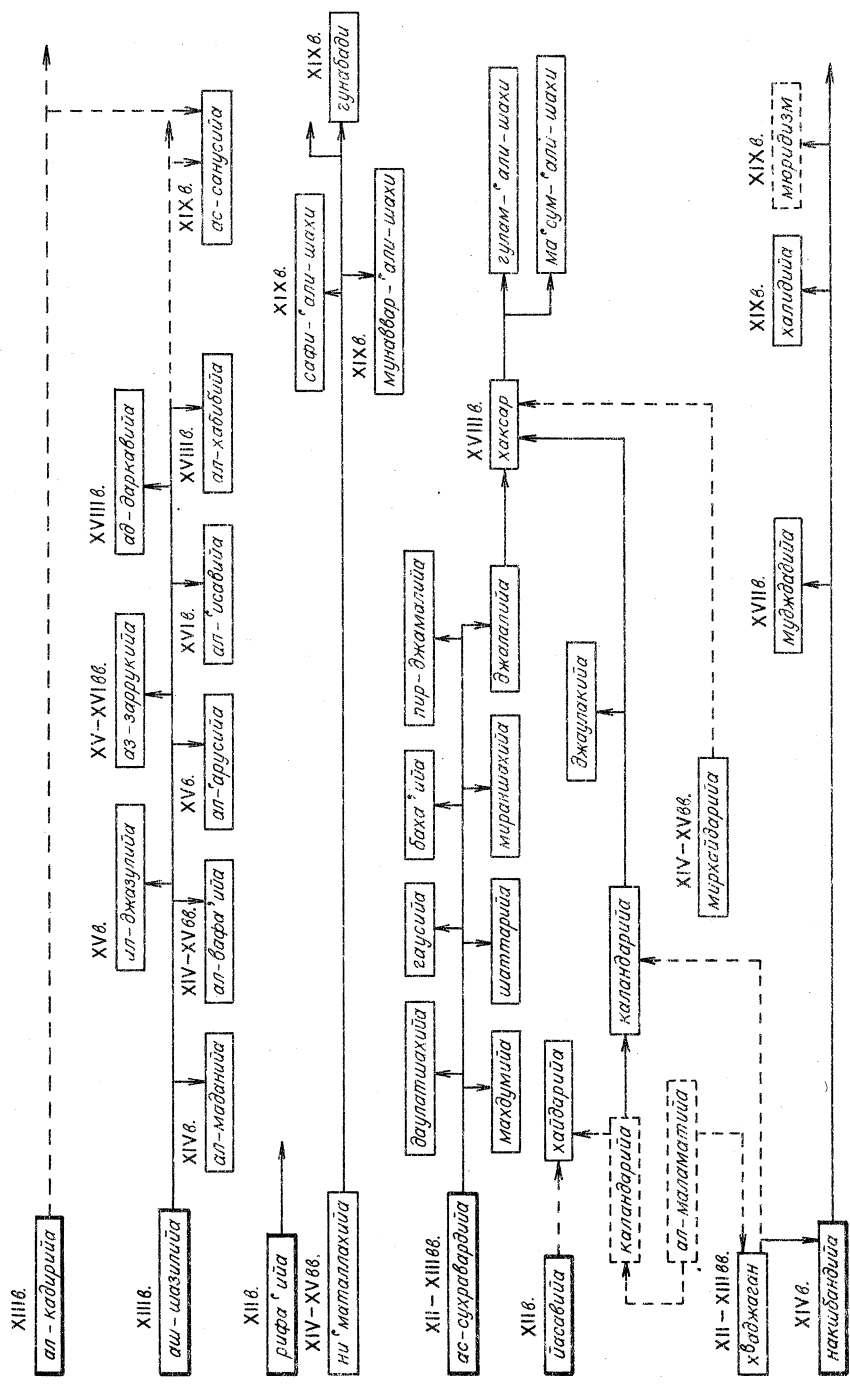
Во всяком случае, традиция приписывает их уже некоторым сподвижникам Мухаммада, таким, как Абу-д-Дарда', Абу Зарр, Хузайфа (умерли во второй половине VII в.). Однако начало формирования аскетико-мистического течения в исламе все же следует отнести примерно к середине VIII — началу IX в. Как правило, к нему примыкали выходцы из среды собирателей хадисов (мухаддисун), странствующих сказителей и проповедников (куссас), тцецов Корана (курра'), участников джихада (имеются в виду пограничные войны с Византией), благочестивых ремесленников и торговцев, а также часть христианского населения, принявшего ислам. В это время термины ат-Т. и ас-суфи еще не получили широкого распространения: вместо них обычно использовались слова зухд (аскетизм, воздержание, отречение от мира) и захид (аскет) либо близкое к нему 'абид (богомолец, подвижник). Среди причин возникновения и развития аскетико-мистических тенденций в исламе можно назвать социально-политические неурядицы первых двух столетий существования мусульманской общины, породившие эскапистские настроения, общее усложнение религиозной жизни, сопровождавшееся углубленными идейными и духовными исканиями, влияние других религиозно-философских систем, и в первую очередь христианства.

Типичными чертами практики ранних суфиев, точнее аскетов (зуххад, ед. ч. захид) и подвижников ('уббад, ед. ч. 'абид.), было размышление над смыслом коранического текста, строжайшее следование его предписаниям и сунне Пророка в повседневной жизни, многократные дополнительные молитвы, бдения и посты (навафил), отречение от всего мирского, благочестие в повседневной жизни, в частности скрупулезное различение дозволенного от запрещенного (вара'), отказ от сотрудничества со светскими и военными властями, предание себя воле божьей (таваккул) и т. д. Характерны также культ бедности (факр), эскапологические и покаянные настроения, удовлетворенность своей земной долей (рида), стойкое перенесение страданий и лишений (сабр).

В отличие от абстрактных богословских рассуждений му'тазилитов либо слепого следования авторитетам, «букве» священных текстов традиционалистов, суфийские учения изначально антропоцентричны: им присущ глубокий анализ мельчайших движений души человека, скрытых мотивов его поступков, внимание к личному переживанию и внутреннему осознанию религиозных истин. Не случайно одним из основателей ат-Т. считается ал-Хасан ал-Басри — тонкий психолог, создатель «науки» о «сердцах и помыслах» (ал-кулуб ва-л-хаватир) и о человеческих намерениях (нийат).

В высказываниях и проповедях басрийских аскетов — учеников и последователей ал-Хасана ал-Басри — Рабаха б. 'Амра, Раби'и ал-'Адави, ад-Дарани (конец VIII — начало IX в.) появились мотивы бескорыстной любви к богу (махабба, хубб), неизбежной тоски по нему, стремления сблизиться с ним.

С того времени они стали характернейшей особенностью и отличительной чертой суфийской идеологии, придав ей отчетливый мистический оттенок.



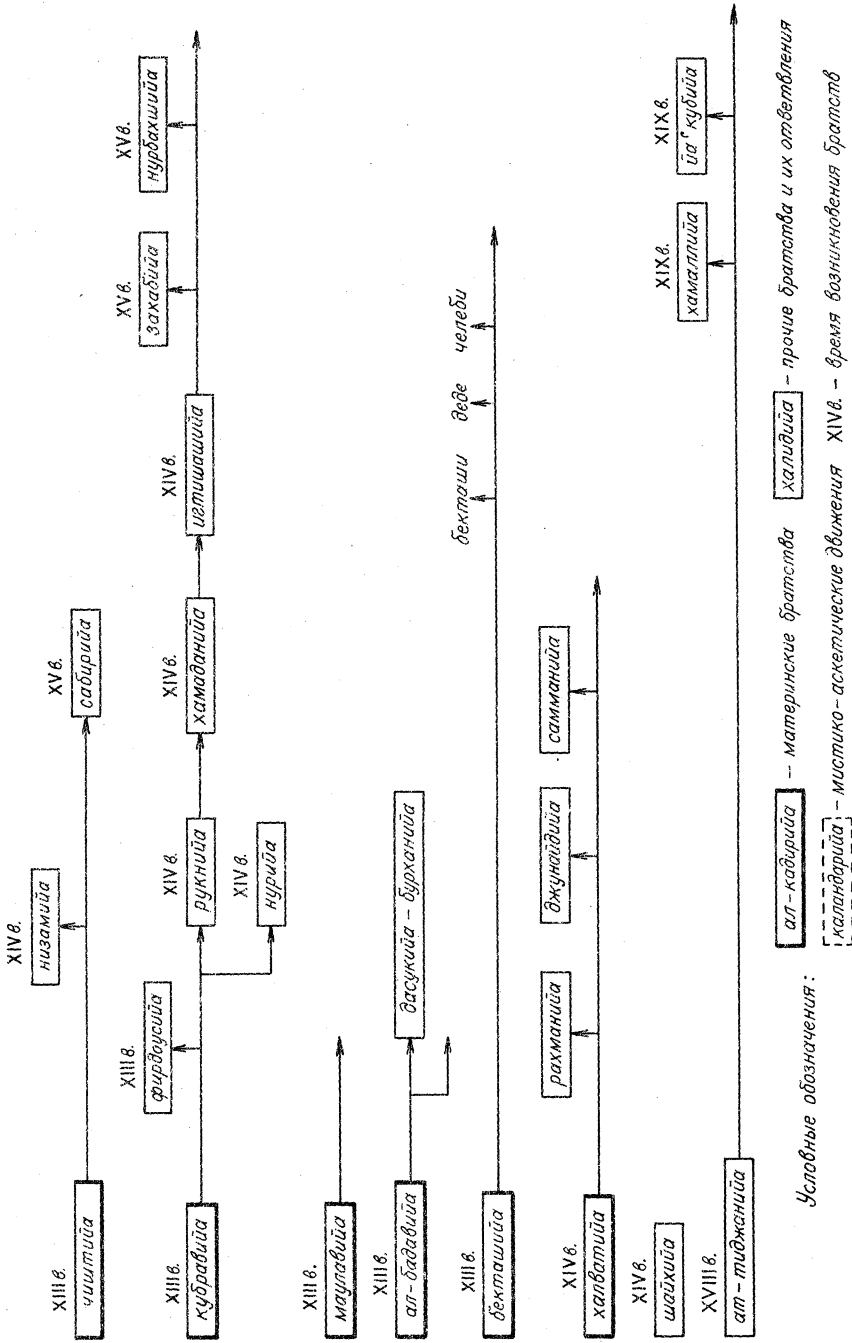


Схема 4.

Основные суфийские братства \*

\* В схеме огражены братства и их ответвления, упомянутые в статьях.



В течение IX в. шла активная разработка теории и практики ат-Т. Появляется ряд суфийских школ, наиболее влиятельными из которых помимо басрийской стали багдадская и хорасанская. Их представители по-прежнему уделяли много внимания внутренней жизни мистика: даются подробные описания ее «состояний» (ахвал, ед. ч. хал) и «стоянок» (макамат, ед. ч. макам). Как и в других мистических учениях, ее рассматривали как «путь» (ат-тарик), проходя который суфий очищается от «мирской скверны» и сближается с божеством (Зу-н-Нун ал-Мисри). Еще более усложнилось учение о «намерениях». Главный акцент здесь делался на их искренности и бескорыстии (ихлас, сидк), в связи с чем разрабатываются способы самонаблюдения и самоконтроля (муракаба или мухасаба). Подобное учение, сформулированное багдадским богословом ал-Мухасибом, приобрело множество adeptов в Хорасане, где их именовали ал-маламатий. Как норма жизни, доступная далеко не всякому верующему, ат-Т. рано обрел элитарный и эзотерический характер. На этой почве он сблизился с шиитским и исма'илитским эзотеризмом, важнейшим элементом которого была символика-аллегорическая интерпретация коранического текста (та'вил), извлечение его «скрытого» (батин) смысла, доступного лишь «посвященным». Традиции та'вила дали начало теософским учениям о мироздании и мистическом откровении (кашф), ставшим философским обоснованием суфийской практики и норм жизни (Сахл ат-Тустари). Ат-Т. воспринял также элементы оккультных знаний: алхимии, физиогномики, науки о символических цифр и букв (ал-джафр) и т. д. В ходе теософских рассуждений ряд суфийских мыслителей, например ан-Нури (ум. в 907 г.) и ал-Харраз (ум. в 899 г.), приходят к утверждению, что конечным пунктом «пути к богу» является не только его «лицезрение» (мушахада), но и «уничтожение», «растворение», а затем «пребывание» в боге личности мистика («фана' / бака»). Будучи истолкованы как признание субстанционального соединения (иттихад, хулул) бога и человека, такие утверждения вызвали резкую критику суннитских богословов. В тех случаях, когда теософские и экзотические высказывания суфиев выходили за пределы круга «посвященных» и становились достоянием широких масс верующих, они часто служили поводом для преследований их авторов со стороны властей (ат-Тустари, ас-салимий, ат-Тирмизи ал-Хаким, ан-Нури). Однако такая мера по отношению к последователям ат-Т., как публичная казнь, была довольно редким явлением и обуславливалась роковым стечением религиозно-политических обстоятельств (ал-Халладж, Ибн 'Ата', 'Айн ал-Кудат ал-Хамадани). Так, знаменитый «опьяненный» мистик ал-Бистами, в поэтической форме повествовавший о своем «восхождении» (ал-ми'радж) к божественной сущности и соединении с ней и проповедовавший крайние формы суфийского переживания, пользовался у себя на родине в Табаристане широкой известностью и авторитетом и умер, окруженный учениками и почитателями. Подозрительное отношение к ат-Т. со стороны суннитских авторитетов заставляло суфиев быть осторожными и искать компромиссных решений: они неустанно провозглашали свою приверженность Корану и сунне, отмежевы-

вались от наиболее смелых высказываний своих «несдержанных» единомышленников, маскировали свои убеждения. Выразителем подобной позиции стал багдадский суфий ал-Джунайид (ум. в 910 г.). К нему восходит традиция так называемого «умеренного» суфизма, который в дальнейшем противостоял «крайнему», или «экстатическому», ярчайшими представителями которого считались ал-Бистами и ал-Халладж.

Социальную базу раннего ат-Т. составляли в основном горожане: мелкие торговцы, ремесленники и т. д. Люди с богословским образованием среди них встречались нечасто и, как правило, выступали теоретиками «суфийской науки».

Важнейшим элементом ат-Т. уже на раннем этапе было овладение его теорией и практикой под руководством духовного наставника (шайх, мурийд, пир), без которого начинающий суфий (мурид) рисковал потерять рассудок и здоровье. Требование полного подчинения шайху, признания его авторитета во всех религиозных и светских вопросах ставило его в глазах муридов над прочими людьми. Крупнейших суфийских учителей и подвижников, прославившихся своими глубокими познаниями и благочестием, стали именовать «святыми» (аулийа', ед. ч. вали) или «божественными полосомами» (актаб, ед. ч. кутб), в чем можно усмотреть влияние шиитских учений об имамах. Муриды, а вслед за ними и простой люд начали приписывать им «непогрешимость», «богоизбранность», способность к сверхъестественным деяниям (карамат), толкованию «скрытого» смысла пророческого откровения, непосредственному контакту с божеством и т. п. Предания об их подвигах становились произведениями фольклора и обрастали невероятными подробностями. Все это нашло отражение и в произведениях теоретиков ат-Т. (например, у ат-Тирмизи ал-Хакима), фактически уравнивавших аулийа' в правах с пророками и полагававших, что суфийская «святость» (ал-вилайа либо ал-валайа) является новым этапом пророчества (ан-нубувва). Передача суфийского знания и «благодати» (баракат) от шайха к муриду осуществлялась в процессе длительного обучения, по окончании которого ученик получал из рук учителя суфийское рубище (хирка), служившее своего рода «дипломом» и дававшее право на самостоятельную проповедь. Обычно муриды — выходцы из разных, иногда отдаленных областей мусульманского мира возвращались в родные места, основывали там суфийские кружки (халакат) и обители (завайа, ед. ч. завийа; ханака), где готовили уже своих учеников. Все это обеспечило быстрое распространение ат-Т.

## 2. «ЛЕГАЛИЗАЦИЯ» АТ-Т. И СОЗДАНИЕ «СУФИЙСКОЙ НАУКИ»

В X—XI вв., когда резко возросла популярность суфийского образа жизни и мировоззрения, увеличилось число сторонников ат-Т. и сложилась в общих чертах собственно суфийская традиция, отличная от прочих идейных и религиозных течений в исламе, были созданы сочинения, зафиксировавшие главные положения «суфийской науки» ('илм ат-тасаввуф, 'илм хазики-т-та'ифа). Их авторы — сочувствовавшие ат-Т. богословы и образованные суфии — видели свою задачу в доказательстве правомочности существования суфизма в лоне ислама, в оправдании его теории и практики, в классификации его устного наследия.

В это время (конец X—начало XI в.) появились «классические» «руководства» по ат-Т., из которых до нас дошли *Китаб ал-лума' ас-Сарраджа ат-Туси* (ум. в 988 г.), *Китаб ат-та'арруф ал-Калабази* (ум. в 990 или 995 г.), *Кут ал-кулуб Абу Талиба ал-Маки* (ум. в 998 г.), *Рисалат ал-маламатийа, Адаб ас-сухба* и другие трактаты *ас-Сулами* (ум. в 1021 г.), *Рисала фи-т-тасаввуф ал-Кушайри* (ум. в 1072 г.), *Кашф ал-махджуб ал-Худжвири* (ум. между 1072 и 1076-77 гг.) на персидском языке, *Маназил ас-са'ирин*, приписываемое *ал-Ансари* (ум. в 1089 г.), и др. Были написаны биографии ранних суфиев, из которых наиболее известны *Табакаат ас-суфийа ас-Сулами* и *Хилйат ал-аулийа' Абу Ну'айма* (ум. в 1038 г.), причем в последнем среди «ранних» суфиев названы 'Али и сподвижники Пророка. Особняком стоит Хака'ик ат-тафсир ас-Сулами, в котором отражена суфийская традиция эзотерического толкования Корана.

Важнейшим итогом деятельности перечисленных авторов была систематизация суфийского знания и, что особенно важно, закрепление особой, свойственной лишь суфиям терминологии (истихлахат ал-каум) для обозначения различных этапов мистического «пути», душевных «состояний» и переживаний мистика, элементов суфийской практики и т. п.

### 3. АТ-Т. В РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ МУСУЛЬМАНСКОЙ ОБЩИНЫ

Несмотря на сопротивление суннитских богословов, видевших в деятелях ат-Т. своих соперников в борьбе за влияние на верующих, в XII—XIII вв. последний превращается в важный элемент религиозной жизни мусульманского общества в целом. Большая заслуга в окончательной легализации идей ат-Т. принадлежит ал-Газали, который признал ценность морально-этических норм и способов глубокого осознания смысла веры, выработанных суфиями. Он не отрицал правомочности некоторых ключевых элементов суфийской практики, таких, как зикр, «удединение» (халва) и т. п. Ат-Т. как морально-этическое учение, очищенное от экстатических и теософско-спекулятивных элементов, лег в основу проповедей популярного багдадского ханбалита 'Абд ал-Кадира ал-Джилани (ум. в 1166 г.), сыгравшего большую роль в универсализации суфийских идей. С влиянием ат-Т. вынуждены были считаться и власть имущие (правители областей, городов и т. д.): они благоволят к популярным суфийским шайхам, прислушиваются к их советам. Захоронения суфийских «святых» (турба) становятся объектами паломничества, у них, как и у живых шайхов, испрашивают «благодать», ищут заступничества и исцеления. В некоторые языческие области ислам проникал в это время исключительно в суфийской форме, проповедуемый странствующими и оседлыми дарвишами, чьи обители (завийа, ханака, рибат) превращаются в центры миссионерской пропаганды и религиозной жизни.

В середине XII—начале XIII в. вокруг завий, особенно в городах, начинают складываться суфийские братства (турук, ед. ч. тарика), отчасти напоминавшие монашеские ордены в христианстве, но менее строго организованные и не имевшие централизованного управления. Первые братства сухравардийа и кадирийа, возникшие в

Багдаде, распространились по всему мусульманскому миру. Их фактическими создателями были не столько эпонимы 'Умар ас-Сухраварди (ум. в 1234-35 г.) и 'Абд ал-Кадири ал-Джилани, сколько их ученики и последователи, что характерно для процесса формирования братств в целом (например, шазилийа, маулавийа, бадавийа и др.). С появлением института тарика влияние ат-Т. еще более возросло. Нередко власти, стремясь заручиться поддержкой руководителей братств и завий, даруют им различные привилегии и даже субсидируют их деятельность (например, аш-Ша'рани, 'Умар ас-Сухраварди). В то же время многие суфийские авторитеты, придерживаясь принципа невмешательства в мирские дела, избегали прямых контактов с властями и отказывались от их материальной поддержки (чиштиа). В целом суфии и их организации имели тенденцию к сближению с народными массами и обслуживанию их религиозных запросов. Суфийские идеалы нашли отражение в идеологии ремесленных корпораций, 'аййарун, фитйан. Культ суфийских «святых» занимал важное место в верованиях и практике «народного» ислама. Появились «святые», почитавшиеся как покровители различных ремесел и профессиональных групп. «Вульгаризация» ат-Т., с одной стороны, породила такие явления, как спекуляция суфийскими идеалами и званием суфия, «благодатью», «чудесами», а с другой—привела к упрощению его теории и практики с целью сделать их приемлемыми для трудящегося люда, который не мог в полном объеме следовать ригористским заветам ранних суфиев.

Подобные явления вызывали осуждение как со стороны суфийских авторитетов, так и со стороны суннитских ревнителей «правоверия», критиковавших ат-Т. за культивирование «недопустимых новшеств» (бид'а), за подмену и извращение положений шари'ата (Ибн ал-Джаузи, Ибн Таймийа, Ибн Халдун и др.). В таких условиях наиболее жизнеспособной и приемлемой оказалась «джунайдовская» модель ат-Т., предписывающая строгое исполнение религиозных обязанностей, благочестие, избегание экстатических трансов и почитание ранних суннитских авторитетов. Эта модель легла в основу идеологии большинства суфийских братств. Вместе с тем большинство суннитских богословов вслед за ал-Газали вынуждены были признать правомочность ряда основных положений суфийской теории и практики.

В каждом отдельном регионе деятельность суфийских организаций определялась местными этноконфессиональными особенностями и традициями. Многие положения ат-Т. смешались с ранее бытовавшими среди коренного населения языческими верованиями: культ предков, анимизм, магия и т. д. (шазилийа, кадирийа). В Индии на суфийскую идеологию наложили отпечаток положения буддизма и индуизма (XIV—XVI вв.).

### 4. «ИНТЕЛЛЕКТУАЛИЗАЦИЯ» АТ-Т.

В связи с широким распространением идей ат-Т. среди различных слоев и социальных групп мусульманского общества в XII—XIII вв. отчетливее становится его внутренняя дифференци-

ация. Наряду с «практическим» ат-Т., ориентированным главным образом на удовлетворение духовных запросов народных масс, дальнейшее развитие получила спекулятивно-эзотерическая сторона суфийского учения, представлявшая интерес в первую очередь для образованных мусульман. В среде суфийской интеллектуальной элиты, в полной мере усвоившей идею мутакаллимов и философов, появились доктрины, обособившие мистическую практику и переживание как способ постижения тайн бытия, недоступный рациональному и традиционалистскому знанию. Авторы подобных доктрин ас-Сухраварди ал-Мақтул (ум. в 1191 г.), Ибн 'Араби (ум. в 1240 г.), Ибн Са'бин (ум. в 1268-69 или 1271 г.), 'Абд ар-Раззак ал-Кашани (ум. в 1329 г.), 'Абд ал-Карим ал-Джили (ум. в 1428 г.) и др. широко использовали религиозно-философское наследие эллинистической и ирано-семитской культуры, переработав его в исламском духе. Хотя большая часть их творчества осталась за пределами повседневного-практического ат-Т., оно во многом определило дальнейшее развитие не только суфийской идеологии, но и мусульманской интеллектуальной и духовной культуры в целом. Парадоксальность, нарочитая усложненность выражения и диалектичность мышления крупнейших суфийских теоретиков нередко скандализировали суннитских богословов, однако в условиях идейного доминирования ат-Т. протесты последних нередко встречали решительный отпор (Ибн Таймийа). В целом же философский ат-Т., достигнув расцвета в XIII—XIV вв., позднее утратил свою творческую потенцию. Выработанные им концепции «совершенного человека» (ал-инсан ал-камил), «единства бытия» (вахдат ал-вуджуд), «самопроявления Абсолюта» (таджалли) и «эманации» (файл, судур) становятся объектами бесконечного комментирования и полемики (например, спор между сторонниками вахдат аш-шухуд и вахдат ал-вуджуд), часто бесплодной. Концепции ат-Т. получили отражение не только в теоретических трактатах, но и в многочисленных поэтических произведениях. Суфийская символика, образы и мотивы пронизывают всю персоязычную поэзию, как религиозную, так и светскую (Джалал ад-дин Руми, Сана'и, Са'ди, 'Ираки, Мир Хосров Дехлеви, Хафиз, Джами, Ансари, Низами и др.), и в меньшей степени — арабскую (Ибн ал-Фарид, ал-Бусири, аш-Шуштари, 'Абд ал-Гани ан-Набулуси). Это же можно сказать о литературе и фольклоре тюрков, мусульман Балканского полуострова, Северной Индии, Индонезии и т. д.

## 5. «МНОГОЛИКОСТЬ» АТ-Т.

Гибкость ат-Т. и «открытость» посторонним влияниям сделали его крайне неоднородным течением. Будучи изначально проповедью смирения и ухода от мирской суеты, он на протяжении своей истории не раз становился идеологией повстанческих и махдистских движений («восстание мурид» в Андалусии во главе с Ибн Каси, уб. в 1151 г., религиозно-политическое движение в Анатолии во главе с шейхом Бадр ад-дином, уб. в 1416 г., бабаты, шазилийа и др.), а позднее — антиколониальной борьбы (санусийа, кадирийа, Шамиль). После того как ат-Т. был признан

большинством мусульманских авторитетов, под его прикрытием стали действовать разного рода общины и течения «крайнего» толка — алхуруфийа, ахл-и хакк и т. п. В Анатолии, а затем и на Балканах, в Средней Азии и Иране распространились братства, исповедовавшие смешанную суфийско-шиитскую доктрину (бекташийа, маулавийа, нурбахшийа, ни'маталлахийа, кубравийа, халватийа, захабийа). Шиитские мыслители XIV—XVII вв. охотно обращались к философскому наследию ат-Т., отождествляя главу суфийской духовной иерархии (ал-кутб) или «совершенного человека» (ал-инсан ал-камил) со «скрытым» имамом и считая Ибн 'Араби и его суфийских последователей своими учителями (Хайдар Амули, Мир Дамад, Мулла Садр). Их онтологические и гисеологические воззрения мало чем отличались от взглядов суфиев — сторонников учения о «единстве бытия» (вахдат ал-вуджуд).

## 6. АТ-Т. В НОВОЕ И НОВЕЙШЕЕ ВРЕМЯ

С увеличением числа адептов ат-Т. наблюдается процесс бюрократизации его институтов, что находит выражение в усложнении структуры братств, более строгой регламентации их внутренней жизни. Глава тарика осуществлял свои функции не непосредственно, как было ранее, а через многочисленных посредников (халифа, мукаддама). Это создало почву для отпадения от основного братства множества вторичных тюрков, которые, в свою очередь, продолжали «ветвиться». Довольно острые формы приняла конкуренция между суфийскими школами и братствами, стремящимися сохранить или расширить сферы влияния. Шайхи, желая заручиться поддержкой светских властей, все чаще оказываются у них в зависимости, коррумпируются. В некоторых странах (Египет) верхушка братств фактически срослась с правящей верхушкой и крупными землевладельцами. Своего рода протестом против этих негативных явлений стало возрождение традиций маламатийа, появление большого числа не связанных с каким-либо братством странствующих дарвишей, живших подаянием, торговлей заклинаниями, амулетами и т. п.

В XIX — начале XX в. ат-Т. продолжал играть важную роль в политической и религиозной жизни мусульманских государств. В зависимости от конкретной ситуации в той или иной области мусульманского мира эта роль могла быть как реакционной, так и относительно прогрессивной. Сильный удар по позициям ат-Т. повсюду нанесли такие явления, как общая секуляризация обществ на Востоке, изменения в их хозяйственной и культурной жизни, ориентация на новые моральные и духовные ценности. В большинстве арабских стран ат-Т. подвергся резкой критике религиозно-политических кругов, ратовавших за «обновление» ислама в соответствии с требованиями эпохи либо за возвращение к его «первоначальной чистоте», где не было места суфийским теориям, за национальное «возрождение» (суннитские и шиитские авторитеты), «Братья мусульмане», мелкобуржуазные партии). Против ат-Т. и его идеологических установок выступили также сторонники «арабского» и «исламского» социализма, прогрессивная молодежь, видевшие в нем одну из причин политической и экономической отсталости своих стран, препятствие на пути к прогрессу и процветанию. Суфийских шайхов

обвиняли в пассивности и даже в сотрудничестве с колонизаторами, в поддержке консервативных и контрреволюционных кругов, в манипуляции общественным сознанием с корыстными целями, в поддержке изживших себя обычаев и традиций. Деятельность братств в ряде мусульманских стран была частично или полностью запрещена.

Хотя ат-Т. значительно утратил былую популярность, он продолжает сохранять свое влияние среди наиболее отсталых слоев городского и сельского населения. Этому во многом способствуют негативные стороны индустриализации и господства капиталистических отношений: разорение ремесленников, мелких торговцев, крестьян, усиление эксплуатации рабочих и мелких служащих. Они пополняют ряды суфийских братств в поисках душевного равновесия и поддержки, забывая насущные забот во время коллективных радений. О живучести ат-Т. свидетельствует появление новых турук уже в XX в.: ал-алавийя (основатель Ахмад ал-'Алави, ум. в 1934 г.) — в Алжире, ал-маданийя (основатель Мухаммад ал-Мадани, ум. в 1959 г.) — в Тунисе, ал-хамидийя-аш-шазилийя (основатель Салам ар-Ради, ум. в конце 50-х годов) — в Каире. В наши дни следование суфийскому «пути» не мешает его адептам, за исключением шейха и его ближайших сподвижников, выполнять свои социальные функции. Среди суфиев, основную массу которых по-прежнему составляют низшие социальные слои, встречаются преподаватели вполне «респектабельных» профессий: учителя, государственные служащие различных рангов, летчики и т. д. Во многом членство в тарика обусловлено семейными традициями и не является следствием глубоко-го внутреннего убеждения.

В течение многих десятилетий ат-Т. является объектом внимательного научного изучения как на мусульманском Востоке, так и на Западе. Мусульманские ученые, за редким исключением, относятся к нему предвзято, следуя уходящей в средневековые традиции его осуждения либо, напротив, некритического оправдания и восхваления. Западноевропейские, американские и японские востоковеды, давая в целом объективную оценку роли ат-Т. в истории мусульманских народов, иногда склонны преувеличивать влияние на него христианских доктрин и осовременивать его понятия. Особняком стоит группа исследователей и философов, выступающих с пропагандой возрождения традиций и концепций ат-Т., видя в них панацею от духовного кризиса, переживаемого обществами Востока и Запада. В ряде западноевропейских стран и в США их пропаганда имела известный успех: там появились кружки и общества, придерживающиеся доктрин «модернизированного» ат-Т.

Лит-ра: А. Абдифи. Ал-Маламатийя ва-с-суфийя ва ахл афтува. Каир, 1945; он же. Ат-Тасавуф: Ас-Саура ар-рухийя фи-л-ислам. Каир, 1963; Бадави. Шагахат; 'Абд ал-Кадир Махмуд. Ал-Фалсафа ас-суфийя фи-л-ислам. Миср, 1966—1967; Ибрахим Хилал. Ат-Тасавуф ал-ислами байна-д-дин ва-л-фалсафа. Миср, 1975; Мубарак. Ат-Тасавуф. Хилми. Ибн Таймийя; Бертельс. Суфизм; Петрушевский. Ислам, 214—239; Книш. Проблемы; R. A. Nicholson. The mystics of Islam. L., 1914; он же. Studies; Massignon. Passion; он же. Essai; Arberry. Doctrine; он же. Sufism: An Account of the Mystics of Islam. L., 1963; F. M. Pareja (en collaboration avec L. Hertling, A. Bausani, Th. Bois). Islamologie. Beyrouth, 1957—1963; T. Andrae. Islamische Mystiker. Stuttgart, 1960; T. Burckhardt. Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam. Alger / Lyon, 1965; E. Bannerh. Le rôle de la mystique chez musulmans.—Islam: Civilisation et religion. P., 1965, 144—171; M. Molé. Les mystiques musulmans. P., 1965; H. Corbin. Histoire de la philosophie islamique. P., 1964; он же. En Islam; Nwyia. Exégèse: Schimmel. Dimensions; Anawati, Gardet. Mystique; Gramlich. Dervischorden; L. Bakhtiar. Sufis: expression of the mystical quest. L., 1976; F. Meier. Hurasan und das Ende des klassischen Sufik.—

Accademia Nazionale Dei Lincei. Roma, 1971, 368, 545—570; он же. Soufisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam.—Actes du symposium international d'histoire de la civilisation musulmane (Bordeaux, 25—29 juin, 1956). P., 1977, 217—245; Laoust. Les schismes; Turner. Model; см. также: Pearson. Index, разд. «Суфизм».

А. Кн.

**ТАСВИХ** — произнесение формулы «хвала Аллаху» (субхан Аллах); перебирание четок и молитва с повторением этой формулы; четки (называются также субха, мисбах). В повседневно-речевом употреблении Т. выражает эмоциональные реакции: восхищение, страх, энергичное отрицание дурного поступка или намерения. По мнению теологов, формула Т. означает отрицание у Аллаха какого-либо сотоварища или какой-либо слабости, беспособности.

А. Х.

**ат-ТА\*ТИЛ** («лишение») — термин, использованный мусульманскими теологами для характеристики учений, в которых, по их мнению, или 1) мир лишается творца (та'тил ал-'алам 'ан ас-сани'), как в случае с учением «некоторых дахритов», утверждавшим случайное происхождение мира; или 2) творец лишается творения (та'тил ас-сани 'ан ас-сун'), как в случае с учением дахритов, утверждавшим извечность мира; или 3) творец лишается атрибутов, имен и характеристик (та'тил ал-бари' 'ан ас-сифат ва-л-асма' ва-л-ахкам), как в случае с учениями «некоторых древних философов», а также «крайних» шиитов и батинитов; или 4) творец лишается сущностных и имеющих положительный смысл атрибутов (та'тил ал-бари' 'ан ас-сифат аз-затийя ва-л-ма'навийя), как в случае с учением восточных перипатетиков (например, Ибн Сины), наделявшим бога лишь соотносительными (сифат ал-адафа) и негативными (сифат ас-салб) атрибутами; или 5) творец лишается извечных сущностных, свойственных ему самому атрибутов (та'тил ал-бари' 'ан ас-сифат ал-азалийя аз-затийя ал-ка'има би-затийя), как в случае с учением му'тазилитов об ат-таухиде; или 6) текстуальное содержание Корана и сунны лишается заключенного в нем смысла (та'тил завахир ал-китаб ва-с-сунна 'ан ал-ма'ани аллати даллат 'алайха), а именно когда «ясные» по своему смысловому содержанию священные тексты подвергаются символично-аллегорическому толкованию (ат-тавил). Во всех этих значениях термин ат-Т. имел предосудительный смысл, как и термин ал-му'аттила, применявшийся при характеристике мыслителей, «лишавших» бога упоминаемых в пунктах 3—5 атрибутов, имен и характеристик. Сами же эти мыслители квалифицировали соответствующую свою точку зрения как ат-танзих, противопоставляя ее ат-ташхику.

Лит-ра: ал-Макдиси. Ал-Бад', 1, 143—144; ал-Джувайни. Аш-Шамил, 319—321; аш-Шахрастани. Нихайат ал-икдам, 123—130.

Т. И., А. С.

**ат-ТАУРА** — Тора, Пятикнижие Моисея, священное писание, ниспосланное Аллахом Мусе. В Коране ат-Т. упоминается почти всегда вместе с Инджил, которое подтвердило правильность сказанного в ат-Т. Правильность же этих обеих книг подтверждает Коран. Под подтверждением прежде всего имеется в виду пророчество Ветхого завета об Иисусе. В ат-Т., как и в Инджиле, согласно Корану, содержится и пророчество о появлении «пророка из неидеев» (ан-наби алумми) по имени Ахмад (7:157/156; 61:6, см. также: 3:3/2, 48/43, 50/44, 65/58; 5:43/47, 110; 9:111/112).

## ат-ТАУХИД

Ат-Т.—священная книга, по которой живут и судят иудеи, в ней—руководство и свет людям. По ней судили верующих пророки, а потом—раввины и книжники, запомнившие, однако, только часть священной книги. В ней—завет возмещать душу за душу, око за око (5:44/48—46/50). Коран обвиняет иудеев в том, что они исказили ат-Т. (5:66/70, 68/72; 62:5), что они приписывают священным текстом запреты, которых в них нет (3:93/87). Ат-Т. как бы привлекается свидетелем в пользу Мухаммада в его спорах с иудеями. Цитаты из Торы в Коране иногда приблизительно соответствуют ее тексту (5:44/48), иногда находят себе лишь очень отдаленные параллели, причем не в Пятикнижии, а в псалмах (48:29). Псалмы (забур)—вторая иудейская священная книга, по названию упомыная в Коране (4:163/161; 17:55/57; 21:105 и др.). Сведения о той и другой, видимо, в значительной степени восходят к христианской среде. К библейским текстам восходят многие исторические рассказы и намеки Корана; они попали туда через агаду, христианскую литературу и аравийские предания. Аллюзии на тексты Торы, реальные и вымышленные цитаты часто встречаются и в хадисах. В них же сохранились следы полемики первых мусульман с иудеями по поводу действительного содержания Торы: обычные обвинения в искажении текста и попытке скрыть благоприятные для ислама высказывания.

Средневековые мусульманские авторы довольно хорошо были знакомы с ветхозаветными текстами через переводы и пересказы принявших ислам христиан и иудеев и широко использовали эти тексты для комментирования коранических рассказов о библейских персонажах, нередко приводя вымышленные цитаты. В VIII—X вв. Тора неоднократно переводилась на арабский язык как с греческого текста (например, Хунайб Исхак), так и с древнееврейского (Саадийа Гаон) и даже с латинского (в Испании). Позднее появилось много переводов Торы с коптского, сирийского, древнееврейского, их осуществляли христиане и самаритяне, главным образом для собственных нужд. Примерно с IX в. мусульманские авторы начинают приводить тексты Торы, якобы содержащие то пророчество о Мухаммаде, о котором говорится в Коране (7:157/156). Это: Бытие 16:9—12; 17:20; 21:21; Второзаконие 18:18, 33:2, 12 и пр.

Лит-ра: А. Я. Гаркави. Утверждение мусульман об упоминании Мухаммада в Пятикнижии Моисея.—ЗВРАОА. 1896, 9, 199—205; М. Steinschneider. Die polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache. Lpz., 1877; он же. Die arabische Literatur der Juden. Frankfurt, 1902; Speyer. Erzählungen; J. Horowitz. Tawrat.—EI, 4, 764—766.

М. П.

ат-ТАУХИД (ат-таухид; от глагола ваххада—«делать», считать что-либо единым, единственным)—монизм, монотеизм. В исламе ат-Т. означал прежде всего отрицание политеизма (ширк), выражающееся в формуле «нет никакого божества, кроме Аллаха». На уровне спекулятивной теологии проблема ат-Т. решалась в плане объяснения соотношения сущности (аз-зат) бога и его атрибутов (ас-сифат), творца и его творений. Му'тазилиты включали в понятие ат-Т. отрицание реальных, отличных от сущности бога и вечных его атрибутов. Аш'ариты и сифатиты толковали ат-Т. как признание единственности Аллаха в отношении его сущности, не разделяемой с ним

чем-либо другим (вахид фи затихи ла шарика лаху), в отношении его вечных атрибутов, с которыми не имеет подобия ничто другое (вахид фи сифатихи ал-азалия ла назира лаху), и в отношении его действий, в осуществлении которых не принимает участия ничто другое (вахид фи аф'алихи ла шарика лаху). Ибн Таймийа вместе с другими ханбалитами включал в понятие ат-Т.: 1) признание божественной природы только за Аллахом (таухид ал-улухийа); 2) признание его единственным творцом (халик) и путеводителем (муршид) (таухид ар-рубубийа); 3) полную самодачу человеку Аллаху и доверие ему (таглим ал-мар' затихи ли-ллах) (таухид ал-'убудийа). В суфизме, где понимание ат-Т. как отрицания политеизма считалось достойным рядовых верующих (таухид ал-'амма), выделялись три главные формы ат-Т.: 1) растворение (тазвиб) человеческой воли в божественной (таухид иради); 2) самоуничтожение (фана') человека, охваченного страстным томлением ('ишк) по божеству, в его бытии (вуджуд) (таухид шухуди); 3) постижение того, что нет сущего (мауджуд), кроме божества (таухид вуджуди). Последняя форма ат-Т., именовавшаяся также таухид ал-мушахада, была свойственна учению Ибн 'Араби, которое позже стали квалифицировать как учение о «единстве бытия» (вахдат ал-вуджуд). Для фаласифа ат-Т. означал предельное единство сущего, трансцендентное миру, рассматриваемому как эмпирическая реальность с пространственно-временными характеристиками, и тождественное ему, взятому в качестве вневременной и внепространственной целокупности. В теологическом плане это единство сущего отождествлялось ими с богом, приложение к которому обычных атрибутов они считали возможным лишь в метафорическом смысле.

Лит-ра: ал-Хаким. Ал-Му'джам, ст. ат-таухид; М. А. Ansari. The Doctrine of one actor: Junayd's view of tawhid.—MW, 1983, 37/1, 35—36.

Т. И., А. С.

ТАФСИР ал-КУР'АН (или ат-тафсир)—комментарий, толкование Корана. Сочинения, связанные с 'имл ал-Кур'ан ва-т-Т.—наукой о понимании и толковании Корана, сыграли важнейшую роль в становлении мусульманской религиозной доктрины. В специфической форме они отразили основные этапы идеологической и политической борьбы в арабо-мусульманском обществе.

Уже в ходе двадцатилетней пророческой деятельности Мухаммада содержание его проповедей, составивших текст Корана, претерпело значительные изменения: одни из произнесенных прежде аятов заменялись новыми, другие получали новое истолкование. Содержание многих аятов в силу специфики текста было непонятно вновь обращенным. Все это потребовало от самого Мухаммада вновь давать истолкование прежде высказанным «откровениям». Слушатели Мухаммада хранили в памяти обстоятельства произнесения многих аятов, причины полемики Пророка со своими оппонентами—без этого многие коранические стихи оставались малопонятными. Это наиболее древний пласт, который в той или иной форме вошел в большую часть Т. ал-К. и отразил действительную историю возникновения Корана. С увеличением временного отрыва от эпохи Пророка и распространением ислама в новой социально-культурной среде важность этих толкований возрастала.

Первоначально Т. ал-К. в основном бытовал в устной форме. Отдельные аяты и суры часто комментировались имамом в мечети после пятнич-

вой хутбы. Странствующие сказители и проповедники (куссас), выступавшие на базарах и улицах городов, расширяли своим толкованием коранические тексты, обогащая их параллельным материалом, восходящим к иудео-христианской культурной среде. Более всего привлекали коранические сообщения о чудесах, пророках и древних народах.

Развитие Т. ал-К. связано со сложением сунны. Воплощением принципа «сунна разъясняет Коран» (ас-сунна туфассиру-л-Кур'ан) явилось появление во второй половине VIII в. сборников хадисов, связанных с толкованием коранического текста, а позднее — специальных разделов в общих сборниках хадисов (например, в ас-Сахих ал-Бухари). Жизнеописания Мухаммада (см. *сир*) также в значительной части были посвящены толкованию Корана: в них айаты помещались в событийный контекст, а ставшие малоизвестными коранические термины зачастую пояснялись поэтическими цитатами. Комплекс айатов, связанных с правовыми нормами, санкционированными Пророком, явился предметом тщательного изучения и толкования в сочинениях мусульманских правоведов. Первые арабские лексикографические и грамматические сочинения также в значительной мере были связаны с потребностями толкования Корана. Становление 'илм ал-Кур'ан ва-т-Т. происходило в тесном взаимодействии с развитием учения о «чтениях» (кира'ат) Корана. Оно шло в рамках становления общей догматической системы ислама, в которой Коран объявлялся главным «чудом» (му'джиза), главным божественным «знамением» (айа), главным доказательством превосходства исламской религиозной доктрины (см. *и'джаз ал-Кур'ан*), подтверждением (бурхан) истинности пророчества Мухаммада.

Внутри этого понятию не расчлененного комплекса дисциплин стали возникать и специальные сочинения, посвященные толкованию Корана. Они унаследовали уже выработанную процедуру исследования и складывавшийся терминологический аппарат. По мусульманской традиции, основателем направления Т. ал-К. считается двоюродный брат Мухаммада — 'Абдаллах б. 'Аббас (гарджуман ал-Кур'ан, ум. в 686 г.).

Обострение идеологической борьбы между Алидами и Аббасидами к концу правления Омейядов сделало Т. ал-К. оружием в борьбе за власть в Халифате. Одновременно появились Т. ал-К. суннита ал-Макки (642—722) и проалидские комментарии ал-Джу'фи (ум. в 745-46 г.) и ас-Судди (ум. до 745 г.). Традиция шиитских комментариев развивалась в Куфе, бывшей оплотом Алидов. Шиитские авторы с помощью аллегорического толкования Корана (та'вил), перестановок огласовок и логических ударений подыскивали отличные от принятых в суннитской среде значения отдельных коранических терминов, интерпретировали ряд отрывков в пользу 'Али и его потомков. При этом они выменяли вину своим противникам заведомое искажение, извращение (тахриф) текста Корана и уничтожение ряда ключевых айатов при 'Умаре I и 'Усмানে.

Эта идеологическая борьба нашла свое отражение в разделении общины на сторонников буквального понимания и толкования коранического текста (ахл аз-захир) и тех, кто искал в Коране «скрытый», «тайный» смысл (ахл ал-батин). В контексте полемики между ними развернулись споры вокруг понятий Т. — та'вил. Высказывалось множество различных мнений. Мукатил

б. Сулайман (ум. в 767 г.) со ссылкой на Ибн 'Аббаса утверждал, что Т. — это то, что известно 'улама', та'вил — то, что знает один Аллах. Ал-Матуриди (ум. в 944 г.) считал, что Т. принадлежит сподвижникам Мухаммада, та'вил — фахихам (ат-Т. ли-с-сахаба ва-т-та'вил ли-л-фукаха'). Позднее ас-Суйути (ум. в 1505 г.) так суммировал другую группу мнений: Т. — передача мудрости предшествующих исламских авторитетов, та'вил — продукт изучения текста. С формальной точки зрения подчеркивалось различие такого рода: Т. — толкование тех мест, которые допускают лишь одну интерпретацию (ат-Т. зу ваджх), та'вил — несколько интерпретаций (ат-та'вил зу вуджух). Одновременно появляется и представление о нежелательности и даже запретности толкования Корана. Оно подкрепляется авторитетом халифа 'Умара I, якобы резко выступавшего против комментирования Корана из-за опасности подмены священного текста произвольным толкованием.

Ат-Табари (838—923), автор многотомного комментария, включившего в себя многие сочинения его предшественников, выработал в некоторой степени компромиссное решение. Он разделит коранические тексты на три категории: 1) те, которые недоступны пониманию людей: их подлинный смысл известен только Аллаху; 2) те, смысл которых можно выяснить, опираясь только на традиционные разъяснения, восходящие к самому Пророку; 3) те, сложности толкования которых являются лингвистическими и снимаются с помощью знаний филологов.

Приход Аббасидов к власти и последовавшие за этим репрессии против Алидов привели к подавлению проалидской тенденции в толковании Корана. Ее возрождение совпадает с правлением ал-Ма'муна (813—833), проводившего проалидскую политику.

Полемика вокруг понятий Т. — та'вил отразила и борьбу му'тазилитов со своими противниками. Первые прибегали к «рационалистическому» та'вилу, аллегорически истолковывая, в частности, антропоморфические представления о божестве, зафиксированные Кораном. В подтверждение своих теорий они прибегали к истолкованию Корана с помощью личного мнения (ат-Т. би-р-ра'й). Эта практика признавалась неправомерной их противниками, и в первую очередь ханбалитами, сторонниками толкования Корана с помощью мусульманской традиции (ат-Т. би-л-'илм). Т. этого периода служили оружием и в острейшей идеологической дискуссии о «сотворенности» и «несотворенности» Корана, являвшейся отражением глубокого политического конфликта в Халифате (см. *ал-Кур'ан*). Наиболее значительным му'тазилитским Т. является сочинение аз-Замахшари (1074—1144), принятое впоследствии, с рядом поправок, и суннитами.

В рамках категорий Т. — та'вил проходила и полемика против суфийских толкований Корана (см. *та'вил*).

Религиозно-политическая история мусульманского мира находила отражение в толкованиях к Корану и в дальнейшем. Так, с «исчезновением» последнего имама Мухаммада б. ал-Хасана (ум. в 873-74 г.) связывается появление в шиитской среде ряда сочинений, посвященных толкованию айатов эсхатологического содержания. Деятель-



ность исма'илитов также нашла свое отражение в толкованиях к Корану. Они отразили и борьбу Ибн Таймийи и его сторонников за возвращение исламу его первоначальной «чистоты». Ибн Таймийа, в частности, требовал исключения из Т. материалов, восходящих к иудео-христианской среде.

Сложность идеологической ситуации, наличие множества религиозно-политических движений и направлений, позволявших своим adeptам причислять себя сразу к нескольким из них, привели к тому, что в Т. отдельного автора зачастую совмещалось несколько точек зрения. Так, знаменитый Т. Фахр ад-дина ар-Рази (ум. в 1209 г.) имеет как антиму'тазилитскую, так и антизахиритскую направленность.

Помимо упомянутых наиболее известными и авторитетными толкованиями Корана считаются сочинение ас-Са'алиби (ум. в 1035 г.) и тафсир ал-Байдави (ум. в 1286 г.) — сравнительно краткое и во многом самостоятельное переложение предшествующих трудов по основным направлениям 'илм ал-Кур'ан ва-т-Т., а также совместная работа ал-Махалили (ум. в 1459 г.) и ас-Суйути, учителя и ученика, известная под названием Т. ал-Джалалайи.

Далеко не всегда в сочинениях, входящих в сферу 'илм ал-Кур'ан ва-т-Т., комментировался весь текст Корана, слово за словом, аят за аятом. Так, шиитским авторам принадлежит группа сочинений, озаглавленных Китаб ма нузла фи 'Али мин ал-Кур'ан. Отдельный ряд представляют сочинения об обстоятельствах произведения аятов (асбаб ан-нузул), что позволяло ставить вопрос об их датировке. Особенно известны такие работы ал-Вахиди (ум. в 1075 г.), ал-Ираки (ум. в 1175 г.) и ас-Суйути. Здесь также прослеживаются как прошиитская тенденция — попытки показать роль 'Али в контексте «внеспослания» Корана (например, ал-Хаскани, ум. в 1077 г.), так и тенденция суннитская, находившая выражение в так называемых мувафакат — сочинениях, подчеркивающих особые заслуги 'Умара I (например, сочинение ас-Суйути Катф ас-самар фи мувафакат саййидина 'Умар).

С жанром асбаб ан-нузул связано и другое направление — 'илм ан-насих ва ал-мансук, посвященное аятам, отмененным появлением других, более поздних, в ходе проповеднической деятельности Мухаммада, но вошедшим тем не менее в текст Корана (например, 53:19 — 22 и 22:52/51; 9:5, якобы отменяющий 124 аята). Как и предыдущее, это направление развивалось в первую очередь в контексте мусульманского правоведения. Наиболее известны работы ан-Наххаса (ум. в 950 г.), Хибаталлаха б. Саламы (ум. в 1019 г.) и Ибн Хазма (ум. в 1064 г.).

Хронологические списки сур, часто рифмованные, составляют отдельный жанр 'илм ал-Кур'ан ва-т-Т. Существуют труды, посвященные «превосходству» (фадл) и «достоинствам» (фада'ил) Корана, отдельных сур и аятов. Комментировались также отдельные сюжеты, понятия и образы Корана: таинственные буквы (ал-фататих), описание Аллаха, наказания и вознаграждения и т. п.

Т. создавались и на языках других мусульманских народов. Поскольку перевод Корана долгое время не допускался (см. *иджиз ал-Кур'ан*), то Т., сопровождавшие текст Корана пословным

комментарием, фактически переводом на другой язык, сыграли важную роль в ознакомлении с текстом К. мусульман, незнакомых с арабским языком. Позднее в неарабской среде появились и оригинальные Т.

Мусульманская реформистская экзегетика, получившая наибольшее развитие на рубеже XIX—XX вв., отразила столкновение мусульманского общества с европейской философской и научной мыслью. С помощью толкований к Корану экзегеты попытались, с одной стороны, объявить новые научные достижения и социальные представления предсказанными Кораном и помешать тем самым размыванию авторитета священного текста, с другой — внести в широкую среду мусульманских читателей современные научные представления, сделав их в то же время приемлемыми в контексте традиционных религиозно-философских ценностей и представлений. В своих толкованиях новые экзегеты опирались на традиции классического комментирования. Уже в знаменитый Т. ар-Рази было органично включено изложение естественнонаучных достижений эпохи. Амин ал-Хули (ум. в 1965 г.) ссылался на авторитет ал-Газали, утверждая, что в его сочинениях можно найти прообраз «научного комментария» (ат-Т. ал-илими). В Т. ал-Кавакиби (1849—1903), Тантави Джаухари (1862—1940) и им подобных можно встретить самый разнообразный материал: от антиколониальной или антиматериалистической полемики до научно-популярных описаний строения клетки и солнечной системы. Среди тех, кто сегодня интерпретирует Коран подобным образом, надо назвать в первую очередь Мустафу Махмуда и 'А'ишу 'Абд ар-Рахман бинт аш-Шати'.

Новые Т. отразили основные тенденции в общественно-политической жизни мусульманских стран. В них можно найти как стремление к вестернизации общественных институтов, культуры и образования, так и призывы к возврату к традиционным мусульманским ценностям. М. 'Абдо и Р. Рида в Т. ал-Манар (1898—1935) пытались сформулировать принципы организации обновленного мусульманского общества в либерально-реформистском духе. Сторонники различных направлений «исламского социализма» находили в Коране предвосхищение социалистических идей. Саййид Кутб (ум. в 1966 г.), идеолог «исламской революции» и «третьего пути», создал Т., пафос которого заключается в обосновании социальной программы «Братьев-мусульман».

Т. продолжают широко использоваться в идеологической борьбе, в том числе шиитскими лидерами Ирана, движением ахмадийа. С пропагандистскими целями современные Т. часто переводятся на западные (главным образом английский) языки. Сохраняют свое значение сегодня и средневековые Т. Продолжается их переработка в классическом духе. Наибольшее авторитетным современным Т. в суннитском мире признан Т. ал-Манар М. 'Абдо (1849—1905) и Р. Рида (1865—1935). Основой лекций о Коране, которые М. 'Абдо читал в ал-Азхаре и которые составили значительную часть Т. ал-Манар, был Т. ал-Джалалайи. Из множества традиционных толкований текста Корана авторы попытались выбрать те, которые подтверждаются хадисами, восходящими, по их мнению, непосредственно к Пророку. В умеренной форме они ввели в контекст Т. ал-К. изложение достижений современной им научной мысли.



Лит-ра: Петрушевский. Ислам, 118—122; Прозоров. Шнитская историография, 21—23; Goldziher. Richtungen; Wansbrough. Studies; J. G. Jaussen. The interpretation of the Koran in modern Egypt. Leyde, 1974; о новых публикациях источников и исследованиях см.: A. Rippin. The present status of tafsir studies.—MW. 1982, 72, 3/4, 224—238; он же. The exegetical gene asbab an-nuzul: a bibliographical and terminological survey.—BSOAS, 1985, 48/1, 1—15; он же. Al-Zuhri: Naskh al-Qur'an and the problem of early tafsir texts.—BSOAS. 1984, 47.

**ат-ТАФТАЗАНІ**, Са'д ад-дин Мас'уд б. 'Умар (ум. в 1390 г.)—видный представитель позднего калама. Родился в селении Тафтазан, близ г. Ниса, учился у ал-Иджи и Кутб ад-дина ар-Рази, около тридцати лет провел в скитаниях, преподавая в различных мадраса Мавераннахра, а затем по приглашению Тимура приехал в Самарканд, где находился при его дворе вплоть до своей кончины. Ат-Т. прославился обширными познаниями в каламе, а также в логике, геометрии, поэтике и грамматике арабского языка. В последующие столетия огромной популярностью пользовалась его комедиандумы по каламу, к которым были составлены многочисленные комментарии: Тахзиб ал-мантик ва-л-калам (этот труд сохранился в комментариях ад-Давани и ал-Курдистани), Макасид фи 'илм ал-калам (или Макасид ат-талибин, сокр. ал-Макасид), дошедший до нас в комментариях самого ат-Т.

Лит-ра: ат-Тафтазани. Шарх ал-макасид. Стамбул, 1898; ад-Давани Джами' ад-дин. Шарх тахзиб ал-мантик ва-л-калам. Казань, 1868; Мухтасар ал-'аллама Са'д ад-дин ат-Тафтазани 'ала талхис ал-мифтах ли-л-нимам ал-хатиб ал-Казвини. 1—4. Каир, 1899—1901; ат-Тафтазани. Тахриб ал-мерам фи шарх тахзиб ал-калам. Каир, 1900; он же. Шарх.

**ат-ТАХАДЖЖУД** (от глагола тахаджда—«бодрствовать»; «бдение») —ночная молитва или чтение Корана ночью. Практика ат-Т., как и сам термин, засвидетельствована Кораном (17:79/81; см. также 51:17; 25:64/65; 76:25/26; 11:114/116; 73:1—4). По-видимому, в мекканский период деятельности Мухаммада ночная молитва считалась обязательной и мусульмане проводили, молясь, значительную часть ночи. Однако в Медине обязательность ат-Т. была отменена (ср. К. 73:20). Тем не менее в исламе ночные молитвы сохранились. Особенно похвальным считается их совершение в рамадан, когда они получают специальное наименование тарвих (ед. ч. тарвиха—«отдохновение»). Тарвиха может состоять из 20 или 36 рак'атов. После каждых четырех рак'атов выдерживается пауза (тарвиха), отсюда и название самой молитвы. Шиниты должны совершать тысячу дополнительных рак'атов за ночь рамадана. В ночь перед праздниками 'ид ал-фитр и 'ид ал-аджа молитвы носят особое название ихйа' ал-лайл («проведение ночи без сна»).

Похвальным считается добавление одного или нескольких (до 13) рак'атов к последней вечерней молитве (салат ал-'иша') или же к салат ат-Т., чтобы общее число рак'атов стало нечетным. Такие молитвы обозначаются термином витр («нечетный», «непарный»).

Ханафиты считают витр обязательным. Представители других мазхабов одобряют его, но обязательным не считают. Ночная молитва из четного числа рак'атов называется шаф' («пара», «чета»). Витр или шаф' можно совершать в любое время ночи, но не два раза за одну ночь. Ночной призыв му'аззина на молитву должен совершаться дважды и начинаться словами «молитва лучше сна».

Лит-ра: Лэйн. Нравы, 97—98, 340; Sell. Faith. Index; A. J. Wenink. Tahadjjud.—Ei\*, 4, 607—608; он же. Tarawih.—Там же, 664—665; он же. Witr.—Там же, 1139—1140.

**ТАХАРА** («очищение»; синоним татхир)—ряд об-

рядовых действий, выводящих человека из состояния ритуальной нечистоты (джанаба), одно из ритуальных предписаний ислама. Различаются Т. внутренняя (очищение души после правонарушения, греха или неблагоприятного поступка) и Т. внешняя (очищение тела, одежды, обуви, предметов быта, жилища и др.). Т. внутренняя достигается покаянием (тауба), искупительными действиями (каффара) и благочестивой жизнью. Т. внешняя достигается следующими видами очищения: 1) полное омовение (гусл), производимое после осквернения, тяжелой болезни, трудной дороги и долгого отсутствия, отбытия наказания и др., а также перед пятничной молитвой в мечети, перед постом, бракосочетанием и другими важными действиями; 2) малое омовение (вуду'), совершаемое перед молитвой; 3) очищение песком (тайаммум). в особых случаях совершаемое вместо омовения водой; 4) чистка зубов (гасвик) специальной палочкой с размочаленным кондом; 5) подмывание после обычных физиологических акций (истинджа'); 6) стирка и чистка одежды и обуви (масх). К обрядам Т. относятся также уборка и проветривание жилища, чистка посуды, поливание водой оскверненного места, обмывание покойника.

Необходимость Т. и способы ее совершения предписываются различными мазхабами по-разному, что является одним из различий (ихтилаф) между ними.

Т. отличается от обычных действий тем, что, приступая к ней, следует произнести вслух или про себя молитвенную формулу, подтверждающую намерение (нийя) произвести Т., после чего производится очищение в определенном порядке с обязательным произнесением простых молитвенных формул.

Лит-ра: аш-Шайбани. Ал-Акл, 23—121; Малик б. Анас. Ал-Муаватта', 7—45; ал-Газали. Ихйа', 1, 122—127; ат-Та'и. Та'лим. 11—15; A. S. Tritton. Tahara.—ShEi. 559—560.

**ат-ТАШБІХ** (от глагола шаббах—«сравнивать», «уподоблять») —сравнение, уподобление; в узком значении —представление божества в человекоподобном виде. В западном исламоведении ат-Т. понимается как антропоморфизм. Однако в мусульманской богословской и доксографической литературе этот термин употребляется и в более широком значении —как любое сравнение Аллаха с чем-либо. Поэтому к «антропоморфистам» (ахл ат-ташбих или ал-мушабиха) причисляют не только последователей собственно антропоморфических взглядов, но и тех богословов, которые судят об Аллахе человеческими представлениями (величина, движение, цвет и т. п.). Считается, что идея ат-Т. появилась в среде хашивитов —«сторонников предания». Одними из первых проповедников ат-Т. были Мукатил б. Сулайман ал-Балхи (ум. в 767 г.), Кахмас б. ал-Хасан (ум. в Басре в 766 г.), Да'уд ал-Джавариби, Ахмад ал-Худжайми и др. Средневековые доксографы различали два вида ат-Т.: 1. Уподобление божественной сущности (аз-зат) телу (джисм), в том числе телу человека; 2. Уподобление божественных атрибутов (ас-сифат) свойствам тел, в том числе человеческим атрибутам. К проповедникам первого они относили «крайних» шинитов, обожествлявших людей, шинитов-ихшамитов, каррамитов и др. Эту категорию «антропоморфистов» называли также ал-муджассима («отелесителями»). Второй вид ат-Т. получил наибольшее рас-

## ат-ТИДЖАНИЙА

пространение среди последователей первоначального ислама — хашвитов, «сторонников преданий». В целом понятие ат-Т. противопоставлялось понятию ат-та'ид — представлению о божестве как о чем-то абстрактном, лишенном атрибутов. Создателями последнего были му'аттилиты-му'тазилиты.

Лит-ра: 'Ирфан. Дирасат, 197—200; R. Strothmann. Tashbih.— EI, 4, 742—744; см. лит-ру к ст. ал-мушаббиха.

С. П. ат-ТИДЖАНИЙА — влиятельное североафриканское суфийское братство, возникшее в конце XVIII в. Основатель ат-Т., Ахмад ат-Тиджани (1737—1815), происходил из небогатой берберской семьи, проживавшей на юге Алжира. Получив начальное богословское образование, ат-Тиджани познакомился с произведениями суфийских «классиков», обучался у шайхов ал-кадири, ан-насири, ал-халватии и др. Вернувшись в родные места после паломничества в Мекку и Медину, ат-Тиджани поселился в алжирском оазисе Сиди-Аби-Самгун, где впервые (1781—1782 гг.) выступил с самостоятельной проповедью, ссылаясь на будто бы полученное им лично «наставление» (тарбия) Пророка. В 1789 г. он покинул оазис Сиди-Аби-Самгун, вероятно опасаясь преследований турецкого правителя Орана. Ат-Тиджани был хорошо принят в Фесе марокканским султаном Сулайманом. Несмотря на поддержку султана, ат-Тиджани и его последователи поначалу столкнулись с враждебным отношением со стороны жителей Феса. Оно было инспирировано шайхами «старых» суфийских братств и отказом местных религиозных авторитетов признать притязания ат-Тиджани на исключительность своего учения и братства. Тем не менее помощь султана Сулаймана, полагавшего, что ат-Т. сможет послужить ему орудием в борьбе с такими влиятельными братствами, как ал-кадирийа и аш-шазилийа, позволила последователям ат-Тиджани закрепиться в Фесе и построить там завийу. Из Феса основатель ат-Т. рассылал эмиссаров в различные районы Алжира, Туниса, Марокко, Мавритании, все более расширяя сферу влияния братства.

Перед смертью ат-Тиджани назначил главой братства своего ближайшего сподвижника 'Али ат-Таммасини. Сразу же после смерти основателя ат-Т. распалось на две противоборствующие группировки с центрами в 'Айн-Мади, где обосновались сыновья ат-Тиджани, и в Таммасине, где проживал ат-Таммасини. В конце концов сыновьям удалось взять в свои руки руководство братством, но соперничество между двумя группировками не прекращалось в течение многих лет.

Сам ат-Тиджани не оставил письменного изложения основ своего учения. Однако еще при жизни ат-Тиджани его близкий сподвижник 'Али Харазим написал трактат Джавахир ал-ма'ани. В него вошли биография основателя братства, его высказывания по различным вопросам общему-сульманской и суфийской теории и практики, суфийская поэзия и т. п. Автор Джавахир ал-ма'ани широко использовал отрывки из биографии ал-Махсад ал-ахмад известного марокканского суфия-подвижника XVI в. Ахмада Ма'на, которая принадлежала перу Мухаммада б. 'Абд ас-Салама ал-Кадири. Факт плагиата вскрылся лишь в 1927 г., после опубликования Джавахир ал-ма'ани, и стал причиной ожесточенной критики

ат-Т. со стороны религиозных авторитетов Магриба и Египта. Двумя другими «нормативными» сочинениями последователей ат-Т. считаются Кытаб ал-джам' ли-л-'удум ал-фа'ида Мухаммада б. ал-Мушри (ум. в 1809-10 г.) и Кытаб ал-ифада ал-ахмадийа Мухаммада ас-Суфийани (ум. в 1843 г.), которые пока не изданы.

Воззрения ат-Тиджани, изложенные в названных сочинениях, не отличаются оригинальностью. Очевидно, что основатель ат-Т. опирался на идеи предшествующих суфийских мыслителей. Наибольшее влияние на него оказал Ибн 'Араби (ум. в 1240 г.), в частности его учение о невидимой суфийской иерархии (см. *вали*), возглавляемой кутбом. Ссылаясь на эзотерические теории Ибн 'Араби, ат-Тиджани объявил себя «верхним полюсом» (кутб ал-актаб) и одновременно «печатью Мухаммадовой святости» (хатм алилайя ал-мухаммадийа). На этом основании он присвоил себе абсолютную «непогрешимость» (ал-'исма) — качество, в котором многие мусульманские авторитеты отказывали даже самому Пророку. Ат-Тиджани отказался также от цепи духовной преемственности (силсила), связывающей его с предшествующими «святыми», мотивируя свой отказ тем, что учение и молитвы (аурад) ат-Т. получены им непосредственно от Мухаммада. Вопреки распространенной в Магрибе практике ат-Тиджани запретил своим последователям состоять в других суфийских братствах, обращаться за заступничеством и «благодатью» к нетиджанитским шайхам и их моголамам. Взамен он гарантировал своим муридам безусловное «спасение» и свое заступничество в День воскресения. На «спасение» могли, согласно ат-Тиджани, рассчитывать также те люди, которые оказали ат-Т. самую незначительную услугу или сподобились увидеть его в пятницу либо в понедельник. Последователи ат-Т. ощущали себя «божественными избранниками» и противопоставляли себя прочим мусульманам, считая их «заблудшими». Отсюда — особая близость и сплоченность членов братства, их стремление к независимости и в то же время лояльность по отношению к христианам, которые были для них такими же «заблудшими», как их единоверцы-мусульмане.

Ии основатель ат-Т., ни его последователи не придерживались строго суфийских заветов, рекомендовавших «воздержание» (зухд) и «предание себя воле Аллаха» (таваккул). Сам ат-Тиджани жил в роскоши и не приветствовал чрезмерные траты на благотворительные цели. Этим отчасти объясняется популярность ат-Т. среди зажиточных горожан Магриба (купцов, чиновников и т. д.).

Основными молитвами (аурад) ат-Т. являются Салат ал-фатих и Джаухарат ал-камал, заветанные ат-Тиджани своим последователям. Первая произносится два раза в день, вторая — по торжественным случаям. Радение (зикр, хадра) ат-Т. происходит по пятницам.

После смерти основателя верхушка ат-Т. в 'Айн-Мади стремилась проводить независимую от османских властей политику, сохраняя и расширяя сферу влияния братства. Это привело к вооруженным столкновениям с правительственными войсками, в результате которых погиб старший сын ат-Тиджани (1827 г.). Младший сын, Мухаммад ас-Сагир, став во главе братства, отказался поддержать эмира 'Абд ал-Кадира в его борьбе против французской оккупации Алжира. Не последнюю роль здесь сыграла принадлеж-

ность эмира к конкурировавшему с ат-Т. братству ал-кадирийа. Попытки 'Абд ал-Кадира подчинить ат-Т. военным путем закончились неудачей. С приходом французов Мухаммад ас-Сагир вступил на путь сотрудничества с оккупационными властями. Такую же политику проводили его наследники, а также руководители братства с центром в Таммасине.

В Тунисе, где имелись многочисленные обители ат-Т., его шайхи пользовались поддержкой турецкого правительства, а с установлением протектората — французских властей. В то же время большинство последователей ат-Т. в Марокко отказались от сотрудничества с французами, несмотря на попытки шайхов из 'Айн-Мади склонить их к этому.

Уже в начале XIX в. учение ат-Т. широко распространилось среди населения Мавритании. Мукадам братства, Мухаммад ал-Хафиз, сумел сделать последователями ат-Т. могущественное и многочисленное мавританское племя идав 'али. Религиозному и политическому лидеру братства Хаджду 'Умару (уб. в 1864 г.) удалось подчинить значительные территории в Западной Африке — по сути дела, им было создано тиджанитское государство. Свою борьбу с языческими племенами в долинах рек Сенегал и Нигер Хаджж 'Умар объявил джихадом. Однако тиджанитский вождь не останавливался и перед захватом ранее исламизированных земель, ссылаясь на то, что лишь принадлежность к ат-Т. может сделать мусульманина «истинно» верующим. Завоевания Хаджжа 'Умара, его антихристианская пропаганда, призывавшая к борьбе с «неверными», заставила французов начать военные действия против ат-Т. В результате Хаджж 'Умар отступил к долине р. Нигер, подалее от побережья. После его гибели руководство ат-Т. в Западной Африке перешло к его сыну Ахмаду (ум. в 1895 г.), при котором французам удалось ликвидировать тиджанитское государство и взять под свой контроль его территорию. В период колониального правления французов в Западной Африке ат-Т., в целом соблюдая лояльность по отношению к властям, активно участвовало в политической жизни этого региона. По ряду религиозно-политических мотивов здесь оно распалось на несколько дочерних братств, крупнейшими из которых были хамаллийа и йа'кубийа.

В 20-е годы XX в. в Марокко, Алжире и Тунисе была развернута широкая кампания обвинений в адрес ат-Т., которую возглавили видные представители мусульманского фундаментализма (ассалафийа). Хотя их негативное отношение к братству во многом было вызвано сотрудничеством его верхушки с французскими властями, критики сосредоточились главным образом на опровержении богословских положений тиджанитского учения. С позиций суннитского «правоведия» и рационализма разоблачались претензии ат-Т. на исключительность и особое место среди прочих мусульман, на «вечность» и необычайную действительность тиджанитских молитв, на главенство ат-Тиджани в иерархии мусульманских «святых» и т. п.

Хотя кампания против ат-Т. наряду с такими факторами, как индустриализация и секуляризация обществ в странах Востока и Африки, подорвала позиции ат-Т., братство имеет немало последователей как в арабском мире, так и среди африканцев и в наши дни.

Лит-ра: 'Али Харазим б. Барбад. Давакхир ал-ма'ани ва булуг ал-амани фи фаяд сиди Абн-л-Аббас ат-Тиджани. 1—2. Каир,

1927; 'Абд ар-Рахман б. Йусуф ал-Иффрики. Ал-Анвар ар-рахманийа ли-хидйат ал-фирка ат-тиджанийа. Каир, 1356 г. х.; Ибн Ма Йа'ба. Муштаха ал-хариф ал-джани фи радд залакат ат-Тиджани ал-джани. Каир, 1927; Rinn. Margabouts, 416—451; Jamil Abun-Nasr. The Tijaniyya: A Sufi Order in the Modern World. Oxf., 1965. А. Кн.

ат-ТИРМИЗЬ, ал-Хаким Абу 'Абдаллах Мухаммад б. 'Али (ум. в конце IX в.) — крупнейший представитель восточноиранского суфизма. Родился в г. Термезе. Согласно «автобиографии», с восьми лет усердно занимался религиозными науками. Двадцати восьми лет от роду отправился в Мекку. Вернувшись из паломничества, ат-Т. стал на суфийский путь: уединялся от людей, умерщвлял плоть, изучал мистические трактаты. Среди его суфийских учителей называют известных хорасанских шайхов Абу Тураба ан-Нахшаби, Йахйу ал-Джалла', Ахмада б. Хадравайхи и др. Большую роль в судьбе ат-Т. сыграла его жена, очевидно полностью разделявшая его взгляды. Проповеди и сочинения ат-Т., прежде всего 'Илал аш-шари'а и Хатм ал-аулийа', в которых он рассуждал о смысле мусульманских обрядов, о «любви к богу», о различных категориях мистиков, о «печати святых», существующей наряду с «печатью пророков», вызвали недовольство факихов и власть имущих. Спасаясь от гонений, ат-Т. вынужден был переехать в Балх, затем в Нишапур, где приобрел многочисленных сторонников. Когда в результате изменения политической ситуации противники ат-Т. вынуждены были эмигрировать, он смог вернуться в родной город. Там он и умер, окруженный учениками и последователями. Среди них заслуживают упоминания в первую очередь Абу 'Али ал-Джуджани и Абу Бакр ал-Варрак.

Значение ат-Т. для истории суфизма определено главным образом его сочинениями, число которых приближается к восьмидесяти. Изложенные в них учения о «душе», ее «состояниях» и «движениях», о способах самосовершенствования и обуздания низменных инстинктов, о страдании как очищении и т. п. оказали огромное влияние на последующую суфийскую психологию. Вышим доступным человеку знанием ат-Т. считал мистический «гносис» (ма'рифа или хикма), который он отождествлял с «божественным светом», заключенным в сердцах людей. В отличие от обычного знания ('илм), сводящегося к истолкованию и применению положений шари'ата, «гносис» постигает тайный смысл вещей и в конце концов саму «божественную сущность». Если 'илм можно обрести в процессе обучения, то ма'рифа — это милость, которую бог дарует своим избранныкам. Сфера и время применения 'илм ограничены, тогда как ма'рифа не имеет пределов. «Гносис» доступен лишь тем людям, чьи души очистились от мирских привязанностей и чьи помыслы устремлены к богу. Такими людьми ат-Т. считал суфийских «святых». Именно «гносисом» они отличались от прочих верующих.

Вероятно, ат-Т. был первым, кто теоретически обосновал суфийские представления об аулийа', фактически уравняв их «в правах» с «посланниками» (русул) и «пророками» (анбийа'). Его идеи о соотношении «пророчества» и «святости», об иерархии «святых» в суфизме получили развитие у Ибн 'Араби, который нередко включал в свои сочинения большие фрагменты из трактатов ат-Т.

Как отмечают исследователи, ат-Т. был, вероятно, знаком с буддийскими, христианскими и

## ТУЛАЙХА

манихейскими учениями, влияние которых можно обнаружить в его трудах. Отдавая должное глубине его знаний и широте кругозора, современники дали ему почетное прозвище ал-Хаким (Мудрец).

Лит-ра: *ас-Сулами*. Табакаг, 212—215; *ал-Кушайри*. Ар-Рисала, 29; *ас-Субки*. Табакаг, 2, 20; *аз-Захаби*. Тазкира, 2, 218—219; *ат-Тирмизи*. Хатм; *ал-Нувйри*. Kashf, 141—142, 210—241; *'Аммар*. Тазкира, 2, 91—99; *Massignon*. Essai, 286—294; *O. Yahya*. L'oeuvre de Tirmidhi.—Mélanges, 3, 411—450; *N. Heer*. Some biographical and bibliographical notes on al-Hakim al-Tirmidhi.—The World of Islam: Studies in honour of Philip Hitti. L., 1959, 121—134; *M. al-Geyoushi*. Al-Tirmidhi's Theory of Gnosis.—IQ. 1971, 15/4, 164—188; *B. Radtke*. Der Mystiker al-Hakim at-Tirmidi.—DI. 1980, 57/2, 237—245; *он же*. Al-Hakim at-Tirmidi, ein islamischer Theosoph des 3/9 Jahrhunderts. Freiburg, 1980.

**ТУЛАЙХА** (уменьшительное от Талха)—Талха б. Хувайлид, согласно мусульманскому преданию—один из лжепророков, после смерти Мухаммада и в подражание ему объявивших себя пророками и увлекших часть жителей Аравии к временному отпадению от ислама. В исторической действительности—одна из характерных фигур пророческого движения в Аравии VII в., частью которого был и начальный ислам.

Т. был одним из военных вождей племени асад, участвовал в сражениях с мусульманами в 626 и 627 гг. Славился проницательностью и умением предсказывать будущее. В 631–32 г. после внезапной находки колодца в пустыне он объявил себя пророком, к которому во время трансов являются от Аллаха ангел или некий Зу-н-Нуи; пророчествовал о будущих победах арабов, в частности о завоевании ими Сирии и Ирака. Объединил под своим началом части асад, фазара и тайи, якобы пытался вступить в переговоры с Мухаммадом. Сведения о принятии им ислама в Медине и последующем отказе от него едва ли соответствуют действительности.

После смерти Мухаммада в 632 г. Т. был разгромлен отрядом под началом Халида б. ал-Валида, бежал, скрывался, затем принял ислам и участвовал в завоевании Сирии и Ирака. Погиб в 642 или 645 г.

Лит-ра: *ал-Бализури*. Футух, 95—97; *ат-Табари*. Та'рих, 1, 1687, 1795, 1882, 1891; *Ибн ал-Асир*. Усд, 3, 65; *Иакут*. Му'джам, 1, 602, 6, 484; *Литтровский*. Мухаммад; *он же*. Движение: *V. Vassat*. Tulaha b. Khuwailid.—EI, 4, 899—900.

**АТ-ТУСИ**, Насир ад-дин Абу Джа'фар Мухаммад б. Мухаммад (1201—1273–74)—философ, естествоиспытатель и религиозно-политический деятель. Родился в Джахруне (близ г. Туса). Религиозным и философским наукам обучался с 1216 г. в Нишапуре, а после взятия этого города монголами (1222 г.)—в Тусе. В 1228—1255 гг. находился на службе у исма'илитских правителей, в том числе у Насир ад-дина, которому он посвятил книгу по этике Ахлак-е Насири, и у его сына Му'ин ад-дина, которому адресовал астрономический трактат ал-Му'иний. В 1255—1273 гг. ат-Т. занимал ответственные государственные посты у монгольских правителей Хулагу и Абака. Умер в Багдаде.

Фиху и каламу посвящены его работы ат-Тадждрид, Кава'ид ал-'ака'ид и ал-Фусул (последняя написана по-персидски). Вопросы калама ат-Т. решал в свете перипатетической философии (см. *ал-фалсафа*), в которой он следовал традиции Ибн Сины. К сочинению Ибн Сины ал-Ишарат ва-г-танбихат ат-Т. составил комментарий под названием Халл мушкилат ал-Ишарат, а его взгляды отстаивал в полемике с Фахр ад-дином ар-Рази. Ат-Т. проявлял интерес к суфизму и,

согласно некоторым источникам, находился в переписке с известными суфиями того времени. Он прославился как автор трудов по медицине, физике, математике и особенно астрономии, а также как основатель обсерватории в Мерге. Как философ пользуется большим авторитетом в шиитских кругах.

Лит-ра: *М. Динориев*. Философия Насираддина Туси. Душ., 1968; *З. Сафа*. Хваджа Насир ад-дин ат-Туси. Тегеран, 1957; *'А. ал-А'сам*. Насир ад-дин ат-Туси. Бейрут, 1975.

**Т. И. А. С. ат-ТУСИ**, Шайх ат-Та'ифа Мухаммад б. ал-Хасан Абу Джа'фар (995—1067)—известный шиитский богослов и факих, признанный авторитет имамитской общины, один из кодификаторов имамитского (джа'фаритского) фикха. Родился в Хорасане, в 23-летнем возрасте прибыл в Ирак, пять лет учился у знаменитого имамитского шайха ал-Муфида, три года—у Ибн ал-Гада'ири. Благодаря глубокому профессиональным знаниям ат-Т. стал бесспорным лидером имамитской общины в Багдаде. Аббасидский халиф ал-Ка'им би-амриллах поручил ему кафедру богословия. На его лекции собирались не только студенты, но и ученые мужи. Число обучавшихся у него достигало 300 чел. В 1055 г. после захвата Багдада Сельджуками в столице вспыхнула распря между шиитами и суннитами. Ат-Т. бежал в Неджеф, дом его был разграблен и сожжен. Вместе с имуществом погибла и его библиотека. Последние двенадцать лет своей жизни ат-Т. провел в Неджефе, там же и скончался. Он был погребен на дворе своего дома, который со временем превратился в мечеть. Ныне это одна из почитаемых мечетей Неджефа. Она расположена недалеко от северных ворот, известных под его именем—Баб ат-Туси.

Шиитские ученые считают ат-Т. автором 47 сочинений, 13 из них сохранились. Все последующие поколения шиитов, вплоть до настоящего времени, рассматривали труды ат-Т. как надежный источник по шиитской догматике и фикху. Его Шара'и' ал-ислам до сих пор служит учебником (ал-марджа' ли-т-тадрис). Ат-Т. отводят исключительную роль в разработке методологии имамитского (джа'фаритского) фикха, метода абсолютного иджтихада (ал-иджтихад ал-мутлак) в фикхе. Его Тахзиб ал-ахлак и ал-Истибрак—два из четырех сборников хадисов по фикху (ал-усул ал-арба'а), признанных в шиитском мире каноническими. Среди сохранившихся сочинений ат-Т.—Талхис аш-шафи фи-л-имама, в котором подробно изложено и обосновано учение имамитов об имамате; ат-Тибйан фи тафсир ал-Кур'ан—шиитское толкование богословских вопросов в Коране; ал-Фихрист—один из самых ранних и полных библиографических сводов шиитских авторов.

Имя шиитского ученого и его труды почитают в современном Иране. В торжественной обстановке в Тегеране отпраздновали 1000-летие со дня рождения ат-Т.

Лит-ра: *ан-Наджаш*. Ар-Риджал, 316; *ат-Техрани*. Табакаг, 5, 161—162; *GAL*, 1, 405, Sbd., 1, 706—707.

**С. П. ат-ТУСТАРИ**, Абу Мухаммад Сахл б. 'Абдаллах (ок. 818—896)—ранний суфийский экзегет и мыслитель. Родился в Тустаре (Шуштаре) в семье арабов или персидских мавали. Суфийское воспитание получил у своего дяди Мухаммада б. Саввара. Юношей ат-Т. посетил Басру и Абадан, где обучался у некоего шайха Абу Хабиба Хамзы ал-'Абадани. В 834 г. он совершил паломничество в Мекку, где повстречал знаменитого Зу-н-Нуна ал-Мисри и стал, согласно суфийскому преданию, его учеником и духовным наследником. По воз-

вращении в Тустар ат-Т. в течение почти двух десятилетий вел аскетический образ жизни: постоянно постился, уединялся, практиковал ночные бдения и т. п. Только после смерти Зу-н-Нуна (860 г.) он осмелился выступить с публичной проповедью, в результате чего быстро приобрел как многочисленных сторонников, так и противников. Враждебность последних, усугубившаяся политическими неурядицами (саффаридская смута, восстание рабов-зинджей), вынудили ат-Т. переселиться в Басру, где он провел остаток жизни в благочестивых занятиях и преподавании.

Приписываемые ат-Т. сочинения (их насчитывают около десятка) представляют собой, в сущности, записи его высказываний, проповедей, комментариев к отдельным кораническим отрывкам, сделанные его учениками. Аллегорически истолковывая текст Корана, ат-Т. высказал ряд положений, которые сыграли большую роль в формировании суфийской гносеологии, космогонии и психологии. Согласно его представлениям, до начала мира между душами людей и богом был заключен «договор» (мисак); души признали божество своим господом (К. 7:171) и отдали себя на его милость. Взамен им было обещано райское блаженство, которое есть не что иное, как «блаженное видение божества» (мушахадат ал-хакк) в День воскресения и во веки веков. Обретая телесную оболочку со свойственными ей «низмен-

ными страстями» (шахават) и «эгоистическими устремлениями» (ахва’ затийа), души забывают о «договоре». Пророки и «святые» (аулийа’) посланы к людям, чтобы напомнить о нем. Прототипом человечества, его эталоном и первым творением Аллаха был пророк Мухаммад, явившийся в предвечности в виде света (нур Мухаммад), который озарил верой сердца людей. Бог незримо присутствует в сердце каждого, и это есть «величайшая тайна» (сирр), доступная немногим избранным. Тот, кто реализует заложенную в нем «божественность» (рубубийа) и отрешится от собственной воли и своего «я», постигнет божественную сущность и соединится с ней. Эти и другие положения использовались в своих сочинениях более поздние суфии: ал-Халладж, Абу Талиб ал-Маки, ас-Сулами, ал-Кушайри — и развили ал-Газали, Ибн ‘Араби и др. Ученик ат-Т., Мухаммад Ибн Салим, и его сын Ахмад Ибн Салим основали в Басре теологическую школу, получившую название ас-салимийа. Она сохранила взгляды ат-Т. для последующих поколений.

Лит-ра: ат-Тустари. Тафсир ал-кур’ан ал-‘азим. Миср, 1329/1911; ас-Сулами. Табакаг, 199—205; ал-Кушайри. Ар-Рисала, 18—19; ал-Идриси. Табакаг, 1. 66—68; Muslim Saints, 153—160; al-Hajwiri. Kashf, 139—140, 195—210; Massignon. Essai, 294—300; Böwering. Mystical Vision. А. Кн.

## У

‘УЗАЙР — коранический персонаж, человек, которого иудеи объявили сыном Аллаха, совершив тем самым, согласно мусульманским преданиям, аналогичное христианскому преступлению против истинного единобожия. В Коране упомянут однажды: «И сказали иудеи: „Узайр — сын Аллаха“. И сказали христиане: „Мессия — сын Аллаха“» (9:30).

Обычно ‘У. считается известным библейскому пророку Эзре, хотя известные материалы об иудаизме V—VII вв. позволяют говорить лишь об относительно незначительном по степени выделения Эзры из ряда почитаемых фигур иудейской священной истории. Возможно, в Аравии существовала остающаяся нам пока неизвестной иудейская секта, особо почитавшая Эзру.

Послекораническое предание единодушно в идентификации ‘У. с Эзрой. Оно рассказывает, как после утери израильтянами ковчега и текста ат-Тауры (Торы) они учились ему у ‘У., которому Аллах ниспослал ее знание. После возвращения ковчега и обретения подлинного текста ат-Тауры оказалось, что все, что говорил ‘У., полностью соответствует ему. Пораженные израильтяне сочли ‘У. божеством — сыном Аллаха.

Лит-ра: ат-Табари. Та’рих, 1. 670; он же. Тафсир, 10. 78—80; ас-Са’лаби. Касас, 195—196; ал-Байдави. Тафсир, 1. 384; Horowitz. Untersuchungen, 127—128; Speyer. Erzählungen, 413; D. Küntlinger. ‘Uzair ist der Sohn Allah’s.—OLZ. 1932. 381—383; B. Heller. ‘Uzair.—EI. 4, 1150—1151. М. П.

ал-‘УЗЪА (‘«могущественная») — древнее аравийское женское божество, в V—VI вв. почитавшееся во многих местах Аравии, в частности в Хиджазе, Хире, Набате. Возможно, является олицетворением планеты Венера. Основной центр поклонения ал-‘У. — долина Хурад ок. Мекки, в начале торгового пути в Сирию и Ирак. Святынище ал-‘У. (ал-‘Узза ас-Са’ида) находилось на «заповедной территории», имело три священных дерева — самура (акация), священный камень, зда-

ние (байт). Там приносили жертвы, запрашивали у божества оракул; туда совершались регулярные паломничества. Ал-‘У. была божеством-покровителем курайшитов, считавших ее главной в триаде божеств — ал-Лат, ал-‘У., Манат. Все три назывались ими дочерьми Аллаха, но ал-Лат и Манат назывались иногда и дочерьми ал-‘У. Мухаммад в допророческий период участвовал в культе поклонения ал-‘У., приносил ей жертвы. Во время своей мекканской проповеди он однажды признал существование трех богинь, «небесных птиц» (гараник), способных заступаться за людей перед Аллахом. Однако вскоре это признание было объявлено наущением Шайтана, и появилось новое «открытие» о том, что ал-Лат, ал-‘У. и Манат не существуют (53:19—23). Скрывающаяся за этим эпизодом попытка компромисса, а затем разрыв с мекканской верхушкой связаны в первую очередь с культом ал-‘У., особо почитавшейся мекканцами, в том числе и родичами Мухаммада. Его дядя Абу Лахаб, ставший после смерти Абу Талиба главой рода хашим, носил имя ‘Абд ал-‘Узза и считал себя защитником богини. Борясь с закрепившимися в Йасрибе мусульманами, курайшиты призывали на помощь ал-‘У.

После взятия Мекки по приказу Мухаммада Халид б. ал-Валид разрушил святилище ал-‘У. и срубил деревья, последнее из которых, по преданию, безуспешно пыталась защитить сама ал-‘У. в образе обнаженной чернокожей женщины.

Лит-ра: Ибн ал-Калби. Ал-Аснам, 17—27, 44; ат-Табари. Та’рих, 1. 1648; он же. Тафсир, 27. 34—37; аш-Шахрастани. Ал-Милал, 2. 237; ал-Байдави. Тафсир, 2. 93; А. Г. Лундин. ‘Узза.—МНМ, 2. 545; он же. «Дочери бога»; Fr. Buhl. Al-‘Uzza.—EI. 4, 1157—1158. М. П.

‘УЛАМА́’ (мн. ч. от ‘Алим — «знающий», «ученый») — улемы (только во мн. ч.), собирательное название знатоков богословия, историко-религиозного предания и эτικο-правовых норм

ислама, как теоретиков, так и практических деятелей в области традиционных форм образования, судопроизводства на основе шари‘ата и исполнения обрядов.

Содержание слова ‘У. соотносится с разнообразными значениями термина ‘илм (знание). Хотя ‘илм провозглашался в исламе неременным условием веры, ‘У. называли не всех верующих, а только лиц, выделявшихся своей образованностью и ученостью. С одной стороны, по мере усложнения системы наук, признанных и культивируемых в мусульманском мире, слово ‘У. применялось ко все возрастающему количеству людей независимо от их специальности и характера их знаний. С другой стороны, преобладала тенденция оценивать виды знания и его носителей иерархически, религиозному знанию отводилась высшая ступень, и религиозные ученые, как истолкователи слова божьего и наследники пророков, считались ‘У. по преимуществу. Последовательности в употреблении слова ‘У. не было, оно оставалось скорее лестным эпитетом, уважительным прозвищем рядом со множеством особых терминов для представителей каждой отрасли знания (мухаддис, факих, мутакаллим и др.) или исполнителей религиозно-общественной функции (кади, муфти, имам, хатиб, мударрис и др.). Право называться ‘У. всегда оспаривалось; вначале знатоки Корана и хадисов не хотели удостоить такой чести факихов, которые сами вскоре заняли положение ведущих религиозных авторитетов и, в свою очередь, не признавали ‘У. мутакаллимов. ‘У. противопоставлялись также адибам, философам, суфиям. ‘У. разделялись на многочисленные группы и сообщества по принадлежности к различным направлениям ислама, общинам и богословско-правовым школам, по профессиональным занятиям и месту проживания. Временами группы ‘У. действовали сплоченно, возглавляя городские общины, оппозиционные по отношению к властям или проправительственные. Однако проявляемый ими корпоративный дух не находил четких организационных форм. Таким образом, говорить о единой категории ‘У. можно лишь условно и обобщенно, как об активной и подчас весьма влиятельной социальной прослойке. Терминологическое употребление слова ‘У., по крайней мере для VII—XV вв., всякий раз нуждается в конкретизации.

Консолидация тех разнородных элементов мусульманского общества, которые были неразрывно связаны с традиционными формами интеллектуальной деятельности, ритуала и судопроизводства, относится к периоду новой истории и определяется множеством факторов. Эти элементы складываются в единую социальную силу, сплотившуюся на консервативной платформе и склонную именовать себя ‘У. Начало этого процесса относится к XVI в., когда политическое соперничество Османской империи и сефевидского Ирана нашло идеологическое выражение в резком противопоставлении суннитского ислама шиитскому. В Иране постепенно сложилась иерархия официальных духовных руководителей массы верующих — от муджахидов высших рангов до мулл (или ахундов); общим названием для нее часто служит слово ‘У. В Османской империи появился официальный глава ‘У. — муфти Константинополя с титулом шайх ал-ислам. В услови-

ях дальнейшего ослабления мусульманских государств под натиском капиталистической Европы или их ликвидации в колониальную эпоху ‘У. объединяются по регионам, создают организации и союзы, выступают как одна из ведущих общественных сил своих стран и народов. Однако неуклонная секуляризация социальной жизни и образования пробуждает все новые и новые слои общества, сужает поле деятельности ‘У., заставляет их занимать пассивные второстепенные позиции или становится сторонниками реформ и прогрессивных преобразований. Подобное расщепление ‘У. протекает уже на основе совершенно иных, чем прежде, политико-идеологических принципов, хотя и формулируемых в привычных старых понятиях. В ходе антиколониальных движений и образования национальных государств эти противоречивые процессы усиливаются.

Лит-ра: Бартольд. Соч., 6, 310, 619—623; Роузенгал. Торжество знания, 59, 234, 286, 305—323; Дорошенко. Духовенство; A. Algar. Religion and State in Iran 1785—1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period. Berkeley and Los Angeles, 1969; The ‘Ulama’ in Modern History: Studies in memory of U. Heyd. Ed. by G. Baer. Jerusalem, 1971; Macdonald. ‘Ulama’. — ShEI, 599—600. — А. Х. ‘УМАР (Омар II) б. ‘Абд ал-‘Азиз (681—720) — омейядский халиф (717—720), правнук ‘Умара I (по матери), которого средневековые мусульманские авторы единодушно считали единственным праведным халифом среди Омейядов. Сведения о его личности и государственных мероприятиях очень противоречивы, т. к. уже в первой половине IX в. в мусульманской историографии сложился житийный образ ‘У., искаживший действительность и повлиявший на некоторых исследователей.

Родился, по-видимому, в Египте (хотя авторы, преувеличивающие его благочестие, называют местом рождения Медину), где жил до смерти отца, наместника Египта (704 или 705 г.); по переезде в Дамаск женился на дочери своего дяди, халифа ‘Абд ал-Малика. В 706—712 (713?) гг. был наместником Медины, по приказу ‘Абд ал-Малика перестроил скромную мечеть Мухаммада, значительно расширил и пышно отделал ее, к работам были привлечены византийские мастера. Славился роскошью одежды и большими расходами на благовоения, покровительствовал поэтам, ничем не отличаясь по образу жизни от людей своего круга.

Став халифом, он, согласно благочестивой легенде, не только отказался от своей доли халифского наследства, но и распродал все имущество и всех рабов, отдал вырученные деньги на благотворительные цели и довольствовался двумя дирхамами в день на еду, сам носил воду, а жена пекла хлеб и стирала его единственную рубашку. Никаких подтверждений этому в надежных источниках не имеется, напротив, мы знаем, что у него было несколько жен, наложницы и около полутора десятка детей, большое число людей в услужении. Можно лишь утверждать, что, взойдя на престол, ‘У. стал вести более скромный, чем прежде, образ жизни.

‘У. старался погасить социальные и этнические противоречия, раздиравшие Халифат, последовательным проведением в жизнь норм шари‘ата, прежде всего в налогообложении. Он освободил новообращенных мусульман от уплаты джизии, установил жалованье воинам-мавали, требовал соблюдения условий договоров с завоеванными (в соответствии с этим позволил согдийцам, незаконно высланным Кутайбой из Самарканда, обратиться с жалобой в третейский суд), отменил налоги со священников и монахов.

Мусульмане-арабы получили при нем прибавки к жалованью, поэтому поступления средств из провинций в центральную казну сократились, и 'У. пришлось отказаться от новых завоевательных походов; некоторые особенно выдвинутые вперед опорные пункты в Малой Азии были оставлены, предполагался даже вывод арабов из беспокойного Мавераннахра.

'У. пытался прийти к соглашению с хариджитами, в чем ему должны были способствовать благочестивый образ жизни и призывы к соблюдению предписаний Корана и сунны, но эта попытка не имела успеха. Видимо, предпринимались также попытки задобрить Алидов и Аббасидов, которые впоследствии были расценены как проявление любви к ним.

'У. умер в Хунасире (Северная Сирия) и был похоронен близости, в монастыре Симеона (Дайр Сим'ан), местоположение которого было неизвестно уже в XIII в.

Лит-ра: Бартольд. Соч., 6, 504—531; Ибн 'Абд ал-Хакам. Сира 'Умар б. 'Абд ал-'Азиз. Нашараха Ахмад 'Убайд. 4-е изд. Дамаск, 1385/1966.

О. Б.

**'УМАР** (Омар I) б. ал-Хаттаб ал-Фарук (ок. 585—644) — второй «праведный» халиф, выдающийся государственный деятель. По происхождению торговец тканями из второстепенного курайшитского рода ал-'ади. Принял ислам ок. 616 г., до этого был ему враждебен. Только в Медине вошел в ближайшее окружение Мухаммада и выдал за него свою дочь. Принимал участие во всех его походах, но не отличился как воин, самостоятельно возглавлял лишь один рейд отряда в 30 чел., который закончился без боя. Был инициатором избрания Абу Бакра халифом (632 г.), был его советником, удачно дополняя его своей энергией и решимостью. Умирая, Абу Бакр рекомендовал 'У. в качестве своего преемника, и община единодушно присягнула ему.

Быстрое расширение мусульманских владений за пределами Аравии (завоевание Египта, Сирии и западной части Ирана), превращение общины единовластцев-арабов в многонациональное государство с преобладающим иноверческим населением и огромными ресурсами потребовали от 'У. принятия незамедлительных мер по организации административно-фискального аппарата и принципов распределения огромных доходов. Важнейшей из них было запрещение раздела завоеванных земель и выплата вместо этого жалованья ('ата') и продуктового пайка (ризк) всем асхабам и воинам, занесенным в реестры (диваны). Для проведения этой реформы 'У. выезжал в начале 638 г. в Сирию (во время поездки он подписал договор с Иерусалимом), но окончательное оформление эта система получила, по-видимому, только в 640 г. Одновременно с этим в Ираке была проведена проверка земельных кадастров и установлены размеры хараджа и джизии. После завоевания Египта 'У. распорядился о поставках оттуда пшеницы для Мекки и Медины.

Важным мероприятием 'У. было введение новой эры по хиджре («в раби' I 16/апреле 637 г.). С его именем мусульманская традиция связывает также многие религиозно-правовые предписания: ежегодное паломничество (которое он сам возглавлял), побиение камнями за прелюбодеяние, наказание кнутом, фиксацию размеров дийа и др. Кое-что, вероятно, приписывалось ему для придания авторитета более поздним нововведениям.

'У. пользовался у асхабов непрерываемым авторитетом, его распоряжения неукоснительно выполнялись, историки не зафиксировали ни одного

случая неповиновения наместников, но в то же время он предоставлял своим соратникам большую свободу действий и даже покрывал некоторые их проступки.

Умер 7 ноября 644 г. от ран, нанесенных ему в мединской мечети рабом-иранцем. На смертном одре он назначил «совет» (шура) из шести старейших сподвижников Мухаммада для избрания нового халифа.

Суннитская историческая традиция представляет 'У. идеальным правителем: благочестивым аскетом, справедливым к мусульманам, беспощадным к врагам. Несомненно, что по сравнению с последующими халифами 'У. был чрезвычайно непритязателен, но приписываемый ему крайний аскетизм явно легендарен. Идеализированный образ 'У. используется модернизаторами ислама для пропаганды своих идей превосходства мусульманской демократии над другими.

Шийтская традиция представляет 'У. узурпатором.

Лит-ра: Ибн Са'д. Табакаат, 3, 15, 190—274; E. Sachau. Über den zweiten Chalifen Omar.—SBAW Berl. 1902, 15, 292—323.

О. Б.

**УММ ал-ВАЛАД** («мать ребенка») — невольница, родившая сына от своего господина, в отличие от умм ал-ибн («мать сына») — свободной женщины. До ислама и в первые его годы У. ал-В. никак не выделялась среди других разрядов невольников: их можно было продавать, менять, дарить и т. п. Изменение их статуса связывается с халифом 'Умаром б. ал-Хаттабом (634—644), запретившим их продажу и передачу. Невольница становилась У. ал-В., если ее господин признавал рожденного ею ребенка своим сыном. Если же этого не происходило, она и ее сын оставались обычными невольниками. При жизни своего господина У. ал-В. оставалась невольницей только по отношению к нему, а после его смерти становилась полностью свободной. В деловых отношениях У. ал-В. приравнивалась к условно освобожденным невольникам (мукааб, мудаабар), т. е. признавалась ограниченно дееспособной. Не было единого мнения о положении У. ал-В. в случае смерти ребенка: по одним мазахам, она сохраняла свой статус, т. к. обещание освобождения обратной силы не имеет, а по другим, она снова становилась обычной невольницей, т. к. сын, бывший условием ее освобождения, умер. Если невольница была продана будучи беременной и это обнаружилось в течение определенного срока ('идда), то она возвращалась своему прежнему господину как его У. ал-В., а сделка признавалась недействительной.

В настоящее время все вопросы, связанные со статусом У. ал-В., уходят в прошлое вместе с институтом невольничества.

Лит-ра: аш-Шайбани. Ал-Асл, 237—246; Малик б. Анас. Ал-Муватта', 242, 243; Mahmassani. Falsafat al-tashri, 112; Wensinck. Handbook, 142; J. Schacht. Umm al-walad.—EI, 4, 1096—1099.

А. Б.

**УММА** — религиозная община. Значение термина У. складывалось в ходе проповеднической деятельности Мухаммада и формирования социального организма, обозначаемого в Коране этим термином. Основные аспекты его значения сложились к концу пребывания Пророка в Мекке (620—622). С помощью термина У. в Коране обозначались людские сообщества, составлявшие в своей совокупности мир людей. Отдельное сообщество было объединено общей религией,



Писанием, отсутствием Писания, ниспосланного в прошлом (в отличие от христиан и иудеев — «людей Писания» — ахл ал-китаб). Оно называлось по имени духовного прародителя, который мог быть и кровным предком и также обозначался термином У. (16:120/121; 11:48/50). Прототипом такого значения является доисламское и раннекораническое употребление слова У. в значении «вера».

В ассоциативном ряду со словом У. находился глагол амма со значением «предшествовать», «быть впереди» (отсюда имам — «пример», «образец для подражания»). Из этого следует, что термин У. содержал в себе представление о духовной преемственности. История человечества в Коране — это последовательная смена одной религиозной общины (У.) другой, все они составляли некогда единую У. людей, объединенных общей религией (У. Ибрахим, миллат Ибрахим).

В мединских сурах термин У. стал обозначать главным образом мединскую общину и ее составляющие — У. мусульман и иудеев. Анализ коранических контекстов и мединского договора показывает, что основой социальной организации мединской У. являлись отношения зависимости/покровительства (вала’ дживар), которые приобрели, в отличие от доисламского, условного, новый, абсолютный характер. Все члены У. были связаны отношениями вала’ дживар (8:72/73), находясь при этом под покровительством «верховного» маула (вали) — Аллаха (3:68/61; 47:11/12). Это явилось развитием доисламских представлений об отношении между божеством-покровителем племени и членами племени. Покровителем (вали) членов У. стал и сам Мухаммад (4:75/77), являвшийся передатчиком воли Аллаха. Возникновение У. как социальной организации ознаменовало становление структуры отношений господства-подчинения при абсолютном характере верховной власти. Сложение такой социальной структуры, противоречившей господствовавшим длительное время в общественном сознании принципам родоплеменного демократизма, потребовало первоначально сакрализации власти и было обосновано как восстановление искаженных людьми традиций. Этот процесс отразил развитие социально-экономических отношений и идеологических воззрений в оседлой среде Внутренней Аравии на рубеже VI—VII вв.

К концу жизни Мухаммада в У. было включено практически все население Аравии. После смерти Пророка и прекращения «непосредственного вмешательства» Аллаха в жизнь общины У. ал-ислам стала земным носителем верховного суверенитета. В ходе арабских завоеваний и последующей исламизации покоренных народов термин ал-У. стал обозначать все сообщество мусульман, хотя без артикля мог употребляться и в отношении всего «сообщества немусульман» — населения дар ал-харб.

В течение VII в. произошло отождествление общины мусульман (У. ал-ислам) с местом их обитания (дар ал-ислам) и Халифатом.

При этом сохранялось представление о том, что мусульманин, даже живущий вне пределов Халифата, принадлежит к ал-У. Представления о национальном гражданстве появились в мусульманских странах лишь к концу XIX в. До этого мусульмане различных государств юридически

считались членами одной общины мусульман.

Появление и развитие идеологии панисламизма и панарабизма привело к возникновению ключевых для этих концепций понятий У. исламийа (сообщество мусульман), У. ‘арабийа (арабская нация).

Тенденция становления наций в отдельных арабских странах также нашла отражение в употреблении термина У. В трудах египтян, отрицающих панарабизм, зафиксировано выражение У. мисрийа («египетская нация»; ср. ал-Умам ал-Муттахида — Организация Объединенных Наций).

Термин У. продолжает употребляться и для обозначения автономных религиозных общин. Так, в трудах ливанских богословов-маронитов он используется для выделения идеологического аспекта религиозной общности в многоконфессиональном государстве.

Лит-ра: *Резван*. Исследования, 224—228; *Денлу*. Ummah; *он же*. Ummah in the Constitution of Medina.—JNES. 1977. 36/1, 39—47; *L. Massignon*. Umma et ses synonymes: Notion de Communauté sociale en Islam.—REI. 1941—1946, 151—157; *A. H. Ibrahim*. La Oumma ou la communauté d’une langue à l’autre.—Peuples méditerranéens. P., 1981, 15, 3—21; *C. A. O. Niewenhuijze*. The Ummah — an Analytic Approach.—StI. 1959, 10, 5—22; *H. Kruse*. The Development of the Concept of Nationality in Islam.—Studies in Islam. New Delhi, 1965, 2, 7—16; *M. Kalby*. Ummah: Identité régionale et conflits politico-culturels: cas du Maroc médiéval.—StI. 1983, 58; *Y. Oda*. The concept of the «Ummah in the Qur’an: an Elucidation of the basic nature of the Islamic Holy community.—Orient. Tokyo, 1984, 20, 93—108; *U. Rubin*. The «Constitution of Medina»: some notes.—StI. 1985, 62, 12—18.

E. P.

‘УМРА — малое паломничество. Обряд, совершаемый в любое время года. Предпочтительны месяцы рамадан, раджаб или зу-л-хиджа (когда ‘У. совершается совместно с хаджем). ‘У. предшествует обряду принятия ихрама, после чего паломник входит на территорию ал-Масджид ал-Харам, обходит ал-Ка’бу (см. *таваф*), молится, пьет воду из Замзама и семь раз пробегает между холмами ас-Сафа и ал-Марва (см. *са’й*). Если за ‘У. не следует хаджж, то паломник выходит из состояния ихрама. Доисламская ‘У. совершалась в весенний месяц раджаб и являлась сезонным обрядом. Элементами ‘У. были, по-видимому, обряды принятия ихрама, тавафа и принесения жертв (манасик), са’й не входил в ‘У., о чем можно судить по суре 2:158/153. Объединение ‘У. и хаджа в 632 г. стало проявлением религиозной политики Мухаммада, стремившегося исламизировать основные языческие обряды. В исламе совершение самостоятельной ‘У. считается актом личного благочестия и в отличие от хаджа необязательно.

Лит-ра: *Gaudejroy-Denomyne*s. Pèlerinage, 192—200, *R. Paret*. ‘Umma.—EI, 4, 1101—1103.

D. E.

‘УРС (синоним валима) — свадебное торжество. Этап брачной церемонии, во время которого оглашается брачный договор (сига) и выплачивается махр или его часть (садак). ‘У. знаменует собой формальное заключение брака. Однако от ‘У. до фактического вступления в брачные отношения (никах) может пройти много времени, т. к. ‘У. может быть отпразднован, когда брачующиеся еще не вышли из детского возраста.

Лит-ра: см. лит-ру к ст. *завидж*.

A. B.

‘УСМАН (Осман) б. ‘Аффан (ок. 575—656) — третий «праведный» халиф. Богатый мекканский купец из рода умайя (омейя), один из первых последователей Мухаммада, женился на его дочери (ок. 610 г.). С группой мусульман выселялся в Эфиопию, в 623 г. был уже в Медине; там он и Мухаммад женились на дочерях друг друга.

При жизни Мухаммада и первых халифов 'У. не проявил себя как военный или политический деятель, предпочитая пользоваться благам жизни, доступными ему как богатому человеку. Согласно предсмертной воле 'Умара, 'У. вошел в состав «совета» по избранию халифа (шура) и был избран халифом, вероятно, потому, что соперничавшие члены «совета» сочли его наименее опасной фигурой.

В правление 'У. было завершено завоевание государства Сасанидов, утвердилось положение мусульман в Тунисе и Закавказье. По инициативе 'У. был составлен сводный текст Корана, который он старался сделать каноническим, приказав уничтожить остальные списки. В последние годы его правления впервые возникла оппозиция халифу, в провинциях вспыхивали мятежи. Это объяснялось увеличением значимости новых центров, таких, как Куфа, Басра и Фустат; 'У. пытался усилить контроль над ними, назначая туда наместников из своих родственников, которые получали в дар земли и значительные денежные дарения в ущерб верхушке асхабов. Обогащение халифа и его родни вызывало также упреки аскетически настроенной части мусульман, обвинявших его в отступлении от образа жизни Мухаммада и двух первых халифов.

В начале мая 656 г. в Медину прибыла делегация египтян. 'У. пообещал удовлетворить их требования, а затем будто бы послал письмо своему наместнику с приказом казнить их по возвращении. Письмо было перехвачено, египтяне вернулись и с помощью других недовольных осадили 'У. в его доме; большинство мединской верхушки придерживались враждебного нейтралитета; 17 июня недовольные, возглавляемые 'Абдаллахом, сыном халифа Абу Бакра, ворвались в дом и зарубили 'У.; имя убийцы точно неизвестно. По преданию, кровь убитого халифа оросила лежавший рядом Коран. Такие «османские» Кораны как величайшая реликвия хранились во многих мечетях, в том числе один в Самарканде (ныне в Музее истории Узбекской ССР в Ташкенте).

Смерть 'У. вызвала многолетнюю гражданскую войну в Халифате.

Лит-ра: The Ansab al-ashraf of al-Baladhuri. Ed. by S. D. F. Goitein. 5. Jerusalem, 1936, 1—105.

О. Б.

**УСЎЛ ад-ДИН** («корни, основы веры») — основные догматы ислама. На формирование мусульманской (суннитской и шиитской) догматики сильное влияние оказала му'тазилитская догматика — первая в исламе система догматов, окончательно сформировавшаяся в первой половине IX в. Подобно пяти «корням» догматической системы му'тазилитов, суннитские богословы также сформулировали пять основных догматов. Это: 1) учение о единобожии (ат-таухид); 2) вера в божественную справедливость, в правосудие Аллаха (ал-'адл); 3) признание пророческой миссии Мухаммада и предшествовавших пророков (ан-нубува); 4) вера в воскресение, Судный день и потусторонний мир (ал-ма'ад, или ал-кйама); 5) учение об имамате/халифате. Первые четыре догмата общие для суннитов и шиитов. Вопрос о верховной власти (имамате) — главный предмет расхождения между ними.

В мусульманском богословии У. ад-Д. означает учение об общих принципах веры и его методологию. В богословской литературе термин У. ад-Д., или усул ад-дийана, часто употребляется вместо 'илм ал-калам как введение в изложение богословской системы. Отсюда названия таких работ,

как ал-Ибана 'ан усул ад-дийана, приписываемая ал-Аш'ари (ум. в 935 г.), Усул ад-дин фи 'илм ал-калам ал-Багдади (ум. в 1037 г.) и др. В подобных сочинениях авторы, излагая богословскую систему, подразделяли пять основных догматов ислама на большее число «основ» (усул), каждую из которых они делили, в свою очередь, на «вопросы» (маса'ил), или проблемы. Так, ал-Багдади в упомянутом сочинении описал пятнадцать «основ» веры, подразделив каждую из них также на пятнадцать «вопросов». Аш-Шахрагани (ум. в 1153 г.) в сочинении Нихайат ал-икдам фи 'илм ал-калам представил богословскую систему в виде двадцати «основоположений» (кава'id).

В высших духовных заведениях стран современного мусульманского Востока (например, в ал-Азхаре) имеются специальные факультеты (куллият усул ад-дин), где преподают основы богословия и апологетики.

Лит-ра: ал-Багдади. Усул ад-дин; L. Gardet. Din. 5. Usul al-din. — Et. NE, 2, 295—296.

С. П.

**УСЎЛ ал-ФИКХ** («основы, корни ал-фикха») — источники ал-фикха-права, основы теории и методологии ал-фикха-юриспруденции.

Согласно классической исламской концепции, У. ал-Ф. как особая дисциплина сложились не сразу с началом систематизации выводов ал-фикха, поскольку первое поколение правоверных в них не нуждалось. Считается, что Мухаммад общал приверженцам новой религии обязательные для них правила поведения преимущественно со ссылкой на божественное откровение, а его сподвижники (ас-сахаба) и их последователи (таби'ун) в поисках таких правил обращались прежде всего к Корану и сунне Пророка. Если в этих основополагающих источниках они не находили предписаний, имевших очевидный смысл и ясно указывавших на требуемые правила поведения (кат'ийат ад-далала), то глубокое знание смысла ислама и образа мыслей Пророка гарантировало безошибочность их мнений и позволяло им вводить новые практические нормы на основе общих целей шари'ата.

Однако, в соответствии с господствующей мусульманско-правовой теорией, с уходом из жизни сподвижников Пророка и их первых последователей возникла острая потребность в разработке строгих правил формулирования правовых норм на основе Корана и сунны. Такая потребность объяснялась прежде всего тем, что новые поколения мусульманских правоведов не могли быть непосредственными свидетелями решений правовых вопросов Пророком и не обладали столь глубокими знаниями основ ислама, как их предшественники. Кроме того, включение в состав Арабского халифата в результате завоеваний новых территорий, распространение ислама среди покоренных народов, со своими обычаями и правовыми традициями, поставили мусульманских правоведов перед необходимостью решать такие проблемы, которые были неизвестны первому поколению мусульман и, естественно, не получили прямого отражения в Коране и сунне. Свободное использование правоведами различных методов поиска правовых норм (ар-ра'й) приводило к существенным расхождениям в решении аналогичных вопросов. Такие различия сами по себе не были опасными, но могли привести к отклонению от истинных целей шари'ата, зафиксированных в

Коране и сунне, поскольку теперь уровень понимания данных целей правоведами не гарантировал их от ошибок. Все это и дало толчок к разработке строгих правил извлечения норм ал-фикха из основополагающих источников и явилось началом становления концепции У. ал-Ф., которая стала выкристаллизовываться не ранее второй половины VIII в.

Согласно общепринятому среди исламских правоведов взгляду, ко второй половине VIII в. уже сложились два ведущих подхода к разработке ал-фикха, которые отличались друг от друга тем, что отдавали предпочтение различным способам формулирования его норм. Один из них (мадрасат, или асхаб ал-хадис) ориентировался прежде всего на сунну Пророка, а другой (мадрасат, или асхаб ар-ра'й) делал акцент на рациональных приемах решения вопросов ал-фикха. Считается, что в конце VIII — начале IX в. в рамках указанных направлений сформировались основные толки ал-фикха (мазхабы), которые придерживались определенных правил формулирования норм ал-фикха с учетом общих целей и интересов шари'ата, закрепленных в Коране и сунне, а также опыта решения вопросов ал-фикха сподвижниками Пророка. Такие правила, систематизированные и всесторонне обоснованные в трактате Мухаммада б. Идриса аш-Шафи'и (ум. в 820 г.) ар-Рисала, и стали основой теории У. ал-Ф.

Такое утвердившееся в мусульманском правоведении представление нуждается в уточнении. Классическая концепция У. ал-Ф. явилась результатом развития ал-фикха как в значении мусульманского права в широком смысле — исламской системы социально-нормативного регулирования, так и в смысле мусульманской юриспруденции — учения об этой системе, ориентирующегося на религиозно-этические постулаты ислама. В процессе становления У. ал-Ф. взаимодействовали различные тенденции. Прежде всего происходила постепенная модификация и систематизация правовой практики с позиций исламского вероучения. Правда, до начала VIII в. в нем еще не ощущалось стремления полностью подчинить сферу права общим целям шари'ата. Первые мусульманские судьи-кади выносили решения преимущественно на основе собственного усмотрения (ар-ра'й) с учетом местных обычаев и правовых традиций. Положения Корана принимались ими во внимание лишь в той мере, в какой они считались соответствующими устоявшейся правовой практике.

Линия на исламизацию права начала активно проводиться в жизнь с 20—30-х годов VIII в., когда судьями стали назначаться особо религиозно настроенные лица, стремившиеся утвердить всеобъемлющую исламскую систему правил поведения правоверных, исламский образ жизни. Они не только строго придерживались положений Корана, предусматривавших точные правила поведения, но и корректировали действовавшие правовые нормы и обычаи с учетом религиозных критериев. Если традиционные правила или предписания властей противоречили религиозным идеям и общим ориентирам, кади отказывались от них в пользу решений, основанных на общих целях шари'ата.

Это явилось началом формирования первого течения мусульманско-правовой мысли — ранних

школ мусульманского права, смысл деятельности которых заключался в подчинении права религиозно-этическим ценностям и идеалам, включении его в комплекс обязанностей, возложенных на правоверных. Подход данных школ к действовавшим правовым нормам и обычаям отличался прежде всего принципиально новым отношением к Корану. При принятии правовых решений они уже не опирались на свободное усмотрение, собственное правосознание (ар-ра'й), а пытались найти их прежде всего в предписаниях Корана. Причем это относилось не только к брачно-семейным отношениям, наследованию или культуре, по которым этот источник сформулировал однозначные и точные правила поведения, но и к вопросам права, прямо в нем не предусмотренным. Ответы на такие вопросы теперь считались заключенными в коранических положениях, а свою задачу праведы видели в формулировании конкретных норм на основе интерпретации этих общих религиозно-этических ориентиров (заний-ат ад-далала).

Однако в своем толковании предписаний Корана ранние мусульманско-правовые школы исходили из знакомой им практики. Поэтому в каждой из них складывалось свое учение, ядро которого составлял собственный опыт, накопленный в результате самостоятельного решения вопросов ал-фикха на основе рациональной систематизации, свободного усмотрения (ар-ра'й). Однако внешне такой опыт облекался в форму передаваемых из поколения в поколение местных правовых традиций. Причем они возводились к сподвижникам Пророка, которые, как считалось, достоверно знали намерения Мухаммада и руководствовались ими. Поэтому важной стороной учения школ являлось представление об идеальной правовой практике, вытекающей из закрепленных Кораном общих целей шари'ата, которые претворялись в поступках и высказываниях сподвижников Пророка. Признание и авторитет ориентировавшихся в целом на ар-ра'й местных правовых традиций и идеализированной практики, именовавшихся сунной, базировались на консенсусе наиболее известных представителей той или иной школы.

Воззрениям ранних мусульманско-правовых школ в известной мере противостояло другое понимание сунны и ар-ра'й, появившееся в середине VIII в. Его суть заключалась в распространении на область ал-фикха концепции сунны Пророка, имевшей до этого лишь политический и теологический смысл. Решающий шаг в этом направлении сделали иракские праведы, которые вместо соблюдения местных традиций (сунны в понимании ранних мусульманско-правовых школ) отстаивали необходимость строгого следования высказываниям и поступкам Пророка, подтвержденным хадисами, — сунне Пророка.

Приверженцев поиска норм ал-фикха в зафиксированных хадисах становилось все больше, особенно среди правоведов Медины. Их взгляды существенно корректировали позиции ранних мусульманско-правовых школ не только в понимании сунны. Они также отрицательно относились к любым самостоятельным решениям, основанным на ар-ра'й и вошедшим в традиционные учения данных школ. Известно, что в каждой из них утвердились свои формы ар-ра'й (например, ал-кйас и ал-истихсан), которые первоначально не воспринимались как прямо предусмотренные шари'атом. Постепенно, однако, большинство сформулированных рациональным путем выводов бы-

до облечено в форму хадисов, многие из которых специально создавались для того, чтобы авторитетом Пророка освятить решения, ранее уже сформулированные правоведами с помощью ал-кийаса, ал-истихсана или других рациональных аргументов. Вместе с тем тенденция к исламизации не могла положить конец рациональной систематизации, характерной для ал-фикха с самого начала его развития. Активно применявшиеся ранами правовыми школами рациональные методы решения правовых вопросов впоследствии составили основу ал-иджтихада и были восприняты концепцией У. ал-Ф. в качестве ее важного элемента.

Развитие ал-фикха ранними мусульманско-правовыми школами, широко применявшими ара'й в его различных формах, вместе с постепенным утверждением представления о том, что сунна Пророка является универсальным источником ал-фикха, закономерно привело к появлению стройного учения об У. ал-Ф. Решающий шаг в оформлении этого учения сделал, как уже было сказано, аш-Шафи'и, который разработал основы теории и методологии ал-фикха-юриспруденции, ранее ограничивавшейся решением частных вопросов, а также впервые предложил достаточно четкие определения и систему источников ал-фикха-права.

Концепция аш-Шафи'и, представителя мединской правовой школы, явилась логическим завершением исламизации представлений об ал-фикхе, поскольку в целом она основана на признании верховенства хадисов. Вместе с тем она может рассматриваться как обобщение обеих тенденций развития ал-фикха (права и юриспруденции), определенный компромисс между ними. Прежде всего аш-Шафи'и последовательно проводил идею о том, что в Коране и хадисах можно найти все нормы ал-фикха-права, поскольку эти источники либо непосредственно содержат конкретные правила поведения, либо предусматривают приемы их рационального формулирования. Это логически вытекало из тезиса, согласно которому со смертью Пророка правотворчество в собственном смысле слова прекратилось и речь могла идти не о создании новых норм ал-фикха, а лишь об их поиске в указанных источниках. Одновременно аш-Шафи'и обосновал вывод, что сунна Пророка выступает главным источником ал-фикха, и не признавал отклонявшихся от нее решений. По его мнению, хадисы не могут быть поставлены под сомнение даже Кораном, который не противоречит сунне Пророка и должен толковаться в ее духе. Тем более аш-Шафи'и отрицал обязательность мнений сподвижников Пророка, не рассматривая их в числе источников ал-фикха. Дополнительным источником, применяемым при молчании Корана и сунны, он считал ал-иджма', который определял как единогласное мнение всех мусульман. Аш-Шафи'и сформулировал принцип, в соответствии с которым община не могла бы прийти к консенсусу, если бы он противоречил сунне, а поэтому единогласное решение правоверных гарантировано от ошибки (соответствующий хадис в то время еще не был известен).

Отвергая ничем не связанное дискреционное усмотрение (ар-ра'й), в частности такую его форму, как ал-истихсан, аш-Шафи'и вместе с тем прямо допускал и применял ал-кийас — решение вопросов, не урегулированных Кораном и сунной, по аналогии, — хотя и не разработал его теории. Аш-Шафи'и сделал заметный шаг в развитии

концепции ал-иджтихада, под которым он понимал выведение норм ал-фикха из предписаний Корана и сунны, в основном с помощью ал-кийаса, по существу сводя ал-иджтихад к рассуждению по аналогии. Одновременно он отрицал принцип ат-таклида, поскольку признавал за факихами-муджтахидами право иметь собственное суждение при поиске конкретных решений в Коране и сунне.

Такая формально и логически последовательная концепция легла в основу господствующей мусульманско-правовых представлений об У. ал-Ф. — источниках ал-фикха-права и теоретических началах ал-фикха-юриспруденции. Кроме того, ее разработка стала важным рубежом в трансформации к середине IX в. ранних мусульманско-правовых школ в основные толки ал-фикха (мазхабы), причем сам аш-Шафи'и положил начало самостоятельному толку, названному его именем. Большинство толков признало источниками норм ал-фикха Коран, сунну Пророка, ал-иджма' и ал-кийас. Однако разработанная аш-Шафи'и концепция У. ал-Ф. не оставалась неизменной. Ее эволюция в рамках мазхабов шла главным образом в направлении согласования с представлениями, ухודившими своими корнями в учения ранних мусульманско-правовых школ. В итоге в течение IX в. сложилась классическая теория У. ал-Ф., которая во многих отношениях более развита, чем взгляды аш-Шафи'и, и отличается от них несколькими важными моментами.

Главное в том, что основные толки ал-фикха отказались от концепции ал-иджма' как единогласного мнения всех мусульман в пользу консенсуса крупнейших правоведов, что в целом было ближе к традиционным представлениям ранних мусульманско-правовых школ. К началу X в. ал-иджма', под которым стали подразумевать единое мнение муджтахидов в каждый данный момент по вопросам, не урегулированным Кораном и сунной, был признан третьим после названных основным источником ал-фикха (аш-Шафи'и считал ал-иджма' лишь второстепенным источником вместе с ал-кийасом). Теоретически не подвергая сомнению безоговорочный авторитет сунны Пророка как основного источника ал-фикха, правоведами ставили принятие ее положений в зависимость от ал-иджма' — единогласного признания их своими муджтахидами, которые старались согласовать хадисы с традиционно применявшимися тем или иным толком конкретными нормами ал-фикха. Не случайно поэтому последователи каждого мазхаба предпочитают обращаться к определенным хадисам, толкование которых определяется консенсусом его сторонников. Кроме того, в отличие от взглядов аш-Шафи'и классическая теория У. ал-Ф. признает в качестве самостоятельного источника норм ал-фикха решения сподвижников Пророка (мазхаб ас-сахаба), что было характерно для ранних мусульманско-правовых школ. Причем особое значение придается единогласным мнениям этих лиц, авторитет которых ставит такие мнения практиков в один ряд с предписаниями Корана и сунны.

Другое важное отличие состоит в том, что все основные мазхабы значительно шире признают в качестве источников ал-фикха рациональные приемы формулирования решений по вопросам, не

урегулированным с достаточной ясностью Кораном, сунной или ал-иджма', не сводя их только к ал-кийасу. Так, ханафитский толк применяет алистихас, отвергавшийся аш-Шафи'и, а маликитский — ал-истислах (ал-масалих ал-мурсала). Даже шафи'итский мазхаб, развивая свое учение об У. ал-Ф., допускает использование такого рационального метода, как ал-истисхаб. Классическая концепция У. ал-Ф., закрепив за ал-кийасом статус четвертого основного источника ал-фикха, вместе с тем допускала такие рациональные приемы в качестве дополнительных, подчиненных при формулировании норм ал-фикха. В этом наглядно проявилось влияние ар-ра'й ранних правовых школ на понимание мазхабами источников ал-фикха. Однако исламизация рациональных приемов решения правовых вопросов привела к тому, что в классической концепции У. ал-Ф. они представлены как изначально предусмотренные Кораном и сунной. Для обоснования такого взгляда использовались многочисленные хадисы (нередко подложные) и давалось тенденциозное толкование многозначным положениям Корана (заннийат ад-далала). В результате происходила религиозная легитимизация норм ал-фикха, введенных на основе рациональных приемов, которые рассматривались лишь как способы обнаружения и толкования воли Аллаха, заключенной в Коране и сунне.

Такие рациональные приемы стали считаться конкретизацией ал-иджтихада, концепция которого была существенно развита по сравнению с учением аш-Шафи'и. Сложилось, по существу, его новое понимание как концептуально связанных с религиозно-этическими ориентирами ислама методов толкования не имеющих очевидного смысла и неоднозначно понимаемых предписаний Корана и сунны или высказываний сподвижников Пророка, а также точно определенных правил рационального формулирования норм ал-фикха в случаях, не предусмотренных этими источниками. Поскольку Коран и сунна закрепили немного конкретных норм ал-фикха (кат'ийат ад-далала), а большинство из них введено с помощью рациональных приемов, теория У. ал-Ф. не могла развиваться без разработки учения об ал-иджтихаде. Тесная взаимосвязь этого учения с представлениями об У. ал-Ф. подтверждается тем, что исламские мыслители (например, аш-Шахрастани, ум. в 1153 г.) нередко вместо последнего термина используют другой — усул ал-иджтихад.

Классическая концепция У. ал-Ф. исходит из того, что никто не имеет права на ал-иджтихад по вопросам, прямо урегулированным Кораном или сунной. Были разработаны строгие формальные условия рационального толкования этих источников и установлены качества, которыми должен обладать муджтахид. Постепенно утвердилась идея о том, что только выдающиеся правоведы прошлого могли осуществлять абсолютный ал-иджтихад, а в середине X в. среди суннитских толков ал-фикха сложился консенсус о прекращении абсолютного ал-иджтихада, который сменился ат-таклидом. С этого времени, несмотря на продолжавшуюся и в дальнейшем разработку мазхабами конкретных форм ал-фикха на основе принятой в каждом из них концепции У. ал-Ф., сами эти концепции уже не могли быть пересмотрены.

Были закрыты путь также теоретическому обоснованию новых источников ал-фикха.

Наступление эпохи ат-таклида, однако, не означало формирования единых представлений об источниках ал-фикха у всех течений мусульманско-правовой мысли. Расхождения во взглядах, характерные для мазхабов в целом и отдельных направлений внутри их, касаются и принятых ими концепций У. ал-Ф. Различия имеются в понимании и применении не только методов ал-иджтихада, но и в подходе к основным источникам, к которым принято относить Коран, сунну, ал-иджма' и ал-кийас. Так, маликиты признают консенсус не всех муджтахидов, а лишь грамотных жителей Медины. Захириты, как и некоторые ханбалиты, принимают в расчет ал-иджма' только сподвижников Пророка. Кроме того, захиритский мазхаб отрицал ал-иджтихад в целом, включая ал-кийас, и с сомнением относился к положениям Корана и сунны, не имеющим ясного смысла (заннийат ад-далала), как к источникам норм ал-фикха. Специфика представлений об У. ал-Ф. джа'фаритского мазхаба объясняется принятой им концепцией имамата. Поэтому его последователи применяют не только сунну Пророка, но и решения двенадцати имамов, пользующихся абсолютным авторитетом, что исключает необходимость обращения к ал-иджма' (допускается признание единогласного мнения муджтахидов после исчезновения последнего имамата). Различия во взглядах на У. ал-Ф. между мазхабами признаются в мусульманской юриспруденции вполне допустимыми.

В каждом мазхабе сложились свои представления о концепции У. ал-Ф., которую мусульманская традиция относит к шари'атским наукам, основанным на «переданном» (исходящем из божественного откровения) знании. Взгляды последователей различных толков на предмет данной дисциплины не во всем совпадают, что отражается на содержании признаваемых ими основополагающих трудов по У. ал-Ф. Согласно принятой в мусульманской юриспруденции и восходящей к Ибн Халдуну классификации, такие труды делятся на три основные категории. К первой относятся произведения, в которых прежде всего исследуются источники ал-фикха, основания их обязательности и их иерархия, а также общие правила извлечения из данных источников конкретных норм. Работы такого профиля наиболее характерны для шафи'итского мазхаба. Среди них можно выделить труды ал-Бурхан 'Абд ал-Малика ал-Джувайни, известного под именем Имам ал-Харамайн (ум. в 1085 г.), ал-Мустасфа мин 'илм ал-усул Абу Хамида ал-Газали (ум. в 1111 г.), ал-Махсул фи-л-усул Фахр ад-дина ар-Рази (ум. в 1209 г.), ал-Ихкам фи усул ал-ахкам Сайф ад-дина ал-Амиди (ум. в 1233 г.), Минхадж ал-вусул ила 'илм ал-усул 'Абдаллаха б. 'Умара ал-Байдави (ум. в 1286 г.). Кроме того, к данной категории следует отнести произведения представителей других толков: ал-Му'тамад фи усул ал-фикх му'тазилита Абу-л-Хусайна Мухаммада ал-Басри (ум. в 1044 г.), ал-Ихкам фи усул ал-ахкам захирита Ибн Хазма (ум. в 1064 г.), Мунгана ас-су'л ва-л-амал маликита Абу 'Амра 'Усмана б. ал-Хаджиба (ум. в 1249 г.).

Другую категорию составляют типичные прежде всего для ханафитского мазхаба труды, в которых главное внимание уделяется не источникам ал-фикха, а формулированию правил извлечения конкретных решений из них на основе анали-

за и систематизации применяемых данным толком выводов. Примером таких произведений являются ал-Усул Абу Зайда 'Абдаллаха ад-Даббуси (ум. в 1038 г.), ал-Усул 'Али б. Мухаммада ал-Баздави (ум. в 1089 г.), ал-Манар 'Абдаллаха б. Ахмада ан-Насафи (ум. в 1310 г.), Хашийат насамат ал-асхар Мухаммада Амина б. 'Абидина (ум. в 1836 г.). В эту же категорию входят работы ат-Тамхид фи тахридж ал-фуру' 'ала-л-усул шафи'ита 'Абд ар-Рахима б. ал-Хасана ал-Иснави (ум. в 1370 г.) и Танких ал-фусул фи 'илм ал-усул маликита Шихаб ад-дина Абу-л-'Аббаса Ахмада б. Идриса ал-Карафи (ум. в 1285 г.).

В третью категорию произведений по У. ал-Ф. включаются труды, авторы которых сочетают оба указанных выше подхода к предмету этой дисциплины. К ним можно отнести Танких ал-усул ханафита 'Убайдаллаха б. Мас'уда, известного под именем Садр аш-шари'а (ум. в 1346 г.), Джам' ал-джавами' шафи'ита Тадж ад-дина 'Абд ал-Ваххаба б. 'Али ас-Субки (ум. в 1369 г.) и ат-Тахрир ханафита Мухаммада б. 'Абд ал-Вахида Камал ад-дина, известного под именем Ибн ал-Хумам (ум. в 1456 г.). Особое место среди трудов по У. ал-Ф. занимают книги выдающегося правоведа-маликита Абу Исхака аш-Шатиби (ум. в 1388 г.) ал-Мувафакат и ал-И'тисам, представляющие собой наиболее полное обобщение и законченную систематизацию классической концепции У. ал-Ф.

Таким образом, понятие У. ал-Ф. не только отражает источники ал-фикха-права, но и выступает в качестве общей теории и методологии ал-фикха-юриспруденции. Во втором значении У. ал-Ф. представляет собой дисциплину, лежащую как бы между теоретическим богословием ('илм ал-калам) и собственно ал-фикхом-юриспруденцией. Принятие данной концепции не потребовало от основных мазхабов внесения серьезных изменений в примененные ими конкретные нормы ал-фикха. Наоборот, она в значительной мере была использована для оправдания этих выводов и испытала на себе определенное воздействие правовой практики. Однако в целом классическая исламская концепция У. ал-Ф. преимущественно направлена не на изучение реальных процессов становления и развития ал-фикха, обобщение его истинных исторических (материальных) и юридических источников, а на формальное обоснование действительности его норм, даже сформулированных рациональным путем, ссылками на источники, авторитет которых она в конечном счете связывает с божественным откровением. В силу этого рассматриваемая теория обеспечивает стабильность ал-фикха, идеологически обосновывает его соответствие любым историческим и социальным условиям.

Разработанная крупными правоведами средневековой классическая концепция У. ал-Ф. без принципиальных изменений принята современной мусульманской юриспруденцией, а сами У. ал-Ф. рассматриваются ею в качестве теоретических основ ал-фикха. Не случайно поэтому общетеоретические работы современных мусульманских правоведов, ориентирующиеся в целом на данную концепцию, в значительной степени обращены в прошлое, имеют умозрительный характер и оторваны от действительности. Ведь ключевые идеи, пронизывающие учение об У. ал-Ф., предопределяют его консерватизм, лишают его гибкости и способности адекватно отражать эволюцию фактической роли ал-фикха в социально-нормативном

регулировании. В частности, неуклонно расширяющаяся начиная с середины XIX в. практика включения норм ал-фикха в законодательство привела к тому, что одним из ведущих источников ал-фикха в настоящее время стал принимаемый государством нормативно-правовой акт. Однако это обстоятельство не оказывает заметного влияния на концепцию У. ал-Ф. даже в трактовке современных мусульманских юристов, поскольку, скованная жесткими рамками мусульманско-правовой идеологии, она не может быть сколь угодно существенно пересмотрена.

Лит-ра: *аш-Шафи* и. Ар-Рисала; *он же*. Книга ал-умм. 7. Каир, 1978; *Абу-л-Хусайн Мухаммад ал-Басри*. Книга ал-му'тамад фи усул ал-фикх. 1—2. Дамаск, 1964—1965; *Абу-л-Хасан 'Али б. Мухаммад б. Халиб ал-Маварди*. Адаб ал-кади. 1. Багдад, 1971; *Абу Хамид ал-Газали*. Ал-Мустафа мин 'илм ал-усул. 1—2. Бейрут, [б.г.]; *Абу Исхак аш-Шатиби*. Ал-Мувафакат фи усул аш-шари'а. 1—4. Бейрут, [б.г.]; *Ибн Халдун*. Мукаддима. [Б.м., б.г.], 435—436, 452—458; *Мухаммад Амин б. 'Абидин*. Хашийат насамат ал-асхар. Стамбул, 1883; *А. Э. Шмидт*. Очерки истории ислама, как религии.—Мир ислама. СПб., 1912. 1/1—2, 42—55, 183—197; *Петрушевский*. Ислам. 123—132; *А. С. Боголюбов*. К вопросу о рационалистическом принципе ар-рай в раннемусульманской правовой науке.—Арабские страны: История, экономика. М., 1974. 25—28; *Сюкюннин*. Право. 31—89; *М. ал-Худари*. Усул ал-фикх. Каир, 1938; *'Абд ал-Ваххаб Халлаф*. Масадир ат-ташри' ал-ислами фи-ма ла насс фикх. Каир, 1955; *М. А. аз-Зарка*. Ал-Фикх ал-ислами фи саубин ал-ржади: Ал-Маджал ал-фикхи ал-амм. 1—2. Дамаск, 1968; *М. С. Маюкур*. Манахидж аляджтахад фи-л-ислам. Кувейт, 1974; *В. аз-Зухайл*. Усул ал-фикх ал-ислами. 1—2. Дамаск, 1986; *J. Schacht*. The Origins of Muhammadan Jurisprudence. Oxf., 1950; *Vesey-Fitzgerald*. Nature, *M. Khadduri*. An Introduction.—*Al-Shafi'i, Muhammad ibn Idris*. Islamic Jurisprudence: Shafi'i's Risala. Transl. with introd. by Majid Khadduri. Baltimore, 1961. 3—54; *Schacht*. Introduction; *он же*. Usul.—ShEI, 611—615.

Л. С.

**УХУД** (Оход)—гора в 5 км севернее Медины, на склонах которой 23 марта 625 г. произошло сражение мусульман с мекканцами, желавшими отомстить за поражение при Бадре. Войско последних достигло 2200—3000 чел., в том числе 200 всадников и 800 воинов в кольчугах. Мухаммад мог противопоставить им 700 пеших воинов, из которых только 100 имели кольчуги. Мусульманский отряд ночью обошел мекканцев, ставших лагерем южнее У., и встал между ними и горой, которая защитила их тыл от нападения мекканской конницы, уязвимый флаг прикрывали 50 лучников. Ход сражения не совсем ясен, достоверно только то, что, когда мекканцы отступили к лагерю (возможно, умеренно) и мусульмане начали его грабить, лучники оставили свою позицию. Возглавивший конницу мекканцев Халид б. ал-Валид воспользовался этим и обошел мусульман, которые понесли большие потери: Мухаммад, окруженный горсткой воинов, был ранен и едва не попал в плен, было убито более 70 чел. (из них 4 мухаджира, в том числе дядя и двоюродный брат Мухаммада, и 68 ансаров); мекканцы же потеряли лишь 19 чел. Однако, видимо, мусульманское войско сохранило боеспособность: мекканцы в ту же ночь ушли в сторону Мекки.

Это сражение было тяжелым ударом по авторитету Мухаммада, ибо мусульмане надеялись, что его предводительство принесет им легкий успех. Его ответом на упреки и объяснением причин неуспеха явились аяты Корана 3: 152/145—175/169.

Лит-ра: *ал-Вакиди*. Магази, 198—250; *Ибн Са'д*. Табакаат, 2/1, 25—35.

О. Б.

**УШР** (мн. ч. 'ушүр; «десятая часть») — налог или сбор в размере  $\frac{1}{10}$ , десятина.

## ФАДАК

1. Налог с продуктов земледелия, выплачиваемый мусульманами с земель, которые по праву завоевания, дарения халифом (имамом) или окультуривания не подлежат обложению хараджем (огородные культуры 'У. обычно не облагаются). Однако это общее положение лишь приблизительно отражает практику: так, с одной стороны, с 'ушровых земель, орошаемых с помощью технических приспособлений, бралась  $\frac{1}{20}$  урожая, а с другой — харадж с малопродуктивных богарных земель составлял  $\frac{1}{10}$  урожая. Право платить 'У. вместо хараджа скоро превратилось в персональную привилегию. Теоретически 'У. —

закат с продуктов земледелия, и поэтому, по мнению некоторых правоведов, мусульманин — владелец хараджной земли должен платить 'У. сверх хараджа, т. е. 'У. = закат. В действительности крупные землевладельцы, платившие 'У., получали с арендаторов харадж и платили из него 'У., оставляя себе разницу.

2. Торговая пошлина с ахл ал-харб в размере  $\frac{1}{10}$  цены товара. В действительности обложение разных товаров различалось и могло быть выше и ниже этой нормы.

3. Всякие торговые сборы с мусульман сверх законного заката (обычно в форме мн. ч. 'ушур, синонимы макс и мукус).

Лит-ра: *Иахиа б. Адам. Ал-Харадж*, 44—50, 78—86; *Lokkegaard. Taxation*, 72—91; *A. Grohmann. 'Ushr.—EI*, 4, 1137—1139.

О. Б.

## Ф

**ФАДАК** — земельный оазис в Северном Хиджазе недалеко от Хайбара, в двух-трех днях пути от Медины. В настоящее время не существует. Население Ф. составляли иудеи, которые выращивали зерновые и финиковую пальму. В ранней истории ислама оазис приобрел известность заключенным с мусульманами договором о капитуляции, в котором Мухаммад сформулировал свое частное решение по вопросу о доходах с земель Ф.

В 627 г. Мухаммад, получив известие, что население Ф. предложило военную помощь Хайбару, направил туда небольшой отряд во главе с будущим халифом 'Али. Экспедиция мусульман свелась к простому набегу. В следующем году, после захвата мусульманами Хайбара, иудеи Ф. вступили в переговоры с посланцем Мухаммада, Мухаййшей б. Мас'удом ал-Ансари, попросив разрешения покинуть пределы оазиса в обмен на все их имущество. Но по мирному договору с Мухаммадом они смогли остаться в Ф., за ними было признано право собственности на половину земель оазиса, а доходы с другой половины их земель передавались на содержание Мухаммада и его семьи. Пророк распорядился передать эти доходы на общественные нужды (на обеспечение сирот, странников, бедняков, в том числе наиболее беднейших членов рода хашим), оговорив за собой право в случае необходимости расходовать их на себя, свою семью и родственников.

После кончины Мухаммада его дочь Фатима выступила с притязаниями на доходы с Ф. (равно как и на долю доходов с оазиса Хайбар), заявив, что имеет на них право как наследница своего отца. Халиф Абу Бакр возразил ей, сославшись на хадис Мухаммада, что у него нет наследников и все им оставленное является собственностью общины (садака), предназначенной на благотворительные цели как закат.

Хотя иск Фатимы был отклонен, раздоры спорящих сторон о статусе Ф. не утихали на протяжении более двухсот лет. В шиитской среде возникло мнение, что земли Ф. составляют наследственную собственность семьи Пророка. В зависимости от политической ситуации притязания Алидов то признавались, то отвергались верховной властью.

Перипетии длительной борьбы за Ф. свидетельствуют о достаточно четком различии, которое проводилось в раннем исламе между двумя видами собственности — частной и общественной — с

соответствующими им правами и обязанностями. Лит-ра: *Бартольд. Соч.*, 6, 99, 525; *J. Schleifer. Fadak.—EI*, 2, 36; *L. Vecchia Vaglieri. Fadak.—EI*, NE, 2, 725—727.

К. Б.

**ФАЙ'** («возвращение») — все, что мусульмане получают от иноверцев мирным путем: все виды налогов и выморочное имущество. Термин восходит к кораническому выражению «ма афа'а Аллаху 'ала расулихи минхум» («то, что Аллах возвратил от них Своему посланнику»\*, 59:6), которым пояснялось, что добыча, доставшаяся без боя («из-за которой не гнали в бой ни коней, ни верблюдов»\*), дарована Мухаммаду (возвращена от недостойных владельцев) и он вправе распоряжаться ею по своему усмотрению.

В период завоеваний Ф. называли добычу, захваченную не на поле боя (например, богатства сасанидских царей и знати, брошенные в Ктесифоне). Из Ф., как из всякой добычи, выделялся хумс, а остальное делилось между всеми воинами. Положение изменилось с введением жалованья и регулярного сбора налогов. Уже в конце VIII в. богословы понимали под Ф. прежде всего налоги с иноверцев (Абу Йусуф прямо пишет: «...а фай' по-нашему — харадж»). На этом основании харадж и джизия рассматривались ими как выкуп за жизнь и право пользоваться землей, являющейся добычей всех мусульман (в отличие от заката и хумса). Это теоретическое положение не отменяло представления о Ф. как об особой форме добычи, поэтому некоторые авторитеты (например, ал-Маварди и ал-Газали) полагали, что из него также должен выделяться хумс (хотя, естественно, ни о каком хумсе из хараджа или джизии не могло быть и речи).

Для фискальной практики понятие Ф., созданное теоретиками для объявления права взимания джизии и хараджа, не имело никакого значения. Лит-ра: *Иахиа б. Адам. Ал-Харадж*, 2—10; *Абу 'Убайд. Ал-Амвал*, 16—21; *ал-Маварди. Ал-Ахкам*, 217—245; *ал-Газали. Ал-Ваджиз*, 1, 288—290.

О. Б.

**ФАЙД** — изливание, эманация. Термин, принятый в мусульманской богословской и философской литературе для обозначения процесса порождения (как правило, трехступенчатого) вселенной из божественного источника (ср. *судур*). Учение о Ф. восходит к неоплатоновским эманационным доктринам, как они изложены в арабских переводах сочинений Плотина, Прокла, Порфирия. В X в. эти доктрины нашли отражение, в частности, в философии ал-Фараби, Ибн Масарры и «Чистых братьев» (Ихван ас-сафа'). Последние, к примеру,



учили, что божественный Абсолют создал вселенную посредством трехступенчатой эманации: Перворазум (ал-ақл ал-аввал) — Всеобщая душа (ан-нафс ал-куллийа) — Материя (ал-хайула). В какой-то момент в предвечности Перворазум посредством универсалий наделил знаниями Душу, в результате чего она разделилась на бесчисленные индивидуальные души. Они, в свою очередь, стали конкретными материальными сущностями, соединившись с материей и оформив ее. Душам свойственно стремление к источнику, их породившему, поэтому они начинают восхождение от простейших элементов через минералы и растения к животным, а затем к человеку, который стоит на границе высшего и низшего миров.

Доктрина Икхан ас-сафа' явилась краеугольным камнем исма'илитского вероучения и оказала заметное влияние на мусульманских мистиков и философов. Свою классическую форму учение о Ф. обрело в философии Ибн Сины, где плотинская эманация разворачивается на фоне геоцентрической системы Птолемея. Из Первопринципа (ал-мабда' ал-аввал) — чистейшего и абсолютного бытия — «излилась» (фада) единая духовная сущность — Перворазум, ибо, согласно Ибн Сине, единое может произвести только единое. Перворазум, постигая ('акала) Первопринцип и самого себя, порождает триаду (таслис): разум, душу и тело (джирм) крайней (девятой) небесной сферы (ал-фалак ал-акса). Из второго разума опять же по принципу триады необходимо следуют (йалзам) третий разум, душа и тело сферы неподвижных звезд. Далее идет сфера Сатурна, затем Юпитера и т. д. до сферы Луны, разум которой называется «Действующим разумом» (ал-'ақл ал-фа'ал). Ему подчинена не только собственно лунная сфера, но и земной мир, созданный — в отличие от других — из материи, которой свойственны как бытие (каузн), так и гибель (фасад). Вследствие движения звезд элементы материи смешиваются, образуя различные сущности: минералы, растения, животных и т. д. В целом, согласно Ибн Сине, из Первопринципа исходят 10 разумов и 9 сфер. Движение сфер объясняется беспрепятственным стремлением небесных душ к своему истоку — соответствующему разуму. Души людей также устремлены к Действующему разуму и в конечном счете к самодовлеющему божественному Абсолюту, который есть абсолютное бытие (ал-вуджуд ал-мутлак) и чистое благо (ал-хайр ал-махд).

Описывая процесс эманации, мусульманские авторы нередко пользовались кораническими образами: так, Перворазум отождествлялся с «каламом» (К. 68:1), а Всеобщая душа — с «хранимой скрижалю» (ал-лаух ал-махфуз, К. 85:22) или «матерью книги» (умм ал-китаб, К. 3:7/5). Мусульманские мистики (ат-Тустари, Ибн 'Араби, 'Абд ал-Карим ал-Джили и др.) источником животворной световой эманации считали «Мухаммадову сущность» (ал-хакика ал-мухаммадийа) — прототип не только всего человечества, но и вселенной как «мегастропы» (ал-инсан ал-кабир). В учении Ибн 'Араби и его последователей, которые широко использовали элементы религиозной мифологии, проводниками Ф. в дольний мир выступают ангелы — носители трона (хамилул-'арш): Джибрил, Мика'ил, Исрафил и 'Изра'ил. Они олицетворяли четыре функции Ф.: первый внушает существам предназначенные им знания ('улум), второй доставляет им насущную пищу (ирзакат), третий наделяет их бытием (хайат),

четвертый прекращает их жизнь в положенный срок (мамат).

В представлениях суфиев — сторонников учения о «единстве бытия» (вахдат ал-вуджуд) беспрепятственное явление божества в мире (таджалли) в его бесчисленных образах ничуть не меняет его извечной трансцендентной сущности (аз-зат) и не прибавляет ей свойств, ранее ей не присущих (хува ал-ан 'ала ма кана 'алайхи азалан). Творение мира (иджад ал-'алам) происходит внутри Абсолюта: он является себе как бы со стороны, оставаясь при этом единым. Таким образом, творение представляется как переход божества из «состояния сокрытости» (батин) в «состояние очевидности» (захир), реализации бытийных потенций, от века заложенных в его природе.

Ибн 'Араби описывал механизм творения так: из надмирной сущности, представшей в виде нематериального и безграничного облака (ал-'ама'), выделилась первичная субстанция, подобная мельчайшей пыли (ал-хаба'). Ибн 'Араби сравнивал ее с мягким гипсом, способным воспринять любую форму, несомую ей божественным излиянием (файд, файада), которое содержит в себе идеальные архетипы будущего бытия — божественные имена и атрибуты (ал-асма' ва-сифат). Иногда этот процесс изображался как нисхождение божественного дыхания (нафас) или духа (рух), олицетворяющего мужское начало, на «всеобщую природу» (ат-таби' а ал-куллийа), которая, исполнившись бытийными возможностями, затем разрешается от их бремени и дает им бытие в виде конкретных материальных предметов.

В целом при всех терминологических и частных различиях, свойственных учению о Ф. в исламе, его костяк — неоплатоновская эманационная теория — остается неизменным. В то же время у позднесуфийских мыслителей из школы Ибн 'Араби акцент делается не на «излияние» божества в мир, а на его отражение, или проявление, в нем. Тем самым усиливается монистическая тенденция, и без того присущая неоплатоникам. Интересную интерпретацию учение о Ф. получило у Шайх ал-Ишрак ас-Сухраварди (см. *ал-Ишрак*) и его последователей.

Лит-ра: *ал-Газали*. Тахафут, 114—116; Ибн 'Араби. Ал-Футухат, 1, гл. 6, 2, 310—311; *ал-Джили*. Ал-Инсан; *ал-Джурджани*. Ат-Та'рифат, 113—114, 176; *ас-Сухраварди*. Малджма', указ; Сагадеев. Ибн Сина; *Amoli*. La philosophie, 237, 680, 683—684, 692; *Nicholson*. Studies, 97, 153, Index; *Wensinck*. On the relation; *Y. Marquet*. La philosophie des Ikhan as-Safa'. Alger, 1975, Index; *R. W. Austin*. Introduction. — *Ibn 'Arabi*. Bezels, 16—58; *L. Gardet*. 'Alam.—EI, NE, 1, 360—362; *R. Arnaldez*. Ibn Sina.—EI, NE, 3, 968. А. Кн.

**ФАҚИР** — бедняк; человек, нуждающийся материально или духовно. Противопоставление «бедного» человека — Ф. — «богату» (независимому, нуждающемуся) Аллаху встречается в Коране (35:15/16) и стало характерным для мусульманского богословия. С другой стороны, забота о бедняках (фукара'), т. е. социально обделенных, предписывается Кораном, сунной и этическое назидательными сочинениями. «Бедность» (фаqr, фуqr) проповедовали аскетические учения и суфизм, Ф. стал синонимом дарвиша, суфия. Ф. называли себя, подчеркивая свою скромность и самоуничижение, поэты, авторы книг, переписчики в колофонах рукописей, это словоупотребление встречается нередко и в быту. В европейских языках и через них в русском термин Ф. применялся к индийским аскетам и йогам; отсюда развилось его значение «волшебник», «фокусник».

Лит-ра: D. B. Macdonald. Fakir.—EI, 2, 48; K. A. Nizami. Fakir.—EI, NE, 2, 757—758.

А. Х.

**ФАКӢХ** («знающий») — богослов-законовед, знаток богословско-правового комплекса (фикх). Понятие о Ф. сложилось во второй половине VII в. и связано с деятельностью групп подвижников ислама в Хиджазе и Ираке, стремившихся разработать нормы исламского образа жизни соответственно своим представлениям, приняв за основные правовые источники Коран и сунну. В кружках и на ученых диспутах Ф. создавали единую схему фикха. Они принадлежали в основном к городской торгово-ремесленной среде и средства существования получали из источников, никак не связанных с богословием, которое было для них только частью исполнения религиозного долга и благочестивым занятием. Однако по мере быстрого увеличения объема знаний, необходимых для этого вида деятельности, росло число людей, получивших специальную подготовку и профессионально занимавшихся фикхом (преподаватели, ходатаи по делам, составители бумаг, писцы и др.). Профессиональное знание фикха было также необходимо для кади и чиновников. К IX в. Ф. представляли уже влиятельный слой городского населения. Они были непременными участниками обсуждений всех заметных явлений общественной жизни и в значительной степени формировали общественное мнение, с которым приходилось считаться правителям. Именно они оказывали большое влияние на политическую и общественную жизнь исламских государств, тем более что кандидаты на различные государственные должности рекрутировались в основном из их среды.

В настоящее время Ф. продолжают сохранять свое влияние, которое тем сильнее, чем сильнее позиции ислама вообще.

В популярной литературе Ф. приравнивают к духовенству, однако это отождествление очень условно, т. к. никаких социальных привилегий они не имеют и для них допустимы все виды деятельности одновременно с занятиями богословскими науками.

Лит-ра: Schacht. Introduction, 15—85; Абу Захра. Та'рих ал-мазалиб, 2, 12—22; Мец. Ренессанс, 144, 191—192; D. B. Macdonald. Fakir.—EI, NE, 2, 756.

А. Б.

**ал-ФАЛСАФА** — термин, которым в средневековой мусульманской литературе обозначали философию мыслителей, ориентировавшихся на античные модели философствования и называвшихся фаласифа (ед. ч. фалласуф), а также саму античную философию. В противоположность религиозным наукам, основанным на «предании» ('улум накляйа), входивших в ал-Ф. науки именовались «рациональными», основанными на разуме ('улум 'акляйа). С точки зрения предмета исследования (предельные основания бытия) и его метода (опора на разум, а не на авторитет религиозной традиции и не на мистическое прозрение) ал-Ф. объединялась с каламом (в специальном значении этого термина). Калам шел к независимому философскому знанию (в рамках заданной его предметно преимущественно теологической проблематики) путем символично-аллегорического толкования (ат-та'вил) Корана, а ал-Ф. двигалась противоположным путем: исходя из теоретических предпосылок, принимаемых за достоверные, она приводила полученные ею выводы в формальное соответствие с буквой Писания, которое для этого

также подвергалось символично-аллегорическому толкованию.

Распространение античных моделей философствования в мусульманском мире обеспечивалось «переводческим движением», начавшимся в VIII в. и активизировавшимся в следующем столетии, особенно с учреждением в Багдаде в 832 г. халифом ал-Ма'муном «Дома мудрости». В итоге переводческой деятельности, в которой большую роль сыграли сирийские ученые-несториане, мусульманские книжники приобрели к обширному кругу философских идей эллинистико-эллинистической традиции, важнейшими из которых для них оказались идеи Платона, Аристотеля, неоплатоников, стоиков и неопифагорейцев. Крупнейшими представителями ал-Ф. на востоке мусульманского мира были Абу Йусуф Йа'куб б. Исхак ал-Кинди (конец VIII в.— между 860 и 879 гг.), Абу Бакр Мухаммад б. Закарийя ар-Рази (865—925 или 934), Абу Наср Мухаммад б. Тархан ал-Фараби (870—950), Абу 'Али ал-Хусайн б. 'Абдаллах Ибн Сина (980—1037), а на западе (Андалусия и Северная Африка)— Абу Бакр Мухаммад Ибн Баджжа (конец XI в.— 1139 г.), Абу Бакр Мухаммад б. 'Абд ал-Малик Ибн Туфайл (начало XII в.— 1185-86 г.) и Абу-л-Валид Мухаммад б. Ахмад Ибн Рушд (1126—1198).

На раннем этапе развития ал-Ф., когда фаласифа проявляли преимущественный интерес к естественнонаучным проблемам, их отношение к религии характеризовалось или формальным признанием превосходства пророческого знания над философским (ал-Кинди), или открытой критикой пророков как обманщиков (Абу Бакр ар-Рази и ученик ал-Кинди, Ахмад б. ат-Таййиб ас-Сарахси). Начиная с ал-Фараби религия стала рассматриваться ими как важное «политическое искусство» (сина'а сийасийа), регулирующее морально-правовые отношения между людьми. Такая позиция определялась убеждением в том, что ал-Ф. может быть достоянием лишь немногочисленной интеллектуальной элиты, «избранных» (ал-хасса), в то время как общество в массе своей состоит из «широкой публики», «толпы» (ал-'амма, ал-джумхур), неспособной к концептуальному мышлению, а потому нуждающейся в том, чтобы необходимые для благосостояния общества нормы поведения облекались в форму ниспосланных свыше законов. Теоретической основой решения вопроса о соотношении ал-Ф. и религии служило учение о том, что люди по природе своей могут возвыситься или до поэтических и риторических рассуждений, или до рассуждений софистических и диалектических, или до аподиктических рассуждений. Аподиктические рассуждения, основанные на доказательстве из достоверных посылок, свойственны ал-Ф., поэтические (т. е. воздействующие только на воображение и вызывающие у слушателя положительные или отрицательные реакции) рассуждения и рассуждения риторические, направленные на то, чтобы убедить слушателя в чем-то с помощью проповедей и им подобных речений, свойственны религии, а диалектические (т. е. исходящие из общепризнанных положений) рассуждения и софистика свойственны каламу (в широком смысле этого термина). Истина, согласно фаласифа, может быть раскрыта лишь посредством аподиктических рассуждений, т. е. в ал-Ф.; цель поэтических и риторических рассуждений — чисто практическая, а потому не имеет сущностного отношения к истине; диалектические рассуждения

имеют ту познавательную ценность, что в дискуссии-диалоге можно обнаружить кажимость достоверности общепризнанных положений, хотя достоверного знания эти рассуждения сами по себе дать не способны, и тем более не могут привести к истине софистические рассуждения. Религию и ал-Ф., учили фаласифа, объединяет то, что их предметом выступают предельные основания бытия, но способы истолкования ими последних принципиально различны, и это их родство — чисто номинальное; по словам ал-Фараби, религия — падчерна ал-Ф., а по словам Ибн Рушда — ее молочная сестра.

Ал-Ф. была представлена главным образом философами-перипатетиками, опиравшимися на логику, физику, метафизику и этику Аристотеля, а в политике (в учении об «идеальном государстве» — «добродетельном городе», ал-мадина ал-фадила) использовавшими «Государство» Платона. У ал-Фараби метафизика Аристотеля дополняется неоплатонической концепцией эманации как основой «идеальной религии» (ал-милла ал-фадила) идеального общества, «подражающей» истинной ал-Ф. и устанавливающей видимость согласия между учением фаласифа об извечности мира и креационизмом монотеистических религий. У Ибн Сины с той же целью используются и символы эманации, и символы теофаний (самопроявлений — таджаллийат) бога, и символы суфийского «гносиса» (см. *ат-тасаввуф*). В отличие от ал-Фараби и Ибн Сины фаласифа на западе мусульманского мира не предпринимали попыток перебраивания подобных мостов между ал-Ф. и религией. Тем не менее как те, так и другие считали необходимым формальное признание основных догм и представлений ислама, которым они давали символическо-аллегорическое толкование: бог — предельное единство сущего, ангелы — космические разумные и души (которые, в свою очередь, символизируют закономерности и начала движения космических сфер), потусторонний мир — мир абстрактных, отрешенных от материи сущностей, в познании которых состоят высшее интеллектуальное счастье и бессмертие.

Ал-Ф. развивалась, подвергаясь нападкам традиционалистов-догматиков. С XII—XIII вв. на востоке мусульманского мира происходит ее сближение с каламом, с одной стороны, и с суфизмом — с другой. В Иране традиции ал-Ф. (особенно идеи Ибн Сины) сохранялись в сочетании с суфизмом Ибн 'Араби и ишракизмом ас-Сухраварди вплоть до нового времени.

Отношение к наследию ал-Ф. современных мусульманских авторов колеблется от прямого его отрицания как явления, чуждого исламскому мировоззрению (Саййид Кутб), до признания его как свидетельства того, что ислам всегда поощрял научное познание мира ('Усман Амин). «Исламские левые», по словам одного из их идеологов — Хасана Ханафи, в философии ориентируются на Ибн Рушда. См. *калам*.

Лит-ра: Григорин. Философия; М. М. Хайруллаев. Фараби: Эпоха и учение. Таш., 1975; Касымжанов. Аль-Фараби; Сагадеев. Ибн Сина; он же. Ибн Рушда; А. Бадави. Аристотель 'инда-л-'араб. Каир, 1947; он же. Ал-Ифлатунийа ал-мухаддаса 'инда-л-'араб. Каир, 1955; он же. Ифлутин 'инда-л-'араб. Каир, 1955; Х. Муруваа. Ан-нуз'ат ал-мадлийа фи-л-фалсафа ал-'арабийя ал-исламийа. I—2. Бейрут, 1978—1979; М. М. Sharif. History of Muslim Philosophy. Wiesbaden, 1962; R. Walzer. Greek into Arabic. Oxf., 1962; Watt. Philosophy; M. Fakhry. A History of Islamic Philosophy. N.Y.—L., 1970.

Т. И. А. С.

**ФАНА'** (от глагола фания — «исчезать», «прекращаться») — суфийский термин, возводимый к кораническому стиху 55:26, означающий [само]унич-

тожение, «стирание» личностных качеств и атрибутов, замену их божественными. Ф. почти неизменно употребляется со своим коррелятом бака' — «пребывание в божестве». Создание учения о Ф. и Б. суфийская традиция приписывает мистика Абу Са'иду ал-Харразу (ум. в 899 г.), хотя представления об этих «состояниях» (ахвал), как сейчас известно, существовали и у его предшественников. Ал-Харраз считал Ф. и Б. конечной целью мистика, выше которой человек подняться не в силах. Он определял Ф. как «уничтожение (или исчезновение) свойств человеческого природы и их осознания», а Б. — как «пребывание в созерцании бога». В дальнейшем эти определения получили широкое распространение в суфийской литературе, несмотря на то что суфии ас-Саррадж и ал-Джунайд осудили их как «заблуждение».

Ал-Бистами и в особенности ал-Халладж трактовали Ф. как «исчезновение преходящего бытия в вечном» (ал-фана' би-л-кидам 'ан ал-хада), что можно было расценить как возможность субстанционального соединения божественного и человеческого начал (лахут ва насут). Большинство суннитских и имамитских богословов осудили эту трактовку, сочтя ее проповедью воплощения божества в человеке. Суфии, стремясь отвести от себя подобные обвинения, нередко сводили Ф. и Б. к чисто этическим принципам («исчезновение» дурных качеств и «пребывание» хороших) либо крайне усложняли (возможно, в целях маскировки) их понимание. Об этом свидетельствуют бесчисленные определения Ф. и Б. в суфийской литературе. Большинство суфиев считали их «состояниями», хотя отдельные авторы относили их к категории «стоянок» (макамат).

В целом Ф. понимали как процесс «отключения» (фана' 'ан) от внешнего мира, утрату самосознания, чувств и личностных качеств. Высшей стадией Ф. признавалась утрата самого ощущения Ф. (ал-фана' 'ан ал-фана'). Ф. неизбежно ведет к Б. — созерцанию бога, ощущению своей сопричастности и близости к нему, видению себя частью всеобщего единства. Практически все суфийские авторы подчеркивали, что Ф. и Б. суть переживание, а не реальное субстанциональное соединение человека с богом. Того же мнения придерживались и некоторые шиитские мыслители, близкие к суфизму, например Хайдар Амули (ум. в конце XIV в.).

Мистик, находящийся в состоянии Ф. и Б., не совершает «богопротивных» поступков: он «хранит» (махфуз) Аллахом, который, согласно хадису, «становится всеми его членами и помыслами», а воля мистика заменяется божественной. В иерархии мистических «состояний» Б. всегда стоит выше Ф.

В учении Ибн 'Араби и его школы Ф. есть «лицезрение бога во всем». Б. — «возвращение» ('ауда) «гностика» ('ариф) к миру и его многообразию после блаженного видения всеобщего единства, но уже в новом качестве, со знанием божественных тайн, которые надлежит сообщить людям. В таком понимании Ф. и Б. близки суфийским терминам джам' (единство) и тафрика (множественность), васл (объединение) и фасл (разъединение). Ф. и Б. достигаются упорным самосовершенствованием, медитацией, аскетическими подвигами.

## ФАРД

С развитием суфийских доктрин содержание этих понятий усложнялось. Так, Ибн 'Араби различал семь стадий Ф.: 1) «отключение» (фана'ан) от богопротивных поступков; 2) «отключение» от мнимой самостоятельности человеческих поступков и осознание их божественного происхождения; 3) «отключение» от атрибутов, присущих тварям, и созерцание мира глазами бога; 4) «отключение» от собственного существования в созерцании божественного величия; 5) «отключение» от окружающего мира в созерцании бога; 6) «отключение» от всего, кроме бога, в том числе и от его действий, видение его как самодовлеющего бытия, скрытого за предметами окружающего мира, другими словами—видение его им самим, но глазами мистика; 7) «отключение» от божественных атрибутов и созерцание бога вне связи с миром.

Взгляды Ибн 'Араби подверглись критике знаменитого суннитского богослова Ибн Таймии, выступившего против концепции бога как абсолютного бытия, созерцающего само себя глазами суфия, достигшего Ф. В определении Ибн Таймии, Ф.—«отказ от поклонения чему-либо, кроме Аллаха», которого в этом мире можно лицезреть лишь в его «знамениях», ибо только ими он дает знать о себе своим рабам.

Вопрос о происхождении концепций Ф. и Б. из буддийской нирваны пока остается открытым. Многие мусульманские авторы и ученые-востоковеды склонны рассматривать ее как логическое развитие основного догмата ислама—учения о единобожии (ат-таухид).

Лит-ра: *ас-Саррадж*. Ал-Дума', 92—101; *Ибн 'Араби*. Ал-Футухат, 2, 220—221; *al-Hujwiri*. Kashf, 58—60, 241—246; *Ибн Таймийя*. Ар-Радд 'ала-л-ма'натийкин.—*Ам-Турмузи*. Хатм, 510—511; *Ахбар ал-Халладже*, № 67; *Nicholson*. The goal of Muhammadan Mysticism.—*JRAS*. 1913, 1, 55—69; *Amoli*. La philosophie, Index; *Böwering*. Mystical Vision, Index; *F. Rahman*. Baka' wa fana'.—*EI*, NE, 1, 951.

А. Ки.

**ФАРД** (мн. ч. фуруд; «обязательное»; синоним ваджиб)—поступки и нормы поведения, вмененные человеку в обязанность как религиозные заповеди, в первую очередь ритуальные предписания и соблюдение основных норм благочестия. Ф. подразделяются на Ф. ал-'айн—главные, обязательные для всех без исключения (например, молитва и связанные с ней действия), и Ф. ал-кифайа, неисполнение которых может быть извинено обстоятельствами (например, неуплата заката из-за бедности, отказ от паломничества из-за болезни и т. п.). Злостное пренебрежение Ф. делает человека нечестивцем (фасик). В некоторых мазхабах Ф. называются только те предписания, которые основываются на Коране, те же, которые выведены из хадисов, называются сунна, а вместе они объединяются под общим названием ваджиб—«должное». Вопросы Ф. были наиболее полно разработаны аш-Шайбани (VIII в.), поздние же разработки только сужали или расширяли границы Ф. в зависимости от мазхаба и конкретных условий.

Лит-ра: *ал-Хаким*. Ал-Усул, 58—62; *ал-Газали*. Воскрешение, 89; *Vesely-Fitzgerald*. Nature, 89—99; *J. Schacht*. Ahkam.—*EI*, NE, 1, 257; *он же*. Shari'a.—*EI*\*, 3, 322; *Th. W. Juynboll*. Fard.—*EI*, NE, 2, 790.

А. Б.

**ФА́СИК** (синоним джа'ир)—нечестивец, недостойный человек, пренебрегающий основными обязанностями (фард), скомпрометировавший себя с позиций мусульманской морали, но не

отрекшийся от ислама. Ф. является правоспособным только при распоряжении своим собственным имуществом. Он может также вступать в брак и заключать сделки, но его партнеры и клиенты вправе требовать гарантии сверх обычных, в частности удостоверения всех договоров и сделок свидетелями (шахада). Ни к каким административным и выборным должностям Ф. не допускается, но он может быть душеприказчиком, опекуном и т. п., если такова была воля завещателя. Человек перестает считаться Ф., если принесет раскаяние (тауба) в своем нечестии, пройдет обряды искупления (каффара) и очищения (тахара) и проявит себя достойным мусульманином.

Лит-ра: *L. Gardet*. Fasik.—*EI*, NE, 2, 833—834.

А. Б.

**ФАТВА́** (мн. ч. фатава; «разъяснение»; перс. и тур. фетва; синонимы футайа, ифта')—богословско-правовое заключение, сделанное для разъяснения и практического применения какого-либо предписания шари'ата или истолкования какого-либо казуса с позиций шари'ата. В первом веке ислама Ф. назывались разъяснения по различным правовым вопросам, сделанные сподвижниками Мухаммада, особенно первыми четырьмя халифами, а также их собственные правовые решения. Ф. принимались как дополнительные источники права всеми основателями религиозно-правовых школ, хотя и не в равной степени.

В последующий период Ф.—это мнение авторитетного факиха, сложившееся в результате индивидуальной разработки (иджтихад) какого-либо вопроса, или ответ на запрос по случаю, имеющему принципиальное значение. Наряду с результатами научных диспутов Ф. были факторами, формировавшими согласованное мнение (иджма') и выявлявшими разногласия (ихтилаф), что вело к консолидации факихов в религиозно-правовые школы. Ф. собирались в сборники, которые служили важным вспомогательным и учебным материалом для последующих поколений законовевов. Ранние и наиболее известные сборники Ф. были составлены ал-Марваруди (ум. в 1069 г.), Мухаммадом Ибн Рушдом (ум. в 1126 г.), Умаром ал-Бухари (ум. в 1141 г., четыре сборника), ал-Хасаном Кадиханом (ум. в 1196 г.), ал-Хасаном ал-Маргинани (был жив в 1203 г.) и др.

Ф. могла испрашиваться в случае затруднения или сомнения правителем, чиновником или частным лицом в письменном виде и в общих выражениях, т. е. не могла быть направлена на какое-либо конкретное лицо, а должна содержать только общий смысл. Авторитетный факих (муфти) должен дать Ф. также только в письменном виде и в общих выражениях. На основании таких Ф. вырабатывались административные решения, подтверждались разрешения или запрещения каких-либо нововведений и изменений, особенно в связи с возникновением обширных и многоплановых контактов с европейскими странами и неизбежным заимствованием многих правовых и бытовых норм. Решением авторитетного факиха-муфти может быть временно прекращено действие какого-либо исламского предписания, если к этому вынуждают объективные условия (например, временная отмена поста в Тунисе). В то же время Ф. является эффективным инструментом контроля за действиями светских властей со стороны религиозных кругов.

Лит-ра: *Абу Захра*. Та'рих ал-мазахиб, 2, 124—130; *Tyan*. Judicial Organization, 248—251; *I. Walsh*. Fatwa.—*EI*, NE, 2, 866—867.

А. Б.

**ФАТИМА** (ум. в 633 г.)—дочь Мухаммада и Хадиджи, жена 'Али б. Аби Талиба, мать ал-Хасана и ал-Хусайна, один из наиболее почитаемых женских образов в мусульманском мире. Благодаря Ф., пережившей всех своих братьев и сестер и родившей трех сыновей (один умер в младенчестве) и двух дочерей, род Пророка (Ал ан-наби) не был прерван (см. *ахл ал-байт, шариф, сайид*). Ф. с мужем и детьми (ахл ал-киса')—ближайшие родственники Пророка, которым тот, согласно традиции, давал приют в своей палатке или укрывал своим плащом (киса').

В Коране Ф. прямо не упоминается, но шиитские авторы, следуя методам своей экзегетики (см. *тафсир ал-Кур'ан, та'вил*), считают, что о ней идет речь в ряде аятов (3:195/193; 55:19; 92:3 и др.).

При жизни Мухаммада Ф. не играла заметной роли в жизни общины. Прожив после смерти отца около полугода, она оказалась вовлеченной в политические события, поддержав своего мужа против Абу Бакра в борьбе за место преемника Мухаммада (халифа). Традиция сообщает о ее претензиях в качестве наследницы Мухаммада на доходы с оазиса Фадак и о спорах по этому поводу с Абу Бакром.

Образ Ф. окружен многочисленными легендами, возникшими в первую очередь в шиитско-исма'илитской среде. Сообщается о чудесных явлениях, сопровождавших ее зачатие, беременность Хадиджи Ф. и ее роды, о том, что ее брак с 'Али был заключен сначала на небесах (Аллах был вали, Джibrил—хатибом, ангелы—свидетелями, махром являлись половина земли, ад и рай), о множестве подарков, полученных Ф. с небес, о чудесах, совершенных ею при жизни и после смерти. Согласно шиитской традиции, Ф.—первая, кто в Судный день войдет в рай.

Усиление и развитие культа Ф. относится, видимо, к X—XII вв. и связано с династией Фатимидов (ал-Фатимийун), возводивших к Ф. свое происхождение. Рост контактов и соперничества с христианским миром в период крестовых походов привел к обогащению культа Ф. рядом сюжетов, восходящих к культу Богородицы. В ряду имен-эпитетов, прилагаемых к Ф., зафиксированы, например, ал-Батул (Девственница), Марйам ал-Кубра (Старшая Мария, т. к. Ф. называют сайидой, госпожой, всех женщин на земле и в потустороннем мире). Влияние христианского культа Богородицы—одно из объяснений странной куньи Ф.—Умм Абиха («мать ее отца»). Наиболее часто с именем Ф. употребляется эпитет аз-Захра (Блестящая). С ее легендарным образом постоянно соотносится мотив божественного света. Ф.—один из главных персонажей шиитских мистерий (та'зия).

Во многих мусульманских странах древний обряд—изображение ладони—получил название «рука Ф.». С именем Ф. связывается представление о магических целебных свойствах.

Култ Ф. нашел свое отражение в ряде мусульманских праздников. Один из них—день мубахалы (21, или 24, или 25 зу-л-хиджа), когда Пророк, по преданию, в споре с христианами об истинности его веры предложил им взаимно поклоняться, призвав на себя и ближайших родственников (у Мухаммада это Ф., 'Али, ал-Хасан, ал-Хусайн) небесную кару. Она должна была постигнуть того, кто лжет (3:61/54). Отмечают также день рождения Ф. (20 рамадана), день ее смерти (3 джумада II) и день совершения ею одного из

чудес перед свадьбой (2 рамадана) (в отношении последних двух дат существуют разногласия). У шиитов-имамитов существуют специальные молитвы, посвященные Ф.

Лит-ра: *Ибн Хишам*. Сира, указ.; *Wensinck*. Handbook, Index; *H. Lammens*. Fatima et les filles de Mahomet: Notes critiques pour l'étude de la Sira. Rome, 1912; *L. Massignou*. Der gnostische Kultus der Fatima im schiitischen Islam.—*Eranos Jahrbücher*. Zürich, 1938, 167 и сл.; *он же*. La Mubahala de Médine et l'hyperdulie de Fatima. P., 1955; *он же*. La notion du voeu et la dévotion musulmane à Fatima.—*Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida*. Rome, 1956, 102—126; *Donaldson*. The Wild Rue, 39, 55, 69, 109, 119; *R. Sirothmann*, Die Mubahala im Tradition und Liturgie.—*DI*. 1957, 33/1—2, 5—29; *L. Vecchia Vaglieri*. Fatima.—*EI*, NE, 2, 841—850.

E. P.

**ал-ФАТИМИЙУН**—Фатимиды, династия шиитских (исма'илитских) халифов, возводивших свое происхождение к Фатиме, дочери Мухаммада, через Исма'ила б. Джа'фара, но истинная генеалогия в период «сокрытых» имамов неясна, даже исма'илитские источники передают ее различно, а суннитские в большинстве случаев вообще отрицают алидское происхождение Ф. В середине X в., когда Ф. начали активную борьбу за влияние на востоке мусульманского мира, у некоторых групп исма'илитов появилась версия о родстве Ф. с ал-Кадахом, организатором исма'илитской пропаганды.

В 900 г. исма'илитский имам 'Убайдаллах поднял восстание в Сирии, но был разгромлен и через Египет бежал в Тунис, где шла успешная исма'илитская пропаганда среди берберов. В 909 г. с их помощью был свергнут аглабидский эмир, и в январе 910 г. 'Убайдаллах торжественно вступил в его столицу, объявив себя махди и халифом. В течение всего правления ал-Махди (909—934) боролся за расширение владений в Северной Африке и дважды (в 913—915 и в 919—921 гг.) пытался овладеть Египтом. Наибольшего территориального распространения государство Ф. достигло при ал-Му'иззе (953—975), когда было завоевано Марокко, в 969 г.—Египет, а затем Палестина и часть Сирии. В 971 г. ал-Му'изз переехал в новую египетскую столицу—ал-Кахира (Каир). С этого момента основное внимание Ф. концентрируется на Ближнем Востоке, а Магриб постепенно выходит из-под их власти. Подчинив себе Мекку и Медину, Ф. ставят целью завладеть Багдадом, свергнуть Аббасидов и восстановить единый Халифат под своей властью. Для достижения этой цели в их распоряжении имелась разветвленная сеть пропагандистов (да'и), возглавлявшихся из Каира специальным центром во главе с верховным да'и.

Наивысшего успеха Ф. достигают в середине XI в., когда в Йемене (с 1038 г.) утверждается исма'илитская династия Сулайхидов, признавшая верховную власть Ф., и происходит несколько случаев чтения хутбы с именем Ф. далеко за пределами их владений (например, в 1057 г. в Мосуле и в 1059 г. в Багдаде). Но далее, несмотря на хорошо организованную пропаганду, начинается падение их влияния. Причиной этого кроме появления могущественного соперника в лице Сельджукидов был кризис самой идеологии фатимидского движения: с одной стороны, Ф. в своих владениях не провели в жизнь скрытое (батин) исма'илитское учение, ограничившись введением правовых норм и догматов, близких учению имамитов, с другой стороны—приход махди не решил социальных проблем, служивших питательной почвой исма'илитского движения. Поэтому

фатимидские теоретики вынуждены были отодвигать осуществление полной победы над неверными и торжества истинного учения на будущее, когда появится ал-ка'им.

Религиозная политика большинства Ф. была умеренной, исключение составляет период правления ал-Хакима (996—1021). При нем организуется (1005 г.) центр выработки и пропаганды фатимидского фикха (Дар ал-хикма) и одновременно предписывается проклинать первых халифов и асхабов. Наряду с этим были подвергнуты гонениям иноверцы, к которым до того относились терпимо. Психическая болезнь халифа оказалась благодатной почвой для внедрения идей «крайних» исма'илитов, в том числе основателя учения друзей ад-Дарази, и в 1020 г. ал-Хаким провозгласил себя конечным воплощением божества. Тайное исчезновение его на следующий год (вероятно, тайное убийство) друзья объясняют мистическим отсутствием (гайб) до дня, когда он явится как махди. Преемники ал-Хакима вернулись к более умеренной религиозной политике.

Государство Ф. отличалось высоким уровнем экономического и культурного развития, контролировало средиземноморско-индийскую торговлю, но интенсивная эксплуатация земледельцев подорвала экономику, истощаемую войнами с Византией и особенно с крестоносцами. Ф. становятся игрушкой в руках невольничьей гвардии; наконец курдский эмир Салах ад-дин, приглашенный одной из враждующих дворцовых группировок, стал хозяином положения в Каире и в сентябре 1171 г. распорядился произнести хутбу с именем аббасидского халифа. Превращение исма'илитского государства в суннитское произошло совершенно безболезненно и спокойно.

Лит-ра: ал-Кадри ан-Ну'ман. *Китаб ифтиях ад-да'ва*. Тахкик Фархат ад-Дашрани. Тунис, 1975. *Итти'аз ал-хуафа' би ахбар ал-а'имме ал-Фатимийин ал-хулафа' ли Таки ад-дин Ахмад 'Али ал-Макризи*. Хаккакау Дак аш-Шаййал. Каир, 1367/1948; *Босволт*. Династия, 78—81; Л. А. Семенова. Из истории фатимидского Египта: Очерки и материалы. М., 1974; *Хасан Ибрахим*. Та'рих ад-даула ал-фатимийа. Каир, 1958; Les commencements du califat Fatimide au Maghreb. Edition critique et analyse du Kitab al-iftitah ad-da'wa du cadi al-Nu'man 346 H./957 J.C. par Farhat Dachraoui. Tunis, 1975; O. Leary. A short history of the Fatimid Khalifate. L., 1923; W. Madlung. Das Imamat in der frühen ismailitischen Lehre.—DI. 1961, 37; W. Ivanow. The rise of the Fatimids. L., 1942; M. Canard. Fatimides.—EI, NE, 2, 850—862.

О. Б.

**ФАТИХА** («Открывающая [книгу]») — название первой суры Корана, текст которой широко употребляется в качестве молитвенного. Имеются и другие названия Ф., например умм ал-китаб (К. 3:7/5) — «мать книги», саб' ал-масани (15:87) — «семь повторяемых», ал-хамд — «хвала». Ф. читают при заключении брака, при похоронах, в некоторых других случаях. Во время молитвы Ф. нужно повторять в начале каждого рака'ата. Ее текст часто используется в оформлении культовых зданий. Вся Ф., ее отдельные аяты и буквы используются в амулетах. Текст Ф.:

Хвала Аллаху, который миров Господин,  
Милосердивый, милосердный он один.  
Дня страшного суда Властелин,  
Тебе мы поклоняемся.  
Помощь дается нам  
Тобою одним.  
Веди нас по пути тех, кто тобою водим,  
По пути тех, на кого простерлась милость твоя,

На кого ты не гневаешься, кто не знает  
заблуждения кручин.  
(Пер. В. А. Эбермана)

При чтении Ф. в конце часто добавляют слово амин («верно», аминь). Согласно распространенно-му толкованию, «на кого ты не гневаешься» — иудеи, а «кто не знает заблуждения кручин» — христиане. По преданию, Ф. — одна из самых ранних сур, «ниспосылалась» дважды — в Мекке и в Медине. Исследователи относят ее появление к середине мекканского периода и считают, что свое место в Коране Ф. заняла уже после формирования основной части текста.

Термином Ф. часто называют различные ритуальные церемонии, например поминальные молитвы после похорон (Афганистан, Иран). Лит-ра: ат-Табари. Тафсир, 1, 45—58; Крачковский. Коран, 503—504; Лейн. Нравы, 225—226; Paret. Kommentar, 11—12; A. Jeffery. A variant Text of the Fatiha.—MW. 1939, 29/2; H. A. Winkler. Fatiha und Vaterunser.—ZS. 1928, 6; R. Paret. Fatiha.—EI, NE, 2, 841.

Е. Р.

**ФИДА'Й** («жертвующий собой») — фидай, прозвание исма'илитов, жертвовавших своей жизнью для выполнения заданий руководства общины (чаще всего террористических актов). В XX в. часто употребляется как самоназвание участников вооруженной освободительной борьбы в мусульманских странах. Иногда может переводиться как «партизан». Ф. называли себя вооруженные защитники Тегриза в период иранской революции 1905—1911 гг., участники вооруженной борьбы против англичан в зоне Суэцкого канала, члены вооруженных отрядов палестинского сопротивления, члены одной из организаций, борющихся против шахского режима в Иране («Федайин-е халк»). В настоящее время употребляется по преимуществу для обозначения палестинских партизан.

М. П.

**ал-ФИҚХ** («глубокое понимание, знание») — исламская доктрина о правилах поведения мусульман (юриспруденция), исламский комплекс социальных норм (мусульманское право в широком смысле).

Ал-Ф. в обоих значениях сложился не сразу с возникновением ислама и становлением мусульманского государства — халифата. До первой половины VIII в. система социальных норм (в том числе и юридических) Халифата в целом не определялась положениями ислама, а состояла преимущественно из норм, которые имели доисламское происхождение и продолжали действовать в новых исторических условиях. На завоеванных арабами территориях прежде юридические нормы и обычаи также сохранялись без серьезных изменений, если не противоречили установкам новой религии, которая поначалу безразлично относилась к собственно правовым вопросам. В это время правовая система Халифата восприняла отдельные элементы римского (византийского), сасанидского, талмудического и канонического (восточнохристианских церквей) права, а также немало местных обычаев, многие из которых впоследствии были исламизированы и включены в ал-Ф.

Формирование ал-Ф.-юриспруденции было обусловлено, с одной стороны, необходимостью введения фактически действовавшего права и иных социальных норм в содействие с религиозными ориентирами, а с другой — потребностями регулирования вновь возникавших отношений раннефеодального общества на принципах, концептуально

основанных на религиозно-этическом учении ислама. Становление ал-Ф.-юриспруденции протекало вместе с записью хадисов со слов Мухаммада и высказываний его сподвижников. Поэтому первые труды по ал-Ф. (например, Маджма' ал-фих Зайда б. ал-Хасана, ал-Муватта' Малика б. Анаса, ал-Муснад Ахмада б. Ханбала) представляли собой, в сущности, сборники тематически подобранных хадисов, а не правовые исследования. Систематизация хадисов позволила определить вопросы, решение которых требовало рационального толкования Корана и сунны, и тем самым способствовала оформлению ал-Ф. в самостоятельную дисциплину.

В VIII—первой половине IX в. в ал-Ф.-юриспруденции складывались свои понятия, формировались специфический язык и методология. В нем утвердилась идея о прекращении правотворчества в точном смысле слова со смертью Мухаммада. Основными источниками правовых решений стали считаться Коран и сунна. Самостоятельным источником факихи признали также единогласное мнение мусульманской общины (ал-иджма'), практически понимавшееся как консенсус сподвижников Пророка. Был сделан вывод, что Коран и сунна имплицитно содержат ответы на любые вопросы, которые факихи должны «извлечь» из них. Поэтому в случае отсутствия в них однозначных решений, указаний на конкретные правила поведения, которым должны следовать мусульмане, факихи уделяли особое внимание правовой интерпретации данных источников, переводу их общих предписаний на язык практических норм и правовых конструкций. Постепенно сложились приемы «извлечения» (ал-истинбат) из основополагающих источников правовых решений по не предусмотренным ими прямо случаям. Такие приемы были положены в основу ал-иджтихада, под которым факихи стали понимать рациональные методы формулирования решений по вопросам, не упомянутым в прямой форме в Коране и сунне (кат'ийат ад-далала) или не отраженным в единодушном мнении сподвижников Пророка, а также приемы извлечения таких решений из предписаний этих источников, изложенных в самой общей аллегорической форме (заннийат ад-далала). В частности, были установлены строгие условия формулирования новых норм по аналогии путем извлечения 'илла=gatio legis из уже известных решений. Появилось понятие ал-кийас, признание которого в качестве основной формы ал-иджтихада и источника ал-Ф. наряду с Кораном, сунной и ал-иджма' положило начало особому направлению ал-Ф.—усул ал-фикх, занимающемуся его источниками, методами их толкования и применения для решения конкретных правовых вопросов. Большая заслуга в становлении ал-Ф.-юриспруденции принадлежит аш-Шафи'и (ум. в 820 г.), который в трактате ар-Рисала впервые сформулировал четкие определения его основных категорий.

Примерно в X в. ал-Ф.-юриспруденция окончательно сложилась в качестве самостоятельной дисциплины, относящейся к религиозным наукам. Однако, несмотря на его формальное отделение от теоретического богословия ('илм ал-калам) и враждебное отношение факихов-традиционалистов к мутакаллимам, между ал-Ф.-юриспруденцией и 'илм ал-калам существовала тесная связь. Многие положения 'илм ал-калам служили идейной основой для решения правовых вопросов в рамках ал-Ф.-юриспруденции. В значи-

тельной степени они дополняли друг друга, разрабатывая различные стороны единого исламского учения о религиозной истине и образе жизни (шари'ата). Специфика ал-Ф.-юриспруденции состояла в том, что он занимался решением практических вопросов с помощью рационального «приложения» иррациональной, «переданной», религиозной истины к частным случаям. Постепенно общепринятым стало понимание ал-Ф.-юриспруденции как 'илм ал-фуру'—науки о «практических» (регулирующих поведение людей) нормах шари'ата, «извлеченных» из их конкретных источников (т. е. основанных на отдельных положениях Корана или сунны, подтвержденных ал-иджма' либо сформулированных с помощью ал-иджтихада). Предмет ал-Ф.-юриспруденции стал включать в себя изучение двух категорий норм: 1) определяющих отношения мусульман с Аллахом—правил культа и исполнения религиозных обязанностей (ал-'ибадат); 2) регулирующих отношения между людьми, а также отношения мусульманской власти (государства) с подданными, другими конфессиями и государствами (ал-му'амалат). Основные усилия факихов оказались направлены на разработку второй категории норм, большинство из которых было введено на основе ал-иджтихада.

Уже на раннем этапе становления ал-Ф.-юриспруденции наметились две его школы, одну из которых, иракскую, принято именовать школой «сторонников самостоятельного суждения» (асхаб ар-ра'й), а другую, мединскую,—школой «сторонников предания» (асхаб ал-хадис). Различия между ними объяснялись особенностями материальных и культурных условий, в которых школы развивали свои доктрины, а также унаследованными ими правовыми традициями. Иракские правоведы значительно шире использовали ал-иджтихад, не сводя его только к ал-кийасу, а мединская школа делала упор на Коран и сунну. Сначала учение школ было анонимным, но постепенно каждая из них стала возводить свою доктрину к одному из своих основателей. Так, основателем иракской школы был признан ан-Ну'ман б. Сабит Абу Ханифа (ум. в 767 г.), а мединской—Малик б. Анас (ум. в 795 г.). В IX—X вв. образовались и другие суннитские толки (мазхабы) ал-Ф.-юриспруденции, в частности шафи'итский, названный по имени Мухаммада б. Идриса аш-Шафи'и (ум. в 820 г.), для которого характерно строгое применение ал-иджтихада, отождествляемого с ал-кийасом. Позднее был признан и ханбалитский толк, основателем которого считается Ахмад б. Ханбал (ум. в 855 г.), известный максимально широким использованием Корана и хадисов и недобрым отношением к ал-иджтихаду. Существовали и другие школы ал-Ф.-юриспруденции, но к XIV в. сохранились только четыре указанных суннитских мазхаба, а также несколько шиитских толков, из которых в настоящее время практическое значение в качестве действующих религиозно-правовых толков имеют джа'фаритский (имамитский), возводимый к Джа'фару ас-Садиду (ум. в 765 г.), зайдитский, основателем которого считается Зайд б. 'Али (уб. в 740 г.), и исма'илитский, разработка которого связана с именем ал-Кади ан-Ну'мана (ум. в 979 г.).

Учение каждого из толков ал-Ф.-



юриспруденции изложено в признаваемых его сторонниками произведениях, большинство которых написано в раннее и классическое средневековье основателями мазхаба, их ближайшими учениками и последователями, крупнейшими правоведами. Например, по ханафитскому толку наибольшим авторитетом пользуются шесть книг Мухаммада б. ал-Хасана аш-Шайбани (ум. в 805 г.), ученика Абу Ханифы, — так называемые «достоверно переданные книги» (кутуб захират ар-ривайа). Ключевые положения этих произведений позднее суммировал Абу-л-Фадл ал-Марвази в труде ал-Кафи, к которому Шамс ад-дин ас-Сарахси (ум. в 1090 г.) составил подробный комментарий ал-Мабсут, признаваемый одним из наиболее авторитетных произведений по ханафитскому мазхабу. Ведущим источником маликитского ал-Ф. остается книга Малика б. Анаса ал-Муватта'. Кроме того, большой популярностью пользуется труд ал-Мудаввана ал-кубра, созданный несколькими поколениями факихов-маликитов, прежде всего 'Абд ас-Саламом Сахнуном (ум. в 854 г.). Для ханбалитов аналогичную роль играет работа Ахмада б. Ханбала ал-Муснад. Первым источником по шафи'итскому толку ал-Ф.-юриспруденции является трактат аш-Шафи'и ал-Умм. В джа'фаритском мазхабе в качестве ведущих признаются так называемые «четыре источника» (ал-усул ал-арба'а) — труды ал-Кафи фи усул ад-дин Мухаммада б. Йа'куба ал-Кулайни (ум. в 941 г.), Ман ла йахдуруху ал-факих Мухаммада б. Бабуйн ал-Кумми, известного под именем ас-Садук (ум. в 992 г.), ат-Тахзиб и ал-Истибсар Мухаммада б. ал-Хасана Абу Джа'фара ат-Туси (ум. в 1067 г.). Ведущими произведениями по зайдитскому толку являются книга Зайда б. 'Али ал-Маджму', а также комментарий к ней ар-Рауд ан-надир Шараф ад-дина ал-Хусайна б. Ахмада ал-Хайми ас-Сан'ани (ум. в 1801 г.). Наиболее авторитетным источником исма'илитского мазхаба считается книга Да'им ал-ислам ал-Кади ан-Ну'мана. Среди произведений по ал-Ф. заметное место занимали труды, посвященные сравнению выводов различных толков ('илм ал-хилаф). Многочисленные расхождения характерны и для последователей одного мазхаба, что составляет отличительную черту ал-Ф.-юриспруденции.

С середины IX в. в суннитском ал-Ф.-юриспруденции постепенно стала утверждаться идея о том, что только крупные правоведы прошлого имели право на ал-иджтихад, а в середине X в. был достигнут молчаливый консенсус, в соответствии с которым появление новых толков со своей системой способов формулирования правовых решений впредь становилось невозможным. Это означало для каждого факиха необходимость следовать учению определенного мазхаба, что получило название ат-таклид. С этого времени развитие ал-Ф.-юриспруденции продолжалось в рамках признанных мазхабов. Причем основное внимание уделялось систематизации выводов крупнейших муджахидов прошлого, комментированию их трудов, их переработке в сокращенные и упрощенные сборники. В классическое средневековье и новое время среди трудов по ал-Ф.-юриспруденции стали преобладать сборники фатв — казуальных норм, сгруппированных по предмету регулирования, с указанием источни-

ка каждой из них. Примеры таких произведений: Мухтасар ал-Кудури (ум. в 1037 г.), Фатава Кади-хана (ум. в 1196 г.), ал-Хидайа Бурхан ад-дина 'Али ал-Маргинани (ум. в 1197 г.), Фатава Ибн ал-Баззаза (ум. в 1414 г.).

Большинство суннитских сборников фатв имело универсальное содержание и включало следующие основные разделы: омовение, молитва, порядок погребения, закат, пост, паломничество, различные торговые сделки и обязательства, порядок распоряжения собственностью, вакфы, наследование, брачно-семейные отношения, правонарушения различных видов, отношения мусульманских властей с немусульманами и другими государствами, судоустройство и процесс, правила ношения одежды и приема пищи и т. д. Известны работы, касающиеся отдельных, связанных друг с другом вопросов. Например, трактат ал-Мавариди (ум. в 1058 г.) ал-Ахкам ас-султанийа посвящен преимущественно организации и деятельности халифата и в связи с этим финансовому, земельному, уголовному и судебному праву. Шийитские правоведы обычно придерживаются иной классификации, подразделяя все нормы ал-Ф. на четыре группы, регулирующие соответственно порядок отправления религиозных обязанностей (ал-'ибадат), двусторонние сделки (договоры) (ал-'укуд), включая брак, односторонние сделки, совершаемые в определенной форме (ал-ика'ат), ответственность за преступление и обязательства, вытекающие из причинения вреда, либо односторонние сделки или действия, совершение которых не требует особой формы (ал-ахкам).

Ал-Ф., с одной стороны, представлял собой умозрительную доктрину, а с другой — был ориентирован на практику регулирования общественных отношений. Многие выводы ал-Ф.-юриспруденции реализовались на практике, составляя исламский комплекс социальных норм, которые также стали обозначаться термином ал-Ф. В значении действующих среди мусульман правил поведения ал-Ф. включал в себя самые различные виды социальных норм — религиозные, юридические, нравственные, а также обычаи и простые правила вежливости и этикета, т. е. являлся мусульманским правом в широком, общесоциальном понимании.

Существование различных категорий норм этого комплекса в общественных отношениях и индивидуальном поведении имело свои особенности. Так, выполнение мусульманами культовых правил обеспечивалось их религиозным сознанием и поэтому было достаточно полным. Многие положения ал-Ф.-юриспруденции отражали принятые среди мусульман обычаи, которые гарантировали соблюдение таких положений. Однако часть разработанных факихами норм реализовалась на практике преимущественно при участии государства, опираясь на возможность государственного принуждения. Поэтому в составе единого исламского комплекса социально-нормативного регулирования особое место заняли собственно юридические правила поведения (мусульманское право в юридическом смысле). Выводы ал-Ф.-юриспруденции частично превращались в действующее право в результате их санкционирования, официальной поддержки государством, например путем назначения судей, применявших выводы определенного мазхаба. В частности, прийдя к власти, Аббасиды стали внедрять такие выводы в судебную практику, назначая факихов на долж-

ность кади. На этой основе и складывался ал-Ф.-право в юридическом смысле, источником которого выступал ал-Ф.-юриспруденция. Многие произведения мусульманских факихов являлись практическими руководствами для судей и муфтиев, а нередко готовились по заказу властей специально для применения государственными органами, например *Китаб ал-харадж Абу Йусуфа* (ум. в 798 г.) или *ал-Фатава ал-хиндия*, составленное в 1669 г. группой ханафитских правоведов по велению императора Аурангзеба — последнего подлинного правителя Могольской империи (1658—1707).

Особенностью большинства норм ал-Ф.-права является казуистичность, а в целом ему были присущи характерные черты феодальных правовых систем — партикуляризм, неопределенность и противоречивость содержания при запутанности источников. Ведь при решении спорных вопросов могли применяться несовпадающие выводы различных мазхабов. Даже в рамках одного толка сосуществуют противоречивые правила, поскольку ал-Ф.-право в значительной степени представлял собой совокупность конкретных решений крупнейших правоведов, которые зачастую приходили к различным выводам по одному вопросу. Поэтому даже поддержка государством определенного толка ал-Ф. не означала установления системы единообразных норм. Все это обуславливало невозможность заранее предсказать выбор кади среди множества несовпадающих правил ал-Ф.-права. Не случайно постепенно на передний план стала выдвигаться общетеоретическая основа ал-Ф. В средние века мусульманские факихи на основе индивидуально-судебных предписаний ал-Ф.-права сумели сформулировать его общие принципы (*ал-кава'ид ал-куллия*). Среди работ такого профиля хорошо известен трактат Ибн Нуджайма (ум. в 1562 г.) *ал-Ашбах ва-н-наза'ир*. Окончательное формирование в XVI—XVII вв. норм-принципов наряду с казуистическими фатвами явилось кульминационным моментом в развитии ал-Ф. в обоих значениях.

Роль ал-Ф.-права в правовых системах исламских стран не оставалась неизменной. В частности, применение его положений в правовой практике Османской империи в XVI в. и Могольской империи во второй половине XVII в. отличалось особой широтой и последовательностью. Однако в целом ал-Ф.-право никогда не совпадал полностью с ал-Ф.-юриспруденцией. Лишь те положения последнего, которые реально осуществлялись, выражали интересы стоящих у власти сил и в той или иной форме поддерживались государством, становились действующим правом, а остальные выводы факихов не выходили за рамки правовой теории. Причем различные комплексы норм ал-Ф.-права имели в этом отношении свою специфику.

Самую развитую отрасль ал-Ф.-права представляет собой право личного статуса (*ал-ахвал аш-шахсия*) — совокупность норм, регламентирующих брачно-семейные, наследственные и некоторые другие близкие к ним отношения (правоспособность, режим вакфов и т. п.). В регулировании данных отношений более удаленных от экономического базиса общества и, с другой стороны, предельно жестко регламентированных религиозными догмами, нормы ал-Ф.-права традиционно применялись наиболее широко в сравнении с другими отраслями. Однако даже в брачно-семейной области с ал-Ф.-правом конкурировали местные обычаи, которые на практике

сводили на нет его отдельные положения. Отрасль уголовного (деликтного) ал-Ф.-права (*ал-укубат*) включает в себя санкции за все правонарушения независимо от их характера. Имеется лишь ок. 10 наиболее опасных проступков, за которые предусмотрены строго определенные меры наказания. Сфера действия данной отрасли, а также норм ал-Ф.-права, регулирующих организацию и деятельность судов кади (*ал-мухамакат*), прямо зависела от проводимой государством политики, которая отражалась на соотношении его светских и духовных функций. В частности, османское законодательство зачастую существенно сужало рамки применения уголовных норм ал-Ф.-права, а деятельность светских органов юстиции (*диван ал-мазалим*) практически не регулировалась ал-Ф.-правом и часто осуществлялась в ущерб суда кади. Нормы государственного, административного и финансового права (*ал-ахкам ас-султания*), разработавшиеся факихами, выступали относительно второстепенным элементом ал-Ф.-права и в значительной степени представляли собой отвлеченную теорию, более или менее последовательно осуществлялась лишь в том, что касалось налогообложения. Это же в целом можно сказать и о нормах отрасли *ас-сийар*, которые формулировались факихами для регулирования отношений мусульманских властей с другими государствами, порядка ведения войны и раздела военной добычи, политики мусульманского правителя по отношению к представителям других религий. Лишь некоторые из этих норм (в частности, определявшие правовой статус немусульман) приобретали юридический характер, становились ал-Ф.-правом в юридическом смысле.

Следует также иметь в виду, что ал-Ф.-право не охватывал всех юридических норм, применявшихся в средние века в исламских странах, хотя и занимал в их правовых системах центральное место. Наряду с ал-Ф.-правом здесь действовали и законодательные акты государства, которые нередко отходили от выводов факихов и даже прямо им противоречили (так называемая «правовая политика» — *ас-сийаса аш-шар'ийа*). Применялись и нормы европейского права, что допускалось в Османской империи по «режиму капитуляций». Кроме того, личный статус немусульман определялся правилами, признанными той или иной религиозной общиной, что также ограничивало сферу действия ал-Ф.-права. Сохранялись и многочисленные правовые обычаи, которые не сливались с ним.

Во второй половине XIX в. в положении ал-Ф.-права произошли серьезные изменения, связанные прежде всего с тем, что в правовых системах наиболее развитых исламских стран (в частности, большинства стран, входивших в состав Османской империи) он уступил ведущее место законодательству, скопированному преимущественно с западноевропейских образцов. В результате ал-Ф.-право сохранил свои позиции главным образом в регулировании отношений личного статуса и практически перестал применяться в государственном, административном, уголовном, торговом, а в значительной степени и в гражданском праве указанных стран. Вместе с тем в это время была проведена первая официальная кодификация его норм путем принятия в 1869—1877 гг. *Маджаллат ал-ахкам ал-'адлия*, игравшей роль гражд-

данского кодекса Османской империи (до настоящего времени этот акт продолжает частично применяться в Кувейте). Показательно, что данный закон был построен на основе выводов ханафитского толка ал-Ф.-юриспруденции и включал в себя как конкретные нормы, так и общие принципы, взятые, в частности, из трактата Ибн Нуджайма. Для развития ал-Ф.-юриспруденции во второй половине XIX — начале XX в. было характерно появление трудов в форме законопроектов, которые готовились по поручению властей, хотя и не получили государственного признания (например, работы Кадри Паши, Д. Сантилланы и М. Морана по личному статусу).

Хотя начиная со второй половины XIX в. общей тенденцией было неуклонное падение роли ал-Ф.-права, в настоящее время его отдельные отрасли, институты и нормы в той или иной степени продолжают применяться в качестве действующего права стран зарубежного Востока, где преобладающая часть населения исповедует ислам (исключение составляет лишь Турция, которая с 20-х годов нашего столетия полностью отказалась от него). Наиболее последовательно, широко и без существенных изъятий действует отрасль личного статуса, хотя в некоторых случаях (например, в Тунисе и НДРГ) положения ал-Ф.-права по брачно-семейным вопросам претерпевают заметные изменения. Институты ал-Ф.-права сохраняют свое значение и в уголовном праве (например, Саудовской Аравии, ЙАР, стран Персидского залива), причем их влияние на данную отрасль права ряда стран (Ливия, Иран, Пакистан, Мавритания и др.) с начала 70-х годов даже усиливается. То же можно сказать и о гражданском и торговом праве. Здесь нормы ал-Ф.-права продолжают регулировать правовое положение вакфов — кроме тех стран, где они ликвидированы (Алжир, Тунис, НДРГ), — а также представлены отдельными статьями гражданских кодексов (например, относительно злоупотребления правом, перевода долга, аренды земли). За последние 10—15 лет масштабы применения норм ал-Ф.-права в гражданском и коммерческом праве ряда стран (Ливия, Пакистан и др.) расширились за счет принятия налогового и финансового законодательства, основанного на ал-Ф.-праве (в том числе запрещающего получение прибыли — *риба*' — и на этой основе регулирующего деятельность исламских банков). В большинстве исламских стран сохраняются мусульманские (шари'атские) суды (из арабских стран они ликвидированы только в Тунисе, Алжире, АРЕ и НДРГ), организация и деятельность которых в значительной мере регулируются нормами ал-Ф.-права. В конце 70-х — начале 80-х годов мусульманские суды были восстановлены или заново созданы в Пакистане и на Филиппинах. Принципы и нормы ал-Ф.-права находят отражение в государственном праве отдельных стран (прежде всего Саудовской Аравии) и в настоящее время наиболее ярко проявляются в форме государства в Иране, где конституция 1979 г. провозгласила страну исламской республикой. Следует отметить также, что повсеместно в исламских странах либо в мусульманских общинах, составляющих меньшинство населения других стран, продолжают практически применяться нормы ал-Ф., определяющие правила культуры и порядок управления мусульма-

нами своих религиозных обязанностей. Причем в ряде стран (Саудовская Аравия, Иран, Пакистан, Йордания, Марокко, Ливия и др.) такие обязанности (например, платить закят, совершать молитву, соблюдать пост) приобретают юридический характер, поскольку их несоблюдение влечет правовую, в том числе и уголовную, ответственность.

В современных условиях ал-Ф.-юриспруденция сохранил свое значение формального источника права. Это особенно характерно для стран, где действующие нормы ал-Ф.-права (особенно в области личного статуса) продолжают оставаться некодифицированными и применяются в традиционной форме трудов факихов определенного махаба. Так, в Саудовской Аравии шари'атские суды применяют нормы, содержащиеся в официально утвержденных верховной судебной инстанцией книгах по ал-Ф.-юриспруденции ханбалитского толка. В ряде стран законодательство по личному статусу и уголовному праву предусматривает, что в случае отсутствия нормы в законе надлежит применять выводы ал-Ф.-юриспруденции. Аналогичный принцип устанавливают и гражданские кодексы некоторых стран (Египет, Сирия, Ливия, Ирак, Алжир, Кувейт, Афганистан и др.), фактически признающие выводы факихов источником решения дел в случае молчания закона. Кроме того, законодательство отдельных стран (ЙАР, Бахрейна, Афганистана, Ирана и др.) допускает возможность применения ал-Ф.-права по всем вопросам, не урегулированным законом.

В настоящее время конституции многих исламских стран признают основополагающие и считающиеся неизменными нормы фикха главным источником законодательства, а конституция САР 1973 г. прямо закрепляет такую роль за ал-Ф. Поэтому при подготовке соответствующего законодательства широко используются классические труды по ал-Ф.-юриспруденции, а в отдельных странах (АРЕ, ЙАР и др.) создаются даже специальные комиссии для систематизации норм ал-Ф.-права по отдельным отраслям.

Такая политика государства по отношению к ал-Ф.-праву стимулирует современные разработки по ал-Ф.-юриспруденции, которые ведутся по двум основным направлениям. Первое из них, тесно связанное с теоретическим богословием, представлено традиционным жанром фатв (примером может служить двухтомный сборник фатв бывшего верховного муфтия Египта Хасанайна Мухаммада Махлуфа, изданный в начале 50-х годов), а второе — произведениями по теории и истории ал-Ф., его основным источникам, подготовленным на основе методологии буржуазного правоведения. Широкое распространение в послевоенный период получили труды юристов современного профиля по отдельным отраслям и институтам ал-Ф.-права. Важное место в современной литературе по ал-Ф. занимают исследования, посвященные сравнительному изучению ал-Ф.-права в целом и его отдельных отраслей и современного законодательства и других правовых систем. С 50-х годов предпринимаются попытки подготовить энциклопедию ал-Ф. (в частности, в Сирии, Египте и Кувейте). Наиболее авторитетным изданием подобного плана является энциклопедия ал-Ф., носящая имя Гамалы Абдель Насера и выходящая в Египте с 1966 г.

Лит-ра: Мухаммад б. ал-Хасан *аш-Шайбани*. Ал-Джами' ал-кабир. Каир, 1936; Мухаммад б. Идрис *аш-Шафи'*. Книга ал-умм. 1—7. Каир, 1978; Бурхан ад-дин 'Али ал-Маргинани. Ал-Хидайа. 1—4. Таш., 1893; Мухий ад-дин ан-Навави. Минхадж ат-талибин. 1—3.

Батавия, 1882—1885; Мухаммад б. Джузайй ал-Гарнаати ал-Малики. Каванин ал-ахкам аш-шар'ийа ва маса'ил ал-фуру' ал-фикхийа. Бейрут, 1968; *Ибн Халдун*. Мукаддима. [Б. м., б. г.], 435—436, 449—451; *Ибн ал-Баззас*. Фатава. 1—3. Казань, 1889; ал-Фатава ал-хиндийа. 1—6. Булак, 1892; Мусульманское право. Шариа't и суд: Перевод применяемого в Османской империи Гражданского свода (Мэджелле). Пер. с тур. 1—3. Таш., 1911—1912; Мухаммад Кадри Бани. Китаб ал-ахкам аш-шар'ийа фи-л-ахвал аш-шахсийа. Каир, 1928; *Хисанайн Мухаммад Махлуф*. Фатава шар'ийа ва бухус исламийа. 1—2. Каир, 1965; А. Э. Шаиди. Очерки истории ислама, как религии. — Мир ислама. СПб., 1912, 1/2, 197—202; *Петрушевский*. Ислам. 132—198; А. С. Боголюбов. К вопросу о рационалистическом принципе ар-ра'й в раннемусульманской правовой науке. — Арабские страны: История, экономика. М., 1974, 25—28; *Сюккайни*. Право. 31—79, 112—228; *Абу Захра*. Та'рих ал-мазахиб. 2; Мухаммад Йусуф Муса. Мухаражат фи та'рих ал-фикх ал-исламийа. 1—3. Каир, 1954—1956; *Вахба аз-Зухайли*. Ал-Фихх ал-исламийа ва адиллатузу. 1—8. Дамаск, 1984; J. Schacht. The Origins of Muhammadan Jurisprudence. Oxf., 1950; N. J. Coulson. A History of Islamic Law. Edinburgh, 1964; Schacht. Introduction; H. J. Liebesny. The Law of the Near and Middle East: Readings, Cases and Materials. N. Y., 1975, 19—23, 44—45, 129—257; J. Goldziher—J. Schacht. Fikh.—EI, NE, 2, 886—891; J. Schacht. Usul.—ShEI, 611—615.

Л. С.

**ФИР'АУН** — коранический персонаж, Фараон, имя царя Египта, к которому Аллах послал проповедовать Мусу. Называется также Ф. зу-л-аутад (38:12/11; 89:10/9) — «обладатель кольев [палатки], опор», т. е. обладатель каких-то прочных строений (может быть, башни до небес, пирамид). В Коране — жестокий тиран, обожествлявший самого себя и не поверивший Мусе, который был в младенчестве найден и воспитан женой Ф. Приказал своему вельможе Хаману построить башню до небес, чтобы доказать, что никакого Аллаха там не существует. Преследовал верующих, особенно — иудеев. Во главе войска погнался за Мусой и его соплеменниками, когда они хотели уйти из Египта, но был потоплен водами моря. В последний момент раскаялся и по воле Аллаха был вынесен волнами на берег.

Последний эпизод двояко трактовался комментаторами: и как помилование раскаявшегося Ф., и как отказ помиловать его и спасение только мертвого тела. Комментаторы Корана знают о существовании других Ф., о том, что это и имя и титул всех царей Египта, в послекоранических преданиях подробно описываются жестокости Ф., в частности казнь уверовавших в Аллаха его жены, племянника, приближенных, египетских колдунов. Согласно комментаторам Корана, после возведения башни Ф. стал с ее вершины стрелять из лука в небо. Стрелы падали окровавленными. Затем появился Джибрил и разметал башню. В мусульманской богословской и художественной литературе образ Ф. употребляется весьма часто как пример высшей степени неверия (обожаение самого себя) и тирании.

Лит-ра: *ат-Табари*. Та'рих, 1, 444—487; *он же*. Тафсир, 9, 4—32; *ал-Ма'удуи*. Мурудж, 1, 92—93; *ас-Са'аби*. Кисас, 103—112; *ал-Каси'и*. Кисас, 195—199; *Ибн 'Араби*. Фусуs, 1, 209; *Horowitz*. Untersuchungen, 130—131; *Speyer*. Erzählungen, 239—291; *D. Kinstlinger*. Die «Frau Faraou» im Koran.—RO, 1934, 19, 281—295; *A. J. Wensinck*, (G. Vajda). Fir'awn.—EI, NE, 2, 917—918.

М. П.

**ФИРКА** (мн. ч. фирак; синонимы милла, та'ифа, синф) — организованная группа людей, придерживающаяся особого мнения по одному или нескольким вопросам догматики, школа, община.

Понятие Ф. лежит в основе всех классификаций общин в трудах мусульманских доксографов. Несмотря на различия в их методах классификации, исходная позиция у них общая. Мухаммаду приписывается предсказание, что мусульманская община распадется на 73 (или 72) общины (фирак). Не делая строгого разграничения между религиозно-политической группировкой, богословской школой, общиной и т. п., мусульманские доксографы употребляли термин Ф. в значении одной из единиц деления, на которые распадается мусульманская община. Это позволяло им при необходимости расширять или сужать конкретное содержание термина Ф., добиваясь тем самым соответствия между числом общин, предсказанным Мухаммадом, и их собственной классификацией.

С. П.

**ФУРҮ'** ал-ФИКХ — «разветвления» фикха, часть фикха, составляющая исламское позитивное право. Само понятие «разветвления» (фуру') впервые зафиксировано в названии сочинения Мухаммада аш-Шайбани Китаб ал-асл фи-л-фуру' (более известно как ал-Мабсут). В отличие от основ «корней» фикха (усул ал-фикх), которые четко сформулировал Мухаммад ал-Шафи'и, части позитивного права не были разграничены между собой, и один и тот же вопрос мог рассматриваться как принадлежащий к разным разделам. Однако в фикхе выделяется несколько больших тем, объединяющих близкие правовые вопросы: 1) вопросы, относящиеся к вере и ритуалу, как-то: молитва, пост, паломничество, очищение и т. п.; 2) вопросы, относящиеся к налогообложению; 3) вопросы, относящиеся к различным договорным обязательствам, как-то: торговые и трудовые соглашения, наем, аренда и др.; 4) вопросы семейно-брачных отношений, завещаний, наследования, родственных обязательств и др.; 5) вопросы о преступлениях и наказаниях за них; 6) вопросы, относящиеся к государственному устройству и управлению государством; 7) вопросы, относящиеся к порядку ведения войн и межгосударственным отношениям; 8) вопросы, относящиеся к делопроизводству и судопроизводству; 9) вопросы, относящиеся к оценке человеческих поступков и помыслов по пяти категориям: обязательные, желательные, нейтральные, нежелательные, запретные.

На практике соотносить каждый правовой случай с одной из названных тем было необязательно, ибо каждый из них может рассматриваться сразу в нескольких аспектах. Но эти темы отражают ту специализацию правовых знаний, которая сложилась традиционно в соответствии с требованиями жизни.

Лит-ра: *Абу-л-Вафа'* ал-Афгани ал-мусаххих. Мукаддима.—Аш-Шайбани. Ал-Асл, 1, 3—21; J. Schacht. Fikh.—EI, 2, 882.

А. Б.

## X

**ХАБАР** (мн. ч. ахбār; «известие», «новость», «рассказ») — предание о словах и действиях Мухаммада (в этом значении синоним хадис, асар). В Коране и хадисах это слово употребляется в своем обычном смысле — «весть», «сообщение»;

уже у ал-Бухари (IX в.) некоторые хадисы обозначаются как ахбар. Сборники шиитских хадисов также называются Ахбар.

Термин X. имеет также значение отдельного исторического события или факта, информации

## ХАВАРИЙ

биографического содержания, нравоучительного либо развлекательного рассказа светского характера.

Лит-ра: А. J. Wensinck. Khabar.— EI. NÉ, 4, 928.

К. Б.

**ХАВАРИЙ**— апостол, сподвижник, помощник. В Аравии до ислама слово Х. употреблялось в значении «апостол Иисуса». В этом же значении оно трижды употребляется в поздних мекканских сурах Корана (3:52/45; 5:111; 61:14). В период становления ислама Х. стали называть двенадцать наиболее близких сподвижников Мухаммада. Соперничество между мекканскими и мединскими последователями Пророка явилось причиной появления двух разных списков Х. В первый список попали двенадцать человек из мединских племен аус и хазрадж, якобы выбранных Пророком в качестве его представителей (накибов) в Медине во время второй тайной встречи с мединцами, совершавшими сезонное паломничество (вторая 'Акаба). По второй версии, все Х. принадлежали к мекканскому роду курайшитов. Позднее второй список рассматривался суннитскими богословами как единственно верный.

Хадисы со словом Х. содержатся главным образом в сборниках Ибн Ханбала и ал-Бухари. Все они посвящены одному из ближайших сподвижников пророка аз-Зубайру б. ал-'Аввamu.

У Ибн 'Араби словом Х. называется особая категория людей— те, кто обладает способностью творить чудеса (муджизат), подтверждающие истинность пророческой миссии Мухаммада.

Лит-ра: Ибн 'Араби. Ал-Футухат, 2, 10; Jeffery. Vocabulary. 115—116; А. J. Wensinck. Hawari.— EI, NÉ, 3, 294.

Д. Е.

**ал-ХАВАРИДЖ** (ед. ч. х̣аридж; «выступающие», «мятежники», «расколники») — хариджиты, последователи самой ранней в истории ислама религиозно-политической группировки, образовавшейся в ходе борьбы за власть в Халифате между сторонниками 'Али б. Аби Талиба и Му'авии. В битве при Сиффине (657 г.) 'Али согласился на третейский суд, что вызвало неудовольствие в его лагере. Разочаровавшись в 'Али как в вожде и заявив, что «решение принадлежит только Аллаху», 12 тыс. воинов покинули его лагерь, находившийся во время перемирия под Куфой, и удалились в селение Харура' (поэтому их сначала называли харуритами). Так было положено начало хариджитскому движению. Эпизоду «выступления» бывших сторонников 'Али из Куфы это движение обязано своим названием. В доксографической литературе Х. упоминаются и под другими прозвищами: ал-мухаккима, ан-навасиб, аш-шурат, ал-марикун («отступники»). Впоследствии Х. стали называть всех, кто выступал против «законной» главы общины.

Х. вели вооруженную борьбу против 'Али, пока он не был убит в 661 г. С не меньшим ожесточением они вели борьбу против Му'авии, увеличивая список павших «мучеников», к отмишению за которых они призывали. В ходе выступлений Х. выработали свою тактику — неожиданные налеты конных отрядов, которые в случае опасности быстро отступали на основную базу в ал-Бата'их — болотистую местность недалеко от Басры.

Однако уже в начале второй половины VII в. в среде Х. сложилось несколько группировок, называвшихся по имени их вождей, — азракиты,

ибадиты, суфриты. Соперничество между этими группировками ослабляло хариджитское движение в целом, каждая из них вела борьбу самостоятельно, не полагаясь на помощь других Х. Тем не менее мощные выступления азракитов и ибадитов держали в постоянном напряжении центральную власть. Помимо Ирака и Ирана Х. развернули широкую деятельность в Аравии (Йемама, Хадрамаут, Йемен) и Северной Африке, где и поныне сохраняются общины ибадитов — в Алжире и Ливии, а также в Омане.

С самого начала среди Х. не было единства ни в военно-политическом, ни в религиозном отношении. Мусульманские доксографы перечисляют около 20 хариджитских общин, действовавших в разное время и в разных краях Халифата. Однако в целом Х. внесли значительный вклад в разработку догматических вопросов, связанных с теорией халифата, с определением веры и ее соотношения с действием. В вопросе о верховной власти Х. противостояли как суннитам с их принципом условной выборности халифа, так и шиитам с их представлениями о наследственности и сакральности имамата. Х. признавали выборность главы религиозной общины — государства, при этом происхождение кандидата не имело значения: при необходимости имамом может быть «раб или свободный, набатей или курайшит» (аш-Шахрастани). Непременным условием правомочности претендента на имамат они считали следование Корану и сунне, справедливое обращение с людьми и способность с оружием в руках выступить против правителя-тирана. Каждая община, по их мнению, может избрать для себя имама-халифа, равно как и сместить его. По существу, суверенная власть, согласно их учению, принадлежит мусульманской общине, а имам-халиф — уполномоченный общины, ее исполнительный орган.

В вопросах религии Х. были поборниками «чистоты» ислама и отличались строгим исполнением религиозных предписаний. Исходя из положения, что истинная вера определяется действием, Х. (исключая надждитов) делали вывод, что совершившие «тяжкие грехи» становятся вероотступниками, с которыми необходимо вести «священную войну». Убийство вероотступников (в том числе «незаконных» халифов) было религиозным принципом Х.

Уравнительные тенденции Х. в социальной сфере, их борьба против халифской власти сочетались с крайним фанатизмом и нетерпимостью, с жестокостью не только ко всем политическим и религиозным противникам, но и к инакомыслящим мусульманам. Все это ослабляло социальную базу хариджитского движения и в конечном счете привело его к поражению.

Лит-ра: ал-Аш'ари. Макалат, 86—131; ал-Багдади. Ал-Фарк, 72—82; аш-Шахрастани. Книга о религиях, 108—112; 'Ирфан. Диракат, 66—82; Талиби. Хаваридж: G. Levi Della Vida. Kharidjites.— EI. NÉ, 4, 1106—1109.

С. П.

**ХАВВА'** — персонаж мусульманских преданий, имя жены Адама, библейская Ева. В Коране упоминается просто «супруга» Адама. Комментарии рассказывают о ее сотворении из ребра Адама, о том, как она поддалась увещаниям Иблиса, напоила Адама вином и уговорила его вкусить запретный плод. После изгнания из рая Х. оказалась в Аравии, в Джидде, встретилась с Адамом около 'Арафата, вместе с ним совершила обряд хаджжа. Умерла вскоре после Адама и похоронена рядом с ним.

Согласно мусульманскому преданию, в наказание за грехи Х. женщины обречены на физические страдания—беременность, роды и т. д. Х. якобы получила от Аллаха завсереия, что благочестивые женщины, несмотря на ее грех, поладут в рай.

Лит-ра: *am-Tabari*. Та'рих, 1, 62—150; *ас-Са'либи*. Кисас, 17—23; *ал-Кисаби*. Кисас, 31—42, 50; *Horowitz*. Untersuchungen, 108—109; *Speyer*. Erzählungen, 41—84; *Beitz*. Sehnsucht, 51—64; *J. Eisenberg*. (*G. Vajda*). *Haḥwa'*.—EI, NE, 3, 295.

М. П.

**ХАДД** («удержание», «пресечение») — наказания, налагаемые за преступления против нравственности и общественного порядка, на которые есть какие-либо указания в Коране и сунне: кощунство, развратные действия, лжесвидетельство, клевета, пьянство, спавивание, азартные игры, нарушение правил торговли, мошенничество и др. Так как Х. налагается за преступления против закона, а не против отдельной личности, то примирение сторон и прощение невозможно и Х. обязательно должно быть приведено в исполнение. Х. налагается только по приговору суда и осуществляется нанесением от 40 до 100 ударов плетью или палкой, а сверх того может быть еще наложено назидательное наказание (та'зир). После отбития наказания обязательно налагаются покаяние (тауба) и искупление (каффара). Порядок Х. целиком зависит от решения суда: определяется число ударов и их сила, назначенное число ударов может быть нанесено за один раз или за несколько в зависимости от состояния наказуемого. В любом случае удары не должны быть настолько сильны, чтобы повредить внутренние органы. Если наказуемый умер при наказании, то, по одним мазхабам, его наследники должны получить возмещение (дийа) из общественных средств, по другим—считается, что в его смерти не повинен никто, кроме закона. Х. может приводиться в исполнение в любом общественном месте, но только не в мечети, в присутствии кади или его уполномоченного. Женщина при наказании должна быть закрыта покрывалом, мужчина наказывается в такой одежде, которая бы не смягчала наказание.

По староосманскому праву Х. могло быть заменено крупным денежным штрафом, и этот порядок воспринят законодательствами многих исламских государств.

Лит-ра: Абу Исхак. *Ал-Харадж*, 178—213; *аш-Шайбани*. *Ал-Джази*. *ас-Садир*, 64—70; *Mavdani*. *Penal Law*, 227—231; *J. Schacht*. *V. Carra de Vaux*. *Hadd*.—EI, NE, 3, 20—21.

А. Б.

**ал-ХАДЖЖ** — хаджж, паломничество в Мекку, один из пяти «столпов» (руки) ислама. Х. обязателен (хотя бы раз в жизни) для мусульман, которые в состоянии совершить его; кто не способен совершить паломничество, может послать вместо себя «заместителя» (вакил ал-Х.). Х. совершается в месяц зу-л-хиджжа принятого Мухаммадом лунного года и состоит из серии обрядов (манасик ал-Х.). Караваны паломников прибывают в Мекку к 7 зу-л-хиджжа. Пройдя очистительный обряд принятия ихрама, паломники совершают обряд «малого паломничества» (см. 'умра, таваф, са'й). Затем те, кто решил совершить 'умру и Х. раздельно, выходят из ихрама, обрезают прядь волос. Они возобновляют ихрам непосредственно перед Х. Те же, кто решил объединить 'умру и Х. (киран), остаются в ихраме до окончания Х. 7 зу-л-хиджжа паломники слушают хутбу и молятся в ал-Ка'бе. На следующий день (йаум ат-тарвийа) они запасаются водой и отправляются через небольшие, вытянутые с запада на восток долины Мина и Музда-

лифа к долине 'Арафат. Часть паломников проводит ночь с 8 на 9 зу-л-хиджжа в долине Мина, часть же располагается непосредственно в долине 'Арафат. В полдень 9 зу-л-хиджжа начинается центральный обряд Х.—стояние (вукуф) у горы 'Арафат. Паломники слушают хутбу, молятся. Стояние продолжается до захода солнца. Затем паломники бегом устремляются в долину Муздалифа (ифада). Здесь у ярко освещенной мечети читаются вечерняя и ночная молитвы. 10 зу-л-хиджжа (йаум ан-нахр) после утренней молитвы паломники направляются в долину Мина, где бросают семь камешков, подобранных в Муздалифе, в последний из трех столбов (джамрат ал-'акаба), символизирующий Иблиса, преградившего путь Мухаммаду (см. *Иблис*, *манасик*). За этим обрядом следует жертвоприношение животных, кулленных тут же у торговцев и бедуинов. 10 зу-л-хиджжа считается важнейшим мусульманским праздником и отмечается во всем мусульманском мире (см. 'ид ал-адха, *манасик*). Обрив голову или обрезав прядь волос, паломники направляются в Мекку для совершения последнего тавафа. Те, кто совершил Х. без предварительного обряда 'умры (Х. ат-таматту'), после тавафа выполняют са'й. С 11 по 13 зу-л-хиджжа (айям ат-ташрик) паломники продолжают совершать жертвоприношения, посещают долину Мина, где бросают камешки теперь уже во все три столба (джамрат ал-ула, джамрат ал-вуста, джамрат ал-'акаба), занимаются собственными делами. Совершивший Х. получает звание хаджжи и право носить зеленую чалму.

Обряды исламского Х. восходят к доисламским языческим обрядам, значение которых дискутируется до сих пор. Формирование идеи исламского Х. относят ко времени разрыва Мухаммада с иудеями Медины, когда ал-Ка'ба была объявлена киблой (К. 2:142/136—150/145), а Х.—обязанностью (3:97/91). Основные обряды Х., по преданию, были определены самим Мухаммадом во время так называемого «прощального Х.» (Х. ал-вада') в 632 г. Впоследствии представители основных догматико-правовых школ подробно разработали ритуал паломничества.

Будучи своеобразной формой общения и идеологического единения, Х. играл важную историко-культурную и социально-политическую роль в средневековом мусульманском мире. Свое идеологическое и политическое значение Х. сохраняет и в настоящее время (форма единения мусульман, время встреч лидеров исламских государств и др.).

Лит-ра: *Wensinck*. *Concordance*, 1, 420—421; *ал-Бухари*. *Ас-Сахих*, 1, 384—443; *ал-Газали*. *Ихйа'*, 1, 215—242; *Ибн Джубайр*. *Путешествие*, 116—124; *Snouck Hurgronje*. *Feest; Gaudesfroy Demombynes*. *Pelerinage; Fahd*. *Le panthéon*. Index; *A. J. Wensinck*. [*J. Jomier*]. *Hadjdj*.—EI, NE, 3, 33—40.

Д. Е.

**ХАДИДЖА**, бинт Хувайлид — первая жена Мухаммада. Происходила из курайшитского рода 'абд ал-'узза. После двух браков была самостоятельно ведущей дела богатой женщиной, снаряжавшей торговые караваны. Мухаммад был нанят ею для организации и сопровождения этих караванов. Через несколько лет предложила ему жениться на ней. Брак был заключен, несмотря на возражения ее отца.

Согласно преданию, Х. было тогда 40 лет, а Мухаммаду—25. Она родила Мухаммаду несколько мальчиков, умерших в младенчестве, и

## ал-ХАДИР

четырех дочерей. Пока Х. была жива, Мухаммад не брал себе других жен. Когда у Мухаммада начались испугавшие его видения и «откровения», Х. сразу поверила в его пророческую миссию. Ее моральная и материальная поддержка давали Мухаммаду возможность продолжать свою проповедь во враждебной Мекке. Смерть Х. ок. 619—620 гг. была одной из причин, побудивших Мухаммада искать убежище вне Мекки.

Мусульмане почитают Х. как первую мусульманку, образец жены. Однако ее образ заслонен другими, значительно более популярными в предании фигурами—женой Мухаммада 'А'ишей и его дочерью Фатимой.

Лит-ра: *Ибн Са'д. Табакаг.* 8, 7—16; *Ибн Хишам.* Сира, 1, 119—122, 153—156; *am-Табари.* Та'рих, 1, 1127—1130; *Caetani.* Annali, 1, 138—144, 166—172; *Stern.* Marriage; *Fr. Buhl.* Khadidja.—EI, 2, 922; *W. M. Watt.* Khadidja.—EI, NE, 4, 898—899.

**ал-ХАДИР** (ал-Хидр, Хидр, Хизр, Хадрати Хизр, Ходжа Хидр)—персонаж мусульманских преданий, праведник, один из первых людей, человек, которому дарована вечная жизнь, чтобы поддерживать в людях веру в Аллаха. Один из четырех «бессмертных» мусульманской мифологии наряду с 'Исой, Ильясом и Идрисом. Живет якобы на острове, летает по воздуху, все время путешествует по миру, совершает ежегодные паломничества в Мекку, молится по пятницам в мечетях Мекки, Медины и Иерусалима. Он покровительствует плавающим по морю, его можно специальными молитвами призвать на помощь: он потушит пожар, спасет тонущих, оградит от краж, происков джиннов, укусов змей. Его цвет—зеленый, он олицетворяет жизнь растений, дарованную водой. Ал-Х. пользуется огромной популярностью в бытовом исламе, во многих мусульманских странах есть места поклонения ему, включающие в себя реликты доисламских верований, часто связанных с божествами плодородия. Для суфиев он—вали («святой»), один из самых почитаемых и могущественных. Иногда его считают самым главным из них.

Большинство комментаторов Корана идентифицируют с ал-Х. безымянного «раба из рабов» Аллаха (18:60/59—82/81), обладающего от Аллаха знаниями и опекаемого им. Путешествуя в поисках места «слияния двух морей», Муса (Муса б. 'Имран или какой-то другой Муса) встречает этого «раба Аллаха» и просит разрешения путешествовать вместе с ним, чтобы черпать из его мудрости. Тот соглашается, но предупреждает, что у Мусы не хватит терпения, чтобы не порицать его поступки, и ставит условие не спрашивать об их причине. Муса не выдерживает этого испытания. Они плывут в рыбацкой лодке, и спутник Мусы делает в ней пробойну. Затем он убивает встреченного ими мальчика. Их плохо принимают в одном селении, но спутник Мусы по собственному желанию чинит там ветхую стену одного из домов. Раздраженный упреками и вопросами Мусы, его спутник расстается с ним, предварительно объяснив высшую мудрость своего поведения, добрую цель каждого поступка. Он спас рыбаков от более страшной доли—быть вместе с лодкой захваченными царем-тираном. Он убил в младенчестве человека, который должен был стать злодеем, дав тем самым родителям возможность родить другого, добродетельного сына. В отреставрированной стене был спрятан клад, и его нужно было сохранить там, чтобы его

позже могли найти подростки-сироты, которых он был предназначен Аллахом.

Этот рассказ совмещает в себе два распространенных сюжета. Один—путешествие в поисках «живой воды», восходящий к древнейшей ближневосточной мифологии (Гильгамеш) и далее к Роману об Александре. Второй—легенда типа «легенд о теодицеях», имеющая много параллелей в мировом фольклоре (АТ, № 759). В различных арабских и персидских версиях Романа об Александре ал-Х. появляется как помощник и спутник Александра Зу-л-Карнайна в путешествии за «живой водой». Именно он находит этот источник и из него получает бессмертие.

У тюрков и других народов Средней Азии и Поволжья произошло сращение двух имен—Хизр-Ильяс.

Мусульманский образ ал-Х.—один из ярких примеров того, как мусульманская культура сохраняет и перерабатывает образы древнейших мифологических фигур.

Лит-ра: *Ибн Хишам.* Тиджан, 95—104; *am-Табари.* Та'рих, 1, 414—429; *он же.* Тафсир, 15, 176—188; *ал-Мас'уди.* Муруж, 4, 216; *ас-Са'лаби.* Кисас, 122—130; *ал-Куса'и.* Кисас, 230—233; *ас-Сиджистани.* Ал-Му'аммарин, 3; *Nöldeke.* Beiträge; *R. Hartmann.* Zur Erklärung von Sure 18, 59 ff.—ZA, 1910, 24, 307—315; *Horowitz.* Untersuchungen, 43, 141—143; *Gaudelroy-Demonbynes.* Mahomet, 366—370; *Paret.* Kommentar, 316—318; *A. J. Siesnick.* Al-Khadir.—EI, NE, 4, 902—905. М. П.

**ХАДИС** (мн. ч. ахадис; «новость», «известие», «рассказ») — хадис; хадисы — предание о словах и действиях Мухаммада, затрагивающее различные религиозно-правовые стороны жизни мусульманской общины. Состоит из двух частей: собственно информационной, называемой матн, и иснада — перечисления людей, передававших друг другу текст матна из поколения в поколение. Синонимы Х.—асар (мн. ч. асар, чаще всего — предание, восходящее к сподвижникам пророка) и хабар (мн. ч. ахбар).

Х. считаются вторым после Корана источником права, на них основана сунна, они содержат в себе значительную часть принципов и идей ислама. Именно Х. стали средством приспособления ислама к новым социальным и идейным ситуациям, которые возникли после мусульманских завоеваний и возникновения Халифата.

С середины VII в. составлялись тематические сборники Х. (мусаннаф) и сборники, объединявшие вместе Х. от одного передатчика (муснад). Наиболее авторитетными сборниками Х. считаются у суннитов: 1) ал-Джами' ас-сахих, или, сокращенно, ас-Сахих ал-Бухари (ум. в 870 г.); 2) ал-Джами' ас-сахих Муслима (ум. в 875 г.); 3) Китаб ас-сунан Абу Да'уда ас-Сиджистани (ум. в 888 г.); 4) ал-Джами' ал-кабир Мухаммада ат-Тирмизи (ум. в 892 г.); 5) Китаб ас-сунан ан-Наса'и (ум. в 915 г.); 6) Китаб ас-сунан Ибн Маджи (ум. в 886 г.). Большой популярностью пользуется также Муснад Ибн Ханбалы (ум. в 855 г.).

Наряду с Х., касающимися религиозных, правовых и этических аспектов жизни общины, существовали «исторические» Х., ставшие основой сиры — жизнеописания Мухаммада. Выделяется также категория Х.-прорицаний, предсказывающих различные политические события и связанные с ними бедствия. Особая категория Х. вкладывает в уста Мухаммада перечисление достоинств представителей различных арабских племен и жителей разных областей мусульманского мира (фада'ил). Особое место занимают ал-Х. ал-кудси — высказывания, входящие в своды Х., но считающиеся словами Аллаха, а не Мухаммада.



В мусульманской науке сложилась особая дисциплина исследования Х.—выявление степени достоверности Х. через критику надежности иснадов. Были созданы специальные сочинения, посвященные передатчикам Х. Сложилась система оценки степени достоверности Х. со своими специфическими критериями и терминологией. Люди, занимавшиеся сбором и критикой Х., назывались мухаддисами. Они составляли значительную часть мусульманских ученых в первые века ислама. Мухаддисы стали главными носителями традиционалистской мусульманской идеологии, противостояли попыткам рационалистического толкования основ религии (см. *ал-мутазила, калам*). Сбор Х. был главным содержанием путешествий в поисках знания, составлявших характерную черту средневековой мусульманской культуры. Х.—важная часть аргументации любого научного труда; используются также в качестве популярных афоризмов и поговорок.

Значительная часть Х. действительно отражает реальные события и ситуации эпохи зарождения ислама. Однако большая их часть связана с последующими этапами развития религиозной системы ислама. Авторитетом Х. освящались все новые, складывавшиеся в исламе принципы, новые аспекты религиозной, правовой, бытовой и административной практики. В среде враждовавших течений ислама складывались Х., подтверждавшие правоту именно этого течения. В форме Х. в ислам вошли многие элементы культурного и идейного наследия принявших ислам народов. Таким образом, Х. являются важным памятником разных этапов развития ислама. В новейшее время дискуссия о степени достоверности Х. стала частью модернистского движения в исламе; защита достоверности Х. от критических нападок востоковедов—один из любимых мотивов сочинений современных мусульманских традиционалистов.

Лит-ра: Петрушевский. Ислам, 123—131; Прозоров. Шнитская историография, 23—29; MSI, 2; GAS, 1, 51—84; G. Juynboll. The authenticity of the tradition literature: Discussions in moderne Egypt. Leiden, 1969; он же. Muslim tradition: Studies in chronology, provenance and authorship of early hadith. Cambridge, 1983; J. Robson. Hadith.—EI, NE, 3, 24—30.

К. Б.

**ХАЙБАР**—оазис к северу от Медины, существовал еще в VI в. до н. э. В VII в. н. э. Х. располагался в нескольких плодородных долинах, богатых водой, финиковыми рощами и полями. Население его составляли земледельцы-иудеи и обращенные в иудаизм арабы. Мухаммад во главе отряда (ок. 1,5 тыс. чел.) выступил против жителей Х., враждебных ему. После полуторамесячной осады и ухода союзников Х. из племени гатафан оазис был захвачен.

В договоре о капитуляции, заключенном с местными жителями, Х. рассматривался мусульманами как военная добыча (ганима), ибо был подчинен силой ('анватаи). Пятая часть земель оазиса отошла в пользу Мухаммада (как главы военной экспедиции) и его семьи. Остальная земля была распределена между воинами—участниками захвата; обрабатывать ее должно было местное население, отчисляя половину урожая мусульманам.

Источники дают разноречивые сведения о самом способе этого раздела. Договор с юридической точки зрения имел слабые стороны, ибо не определял статуса иудеев-земледельцев, не разъяснял, остаются ли они собственниками земель, которые должны были возделывать, или нет. Мусульманские правоведы более позднего време-

ни, рассматривая этот договор, пришли к выводу, что Мухаммад сохранил земли Х. за его жителями на основании соглашения типа музара'а (т. е. на основании превращения их в арендаторов-издольщиков).

После смерти Пророка его дочь Фатима выступила с притязаниями на долю отца с урожая Х., которая, по ее утверждению, должна принадлежать ей как наследнице. Халиф Абу Бакр отказался удовлетворить ее требования, сославшись на хадис Мухаммада о том, что у него нет наследников и все им оставленное является собственностью общины (садака), предназначенной на благотворительные цели как закят. Слова Фатимы о том, что доля подарена ей отцом, халиф расценил как недостаточное доказательство, хотя и признал, что семье Пророка следует обеспечить ренту из доходов Х.

В 641 г. халиф 'Умар объявил в Медине о переселении иудеев из оазисов Северного Хиджаза в Сирию. Мера 'Умара коснулась и хайбарцев, которые покинули оазис, не получив никакого возмещения. Этот факт подтверждает, что земледельцы Х. рассматривались мусульманами как лица, пользующиеся чужим имуществом и не получающие в случае нарушения договора с ними никакой компенсации.

Переселение иудеев 'Умар обосновал словами Мухаммада (сказанными им будто бы незадолго до смерти) о несоместности двух религий—ислама и иудаизма—на территории Аравийского полуострова. 'Умар произвел новый раздел земель оазиса, предоставив право собственности на них мусульманским воинам, участникам захвата, или их наследникам, которые до того довольствовались долей урожая с половины земель оазиса.

Военный успех в Х. в значительной мере способствовал дальнейшим успехам Мухаммада, а определение статуса его земель стало одним из главных прецедентов для решения многих правовых вопросов, в частности для юридического оформления земельных отношений в Халифате и определения статуса иноверцев.

Лит-ра: A. Grohmann. Khaibar.—EI, 2, 931—933; L. Vecchia Vaglieri. Khaibar.—EI, NE, 4, 1169—1174.

К. Б.

**ХАЙДАРИЙА** (хайдарий) — общее название трех суфийских и шиитских групп, функционировавших в Иране и сопредельных странах в средние века и новое время.

I. Весьма значительная суфийская группа (та'ифа, гурух, джама'а), появившаяся в Хорасане в конце XII в. и принявшая название по имени основателя—шайха Кутб ад-дина Хайдара Зава'и (ум. в 1221 г., похоронен в Заве, названном Турбат-и Хайдари). Традиция считает его тюрком, выходцем из Средней Азии и последователем школы среднеазиатского мистицизма Ахмада ал-Йасави (ум. в 1166 г.), разделявшим некоторые положения учения каландарий: он требовал от своих последователей строгого подвижничества (рийада) и длительного затворничества ('узла); именно он ввел в практику обычай носить железные браслеты на руках и на ногах, ожерелья на шее, кольца в ушах и на пальцах рук, а также на мужском половом органе (дабы воспрепятствовать общению с женщинами). Поначалу Х. быстро распространилась в регионе, включая Сирию, Малую Азию и Индию, но вскоре из-за суровости предписаний, которыми должны были

## ХАЙР

руководствоваться члены группы в повседневной жизни, ее популярность упала, численность приверженцев резко сократилась, общины либо распались, либо влились в каландарийа, действовавшее в тех же областях.

2. Другое название — мирхайдари. Шиитское (имамиты) братство, появившееся в конце XIV — начале XV в. в Иране и широко распространившееся по всей стране. Основатель-эпоним — Султан Мир Хайдар Туни (ум. в Тебризе в 1427 г.), возводивший свое происхождение к имаму Мусе ал-Казиму. Он родился в Баку, много странствовал, проповедуя идеи имамитского шиизма, и осел в г. Тун (Хорасан). В 10-х годах XV в. он обосновался в Тебризе, где получил поддержку от склонявшихся к шиизму Кара-Йусуфа (1389—1420) и Искандера б. Йусуфа (1420—1438) Кара-Коюнлу. Х. пользовалось значительным влиянием в городах и крупных селениях среди ремесленников, купцов и торговцев, в каждом из которых они составляли единую общину (хайдари-хане) во главе с выборным руководителем, жили компактной группой в соседствующих кварталах (например, в Ширазе было пять кварталов, в Дизфуле — три, в Исфахане — шесть и т. д.) и в праздничные дни носили особые одежды: чалму, закрученную в пять складок, на плечах невыведанную баранью шкуру; в правой руке — посох-дубинка, в левой — пастуший рог. Они придерживались шиизма имамитского толка, не вдаваясь в изощренные богословские тонкости, и публично поносили трех первых халифов и сподвижников (асхаб) Пророка. Когда братство ни'маталлахийа (первоначально суннитское, шафи'итского мазхаба) укрепило в Тебризе и других городах Ирана при поддержке суннитской династии Ак-Коюнлу (главным образом Узун-Хасана, правил в 1468—1478 гг.), оно встретило в лице Х. яростного врага и соперника. В основе вражды лежали религиозные мотивы. Как правило, столкновения происходили во время днийтского траура в мухарраме или же во время местных и общемусульманских праздников. Обе городские общины (хайдари-хане и ни'мати-хане) шли «стенка на стенку», удачные бои перерастали в кровавые побоища с жертвами и увечными с обеих сторон. Власти не только не мешали этим столкновениям, но, наоборот, стравливали общины, предресовывая социальное недовольство низов. При Мухаммад-шахе Каджаре (1834—1848) началась борьба с этим социальным злом иранских городов, которая не привела к решительным результатам, и только в 20—30-х годах XX в. благодаря суровым репрессиям властей был положен конец четырехвековым побоищам (с 70-х годов XV в., Тебриз) в городах.

3. Община «крайних» шиитов (гулат), возникшая среди части туркменских племен, кочевавших в Анатолии, Сирии и Азербайджане, в 60-х годах XV в. и считавших себя муроидами и последователями Хайдара б. Джунайда — пятого пир-и муршид суфийского военно-духовного ордена сафавийа (основатель-эпоним шейх Сафи ад-дин Исхак, 1252—1334). Хайдар б. Джунайд был главой ордена в 1469—1488 гг., и именно он ввел обычай для сторонников ордена носить отличительный головной убор (тадж) — высокую с тонким столбиком шапку (кулах) из войлока красного цвета с накрученной вокруг нее чалмой в

12 складок либо сшитую из 12 клиньев того же цвета. Отсюда прозвание его сторонников (а затем и Сефевидов) — кызылбаш («красноголовые»). Х. считают, что 'Али — божество (илах), или божественная истина (хакк), а шейх Хайдар (впоследствии его сын Исма'ил I) — это воплощение 'Али. Они твердо верили, что существует переселение душ (танасух), что их муршид обладает даром прощать грехи, что Коран соговорен и что после смерти Мухаммада он был в корне сфальсифицирован при Омейядах. Поэтому божественные откровения представлены не в Коране, а в Диван-и Хита'и («Собрание стихотворений») Исма'ила I. При Исма'иле I (1502—1524) Х. была частью физически уничтожена, а часть ушла в Малую Азию, где реминисценции их взглядов проявились в доктринах братства бекташийа.

Лит-ра: Даудатиха, 192; ай-Шуштару. Малджалис, 17, 132; Бустан ас-сийаха, 188; Хондамир. Хабиб, 2, 332; Нузхат ал-кулуб, 792—793; Карбала'и. Раззат, 1, 467—468, 597—598; Петрушевский. Ислам, 345; Trimmingham. Orders. Index; Fasa'i, 161—162, 264—265.

О. А.

**ХАЙР** — благо, добро. В мусульманской религиозной, теологической и философской мысли Х. — этическая и метафизическая категория, соотносимая со злом — шарр. В этическом их значении синонимами этих терминов выступают слова с этической коннотацией — джамил или хасан (прекрасное) и кабих (безобразное). В фикхе добро трактуется как то, к чему шариа'т предписывает стремиться, а зло — как то, чего он призывает избегать. В метафизическом контексте у фаласифа и части суфиев как благо (или как чистое благо — Х. махд) характеризуется бытие (вуджуд), а как зло (или как чистое зло — шарр махд) — небытие ('адам). В философской и теологической мысли доминирующим было представление, что в мире больше блага, чем зла, и что бог является причиной только блага.

Лит-ра: М. И. Муса. Фалсафат ал-ахлак фи-л-ислам. 3-е изд. Каир, 1963; М. Фахри. Ал-Фикр ал-ахлак ал-'араби. 1—2. Бейрут, 1978—1979; J. M. Donaldson. Studies in Muslim Ethics. L., 1963.

Т. И., А. С.

**ХАКАМ** («мудрец») — звание обычного права, к которому обращались для решения различных правовых вопросов как к судье или арбитру. В доисламской Аравии Х. входил в племенную верхушку наряду с племенным вождем (шайх), военачальником (ка'ид) и прорицателем (кахин). В первые десятилетия ислама Х. сохранял свое положение до тех пор, пока ему на смену не пришел назначаемый халифом духовный судья — кади. Иногда на пост кади назначался Х., как Шурайх ал-Кинди, который был Х. племен, живших вокруг Куфы, и стал кади в этом же городе.

Утратив со временем свой официальный статус, Х. еще долго продолжал оставаться правовым авторитетом для соплеменников и соседей, которые обращались к нему как к третейскому судье (хаким).

Лит-ра: Schacht. Background, 29—33; E. Tyan. Hakam.—EI. NE. 3, 72.

А. Б.

**ХАКИМ** («решающий») — третейский судья, к которому тяжущиеся стороны обращаются по взаимному соглашению для решения дела. К Х. рекомендуется обращаться до возбуждения дела перед духовным судьей (кади). Х. не обладает какой-либо исполнительной властью, статус его не определен, он никем не назначается, а выдвигается окружением благодаря своей житейской мудрости и авторитету. Поэтому в одном племени или селении может быть сразу несколько Х., а в другом — не быть совсем. К личности Х. не предъявляется каких-либо особых требований: им

может быть любой человек, даже если у него нет никакого образования и есть какие-либо физические недостатки. Главной целью Х. является примирение сторон, и в своих решениях он не обязан руководствоваться какими-то определенными источниками права, а в равной степени может опираться на исламские правовые нормы (фикх), на обычное право ('адат) или же на собственный жизненный опыт.

В средневековой государственно-административной практике Х. иногда называли выборного главу небольшого города или селения, а также правительственного чиновника, назначаемого управлять какой-либо областью.

Лит-ра: Schacht, Introduction, 189; М. Khadduri. International Law.—Law in the Middle East, 367—370.

**ХАКК** («подлинный», «истинный»; «истина») — термин, которым обозначалось соответствие действительности высказыванию, мысли о ней, тогда как соответствие высказывания, мысли действительности обозначалось термином сидк. Два эти термина, однако, часто использовались как синонимы, но, обозначая одинаково «истинность», различались по сферам приложения: термин Х. применяли для характеристики убеждения ('акида), религии (дин) или доктрины (мазхаб), и в качестве антонима его выступало слово батил. Термин сидк использовался при характеристике суждения (хукм), высказывания (каул), и в качестве антонима выступало слово кизб. Термины Х. и батил применяли при характеристике убеждений, относившихся к догматической части ислама (му'такадат), тогда как при характеристике суждений, относившихся к практической его части (муджтахадат), использовались термины хата' и саваб. С определенным артиклем ал-слово Х. обозначало Аллаха, причем суфии считали его «именем» (исм), относящимся к сущности (зат) бога, а «именем», приложимым к его атрибутам (сифат), считали слово хакика. В суфизме Ибн 'Араби и его последователей термин ал-Х. в смысле абсолютного единства бытия (бога) соотносился с термином ал-халк, обозначающим тварный мир, мир множественности.

Т. И. А. С.

**ХАКСАР** — суфийское братство, выделившееся в самостоятельную ветвь, видимо, из джалалийа-сухравардийа (основано в Северной Индии саййидом Джалал ад-дином Хусайни в середине XIV в.) на рубеже XVIII в. и вошедшее в себя ряд групп и общин братств хайдарийа (мирхайдарийа) и каландарийа, а также последователей различных ветвей ни'маталлахийа. Шиитское (имамиты) братство, действовавшее среди простого народа, возводит свою духовную силсила (чихилтанан) к 'Али б. Аби Талибу и Мухаммаду через некоего Султан-Махмуда Патили (Салман ал-Фариси?), согласно традиции Х. — ученика Мухаммада. Ранняя история Х. весьма туманна, т. к. в братстве не было литературной традиции. Дошедшие до нас немногочисленные рукописные руководства и наставления объединены в сборник катехизисного типа Рисала-йи тарика-йи факр-и хаксар. В них упомянуты в качестве основателей отдельных ветвей Х. Каландар Лал Шахбаз (ум. в Синде в середине XIII в.), Кутб ад-дин Хайдар (ум. в 1221 г.), Хаджи Бекташ Вали (1208—1270), саййид Джалал ад-дин Хайдар Бухари Сурх (1199—1291), известный в традиции Х. как Пир-Шир-Мир и Шир-шах, шайх Гандж-и Шакар (1175—1265), саййид Джалал ад-дин Хусайни (1308—1384) — основатель братства джалалийа в Индии, Султан Мир Хайдар Туни (ум. в 1427 г.).

Это дает основание предположить, что Х. первоначально было механическим объединением представителей вышеупомянутых групп, общин и ветвей. К началу XIX в. оно распалось на две полусамостоятельные ветви — гулам-'али-шахи и ма'сум-'али-шахи, которые активно действовали при Каджарах в Иране, имея главными центрами обители в Тегеране, Мешхеде и Ширазе. Несогласие с реформами Реза-шаха Пехлеви (1925—1941) и поддержка хайдарийа вызвали гонения властей. Число последователей резко сократилось, и братство ограничило свою деятельность стенами обителей. 46-м звеном (кутб) силсила Х. был Мутаххар-'Али-шах (Хаджж 'Али-Мухаммад б. Карам-'Али-хан, 1882—1982) — представитель линии гулам-'али-шахи, ученик и преемник (с 1936 г.) Бахар-'Али-шаха (ум. в Неджефе в 1937 г.). Численность Х. (по разным оценкам) определяется в 2—5 тыс. Обители: Тегеран (две), Бихшахр, Бирдженд, Бурджирд, Исфахан, Иезд, Лахиджан, Мешхед (две), Решт, Шираз, Эзелзи; центральные в Тегеране и Мешхеде. Х. функционирует главным образом в Иране, прежде небольшие общины были в Афганистане и Турции, в настоящее время имеется община в Ираке (обители в Неджефе и Эль-Казимайне).

Учение Х. чрезвычайно эклектично, в нем четко прослеживаются напластования взглядов тех братств и их ветвей, которые рассматриваются Х. как его предшественники. Х. не создало какой-либо самостоятельной теоретической доктрины.

«Путь» состоит из четырех этапов, на нем 20 или 44 стоянка (макам), из которых называются обычно только 14, а также 12 состояний-опьянений (пийала), которые должен испытать талиб-дарвиш. Дарвиш Х. должен идти путем братства, т. е. довольствоваться малым, делиться со всеми своим достоянием, всегда хранить память о своем наставнике и почитать его в ежедневной молитве (ср. *чиштиийа*), брить голову, усы, брови и бороду (признавалось далеко не всеми). В течение жизни дарвиш Х. стремится к тому, чтобы проделать четыре путешествия (сафар): а) от людей к богу; б) от бога и людей к богу, а затем от бога к богу; в) с богом в боге; г) с богом среди людей.

Иерархия Х. Кутб — глава братства, как правило назначаемый, не наследственный. Пир-и иршад — член Х., получивший инвеституру от кутба на право руководства полноправными членами братства: глава обители. Он же может иметь звание халифа — заместитель кутба братства в данной местности или обители. Пир-и далил — шайх-наставник и руководитель неопита во время новитата, посредник между муридом и пир-и иршад. Халифа — заместитель, помощник главы обители. Дарвиш — полноправный член братства, прошедший инициацию и посвящение. Мурид — член братства, проходящий период новитата. Талиб — ассоциированный член братства, выражающий желание вступить в Х.

Согласно традиции Х., мурид по своему складу должен отвечать 20 условиям, а мурид и пир-и далил — 41. Инициация проходит в два этапа (лисан и пийала), промежуток между которыми не более 40 дней (иногда весь ритуал — в течение одного дня).

Дарвиш Х. обязаны носить лунг (особая на-

бедренная повязка из белой ткани), войлочную красную шапку-колпак (тадж) из 5 или 12 клиньев, накидку из бараньей шкуры, быть подпоясанными поясом (камар) и облаченными в белую хирку. Эмблема Х.: перпендикулярно скрещенные топорики лезвиями в стороны на фоне дарвишского колпака с буквой «джим» (т. е. джалалийя, Джалал ад-дин Хайдар), топорики соединены четками, образующими незамкнутый круг. Самоназвание братства — тарика-ийи 'алавийя-ийи хаксар-и хусайни-ийи джалали.

Лит-ра: Рисала-ийи тарика-ийи факр-и хаксар. Рук. ЛО ИВАН, В 2296, 16—176, 26а—79а; Бустан ас-сийаха, 122—123; Хазнат, 2, 35—38; Ма'сум-Али-шах. Тара'ик, 2, 139; Петрушевский. Ислам, 346; Бертельс. Суфизм, 441—444; Ахмад Иктадари. Халжж Мутаххар-Али-шах-и Хаксар.—Айанде. Тегеран, 1983, 9/3—4, 280—281; Нур ад-дин Мударрис Чохардахули. Каванин-и хаксар.—Рахнама-ийи китаб. Тегеран, 1970, 12/11—12, 689; Gramlich. Derwischorden, 1, 70—88, 90—92, 2—3, Inhalt; A. S. Bazmeh-Ansari. Jalaliyya.—EI, NE, 2, 392.

O. A.

**ХАЛ** (мн. ч. ахвал; или хала, мн. ч. халат)— состояние вещи, человека, бога и т. д. В Коране в данном значении не употребляется. Басрийские грамматисты определяли Х. как состояние субъекта высказывания, выраженное именной формой в винительном падеже (например, кама Зайдун дахикан—«Зайд встал смеясь»). Часть басрийских му'тазилитов под влиянием грамматических учений стали использовать Х. как синоним термина сифа (свойство, атрибут). Так, Абу Хашим ал-Джубба'и рассматривал Х. в качестве характеристики данной сущности (субъекта) в данный момент. Согласно ал-Джубба'и, Х. не обладает реальным, самостоятельным бытием и в этом смысле приближается к понятию акциденции. В то же время и сама сущность становится объектом познания и суждения только в своих состояниях. По мнению Р. Франка, употребление ал-Джубба'и термина Х. вместо общепринятого сифа знаменовало попытку порвать с традицией трактовки атрибутов как реально существующих вещей.

В суфийской «психологии» Х.— состояние, посещающее мистика «на пути» к богу помимо его воли и независимо от степени совершенства, достигнутой им в познании божества (ма'рифат) и в аскетической практике (му'амалат). Ахвал противостоят макамаат или маназил—«стоянкам» на мистическом пути, достижение которых требует от суфия постоянного самосовершенствования, самоконтроля и неукоснительного соблюдения правил и ограничений, характерных для данной «стоянки».

Родоначальниками «науки о стоянках и состояниях» традиционно считают Зу-н-Нуна ал-Мисри (ум. в 860-61 г.) и ал-Мухасиб (ум. в 857 г.). Однако, как показали недавние исследования П. Нвйии, классификацию «стоянок и состояний» можно найти уже в сочинениях Шакиа ал-Балхи (ум. в 810 г.), который, впрочем, предпочитал называть их «ступенями» (маназил). Этот суфий не делал различий между «ступенями», которые мистик приобретает в процессе аскетической практики и самосовершенствования (макасиб), и собственно состояниям, даруемыми богом (мавахиб). Для него достижение той или иной «ступени» есть результат взаимодействия человеческой воли и божественной милости, которая как бы «озаряет» высшим светом богоугодные дела суфия. Основными «ступенями» на пути к богу ал-Балхи считал: воздержание (зухд), страх (ха-

уф), желание рая (шаук ила-л-джанна), любовь к богу (махабба ли-л-ллах).

Зу-н-Нун, ал-Харраз (ум. в 899 г.) и ан-Нури (ум. в 907 г.) трактовали Х. как результат мгновенного озарения, экстазическое переживание мистиком того или иного аспекта близости и причастности к божественному бытию. Они и их последователи достаточно четко отделяли «состояния» от «стоянок» и подробно описывали как те, так и другие.

В классическом суфийском сочинении ас-Сарраджа (ум. в 988 г.) перечислены 10 «состояний»: «самоконтроль» (муракаба), «близость» (курб), «любовь» (махабба), «страх» (хауф), «надежда» (раджа'), «страсть» (шаук), «дружество» (унс), «успокоение» (итма'нина), «созерцание» (мушахада), «уверенность» (йакин). Часто одно состояние «вытесняется», или «отрицается», последующим. Подобные ахвал образуют пары, например «тягость/легкость» (кабд/баст), «трепет/дружество» (хайба/унс), «трезвость/опьянение» (сахв/сукр) и т. п. В некоторых случаях члены пар не просто отрицают, но и дополняют при этом друг друга. Так, «самоуничтожение» ведет к «пребыванию в боге» (фана'/бака'), «отрешение от этого мира» — к «приобщению божественных тайн» (гайба/хукур).

Пока суфий находится «на пути» к богу, его «состояния» характеризуются неустойчивостью (талвин). Достигнув цели, он обретает «стабильность» (тамкин), «укрепляется» (тамаккана) в высшем Х. Разновидностью Х. считали вакт — момент, когда суфий живет лишь настоящим, отрешившись от всяких помыслов о прошлом и о будущем, сосредоточившись исключительно на боге. Если Х. исходит на вакт, он украшает его, «подобно тому как дух украшает тело» (ал-Худжвири). Некоторые суфийские авторы (ал-Мухасиб, ал-Кашани и др.) утверждали, что при благоприятных условиях Х. может «укрепиться» и превратиться в макама. Против этого положения, выразив мнение большинства суфиев, выступал ал-Худжвири. Он же давал следующую иерархию «стоянок и состояний»: макама — вакт — Х. — тамкин.

В гносеологии ал-Газали, Ибн 'Араби и других позднесуфийских мыслителей Х. выступает как способ сверхчувственного познания, присущий лишь истинным «гностикам» ('арифун). С помощью ахвал, нисходящих на сердца их обладателей (арбаб ал-ахвал), последние познают тайны бытия, скрытые от обычного рационального знания (назар). Причиной Х. Ибн 'Араби полагал просветляющее явление божественного Абсолюта (таджалли), которое посещает сердце мистика. Для ал-Газали и Ибн 'Араби «состояния» и «стоянки» суть «стадии» (дараджат) «гносиса», на каждой из которых мистик постигает какую-либо сторону божественной Реальности (ал-хакк), одновременно трансцендентной и имманентной миру. Согласно учению Ибн 'Араби о суфийской иерархии (см. *вали*), каждое «состояние» (как, впрочем, и «стоянка») имеет своего кутба — мистика, добывшего совершенство в знании, присущем данному Х.

Лит-ра: ас-Саррадж. Ал-Лума', 41—72; ал-Калабази. Ат-Та'аруф, 58—61, 64—109; ал-Нувйири. Kashf, 180—183, 370—371; ал-Кушайри. Ар-Рисала, 41—55; ал-Газали. Ихйа', 3, 18 и сл.; Ибн 'Араби. Ал-Футухат, 1, гл. 19, 4, 76 и сл.; Massignon. Passion, 2, 554—557; он же. Essai. Index; Nwyia. Exégèse, Index; Nasr. Sufi Essays, 68—83; Böwering. Mystical Vision, Index; R. Frank. Beings and their Attributes. N. Y., 1978, 20—22; L. Gardet. Hal.—EI, NE, 3, 83—85; R. M. Frank. Hal.—EI, NE, Suppl., 343—348.

A. Ки.

**ХАЛАЛ** («свободное», «несвязанное») —

1. Разрешение; допускаемые действия, входящие в категории фард, мандуб и мубах, в противопоставление запретным действиям (харам). Вопрос о Х. трактуется разделом фикха ахкам. 2. Женщина или мужчина, на которых не распространяются запреты на вступление в брак. 3. Состояние человека, завершившего хаджж, обрившего волосы и переодетшегося в повседневную одежду, которому снова становятся дозволенными все обычные занятия и дела.

Лит-ра: см. дит-ру к ст. харам.

А. Б.

**ХАЛВАТИЙЯ** (тур. халветийя) — суфийское братство, сложившееся в конце XIV в. в Северо-Западном Иране, традиционно входит в число 12 материнских братств, возводит духовную силу к 'Али б. Аби Талибу через Джунайда ал-Багдади, разделяя поклонения его мистического учения. Братство возникло и функционировало первоначально среди тюркского населения, восприняв некоторые идеи среднеазиатской тюркской школы мистицизма (Ахмад ал-Иасави) и испытав сильное влияние традиций маламатийа и каландарийа. Х. — суннитское братство, хотя первоначально его учение было тесно связано с шиизмом (имамиты). Х. дало начало более чем 50 самостоятельным ветвям и братствам.

Согласно традиции Х., основателем братства был Захир ад-дин 'Умар ал-Халвати (родом из Гиляна, ум. в Тебризе в 1397 г.) — кутб и 21-е звено силсила Х. Он сформулировал свод правил для своих последователей, основанный на строгом индивидуальном аскетизме (зухд) и суровом затворничестве (халва), и обосновал практику 12-дневного поста (по числу имамов). Та же традиция отмечает саййида Джалал ад-дина Йахйу аш-Ширвани ал-Бакуви (род. в Шемахе, ум. в Баку в 1464 г.) «вторым наставником» (пир-и сани). При нем и его преемнике Насир ад-дине Деде 'Умаре ал-Айдини (ум. в Тебризе в 1486 г.) Х. завоевало прочные позиции при дворах династий Кара- и Ак-Коюнлу в Тебризе. С 10-х годов XV в. Х. проникло в Турцию. Турецкое завоевание привело к распространению Х. в арабских странах, где оно функционировало в виде чисто арабских братств. В XVIII в. Х. обосновалось на Балканах. Зенита своего могущества Х. достигло в Османской империи в правление Сулеймана I (1520—1566) и Селима II (1566—1574), когда многие представители высшей администрации оказывали братству всемерную поддержку. Несмотря на сходство мировоззрения Х. и представителей династии Сефевидов, вскоре после прихода к власти этой династии (1502 г.) братство было вытеснено из Ирана. Период упадка Х. в XVII в. сменился бурным ростом влияния и появления новых ветвей в XVIII в. по всей Османской империи благодаря деятельности выходца из Дамаска Мустафы Камал ад-дина ал-Бакири (1688—1749). Этот подъем не затухал в течение XIX — начала XX в. В 1925 г. турецкое правительство распустило братство. В настоящее время Х. сохраняет прочные позиции в Египте, где действует не менее 20 ветвей-братств Х., часть из которых в 20—30-е годы наладила политические контакты с буржуазно-националистической партией «Вафд». В Алжире ветвь Х. — рахманийа — в 1950 г. насчитывала 230 тыс. членов. Различные группы и ветви Х. действуют в Судане (например, самманийа, даумийа), в Ливане (Бейрут и Трипол), Сирии (джунайдийа в Халебе и Дамаске); до 1967 г. Х. официально действовало в Албании; в

**ХАЛВАТИЙЯ**

Югославии функционируют те же ветви карабашийа, синанийа, меламайя, деятельность которых направляется Советом дарвишских сообществ СФРЮ, образованным в ноябре 1974 г.

Только при первых шести руководителях Х. было братство с единой организационной структурой и централизованной системой руководства (главная обитель — ханака Баг-и шамал в Тебризе). Впоследствии оно стало братством, объединившим под своим названием самостоятельные ветви, ответвления и линии, действовавшие как отдельные братства, а также общины (та'ифа), каждая из которых имела свою силсила, пира-основателя, центральную обитель и вместе с тем сходные доктрины, а также практику и сопутствующий ритуал, с частными отличиями.

Под воздействием чисто политических причин (ветви Х. обрели покровительство Османского государства) с течением времени учение Х. претерпело кардинальные (по крайней мере внешне) изменения, став суннитским. Но шиизм, видимо, сохранился в форме тайного учения (признание постулата вилайя, особой роли 'Али и т. д.). Вместе с тем из силсила братства было изъято пять звеньев — имамы, стоявшие между Ма'руфом ал-Кархи и Да'удом ат-Та'и.

Братство Х. испытало на себе влияние учения Ибн 'Араби вахдат ал-вуджуд, отношение к которому менялось в зависимости от эпохи и региона даже в одной и той же ветви. Основу учения Х. составляют: джу' (добровольное голодание), самт (молчание), сахар (бодрствование), и'тизал (уединение), зикр, фикр (медитация), рабт (связь между сердцем мурида и сердцем шайха) и постоянная ритуальная чистота. Некоторые ветви признают только четыре первых положения. Особое внимание уделяется обязательному периодическому уединению мурида (равно как и дарвиша) — халва — и скрупулезному исполнению его предписаний. Сроки халва варьируются от самого короткого — в три дня до самого длинного — в сорок. Поведение мурида до, во время и после периода халва регламентировано до мелочей. Путь Х. состоит из семи стоянок (макам), каждой из которых соответствует зикр одного из семи слов, входящих в формулу: ат-тахлил, Аллах, хува, ал-хайй, ал-хакк, ал-кайюм, ал-каххар (как и у ал-кадирийа). Считается, что первые четыре мурид может постигнуть своими силами, остальные три даруются свыше. В Х., как и в ал-кубравийа, уделялось исключительное внимание толкованию снов (та'бир ар-ру'йа), виденных муридом после отправления им упреждений личного зикра в аскетическом уединении (халва), а также тех видений, которые почудились ему при исполнении зикра в состоянии уединения (халва). Ряд ветвей Х. видят в этом основу (мадар), на которой держится весь путь мистического познания братства. Столь же значительное внимание уделяется всеми ветвями чтению особой молитвы Х. — Вирд ас-саггар, составленной 5-м пиром Х. Йахйей аш-Ширвани (ум. в 1464 г.), которая громко читается на общем собрании общины.

Организационная структура Х. и его ветвей в общем напоминает структуру других суфийских братств, имея вместе с тем свои особенности в зависимости от региона функционирования: в Османской империи глава каждой ветви (шайх ас-саджжада, пушнишин, баба) Х. сам был (либо

## ХАЛИФА

считался) халифа ее основателя, на местах он имел своих представителей (на'иб), в подчинении у которых находились главы (мукаддма) местных общин. Должность главы ветви (обители) была наследственной, но в сирийских ветвях — выборной; в крупных ветвях Х. он назначает своих халифа и на'ибов в разные части страны, а они от его имени контролируют деятельность местных обителей и общин. В Египте и Сирии в обителях Х. был учрежден пост вакила, ведавшего административно-финансовыми делами. В Сирии же существовал пост накиба, который следил за музыкальным сопровождением во время радений (хадра, сама'). Инициация в Х. была двухступенчатая, новитат (хилла) длился от 6 до 12 месяцев. Ограничений на прием в Х. не было, исключение составляла ветвь ахмадийа (Алжир), которая не разрешала принимать неграмотных.

Отличительный элемент одежды члена братства Х. — четырехугольный колпак преимущественно зеленого или черного цвета.

Лит-ра: *Karbalai'u. Payzat*, 1, 472—476, 601—605; *Brown. Darvishes*, 449—452; *H. J. Kissling. Aus der Geschichte des Chalvetijje-Ordens*.—ZDMG, 1953, 103/2, 233—289; *de Yong. Sufi Orders*, 164—165; *Gilsenan. Trajectories*, 198; *Popović. Orders*, 245—246; *Trimingham. Orders, Index; F. de Yong. Khalwatiyya*.—EI, NE, 4, 991—993.

О. А. ХАЛИФА (мн. ч. хулафа'; «заместитель») — 1. Халиф, глава мусульманской общины, замещающий посланника Аллаха. В Коране Х. названы Адам и Да'уд (2:30/28; 38:26/25) как наместники Аллаха на земле. Терминологическое значение слово Х. приобрело после избрания Абу Бакра главой (амир) общины. Второго Х., 'Умара, сначала называли халифом халифа посланника Аллаха, но затем это громоздкое обращение было заменено первоначальной формой или титулом амир ал-му'минин («повелитель верующих»).

Первых четырех халифов из числа ближайших сподвижников Мухаммада (Абу Бакр, 'Умар, 'Усман, 'Али), выбранных по воле мусульманской общины (вернее, узкой верхушки мухаджиров), сунниты считают «праведными халифами» (ал-хулафа' ар-рашидун), их образ жизни и поступки — примером и составной частью сунны. Шииты считают первых трех узурпаторами, лишившими власти единственного законного и праведного Х. — 'Али; хариджиты, напротив, исключали 'Али из их числа (как и 'Усмана).

Х. в глазах ранних мусульман не был носителем божественного откровения, а лишь «повелителем верующих», призванным заботиться о соблюдении установлений Корана и заветов Мухаммада. Первой попыткой превращения власти халифа в наследственную было признание шиитами преемником 'Али его сына ал-Хасана. Воцарение Му'авии, с точки зрения большинства общины, не было узурпацией власти Х., поскольку оно эту власть признало. Новшеством явилась присяга наследнику при жизни Му'авии, но утверждение принципа наследственности халифской власти не означало изменения ее характера.

Изменения намечаются при последних Омейядах, которые стали называть себя не халифа расул Аллах («заместитель посланника Аллаха»), а халифа Аллах («заместитель Аллаха»), порывая с прежними демократическими представлениями о власти Х., олицетворяющей волю общины. В борьбе шиитской оппозиции рождается представление о Х.-имаме, наделенном Аллахом особым «знанием», которым удостоен только род Мухам-

мада, продолжающийся через 'Али и его потомков. Несмотря на противоречия между различными течениями шиизма и между шиитами и суннитами, большинство мусульманской общины признавало, что Х. может быть только человек из рода хашим (лишь хариджиты придерживались мнения, что им может стать любой достойный мусульманин). Именно этим обосновывали свои права на халифат Аббасиды. Однако, несмотря на родство Аббасидов с Пророком, их власть, вопреки бытующим среди многих историков представлениям, не была теократической: за ними не признавалась исключительная способность контакта с божеством, и передача власти была светским политическим актом без обряда передачи благодати. Они не имели права вносить изменения в шари'ат или исключительного права его толкования (оно принадлежало факхам). Их законодательные акты признавались лишь административными распоряжениями, но они могли санкционировать то или иное учение, как сделал ал-Ма'мун (813—833), объявивший учение му'тазилитов единственно верным, или ал-Кадир (991—1031), утвердивший официальный символ веры суннизма.

С середины IX в. халифы утрачивают политическую власть над основной частью мусульманских владений и Х. постепенно становится в большей, чем прежде, степени духовным главой мусульманского мира: все фактически независимые правители признают духовный суверенитет Х., как вассалы упоминают имя Х. в хутбе первым, чеканят его на монетах. Буйиды-шииты, лишившие Х. всякой политической власти, тем не менее также признавали их превосходство как духовных вождей мусульман.

В то же время мусульманский мир оказывается перед необходимостью признавать одновременно три династии Х. — Аббасидов, Фатимидов и Омейядов Испании, что расшатывало прежнюю видимость единства мусульманского мира, объединяемого духовным главенством Х. Лишь с 1171 г. Аббасиды снова становятся единственными Х.

Длительный период отсутствия единства и политическая слабость Аббасидов привели к появлению представления, что Х. должны заниматься только делами веры, не вмешиваясь в земные дела (см. *султан*). Сами Х. упорно боролись за свою политическую власть.

Представление о духовном сюзеренитете Х. не было поколеблено даже уничтожением монголами последних Аббасидов. Почти сразу же мамлюкские султаны нашли какого-то дальнего отпрыска Аббасидов и признали его Х., чтобы поднять авторитет своей власти инвеститурой от этой марионетки.

Османские султаны после завоевания Египта также признали этих Х., но вскоре, перевезя последнего из них в Стамбул, отказались от мысли поддерживать идею халифага. Лишь позже, в XVIII в., появилась легенда о передаче последним египетским Аббасидом халифата султану Селиму, которую усердно использовали турецкие панисламисты в начале XX в.

Лит-ра: *Бартольд. Соч.*, 6, 17—78; *Тверитинова. Версия; П. А. Грязневич. К вопросу о праве на верховную власть в мусульманской общине в раннем исламе*.—Ислам, 161—174; *он же. Ислам и государство*.—Там же, 189—203; *М. Б. Пиотровский. Светское и духовное в теории и практике средневекового ислама*.—Там же, 175—188; *Прозоров. Доктрина; H. A. R. Gibb. The evolution of government in early islam*.—StI, 1955, 4, 5—17; *E. Tyan. Institutions du droit publique musulman*. 1. Le califat; 2. Le califat et sultanat. P., 1954—1957; *Lambton. State; P. Crone, M. Hinds. God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*. Cambridge, London, New York, 1986; *D. Sourdel, A. K. S. Lambton. Khalifa*.—EI, NE, 4, 937—950. О. Б.

2. В суфизме звание прямого преемника основателя братства или руководителя ветви, заместителя пира (шайха, муршида) братства или обители (ханакха, рибат, текке) по руководству части муридov, представителя главы братства (ветви) в регионе (город, село, обитель); среди «скрытых святых» (риджал ал-гайб)—звание кутба, или «совершенного человека» (ал-инсан ал-камит). Слово Х. как технический термин появилось в суфийской литературе, видимо, не ранее середины—конца XIII в. в связи с интенсивным ростом числа суфийских братств и их организационным становлением. В зависимости от степени соподчинения в братстве (ветви) и уровня духовно-бюрократической иерархии в нем Х. выполняет различные функции:

1) Преемник основателя братства, живущий при его могиле, носитель барака последнего и руководитель центральной обители. Первоначально этот пост занимали по праву старшинства, положения или в результате волеизъявления членов общины—принцип ал-хилафа. Но вскоре во многих братствах возобладали практика передачи руководства по наследству от отца к сыну. Эта практика не одобрялась западными ветвями накшбандийа, частью ветвей халватийа, а в XIV—XVI вв. полностью отвергалась братствами чиштиа и шазилийа как шиитский обычай, несовместимый с сунной и шариа́том.

2) Мурид, полноправный член общины, достигший определенной степени духовного совершенства, которому его пир-наставник (в соответствии с традициями данного братства) жаловал право инициации новых членов, а также руководство ими на мистическом пути.

3) Заместитель главы братства на месте. Непременным условием назначения на эту должность являлась официальная инвеститура, сопровождавшаяся публичным произнесением клятвенной формулы в верности (мубайа'ат ал-хилафа) главе братства (ветви) и завершавшаяся вручением иджазат ал-хилафа («разрешения на замещение»).

Административно-организационная практика некоторых братств, в которых институт Х. был достаточно разветвленным и многочисленным и требовал в этой связи постоянного контроля, привела в них к созданию особой службы во главе с халифат ал-хулафа' («заместитель [всех] заместителей», «руководитель [всех] заместителей»). Эта служба зафиксирована в Иране в практике военно-духовного ордена сафавийа, в котором в отдельные периоды функционировало до 400 Х. (XV—XVIII вв.), шиитского братства ни'маталлахийа (XV—XVI вв.) и братства накшбандийа-ходжаган, действовавшего в Восточном Туркестане и среди казахов и киргизов (XVI—XVIII вв.) и имевшего там до 64 Х.

Лит-ра: Рашахат, Т. 8. 18; Aubin, *Matériaux*, 185, 193; *Махмуд Чурас*, 279; С. М. Алиев, А. Панахин. О роли халифа при Сефевидях.—НАА, 1968, 1, 136—145; Brown, *Darvishes*, Index; Birge, *Bektashi Order*, 165—166, 263; Hodgson, *Venture*, 2, 216—217, 229; R. M. Savory, The office of khalifat al-khulafa under the Safavids.—JAOS, 1965, 85/4, 497—502; F. de Yong, *Khalifa*.—Et. NE, 4, 950—952.

О. А.

ал-ХАЛЛĀДЖ, Абү-л-Мугис ал-Хусайн б. Мансур (ок. 858—922)—выдающийся суфий, казненный за свои проповеди. Родился в селении ал-Байда' на юге Ирана. Его дед, по преданию, был зороастрийцем, а отец принял ислам. Когда ал-Х. было несколько лет от роду, его отец, чесальщик хлопка (халладж), переехал в г. Васит. В этом городе ал-Х. получил образование. В 16 или

17 лет ал-Х. перебрался в г. Тустар, где стал учеником известного суфия Сахла ат-Тустари (ум. в 896 г.). В 876 г. он переехал в Басру, где обучался у суфия 'Амра ал-Макки (ум. в 908 г.), от которого получил суфийское рубище (хирка). Здесь он женился на дочери аскета и суфия ал-Акта'. Через своего шурина ал-Х. оказался на некоторое время связанным с движением рабозинджей, среди которых были сильны прошитские настроения. В дальнейшем эта кратковременная связь дала противникам ал-Х. основание объявить его шиитским проповедником (да'и). После ссоры с ал-Макки (878 г.) ал-Х. посетил Багдад, где встретился с крупнейшим суфийским авторитетом ал-Джунайдом (ум. в 910 г.). Позднее он совершил свое первое паломничество в Мекку, где провел около года, подвергая себя суровым испытаниям (непрерывный пост, всевозможные обеты и т. п.). Вернувшись из хаджа, ал-Х. выступил с публичной проповедью мистических «истин», которая вызвала недовольство суфийских шайхов, опасавшихся гонений со стороны факихов. Многие суфии порвали с ним, однако он нашел немало сторонников среди городской бедноты. В знак протеста против элитарности суфизма ал-Х. отказался от обычной суфийской одежды и надел простой халат воина (каба'). В течение пяти лет он проповедовал в городах и селениях Хорасана. По возвращении из странствий ал-Х. совершил второй хадж. По преданию, его сопровождали 400 учеников. Мекканские суфии обвинили ал-Х. в разглашении «божественных тайн», публичном корыстолюбии и чудотворстве (см. *карама*), шарлатанстве (ша'ваза). После хаджа ал-Х. вновь отправился в странствия, на этот раз в Индию и Туркестан. Вернувшись в Багдад, он выступил с серией «кромольных» проповедей. Его «кафедрой» была рыночная площадь, слушателями—торговцы, ремесленники и городская беднота. Проповеди ал-Х. вызвали брожение в народе: его сторонники видели в нем новоявленного «мессию» (ал-махди), совершенно «святого» своего времени (ал-кутб). Противники ал-Х., среди которых были багдадские факихи, му'тазилиты, суфия, а также власть имущие, опасавшиеся народных волнений, обвиняли его в публичном чудотворстве (ифша' ал-карамат), что считалось привилегией Пророка, в смущении верующих, в притязаниях на самообожествление, в проповеди мистической любви к богу (махабба, 'ишк), цель которой—соединение с ним, что признавалось «манихейством» (зандака), в отрицании мусульманского ритуала и прочих «грехах». В своих экзотических высказываниях (шагахат) ал-Х. сам изъявлял готовность погибнуть от рук единоверцев, принять мученическую смерть на благо общины. Мусульманские авторы утверждают, что именно в это время он произнес знаменитую фразу: «Я—Бог» (ана-л-Хакк). Спасаясь от преследований, начатых вазиром Ибн ал-Фуратом, ал-Х. бежал в г. Сус (908 г.). Через три года он был арестован, доставлен в Багдад и заключен в тюрьму. Его обвинили в проповеди карматских идей и на три дня выставили у позорного столба (913 г.). Благодаря заступничеству вазира Ибн 'Исы ал-Х. удалось избежать смерти, однако остаток жизни он провел в заключении. В эти годы он написал свой, по-видимому, единственный прозаический трактат Китаб ат-



тавасин. В 922 г. вазир Хамид добился возобновления процесса против ал-Х. Несмотря на заступничество приближенных халифа, некоторых факихов и суфиев, суд, возглавляемый маликитским кади Ибн Иусуфом, признал ал-Х. карматским проповедником и вынес смертный приговор.

В последующей суфийской традиции учение ал-Х. иногда именовалось «единством созерцания», или «единством свидетельства» (вахдат аш-шухуд). Подобно своим предшественникам, ал-Х. конечной целью мистика считал единение с богом, но делал это более откровенно, чем другие. Ссылаясь на ал-Хасана ал-Басри, ал-Х. делил жизнь суфия на три этапа: первый, «подготовительный» (тахзиб), состоит в строгом воздержании и раскаянии; второй, «очистительный» (хала), — в избавлении от человеческих атрибутов (истихлак ан-насутий; фана' ан аусаф ал-башарийа); наконец, третий — в соединении с богом ('айн ал-джам) и полной утрате своего «я» (раф' ал-анийа). В поэзии и экзотических высказываниях ал-Х. его современники усматривали элементы сурово порицаемого исламом учения о «воплощении» (хулул) и «соединении» с богом (иттихад). Однако из общего контекста взглядов ал-Х. можно заключить, что он имел в виду не субстанциональное соединение божественной и человеческой природы (иттихад ал-лахут би-насут), а, согласно Л. Массиньону, «любовное», или «интенсиональное». Соединение бога и человека у ал-Х. осуществляется в любви: бог или его дух (рух) «нисходит» в вожделеющую душу мистика и тогда его слова и поступки определяются божественным изволением, как бы обожествляясь. Бог «созерцает», или «свидетельствует», самого себя в сердце (сирр, калб) мистика. Описывая этот процесс, ал-Х. говорил: «Мы — два духа, воплотившиеся в одном теле». В отличие от ал-Джунайда, представлявшего себе сближение с богом как постепенное уничтожение личности суфия путем сурового аскетизма, или ал-Бистами, который говорил о растворении человеческого «я» в момент опыянения близостью к богу (сукр), ал-Х. полагал, что единение с богом не «разрушает» и не «вытесняет» личность, но, наоборот, «совершенствует» и «освящает» ее. Мистик, не утрачивая своих качеств, становится живым «свидетелем» бога, его человеческой ипостасью в материальном мире.

В ходе духовных исканий ал-Х. пришел к выводу, что «истинная любовь» к богу требует от человека страданий, принесения ей в жертву своего «я», дабы избавиться от последней преграды, отделяющей «влюбленного» от «возлюбленного». Этим объясняется вызывающее поведение ал-Х. — его «жажда» страданий, противоземное стремление к насильственному уходу из жизни. Кораническим оправданием подобной позиции для ал-Х. послужило «отступничество» Иблиса, отказавшегося поклониться человеку (К. 7:11/10—13/12) из любви к богу и жестоко наказанного за свою верность. Эта тема заняла видное место в сочинении ал-Х. Китаб ат-тавасин. Здесь же он изложил свой представления, возможно почерпнутые у ат-Тустари, о роли прототипической сущности Мухаммада в мироздании: ее предвечном явлении в виде «светильника» (сирадж), озарившего мрак небытия. В «вознесении» Мухаммада (ал-ми'радж, К. 53:1—8) ал-Х.

видел эталон мистического переживания, прообраз взаимоотношений между божеством и человеком.

Значение ал-Х. для истории суфизма заключается в том, что он впервые осмелился выступить с публичной проповедью суфийского «знания», бывшего до него уделом избранных. Его выступление окончательно разделило суфизм на два ранее только намечавшихся направления: «умеренное», сторонники которого были более склонны к аскетизму, чем собственно к мистическому переживанию и экстазу, и «крайнее», проповедовавшее мистицизм и выработавшее собственные «психологию», этику и мирозерцание. Ал-Х., без сомнения, был выразителем точки зрения второго направления. Не следует преувеличивать оригинальность его идей: как показали недавние исследования, многие из них он заимствовал у предшественников и учителей — ат-Тустари, ал-Джунайда, ал-Харраза, ан-Нури и др. Ал-Х. лишь «радикализировал» их, довел до логического завершения.

Открытые приверженцы ал-Х. в Багдаде были казнены. Некоторые нашли убежище в Хорасане и других областях Халифата. Через них «известия об ал-Х.» (ахбар ал-Халладж), обросшие сверхъестественными деталями, распространились по всему мусульманскому миру. Последующие поколения суфиев почти единогласно признали ал-Х. истинным «святым» (вали) и тем самым поставили под сомнение правомерность его казни. Поначалу халладжитами (ал-халладжийа) называли школы, воззрения которых можно было истолковать как хулул и иттихад: например, хулманиты (ал-хулманийа) в Дамаске, салимиты (ас-салимийа) в Басре и т. д. В дальнейшем этим термином стали обозначать тех богословов, которые признавали «святость» ал-Х. и полагали, что он не мог нести ответственность за свои поступки. Среди халладжитов — ханбалит Ибн 'Акил, который был вынужден отречься от симпатий к ал-Х. под давлением своих коллег (факихов); шафи'иты-мутакалиммы ал-Газали, ал-Йафи'и, Фахр ад-дин ар-Рази; суфии и философы Ибн Хафиф, ас-Сулами, Йахья ас-Сухраварди, Ибн Туфайл, Ибн 'Араби, Джалал ад-дин Руми и многие другие. Ряд факихов и мутакалиммов, а также некоторые суфии воздержались (таваккуф) от каких-либо суждений об ал-Х. Его проповедь осудили, а воззрения отвергли: захирит Ибн Хазм, ханбалиты Ибн ал-Джаузи и Ибн Таймийа; имамиты Ибн Бабуя, Джа'фар ат-Туси, ал-Хилли и др.; шафи'иты аз-Захаби, ал-Джувайни и ал-Бакиллани. С критикой ал-Х. выступил знаменитый историк маликит Ибн Халдун.

Легенда об ал-Х. стала темой множества художественных произведений в прозе и в стихах на арабском, персидском, турецком, малайском и других языках. В Европе имя ал-Х. стало известно благодаря исследованиям Л. Массиньона.

В суфийской философии идеи ал-Х. оказали наибольшее воздействие на творчество Шайх аш-Ширак ас-Сухраварди, Ибн 'Араби и представителя его школы, а также прославленного персонального поэта Джалал ад-дина Руми. В наше время некоторые мусульманские авторы пытаются представить ал-Х. «защитником и другом» обездоленных, чуть ли не первым проповедником «социализма» в исламе. Принимая во внимание индивидуалистический и мистический характер его учения, подобные сопоставления следует признать несостоятельными.

Лит-па: Hallaj. Kitab al-Tawasin.— MUSJ. 1972, 47, 185—238; Ахбар ал-Халладж; L. Massignon. Diwan d'al-Hallaj. P., 1955; он же. Passion; Anawati, Gardet. Mystique, Index; GAS, 1, 651—653; R. Arnaldez. Hallaj ou la religion de la croix. P., 1964; L. Massignon. Opera Minora. 2. Beyrouth, 1968, 11—342; 'Абд ал-Баки Сурур. Ал-Хусайн б. Мансур ал-Халладж шахид ат-тасавуф ал-ислами. Каир, [б. г.]; И. Ю. Крачковский. Рассказ современника об ал-Халладже.—ЗВРАО, 1911—1912, 21, 0127—0141; L. Massignon. L. Gardet. Al-Halladj.— EI, NE, 3, 102—106.

А. Кн.

**ХАМА'ИЛ**—амулеты, талисманы. Синонимы хурз (мн. ч. ахраз), хамайна, хафиз, 'уза, ма'аза, нуса, тилсам или тилсам (из греч.) и др. Богословы всегда осуждали употребление Х., но среди народа оно широко распространено; Х. изготовляли обычно дарвиши и знахари. Х. представляют собой листок или книжечку из нескольких листков с текстом, знаками и рисунками; в качестве Х. использовались и небольшие предметы, случайно найденные (ракушки, камни, кости) или специально сделанные, иногда драгоценные; предметы часто снабжались или сопровождалась надписями и изображениями. Помещали Х. в медальоны, коробочки, кошельки или зашивали в мешочки из кожи, ткани и т. п.; их размеры и формы разнообразны. На амулетах и талисманах писали эпитеты (99 «прекрасных имен») Аллаха, имена ангелов (Мика'ил, Джабра'ил, 'Азра'ил, Исрафил; парные и необычно звучащие: Кайтар—Майтар, Талих—Илих, Кинташ—Иакинташ, Харут—Марут), «семи спящих» и айаты из Корана (особенно сура 1; 2:255/256; 9:129/130; сура 113; отрывки из суры 36), астрологические символы (знаки зодиака), каббалистические письмена (кружочки, колечки, орнаменты, искаженные буквы еврейского и других алфавитов в сопровождении маленьких «лун» и «корон»). Изображали магические квадраты из 9 или 16 частей, заполняемых буквами или цифрами, фигурные сочетания из линий и точек, человеческую руку, шестиконечную звезду (как знак Соломона, «великого чародея»), весьма редко—фигурки ангелов, людей и животных. На арабском языке существует немало средневековых сочинений (переводов с греческого или принадлежащих мусульманским авторам), в которых описываются магические свойства талисманов и амулетов, способных якобы защитить от дурного глаза, змей, скорпионов, стихийных бедствий и т. д. Мусульманские оккультные представления и используемые как Х. предметы восходят по большей части к гностическим и талмудическим источникам, к домусульманским локальным традициям разных народов. Изобретение и способы изготовления талисманов и амулетов связываются с именами Адама, царя Соломона, Балинаса Мудрого (Балинас ал-Хаким) и Гермеса Трисмегиста (Джирмис ал-Мусалис). См. *схр.*

Лит-па: M. Ullmann. Die Natur und Geheimwissenschaften im Islam. Leiden, 1972 (Handbuch der Orientalistik. Erste Abteilung. Ergänzungsband 6, 2. Abschnitt), 135—426; B. Carra de Vaux. Hama'il.— EI, 2, 258—259; Z. Ruska. Tilsam.— Там же, 4, 830.

А. Х.

**ал-ХАНАБИЛА**—ханбалиты, сторонники одного из четырех канонизированных суннитских мазхабов, названного по имени основателя-эпонима Ахмада б. Ханбалы. В отличие от других суннитских мазхабов ханбалитство возникло как религиозно-политическое движение и уже затем оформилось в догматико-правовую школу. Появившееся в период острого социально-политического кризиса IX в. (см. *михна*), ханбалитство в своей теории и практике выразило взгляды наиболее консервативных сторонников традиционализма (ахл ал-хадис), явилось их своеобразной реакцией на изменения в социально-политической и религи-

озной жизни общества. Создатели ханбалитства, считавшие современной им эпоху периодом глубокого раскола мусульманской общины, главную причину кризиса видели в распространении спекулятивной теологии (калам), ее рациональных методов в догматике и праве. Идеологи ханбалитства выдвинули идею очищения ислама через обращение к сунне Пророка как к авторитетному источнику вероучения. Ранние ханбалитские сочинения отразили важный этап развития концепции сунны: сунна объявляется в них тафсиrom к кораническому тексту (ас-сунна туфассиру-лкур'ан), авторитет хадисов они поднимают почти до уровня текста Корана, утверждая, что их необходимо принимать на веру, исходя из принципа би-ла кайфа (не задавая вопроса «как?»). Важнейшим шагом в создании авторитета сунны стало объявление ее главным критерием определения истинности веры мусульманина.

Х. одними из первых приступили к систематизации традиционалистского вероучения. Этот процесс уже на раннем этапе (IX—X вв.) нашел выражение в создании ряда разных по жанру работ ('акиды, сборники хадисов, сборники суждений ханбалитских авторитетов, специальные богословские сочинения), в которых излагались общие и частные положения традиционалистской интерпретации основ веры и права, истории мусульманской общины, была представлена традиционалистская доксграфия, рассматривались ключевые вопросы социально-политической организации общества. Для Х. характерны простота, доступность догматических представлений, их незлитарный характер в отличие, например, от му'тазилитских догматов, ориентированных на образованную часть общества. Х. выступили противниками как буквального ('ала захирихи), так и аллегорического толкования текста Корана и хадисов, отрицали возможность любого рационального истолкования догматов веры. Будучи сторонниками безусловности божественного предопределения, Х. тем не менее считали, что вера (иман) человека зависит от совершаемых им благих поступков (см. *иман*, *му'мин*). Включение в категорию «вера» человеческих поступков как главного условия ее совершенствования определило нравственную мотивацию социальной активности Х. (в сравнении, например, с квиетизмом ранних мурджитов). Важным аспектом ханбалитской идеологии стало отрицание любых нововведений (бид'а) в области вероучения и права, не имеющих прямого обоснования в Коране и хадисах. Нетерпимые к нововведениям, Х., однако, решительно выступили против любых крайних проявлений как в области веры, так и в области практической организации жизни общины. Х. осуждали участие в смутах (фитна), считая лучшим способом восстановления порядка в общине выступление с наставлением (насиха) перед ее руководителями и рядовыми членами. Х. требовали подчинения законному правителю, «справедлив он или нет». Они предписывали добывать «хлеб насущный» любыми дозволенными способами, противопоставляя принцип приобретения мирских благ (касб) суфийскому «упованию на Аллаха» (таваккул).

Уже в первой четверти X в. Х. оставили идею объединения всей мусульманской общины. В это время в ханбалитской литературе утверждаются

## ХАНАКАХ

представления об элитарности «сторонников сунны» и, следовательно, самих Х. как главных хранителей концепции сунны. Ханбалитские авторы сосредоточивают внимание на создании собственной системы этического-правовых предписаний, следование которым обеспечивало бы, по их замыслу, сохранение чистоты вероучения и гарантировало бы правильную организацию жизни общины.

Хотя ханбалитская правовая школа (мазхаб ал-Х.) оформилась к началу XI в., обобщающие труды по ханбалитскому праву появились гораздо позднее. Один из них, *Китаб ал-'умда фи ахкам ал-фикх*, принадлежит Муваффаку ад-дину б. Кудаме (1146—1223), второй, *ас-Сийаса аш-шар'ийа*, написан в XIII в. Ибн Таймийей. Главными источниками ханбалитского права являются Коран и сунна Пророка. Х. признали согласие общины (ал-иджма'), ограничив его первыми поколениями сподвижников и последователей Мухаммада. Формально отрицая любые рациональные методы, Х. фактически узаконили применение суждения по аналогии (ал-кийас).

Идеи Х. нашли широкую поддержку средних и низших слоев городского населения Ирака, Хорасана, Сирии, Хиджаза, оказали заметное влияние на андалусскую традиционалистскую школу. В течение всего средневековья Х., взявшие на себя роль носителей суннитского «правоверия», неоднократно становились во главе массовых городских движений. В новое время ханбалитские идеи «обновления» ислама через обращение к сунне Пророка, борьбы с нововведениями были возрождены ваххабитами, представителями исламского реформаторства. В настоящее время ханбалитская идеология широко используется «Братями мусульманами». Догматико-правовая школа Х. официально принята в Саудовской Аравии.

Лит-ра: *Ибн Ханбал*, Муснад; *Ибн Батта*, Ал-Ибана; *Ибн ал-Джаузи*, *Талибис*; *он же*, *Манакиб*; *Ибн Аби Йа'ла*, *Табакат ал-ханабил*; *Ибн Кудам*, *Тахрим ан-назар фи кутуб ахл ал-калам*, Ed. and transl. by G. Makdisi, L., 1962; *Ибн Бадран*, *Махал ила мазхаб ал-ханабил*, [Бейрут, б.г.]; *Петрушевский*, Ислам, 140—141; *Д. В. Ермаков*, *Ахмад б. Ханбал и начало ханбалитства*.—*Религии мира*, 1984, 175—190; *он же*, *Нововведение-бид'а в раннеханбалитской идеологии*.—*ПП и ПИКНВ*, 1985, 1, 144—150; *А. Д. Кыши*, *Ханбалитская критика суфизма (по материалам «Талибис Иблис» Ибн ал-Джаузи)*.—*Там же*, 170—175; *Goldziher*, *Die Zahrheiten*, Index; *Patton*, *Ahmad ibn Hanbal*; *I. Goldziher*, *Zur Geschichte der hanbalitischen Bewegungen*.—*ZDMG*, 1908, 62, 1—28; *H. Laoust*, *Le précis de droit d'Ibn Qudama*, Damas, 1950; *он же*, *Les premières professions*; *он же*, *La profession*; *он же*, *Le hanbalisme*; *L. Gardet*, *Importance historique du hanbalisme d'après un livre récent*.—*Arb*, 1959, 6/3, 225—232; *H. Laoust*, *Le hanbalisme sous les Mamlouks Bahrides (658—784/1260—1382)*.—*REI*, 1960, 28/1, 1—72; *M. Allar*, *En quoi consiste l'opposition faite à al-Ash'ari par ces contemporains hanbalites?*.—*Там же*, 1960, 26/1, 93—105; *M. Seal*, *Muslim Theology*, L., 1964, 96—126; *Makdisi*, *Ibn 'Aqil*, Index; *Z. Ahmed*, *Ahmad b. Hanbal and the problem of «Iman»*.—*ISl*, 1975, 12/4, 261—270; *он же*, *Some aspects of the political theology of Ahmad b. Hanbal*.—*Там же*, 1973, 12/1, 53—66; *D. Gimaret*, *Théories de l'acte humain dans l'école hanbalite*.—*BEO*, 1977, 29, 157—178; *G. Makdisi*, *The Hanbali Islam*, Oxf., 1983; *Laoust*, *Les schismes*; *он же*, *Al-Hanabalia*.—*EI*, NE, 3, 161—166; см. лит-ру к ст. *Ахмад б. Ханбал*, *Ибн Таймийа*, *ал-ваххабиты*.

Д. Е.

**ХАНАКАХ** (перс. ханагах, хангах)— ханака, место совместного проживания и отправления религиозных предписаний суфиев; странноприимный дом, обитель. Функционально Х. весьма близок к рибат.

Институт Х. возникает на востоке мусульманского мира— в Хорасане и Мавераннахре, видимо, на рубеже IX—X вв. Затем он получил широкое распространение в Западном Иране, Ираке, Сирии и Египте, а также в Индии. Прототипом для суфийского Х. послужили мани-

хейские монастыри или обители каррамитов, к которым арабоязычные авторы прилагали название ханках. Суфийский Х.—приют для суфиев, не имевших собственного жилья; место совместного отправления религиозных обрядов (пост, зикр, общие радения, ночные бдения); место встреч, диспутов, а иногда и обучения.

С конца X в. появляются постоянно действующие Х. со складывающимся институтом «наставник—ученик», т. е. Х. становится центром общества вставших на мистический путь, подчиняющихся минимуму норм поведения, регламентирующих их жизнь. Согласно традиции, первым составил нормативный свод для членов своего Х. Абу Са'ид Майхани. В это же время некоторые Х. на востоке становятся местом захоронения «святых старцев».

Во второй половине XI в. Х. распространились на запад вслед за сельджуками завоеваниями, и уже в третьей четверти этого века они появляются в Халебе и Дамаске. Х., возникнув с самого начала как частные или общественные, независимые от властей учреждения, вскоре стали (наряду с мечетью и мадраса) основными центрами социальной интеграции общества. Они были по преимуществу мужскими общинами, но известны также и сугубо женские Х. (Каир, Дамаск, Багдад, Мекка). Начиная с конца XII в. Х. становятся центрами суфийских братств (тарика) и объединяют не только полноправных членов, но и ассоциированных, в том числе целые ремесленные корпорации, финансирующие Х. Другими источниками доходов Х. были благотворительные пожалования (как частные, так и государственные) в вафк и государственные субсидии. Последнее было характерно для всего мусульманского мира, за исключением Ирана, где, насколько известно, не было Х., субсидируемых властями.

Быстро осознав всю выгоду от контроля над суфийскими общинами, Сельджукиды, Фатимиды, Айюбиды и Мамлюки в Ираке, Сирии и Египте (с середины XII в.) осуществляли широкое субсидирование действовавших Х. и строили новые. Х. в этих странах (как и повсюду) функционировали как центры религиозно-духовной жизни, а шейх-руководители этих Х. постепенно утрачивали свою роль пастыря, превратившись в результате в администраторов-распределителей. Термин Х. прилагался уже только к тем обителям, которые были основаны властями. В Египте Х. утратили специфику специализированного центра и стали официальными институтами, контролируемые властями и нередко потерявшими связи с братствами, которые, противясь этому процессу, стремились сохранить свою независимость и уйти из-под контроля властей. Западнее Египта институт Х. не продвинулся, а с XVI в. Х. начинает уступать свое место и значение текке—суфийским общинам турецкого типа, которые распространились в Магрибе на волне османских завоеваний.

В Мавераннахре институт Х., сохраняя общие для таких учреждений функции синобиума-обители и странноприимного дома, имел свои специфические черты. Х., во-первых, имели прочные связи с сельскими жителями и кочевниками; во-вторых, они были миссионерскими центрами, благодаря деятельности которых в значительной степени были исламизированы туркменские, казахские и киргизские племена; в-третьих, в результате широкого распространения культа «святых» в исламе существенно изменилось назначе-

ние Х.—они стали строиться при гробницах «святых старцев», а доходы от паломничества к ним составили основу существования Х.

В Индии Х. появились на рубеже XII—XIII вв. Основную роль в их распространении в течение XIII—XV вв. сыграли два суфийских братства — чистийа и сухравардийа.

При строительстве Х. всегда предусматривалась функциональное назначение помещений, которые составляли единый комплекс обители. Иногда Х. строили вместе с мечетью. Как правило, службы и кухня строились при основном здании. Вместе с тем многие Х. не имели специально построенного здания и размещались в частных домах, которые их владельцы даровали общине в качестве благотворительного акта.

Лит-ра: ал-Худжурр. Кяшф, 445—453, 457—462; Hudud al-'alam, 107; 'Awarif al-ma'arif, 107—109, 110—113; Massignon. Essai, 157, 262; Kh. A. Nizami. Some aspects of Khanqah life in medieval India.—SIU, 1957, 8, 51—70; Trimmingham. Orders, 166—169; R. W. Bulliet. The patrons of Nishapur. Cambridge, 1972, 253—254; S. Baba Mala. The Sufi convent and its social significance in the medieval period of Islam.—IC, 1977, 51/1, 34—38; J. Chabbi. Khankah.—EI, NE, 4, 1025—1026.

О. А.

**ал-ХАНАФИЙА** — ханафиты, последователи ханафитского мазхаба (от имени основателя Абу Ханифы, ум. в 767 г.), возникшего в VIII в. в г. Куфа (Ирак). Особенности этого мазхаба таковы: Коран принимается как источник права целиком и безоговорочно; сунна принимается как независимый источник, но только после тщательного отбора хадисов; согласованное мнение (ал-иджма'), унаследованное от предшественников, учитывается только в том случае, если оно исходит от тех же людей, которые считаются передатчиками достоверных хадисов. Однако при исследовании новых вопросов принимается иджма' всякой другой группы авторитетных лиц и таким образом создается возможность возникновения региональных иджма'. Суждение по аналогии (ал-кийас) может строиться на любом достоверном материале, даже не всегда в порядке его авторитетности, но обязательно с глубоким логическим обоснованием. Как метод, с помощью которого может быть исправлено решение на основании кийаса, если таковое ведет к вредному или абсурдному результату, применяется предпочтительное решение (ал-истихсан).

Мазхаб ал-Х. допускает широкое применение обычного права ('урф) как вспомогательного, но независимого источника права, что позволяет упрощать деловые отношения, вступать в деловые и бытовые контакты с иноверцами, получать значительные послабления в быту. Благодаря такой широкой терпимости мазхаб ал-Х. начиная с XI в. стал быстро распространяться на север и восток, охватив Анатолию, Балканы, Северный Кавказ, Причерноморье, Поволжье, Среднюю Азию, Афганистан, Индию и обширную степную зону до Китая, а также утвердившись на островах Индонезии. Х. были ханы Золотой Орды, Великие Моголы и султаны Османской империи. Мазхабу ал-Х. следует большинство мусульман СССР (кроме Азербайджана и небольших групп в Средней Азии), Болгарии и Югославии.

Лит-ра: Абу Захра. Та рих ал-мазахиб, 2, 160—174; Die Classen der hanefitischen Rechtsgelehrten von G. Flügel. [Lpz., б. г.], 269—281; Mahmassani. Falsafa al-tashri, 19—24; W. Heffening, J. Schacht. Hanafiyya.—EI, NE, 3, 162—164.

А. Б.

**ХАНИФ** — благочестивый человек, исповедующий правильное единобожие. Согласно мусульманскому преданию, этим термином в доисламской Аравии называли людей, отвергавших поклонение племенным идолам, аскетов, соблюдавших риту-

альную чистоту, веривших в единого бога, но не примыкавших ни к христианам, ни к иудеям. Неопределенный монотеизм этих людей послужил одним из аравийских источников ислама.

В Коране Х. назван Ибрахим, чью религию, истинный монотеизм, якобы возродил Мухаммад. Х. противопоставляется и язычникам-многобожникам, и искаженному единобожию иудеев и христиан: об Ибрахиме специально сказано, что он не иудей и не христианин. Слово Х. появляется в Коране в медийский период как синоним термина муслим, об Ибрахиме так и сказано — ханиф муслим. Согласно чтению Ибн Мас'уда, в Коране даже существовал термин ханифийа, в других вариантах текста замененный термином ислам (например, в 3:19/17).

С VIII—IX вв. в мусульманской литературе Х. часто означало «мусульманин»; распространено обозначение ислама как ханифской религии. Термин был популярен в среде суфиев, часто называвших себя Х. Так же называли мусульман христианские арабские авторы. В исторической литературе XII—XIII вв. Х. называют языческих предков, сочиняют легенды о принятии ими ханифийа (например, о предках Сельджуков). Лит-ра: Лисан ал-'араб, 10, 403—404; Тадж ал-'арус, 5, 77—78; К. С. Капталева. О термине «ханиф» в Коране.—ДАН-В, 1928, 157—162; Н. Я. Марр. Арабский термин «ханиф» в палеонтологическом освещении.—ИАН СССР, 1929, 7/2; N. A. Faris, H. W. Glidden. The development of meaning of the Koranic Hanif.—JPalOS, 1939—1940, 19, 1—13; Paret. Kommentar, 32—34; W. M. Watt. Hanif.—EI, NE, 3, 165—166.

М. П.

**ал-ХАРАДЖ** — харадж, поземельный налог. Первоначально означал всякий налог и дань с покоренных и утроблялся как синоним джизи, особенно в тех случаях, когда дело касалось не налогов, собираемых в центре Халифата, а даней, поступающих по договорам и сбор которых производился вассальными правителями, когда действительно нельзя было отличить поземельный налог от подушной подати.

Система обложения Х. в большинстве областей восходит к византийским нормам. В первые десятилетия считалось, что Х. платят только иноверцы, а мусульмане — 'ушр. Однако увеличение числа новообращенных грозило серьезным сокращением поступлений, поэтому утвердилось представление (какой-либо законодательный акт по этому поводу неизвестен), что статус хараджных земель неизменен и не зависит от религии землевладельца или арендатора. Факихи конца VIII—IX в. толковали Х. как плату (фай'), взимаемую мусульманским государством с жителей завоеванных областей за пользование его землями.

Первый земельный кадастр в Ираке и Сирии был проведен при Му'авии, в Египте — в 724—25 г. Судя по подлинным документам, в Египте Х. был индивидуальным налогом уже в IX в., в Ираке, Хузистане и многих других областях Ирана — коллективным, лежавшим на землях каждого селения, связанных круговой порукой.

Х. взимался как натурой, так и деньгами (либо в смешанной форме). Для Египта, например, было характерно обложение технических культур Х. в денежной форме. Абу Йусуф считал смешанную форму наиболее справедливой, т. к. при изменении цен на продукты может понести ущерб либо государство, либо налогоплательщик.

Существовали три основные формы исчисления Х. — мисаха, муката'а и мукасама. В первом слу-

## ХАРАМ

чае налог взимался в твердых ставках с единицы обработанной площади, во втором (обычно с больших земельных владений) определялась на много лет вперед твердая сумма (тибра), в третьем — взималась доля урожая. Эта форма была введена в Ираке при ал-Мансура. В Египте XII—XIII вв. первая форма, требовавшая ежегодного обмера, называлась муфадана или Х. ал-фудун, а вторая — мунаджжа.

Вне зависимости от способа исчисления Х. размер его колебался ок.  $\frac{1}{3}$  урожая, поднимаясь по временам (Ирак, начало IX в.) до  $\frac{2}{3}$ . Сбор Х. мукасама натурой проводился при уборке урожая, денежный налог собирался в течение всего года, иногда даже месячными долями.

В Иране при монголах термин Х. в административной практике не применялся, его заменили названием мал, малийат-и арзи. В XV—XVII вв. в Иране и Средней Азии обычно мал-у джихат. В Османской империи Х. называли как подушный, так и поземельный налог с немусульман. Х. макту' — дань с вассальных провинций.

Лит-ра: Lokkegaard. Taxation; Cl. Cahen. Contribution à l'étude des impôts dans l'Égypte médiévale. — JESHO. 1962. 5. 244—278; Cl. Cahen, A. K. Lambton, C. Orhonlu, A. Subhan. Kharadj. — EI, NE, 4, 1062—1087.

О. Б.

**ХАРАМ** («запретное»; синоним махзур) — 1. Поступки, являющиеся греховными и запретными (противоположное халал). Вопрос о Х. входит в раздел фикха ахкам. Оценки различных поступков чрезвычайно различаются не только в зависимости от махзаба, но и в зависимости от местных условий и даже личности факиха-интерпретатора. Однако в пределах такой оценки имеются три внутренние категории: а) поступки батил — абсолютно запретные, становящиеся действительными при обнаружении, к которым относятся все явные нарушения закона и религиозных предписаний, нарушения договорных условий и правил торговли, притеснение и произвол, захват чужого имущества и т. д.; б) поступки фасид — порочные, к которым относятся содержащие какие-то нарушения, но признаваемые действительными и исправленными, если нарушения будут ликвидированы (например, если девушка выдана замуж без согласия ее опекуна, брак может быть сохранен при достижении соглашения с опекуном; если захвачено чужое имущество, то оно может быть оставлено у захватчика, если будет согласие владельца на получение какой-либо компенсации, и т. п.); в) поступки сахих — правильные, не содержащие никаких нарушений по форме, но аморальные, преступные или мошеннические по своей сути (например, заключение временного брака муг'а, продажа оружия разбойникам или мятежникам, заключенные договора или принесение клятвы в таких выражениях, которые делают их недействительными, но так, чтобы этого не обнаружили окружающие, и т. п.). В спорных случаях определены принадлежности поступка к категориям Х. входит в компетенцию кади.

2. Х. в семейно-брачных отношениях обозначает лиц, брак с которыми невозможен в принципе. Ими считаются все прямые родственники по восходящей и нисходящей линиям любой степени, а по боковым — до второй степени. Так, Х. друг для друга являются родные братья и сестры, но допустим брак между двоюродными, между дядя-

ми и племянницами, между тетками и племянниками. Х. друг для друга являются лица, находящиеся в свойстве первой степени (пасынки и падчерицы), по отношению друг к другу, к родным детям и родственникам усыновителей. Молочное родство приравнивается к кровному.

3. Пища и питье, являющиеся запретными. Пищевые запреты несколько различаются в зависимости от махзаба. Безусловно запрещены свинина и кровь, мясо павших и растерзанных хищниками животных. Запрещено мясо животного, которое заколото не по ритуалу, т. е. без произнесения имени Аллаха и с неспущенной кровью, мясо жертвенного животного, не доеденное в трапезу, мясо жертвенного животного, которого коснулся иновер. Нет единого мнения об употреблении в пищу конины, ослятины, мяса слона, а также пресмыкающихся (крокодилов, ящериц, черепах и т. п.) и других диких животных. Запрещены напитки и пища с опьяняющими и одурманивающими свойствами. Однако некоторые махзабы (ханафиты и шафи'иты) употребление их дозволено в количествах, не вызывающих нежелательные последствия, или как лекарства. Грехом и правонарушением считается только преднамеренное и добровольное употребление запрещенных пищи и питья. Если же кто-либо принужден к этому силой или голодом и жаждой, не имея возможности удовлетворить их иначе, то такой грех ему легко прощается.

4. Запреты на игры и музыкальные развлечения. По большинству махзабов (кроме части ханафитов и части шафи'итов) все виды азартных игр должны быть строжайше запрещены. Однако многие факихи считают такие игры допустимыми, хотя и неодобряемыми (макрух). То же относится к музыкальным инструментам, пению и танцам, неумеренному пользованию предметами роскоши.

5. Комплекс запретов, налагаемых на паломника во время хаджжа: запрещены ношение оружия и повседневной одежды, стрижка и бритье, полове отношения и др. Запрещены ссоры, войны, акты мести и все, что может нарушить порядок и благочестие паломничества.

Лит-ра: аш-Шаубани. Ал-Джами' ас-сагир, 48, 50; Малик б. Анас. Ал-Муаватта', 124, 289; Zaid ibn 'Ali. Corpus juris, 718; ал-Мауарид. Ал-Ахкам, 165; Кудам б. Джа'фар. Ал-Харадж; ал-Газали. Воскрешение, 131—139; ал-Хаким. Ал-Усул, 62; Schacht. Introduction, 121; Vesey-Fitzgerald. Nature, 98—99; J. Schacht. Shari'a.—EI, 3, 322.

А. Б.

**ХАРАМ** («запретное») — 1. Неотчуждаемые земли вокруг почитаемых мест, общественных зданий и сооружений, мест общественного пользования: у каналов, мостов, колодцев и т. д. Х. нельзя обрабатывать и застраивать, чтобы не помешать пользованию объектами, к которым этот Х. относится. Статус Х. заимствован из доисламских правопредставлений. Примерные нормы Х. приводят Иахйа б. Адам, Кудам б. Джа'фар и др. Однако на практике границы Х. определялись в зависимости от самого объекта, его расположения, условий его использования и местных обычаев. За соблюдением норм Х. обязаны следить местные власти. Нарушение границ Х. считается захватом (гасб) и наказывается. В настоящее время институт Х. существует везде, где действуют нормы шари'ата, а также как народный обычай.

2. Гарем, жилище, в которое не допускаются посторонние, обычно это жилые помещения, занятые женщинами и малолетними детьми, на которых распространяются права и обязанности хозяйки дома, т. е. его мать, жены, дочери,

опекаемые родственницы, невольницы, а также женская прислуга. Безусловное право входить в Х. имеет только сам хозяин. Вторжение в Х. считается тяжелым правонарушением. Если возникает необходимость для постороннего мужчины войти в Х., например для врача, то все, не имеющие отношения к этому визиту, удаляются из помещения, а если для торговли или по поручению, то женщины должны быть закрыты, как при выходе на улицу. Если в Х. приглашаются чтецы Корана, преподаватели или музыканты, то предпочтению отдается слепым. Если же они зрячие, то их слушают из-за ширмы или решетчатой перегородки.

Размеры Х. и его обстановка зависят от социального и имущественного положения главы семьи. В бедной семье Х. может занимать весь дом, кроме передней комнаты, куда заходят гости. В богатой же для Х. отводятся обширные покои или даже отдельные особняки и дворцы с садами. Исламская этика требует предоставлять каждой из четырех дозволенных жен отдельное жилье и прислугу, чтобы жены не сталкивались друг с другом. Поэтому Х. богатого человека мог состоять из нескольких не связанных между собой помещений. Невольницы же размещались так, как находил нужным их господин.

По обычаю, главной женщиной в Х. была мать главы семьи, и только он мог оспаривать ее распоряжения. Мальчики могли находиться в Х. при матерях, пока нуждались в женском уходе, т. е. приблизительно до 8 лет. В средние века для охраны и обслуживания в Х. держали рабов-евнухов, а в качестве рассыльных и для мелких услуг — мальчиков 8—10 лет.

Огромные Х. с десятками невольниц и сотнями служанок были во все времена редким явлением, и приводимые обычно свидетельства — это чаще всего передача чьего-либо рассказа, а не собственных наблюдений. В настоящее время Х. зачастую обозначает лишь закрытые для посторонних помещения в доме, а иногда является синонимом слова «семья».

Лит-ра: Кудамба б. Дожи'бар. Ал-Харадж, 63—64, 95—96; Йахйя б. Адам. Ал-Харадж, 72—74; Hughes. Dictionary, 163—167.

А. Б.

**ХАРҮН** (Харун б. 'Имран) — коранический персонаж, старший брат и помощник Мусы, библейский Аарон. В коранических рассказах о Мусе Аллах назначает Х. помощником Мусы, т. к. последний боялся своей миссии, чувствовал себя физически слабым, не обладал красноречием. Х. вместе с Мусой предстал перед Фир'ауном. После спасения из Египта в отсутствие Мусы он не сумел остановить израильтян, которые стали поклоняться тельцу вместо Аллаха (7:148/146—151/150; 20:29/30—33/34, 90/92—94/95; 28:34—35; см. также Муса).

В послекоранических преданиях рассказывается о большой любви израильтян к Х., о его смерти в пещере. По сей день в качестве могилы Х. почитается пещерное погребение в скале в Южной Иордании, около Петры. Образ Х. связывался в богословии с представлением о том, что у каждого большого пророка всегда был помощник, практически осуществлявший его и Аллаха указывая.

Лит-ра: ат-Табари. Та'рих, 1, 448, 471—493; он же. Тафсир, 9, 9—63, 16, 107—152, 19, 40—52, 20, 18—52; ас-Са'лаби. Кисас, 94—140; ал-Киса'и. Кисас, 195—227; ал-Байдауи. Тафсир, 1, 337—348, 592—605, 2, 48—53; Eisenberg. Moses, 48; Horowitz. Untersuchungen, 148—149; Speyer. Erzählungen, 260—262; Gaudfrey-Demombynes. Mahomet, 365; J. Eisenberg—(G. Vajda). Harun.—EI, NE, 3, 231—232.

М. П.

**ХАРҮТ** и **МАРҮТ** — имена двух ангелов, заточенных за грехи в темницу в Вавилоне. Они упомянуты в Коране как знатоки магии (сихр), обучающие ей людей, но предостерегающие их от последствий ее употребления: «...но шайтаны были неверными, обучая людей колдовству и тому, что было ниспослано обоим ангелам в Вавилоне—Х. и М. Но они оба не обучали никого, пока не говорили: „Мы—искушение, не будь же неверным!“». Люди, искавшие у них магических знаний, научились, как «разлучать мужа и жену» и многому другому, но не внимали их предостережениям, хотя знали, что приобретение знаний колдовства влечет за собой наказание в будущей жизни (К. 2:102/96).

Согласно послекораническим преданиям, Аллах упрекал ангелов, осуждавших греховность людей, тем, что и они среди земных созданий не смогли бы сохранить чистоту. Трое ангелов отправились на землю, чтобы доказать свою стойкость. Один сразу почувствовал, что земные страсти победят его, и вернулся на небо. Два других—Х. и М.—остались, увлеклись красивой женщиной и под ее влиянием совершили все возможные проступки—от поклонения идолам до убийства. Им было предложено выбрать время наказания—в будущей жизни или в настоящей. Они выбрали последнее и с тех пор заточены в темницу в Вавилоне, где в оковах, мучимые жаждой ждут освобождения после конца света. Сюда к ним пробираются те, кто хочет научиться волшебству.

Коран использовал легенду о спустившихся на землю ангелах, варианты которой существуют также в иудейских (мидрашим) и христианских («Пещера сокровищ») памятниках. Вариант мидрашим был использован при толковании Корана.

Имена Х. и М. использовались в магической практике мусульман, а в персидском языке само имя харут стало означать волшебника.

Лит-ра: ат-Табари. Та'рих, 1, 18; он же. Тафсир, 1, 359—369; ас-Са'лаби. Кисас, 30—32; ал-Киса'и. Кисас, 48; ал-Байдауи. Тафсир, 1, 76; E. Littman. Harut und Marut.—Andreas-Festschrift. Lpz., 1916, 70—87; Horowitz. Untersuchungen, 146—150; Beltz. Sehnsucht, 161—162; G. Vajda. Harut wa-Marut.—EI, NE, 3, 236—237.

М. П.

**ал-ХАСАН ал-БАСРІЙ**, Абу Са'ид б. Абй-л-Хасан Иасър—крупнейший богослов раннего ислама (642—728). Родился в Медине, с 657 г. жил в Басре, там же и умер. В 663—665 г. участвовал в военном походе на территории нынешнего Афганистана. Когда правителем Ирака стал ал-Хаджадж (694 г.), принял участие в организованной последним работе по святижению букв в тексте Корана диакритическими значками. При халифе 'Умаре II ал-Х. ал-Б. стал кади Басры. Группировавшийся вокруг него теологический кружок был центром интеллектуальной жизни Басры и всего Омейядского государства, а авторитет самого ал-Х. ал-Б. был столь высок, что к своим учителям его причисляли и традиционалисты (ахл ас-сунна), и рационалисты (му'тазилиты), и суфии. Из скудных сведений о его воззрениях явствует, что в вопросе о свободе воли он придерживался точки зрения, характерной для кадаритов, и утверждал ответственность человека за совершаемые им в посостороннем мире деяния. Вместе с тем в духе учения мурджиитов он заявлял, что спасения и места в раю мусульманин

## ал-ХАСАН

способен добиться, произнеся перед смертью первую часть шахады: «Нет никакого божества, кроме Аллаха». Позиции, средней между позициями хариджитов и мурджиитов, ал-Х. ал-Б. придерживался в вопросе о квалификации мусульманина, совершившего тяжкий грех (кабира): таково он считал мунафиком. Эта позиция соответствовала умеренным политическим взглядам богослова, стремившегося сохранить единство уммы и осуждавшего вооруженные конфликты между мусульманами. Сохранившиеся высказывания ал-Х. ал-Б. свидетельствуют не только о его благочестии, но и о рационалистическом подходе к трактовке некоторых хадисов и объяснению отдельных деталей мусульманской обрядности, а также о критическом отношении к фахихам.

Лит-ра: *И. Аббас*. Ал-Хасан ал-Басри. Каир, 1952; *А. Бадави*. Та-рих ат-тававуф ал-ислами ми ал-бидайя хатта нихайат ал-кари ас-сани. 2е изд. Кувейт, 1978, 152—217; *Massignon*. *Essai*, 174—201; *H. H. Schaefer*. Hasan al-Basri.—*DI*, 1925, 14, 1—75; *H. Ritter*. Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit. I. Hasan al-Basri.—*DI*, 1933, 21, 1—83; *J. Obermann*. Political Theology in Early Islam: Hasan al-Basri's Treatise on Qadar.—*JAOS*, 1935, 55, 138—162; *M. Schwarz*. The Letter of al-Hasan al-Basri.—*Or*, 1967, 20, 15—30; *Watt*. *Period*, 77—81, 99—104; *Cook*. *Dogma*, гл. 12.

Т. И., А. С.

ал-ХАСАН б. 'Али, Абү Мухаммад ал-Муджабба (ум. в 669 г.)—старший сын 'Али и Фатимы, внук пророка Мухаммада, второй шиитский имам. После ранней смерти Фатимы у ал-Х. сложились натянутые отношения с отцом и братьями, причиной чего было, видимо, поведение самого ал-Х. С юности он прославился частым (около ста раз) вступлением в браки и расторжением их, за что даже получил прозвище Митлак («расторгающий браки»). Это наносило ущерб престижу 'Али, чем пользовались его противники. Ал-Х. страдал дефектом речи, что также понижало его шансы на наследование халифата. Тем не менее после убийства 'Али в 661 г. он был провозглашен в Ираке халифом как старший член семьи, имевшей особые заслуги перед Пророком. Иракские приверженцы дома 'Али подстрекали ал-Х. к возобновлению борьбы с сирийцами, однако сам он стремился к переговорам с халифом Му'авией. К этому его, возможно, вынуждали и финансовые соображения: 'Али оставил после себя в Ираке пустую казну, а войны требовали выплаты жалованья. Через 6—8 месяцев после избрания халифом ал-Х. заключил с Му'авией устное соглашение и открыто заявил в мечети Куфы об отречении от халифата. За отказ от притязаний на верховную власть ал-Х. получил денежную компенсацию. Помимо 2 млн. дирхамов пенсии для своего младшего брата ал-Хусайна б. 'Али он истребовал для себя 5 млн. дирхамов и постоянный доход с одного из иранских округов. По шиитской версии, договор предусматривал возвращение верховной власти ал-Х. после смерти Му'авии. В результате соглашения внук Пророка был вынужден покинуть Ирак. Он поселился в Медине как частное лицо. Для Му'авии он уже не представлял никакой политической опасности. Действия ал-Х. вызвали раскол среди приверженцев дома 'Али: одни осуждали его действия, другие оправдывали. Однако последующие поколения шиитов создали идеализированный образ ал-Х. Ему приписали совершение чудес и провозгласили его «сайидом мучеников» (сайид аш-шухада'). Согласно шиитскому преданию, ал-Х. был смертельно ранен под ал-Мада'ином одним из

врагов 'Али—ал-Джаррахом б. Синаном, доставлен в Медину и там скончался в возрасте сорока пяти лет. По другой версии, он был отравлен. Шииты возложили вину за его смерть на Му'авию.

Лит-ра: *ан-Наубахти*. Шиитские секты, 129—131; *L. Vecchia Vaglieri*. (Al)-Hasan b. 'Ali b. Abi Talib.—*EI*. NÉ, 3, 247—250. С. П.

ал-ХАССА (мн. ч. ал-хавасс) — религиозно-социальный термин, обозначающий в широком смысле «избранные», знать, элита в противополжность ал-'АММА (мн. ч. ал-'авамм) — простонародье, массы, «толпа». Противопоставление ал-Х. и ал-'А. проводилось на разных уровнях религиозного и социального деления мусульманского общества. В качестве ал-Х. муджахиды противопоставляются простым мусульманам, суфийские «святые» (аулия'), которым якобы доступны сокровенные истины религии (ал-хака'ик), — всем остальным мусульманам, вера которых сводится к исполнению религиозных предписаний, обладатели высших степеней исма'илитской иерархии, посвященные в эзотерическую доктрину ислама (ал-батин), — «непосвященным», рядовым членам общины, для которых доступно лишь «явное», «внешнее» (аз-захир) в религии.

В полемической и доксографической литературе термины ал-Х. и ал-'А. получили специальное и устойчивое значение: первый стал синонимом термина шииты (аш-ши'а), а второй — синонимом термина сунниты (ахл ас-сунна ва-л-джама'а, или асхаб ал-хадис). Согласно имамитской традиции, богослов-полемист Абу Джа'фар ал-Ахвал (ум. в 777 г.), подразделив мусульман на четыре основные категории, одним из первых выделил ал-Х. («особые», «избранные», т. е. шииты) как общину «спасушихся» (ан-наджийа), противопоставив ее хариджитам, кадаритам и суннитам = ал-'А. В дальнейшем термин ал-Х. укоренился как самоназвание имамитов, высокомерно противопоставивших себя суннитской массе — ал-'А. Шиитский «путь», или «доктрина» (мазхаб ал-Х.), в целом противопоставлялся суннитскому «пути», или «доктрине» (мазхаб ал-'А.). Приверженцев этих «доктрин» называли соответственно ал-хасси (= хасси ал-мазхаб) и ал-'амми (= амми ал-мазхаб).

Лит-ра: *Са'д б. Абдаллах ал-Кумми*. *Китаб ал-макалат ва-л-фикар*. Тегеран, 1963, 19, 161; *ал-Аш'ари*. *Макалат*, 5; *ал-Муфид*. *Ава'ил*; 97; *аш-Шахрастани*. *Книга о религиях*, 164, 172, 180; *В. В. Наушкин*. К вопросу о хасси и 'амма (традиционная концепция «элиты» и «массы» в мусульманстве). — *Ислам в истории народов Востока*, 40—50; *I. Goldziher*. *Beiträge zur Erklärung des Kitab al-Fihrist* (I. Über schiitische und sunnitische Sectenbenennungen). — *ZDMG*. 1882. 36, 278—282.

С. П.

ХАТИБ — оратор, проповедник. В старшей биографии Мухаммада говорится, что после завоевания Мекки (630 г.) «пророк выступил как хатиб». С официальными речами, обращенными к мусульманам, выступали первые халифы, их военачальники и наместники. В этих речах содержались правительственные распоряжения и элементы проповеди. Поскольку подобная речь (хутба) произносилась обычно в мечети и была связана с богослужением, то функция Х. все более приобретала религиозный оттенок. Во второй половине VIII в. аббасидские халифы препоручили выступление с хутбой судьям (кади), а сами присутствовали как слушатели. Теоретически всякий Х., произносивший в мечети пятничную хутбу, представлял халифа. Некоторые фатимидские халифы в Египте сами выступали с проповедью (из-за занавеса) на больших праздниках. Но повсеместно распространился обычай назначать специального Х. в каждую крупную мечеть, где прово-



дилась регулярная пятничная служба. Ежедневные молитвы обычно вели другие имамы. В каждом городе, исключая очень крупные, была только одна такая мечеть. Должность имама-хатиба приобретала порой особую важность, но с развитием светской государственности в мусульманских странах ее значение упало.

Лит-ра: *Вартольд*. Соч., 6, указ. терминов; *J. Pedersen. Khatib.—EI, NE, 4, 1109—1111.*

А. Х. ал-ХАТТАБИЙА — хаттабиты, группировка «крайних» шиитов, последователи Абу-л-Хаттаба Мухаммада б. Аби Зайнаба ал-Асади. Основатель и духовный наставник Х. проповедовал, что божественный дух последовательно вселялся в имамов из рода 'Али вплоть до Джа'фара ас-Садика. Поставив под Куфой шатер, Абу-л-Хаттаб призвал своих последователей молиться в нем Джа'фару ас-Садику, в облике которого, говорил он, явился бог. Узнав об этом, Джа'фар ас-Садик отрекся от Абу-л-Хаттаба и проклял его. Тогда Абу-л-Хаттаб стал утверждать, что божественный свет от Алидов перешел к нему. Отрицая наследственность имамата, он говорил, что имамат — чисто духовное достоинство, пророки и имамы суть воплощения божества. Он проповедовал, что божественность — это свет в пророчестве, пророчество — свет в имамате, мир не может быть лишен божественного света, и этот свет (имамат) перешел к нему, седьмому имаму.

В 760 г. часть Х. вместе со сторонниками Мухаммада б. Исма'ила подняли в Куфе восстание против аббасидского наместника 'Исы б. Мусы. Застигнутые врасплох в мечети, семьдесят Х. во главе со своим вождем ожесточенно сражались камнями, ножами и тростниковыми палками, однако почти все они были перебиты. Абу-л-Хаттаб был схвачен и распят вместе с группой своих единомышленников. Трупы их были сожжены, а головы отосланы халифу ал-Мансуру, который приказал повесить их на три дня на воротах Багдада, а затем сжечь.

После гибели их наставника Х. распались на пять групп, одни из них продолжали обожествлять Абу-л-Хаттаба, отрицая его смерть, другие приписали божественность новым избранникам. Общим для всех Х. было обожествление имамов, вера в их сверхъестественные знания. Х. аллегорически толковали ад и рай, отрицали воскресение мертвых, признавали переселение душ. Все Х. считали неверующими первых трех «праведных» халифов и сподвижников Мухаммада, «отстранивших» в свое время 'Али от имамата.

Х. развили учение о «говорящем» (натик) и «безмолвном» (самит) имамах. Согласно их учению, во времена пророка Мухаммада (= «говорящий» имам) 'Али был «безмолвным» имамом, а после него стал «говорящим». Подобно этому Абу-л-Хаттаб при жизни Джа'фара ас-Садика был «безмолвным», а после смерти последнего стал «говорящим» имамом.

Идейными преемниками Х. были исма'илиты-«семеричники», религиозно-политические представления которых явились, в свою очередь, существенным компонентом идеологии карматского движения.

Лит-ра: *ан-Наубахити*. Шитские секты. 162—164. 166—167; *ал-Аш'ари*. Макалат, 10—13; *ал-Багдади*. Ал-Фарк, 247—250; *аш-Шахрастани*. Книга о религиях, 157—158; *W. Madelung. Khattabiyya.—EI, NE, 4, 1163—1164.*

С. П.

ал-ХАШАВИЙА (или ахл ал-хашв) — хашвиты (или хашавиты), прозвище мусульманских традиционалистов, проповедовавших антропоморфические

взгляды. А. ал-Х. обозначает тех, кто «наполняет», «начиняет» свою речь подлинными или апокрифическими хадисами. В VIII в. название А. ал-Х. закрепилось за теми «сторонниками предания» (асхаб ал-хадис), которые допускали антропоморфические выражения, признавали вечность Корана и божественное предопределение. Среди ранних Х., известных антропоморфическими взглядами, источники упоминают Кахмаса б. ал-Хасана ал-Басри (ум. в Басре в 766 г.), Ахмада ал-Худжайми, Мудара б. Халида ал-Куфи и др. Имамитский богослов ан-Наубахити (ум. в начале Х в.), характеризуя одну из категорий мурджиитов, называет их А. ал-Х. и причисляет к ним известных мухаддисов и факихов: Суфьяна ас-Саури (ум. в Басре в 777-78 г.), Малика б. Анаса (ум. в Медине в 795 г.), аш-Шафи'и (ум. в Фустате в 820 г.) и др. Му'тазилитский доксограф ан-Наши' ал-Акбар (ум. в 906 г.), излагая учения Х. об имамате, подразделил их на четыре школы: куфийскую, басрийско-васитскую и две багдадские — джаузитов и валидитов (= хусайнитов). Куфийские Х. отдавали предпочтение 'Али перед 'Усманом, не решаясь в то же время судить о том, кто из сподвижников Мухаммада, претендовавших на имамат, был прав. К куфийской школе Х. автор относил таких известных мухаддисов, как Ваки' б. ал-Джаррах (ум. в 812 г.), ал-Фадл б. Дукайн (ум. в 834 г.), аш-Шафи'и и др. Басрийско-васитские Х., наоборот, отдавали предпочтение 'Усману перед 'Али. К ним отнесены Хаммад б. Салама (ум. в 763 г.), Йахйа б. Са'ид ал-Каттан (ум. в 813 г.) и др. Одна из багдадских школ Х. — джаузиты, последователи «имама хашвитов» Исма'ила ал-Джаузи (ум., вероятно, после 815 г.), отвергавшие имамат 'Али, который, по их мнению, принес смуту. Среди них: Йахйа б. Ма'ин (ум. в 847 г.), Зухайр б. Харб ан-Наса'и (ум. в 848 г.), Ахмад б. Ханбал (ум. в 855 г.). Другая багдадская школа Х. — валидиты — признавала иджихад в борьбе за власть между последователями первоначального ислама и считала всех их правыми.

В полемической литературе А. ал-Х. часто употреблялось как оскорбительное прозвище: люди, говорящие необдуманно, опрометчиво, позволяющие вольное и демагогическое истолкование высказываний и поступков пророка Мухаммада. Лит-ра: *ан-Наши' ал-Акбар*. Мас'ил ал-имамата, 65—67; *ан-Наубахити*. Шитские секты, указ.; *аш-Шахрастани*. Книга о религиях, 84, 92, 100. С. П.

Бану ХАШИМ — хашимиты, потомки Хашима б. 'Абд Манафа, прадеда Мухаммада; род, к которому принадлежал Пророк.

Х. сыграли значительную роль в судьбе Мухаммада, а после его смерти — в арабо-мусульманской истории (см. *ахл ал-байт, шариф, саййид, ал-Алавийа, ходжа* 2). Сформировали ряд династий мусульманских правителей. Так, с Х в. по 1924 г. Х. — шарифы Мекки, ее правители. Представители этой династии (ал-Хавашим — Хашимиды) в новейшее время правили в Хиджазе (1908—1925) и Ираке (1921—1958), с 1921 г. находятся у власти в Иорданском Хашимитском Королевстве, а другая их ветвь — в Королевстве Марокко (с Х в.).

Лит-ра: *Ибн Хиннам*. Сира, указ.; *Хашим Мухаммад ал-Хашими*. Ал-Анвар ал-кудсийа ва-л-хулаб ас-сундусийа фи махабба ал-дауа ал-хашимийа. Амман, [б. г.]; *G. de Gaury. Rulers of Mecca. L., 1951*; *W. M. Watt. Hashim b. 'Abd Manaf.—EI, NE, 3, 260*; *G. Rents. Hashimids.—Там же, 262—263*; *C. E. Dawn. Hashimids.—Там же, 263—265.* Е. Р.

## ХИДЖАБ

**ХИДЖАБ** («преграда», «завеса») — чадра, паранджа, покрывало, накидка, надеваемая женщиной мусульманкой при выходе на улицу и скрывающая лицо и фигуру. Первоначально было предписано носить Х. женам Мухаммада, а затем — всем свободным мусульманкам. Х. получила повсеместное распространение в мусульманских городах, однако женщины в сельской местности и женщины кочевых племен часто не носили и не носят Х.

Существуют различные виды Х.: черные и иногда других цветов накидки для всей фигуры или только для лица, со специальной сеткой или отверстиями для глаз; черные полупрозрачные покрывала для головы и т. д.

Отказ от ношения Х. стал одним из лозунгов борьбы за демократизацию жизни в мусульманских странах. Впервые демонстративный отказ от Х. имел место в Египте в 70-х годах XIX в. Консервативные течения в исламе объявляют Х. одним из необходимых элементов мусульманской этики. Однако в настоящее время в мусульманских странах наибольшее распространение получил упрощенный вариант Х. — головной платок и одежда, закрывающая руки и шею.

Лит-ра: *J. Chelhod. Hidjab* — EI, NE, 3, 370—372. В. К. ал-ХИДЖРА («выселение», «эмиграция») — 1. Хиджра, переселение Мухаммада и его сторонников из Мекки в Медину (Ясриб). Причиной Х. была неудача многолетней проповеди в родном городе. Поиски последователей за его пределами привели Мухаммада к соглашению с арабами Ясриба, признавшими его третейским судьей и своим вождем. Переселение шло постепенно, одними из последних тайно выехали Мухаммад и Абу Бакр, они несколько дней скрывались от преследования в пещере на дороге в Йемен (мусульманская легенда сообщает, что Аллах послал паука заткнуть вход в нее паутиной и преследователи не стали ее осматривать), а потом кружным путем выбрались на мединскую дорогу. Наиболее вероятная дата их прибытия в Ясриб — 12 раби' I = 24 сентября 622 г.

Х. сыграла решающую роль в формировании и распространении ислама: разрыв родственных связей вывел мусульманскую общину из узких рамок одного племени, создал условия для превращения ее в государство, дискуссии с иудеями Ясриба способствовали выработке религиозной доктрины.

При 'Умаре I Х. была принята за отправную точку нового летосчисления, но не дата прибытия в Медину, а первый день мухаррама того же года = 16 июля 622 г. Летосчисление по Х. основывается на лунном календаре с длиной года в 354 дня, для перевода дат по Х. на европейский солнечный календарь существуют специальные таблицы. В Иране эра по Х. исчисляется на основе солнечного года (шамси) с постоянным соответствием дат.

2. Х. эфиопская. Мусульманская традиция называет Х. также переселение части мусульман из Мекки в Эфиопию ок. 615–16 г.; называлось оно так изначально или названо позже по аналогии с мединской — неизвестно.

3. В средневековые руководители оппозиционных мусульманских движений (хариджитов, азракитов, карматов и др.), претендовавшие на роль обновителей ислама, иногда называли Х. переселение в их лагерь.

Лит-ра: Синхронические таблицы для перевода исторических дат по хиджре на европейское летосчисление. Л., 1940; 2-е изд. М.-Л., 1961; *Guillaume. Muhammed*, 146—153, 167—169, 213—231; *W. M. Watt. Hidra* — EI, NE, 3, 378—379.

О. Б.

**ал-ХИЛАФА** — 1. Сан халифа, период его правления. 2. Халифат, государство, возглавляемое халифом. Халифатом принято называть мусульманское государство при «праведных халифах» (632—661), Омейядях (661—750) и Аббасидах (750—1258) и Омейядский халифат в Андалуси (756—1031). Государство Фатимидов, которые титуловали себя халифами, Х. обычно не называют.

О. Б.

**ХИРКА** (от глагола харака — «разрывать», «делать прорези») — дырчатый или залатанный плащ, рубище, одежда-символ, указывающая, что облаченный в нее вступил на мистический путь, а также показатель обета бедности, данного суфием; часто шилась из отдельных кусков (муракка'а) ткани. Практика ношения Х. зафиксирована в VIII в. Обычай был заимствован мусульманскими аскетами у восточнохристианских подвижников. Правда, не все суфии соглашались с этой практикой, видя в ней «показную нескромность» и «стремление выделиться из среды прочих людей».

В Коране слово хирка не встречается. Однако ранние суфии, аллегорически толкуя суру 7:26/25, понимали Х. как «одеяние богобоязненности», внутренней и внешней. Акт облачения в Х. имел два значения: 1) посвящение прошедшего испытательный срок ученика (мурид) в братство мистиков как полноправного члена; 2) передача ученику его наставником (мурид, пир, шайх) благословения Пророка путем раскрытия ему содержания тайной молитвы (вирд) братства после принесения им клятвы в верности ('ахд) наставнику, основателю братства и Пророку; тем самым связь вновь обращенного со своим шайхом и братством приобретала эзотерический характер. Х. следовало носить в течение всей жизни. В зависимости от времени, места и традиций братства испытательный срок, предшествовавший облачению, длился от сорока дней до трех лет.

Учитывая практику мистического пути, когда «озарение» нисходило на отдельных лиц, шедших по пути без руководства духовного наставника, теоретики суфизма ввели понятие ал-хирка ал-хидрийа (перс. хирка-йи хизрийа), подразумевающая под этим духовное руководство и наставничество со стороны некоего таинственного персонажа — ал-Хадира (перс. Хизра), мудрость которого выше пророческой. Дальнейшая разработка и детализация акта посвящения привела к появлению нескольких видов Х. как символов разной степени инициации и инвеституры, принятых, кстати, не во всех братствах: хиркат ал-ирада, или хиркат ал-асл (рубище добровольное, или основное), — испрашивающий ее у шайха полностью осознает обязательства, которые налагает на него данное посвящение, — полное подчинение правилам пути; хиркат ат-табаррук, или хиркат ат-ташабух (рубище снискания благословения, или рубище уподобления), — шайх вручает ее тем, кого он считает полезным вести по мистическому пути (при этом не следует посвящать их полностью в значение этого акта), в данную Х. облачают тотчас же по вступлении на путь, тогда как в хиркат ал-ирада — лишь после окончания духовного руководства со стороны шайха; хиркат ат-тарбия, или хиркат ал-хидайа (рубище наставничества, воспитания и руководства), — шайх вручает ее тому, кто, по его мнению, не только

может обучать учеников и раскрывать им смысл прочитанного, но и постоянно готовит неопитов к трудностям Пути и «объезжает их души»; хиркат ас-сухба (рубище товарищества)—ее получает мурид, ставший полноправным членом братства, как символ того, что он способен самостоятельно идти по Пути; хиркат ат-та'лим (рубище обучения)—вручается тому, кто обучает учеников только на основе суфийских книг и наставлений, т. е. «обучающему наставнику», который обязан указывать муридам авторов, чьи труды следует доподлинно знать и следовать им, а также разъяснять неясные места в них, учить согласовывать их с положениями шари'ата.

Подавляющее число суфийских авторитетов, как правило, не говорят об отмеченной иерархии видов инвеституры, а ограничиваются понятием хиркат ат-тасавуф: получая ее, ученик навечно остается привязанным к своему наставнику духовными узами, повсюду прославляет своего учителя, который для него «истинный отец». Лит-ра: ал-Худжаир. Кяшф. 49—65; он же. Кашф, 45—57; Ибн ал-Джаузи. Талбис, 186—200 (критика обычая носить хирка); 'Awariif al-ma'arif, 287—288; ал-Кашани. Истилахат, 159—160; Шамит. 'Абд ал-Вахаб, 182—185; E. Blochet. Etudes sur l'ésotérisme musulman.—JA. 1902, 19, 521—522; J.-L. Michon. Khirqa.—EI, NE, 5, 17—18.

О. А.

**ХИСБА**—контроль за соблюдением норм шари'ата, осуществляемый по велению совести или по долгу службы; лицо, его осуществляющее, называется мухтасиб. Первые упоминания относятся ко времени халифа 'Али, но вместо термина Х. первоначально употреблялась формулировка амр би-л-ма'руф ва нахй 'ан ал-мункар («повеление благого и запрещение предосудительного»), которая позже использовалась для пояснения этого термина.

Х. рассматривается либо в общих этических сочинениях как один из разделов мусульманской этики (например, в ал-Ахкам ас-султанийа ал-Маварди, Ихйа' 'улум ад-дин ал-Газали), либо в практических наставлениях мухтасиба, где основное внимание уделяется контролю за ремеслом и торговлей (самое раннее Ахкам ас-сук Иахйи б. 'Умара—вторая половина IX в., но термин Х. в нем отсутствует), наиболее важные из них: Китаб фи адаб ал-хисба ас-Сакаги (Андалус, ок. 1000 г.), Нихайат ар-рутба фи талаб ал-хисба аш-Шайзари (Сирья, конец XII в.) и одноименная расширенная переработка этого сочинения Ибн Бассамом (Египет, конец XIII в.), Ма'алим ал-курба Ибн Ухуввы (Египет, начало XIV в.).

Тракаты по Х., происходящие из бывших римско-византийских провинций, в отличие от остальных имеют характер практических наставлений и содержат много сведений по экономической истории (видимо, это объясняется традицией, идущей от наставлений агораномом); сочинения подобного рода из Средней Азии и Ирана отсутствуют.

Лит-ра: M. Gaudefroy-Desobrynes. Sur quelques ouvrages de hisba.—JA. 1938, 230; Cl. Cahen, M. Talbi, R. Mantran, A. K. S. Lambton, A. S. Barmee Ansari. Hisba.—EI, NE, 3, 503—510.

О. Б.

**ХИШАМ б. ал-ХАКАМ**, Абү Мухаммад ал-Күфй (ум. в 814 г.), маула бану кийда—знаменитый богослов-полемист, один из зачинателей шиитской догматики, историк и теоретик шиитов, последователей которого называли ал-хшамийа. Родился и вырос в Васите, жил в Куфе. Получив от имама Мусы ал-Казима 50 тыс. дирхамов, занялся торговлей и переехал в Багдад, где держал торговый дом. Умер в Багдаде.

Ученик Джа'фара ас-Садики, Х. б. ал-Х. смолоду проявил особый интерес к философским и богословским проблемам. Общение с признанными авторитетами в разных областях мусульманских знаний способствовало тому, что он в совершенстве овладел основами и тонкостями сформировавшегося шиитского богословия и стал крупнейшим знатоком и теоретиком учения об имамате. Х. б. ал-Х. сыграл также выдающуюся роль в ознакомлении шиитских кругов с представлениями христианских гностиков. Искусный полемист, быстро и решительно отвечавший оппонентам, Х. б. ал-Х. был пропагандистом и идеологом «умеренных» шиитов, вел активную полемику с му'тазилитами (Абу-л-Хузайлом, ан-Наззамом, ал-Асаммом), со своими единомышленниками—имамитами ('Али б. Мисамом), с зайдитами (Сулайманом б. Джариром ар-Ракии). В правление халифа ал-Махди (775—785), который сурово преследовал всякого рода «заблуждения» и по приказу которого было составлено описание всех категорий «заблудших», в том числе хшамитов, имам Муса ал-Казим запретил Х. б. ал-Х. заниматься богословием и участвовать в диспутах, дабы не подвергать своих приверженцев репрессиям.

Средневековые мусульманские доксографы считали Х. б. ал-Х. создателем учения об антропоморфизме. Согласно ал-Аш'ари, Х. б. ал-Х. приписывали самые разные суждения об Аллахе и «божественных атрибутах». Поначалу он сравнивал Аллаха с ослепительным светом, слитком, кристаллом, не имеющим формы. Затем он отказался от этого, признав, что бог—это тело, не похожее ни на какие тела, подразумевая под телом нечто существующее само по себе. Оно конечно и предельно в трех равных между собой измерениях, обладает цветом, запахом, движением, покоем и т. д., однако все эти качества тождественны друг другу (его цвет есть его запах, его запах есть его движение и т. д.). Место его пребывания—трон, но это место возникло во времени как результат движения бога. В отношении «божественных атрибутов» он занял промежуточную позицию между традиционалистами и му'тазилитами. По его мнению, атрибуты Аллаха—это ни он, ни не-он, ни часть его. Исходя из тезиса, что атрибуты не имеют определения, и рассматривая Коран как один из «божественных атрибутов», Х. б. ал-Х. и в этом принципиальном вопросе пришел к компромиссному решению: о Коране нельзя говорить, что он сотворен или несотворен.

Х. б. ал-Х.—автор 26 сочинений, в том числе полемических («Опровержения» дуалистов, натурфилософов, му'тазилитов и др.). Его трактат Ихтилаф ан-нас фи-л-имама, почти полностью вошедший в Фирак аш-ши'а ал-Хасана ан-Наубахти (ум. в начале X в.),—одно из ранних доксографических сочинений шиитов. С позиций «умеренного» шиизма он изложил раннюю историю ислама—в первые полтора века—в плане определения прав на верховную власть в мусульманской общине-государстве. Осведомленность Х. б. ал-Х. в области религиозно-политических и догматических расхождений среди мусульман, его глубокое знание основ и тонкостей шиитской доктрины верховной власти выдвинули его в число ведущих доксографов. Полемические и

## ХОДЖА

теоретические труды Х. б. ал-Х. положили начало письменной традиции «умеренных» шиитов в доксографии. Дальнейшую разработку эта традиция получила в трудах ученых Х. б. ал-Х.—Июнуса б. 'Абд ар-Рахмана (ум. ок. 823 г.), Мухаммада б. Аби 'Умайра (ум. в 832 г.) и др. На рубеже IX—X вв. эта традиция представлена доксографическими сочинениями шиитских богословов ал-Хасана ан-Наубахти и Са'да б. 'Абдаллаха ал-Кумми (ум. в 913 г.). Значение трудов Х. б. ал-Х. определяется прежде всего тем, что в них содержится фактический материал о деятельности и учениях конкретных религиозно-политических группировок того периода в истории ислама, когда были высказаны и сформулированы исходные идеи, послужившие идеологической основой шиитских (и мусульманских вообще) религиозно-политических движений.

Лит-ра: ал-Аш'ари. Макалат, указ.; Прозоров. Шитская историография, 65—68 (№ 10); W. Madelung. Hisham b. al-Hakam.—EI, NE, 3, 513—515.

С. П.

**ХОДЖА** (через перс. х<sup>о</sup>аджа; «хозяин», «господин») — почетное прозвище и обращение, бытовавшее в разное время в разных странах ислама в различных значениях.

1. В средневековом Египте Х.—богатые персидские и другие приезжие купцы. В государствах Саманидов (IX—X вв.) и Газневидов (X—XII вв.) великий (бузург) Х.—титул вазира. В Османской империи Х.—обозначение 'улама'. Так называются и воспитатель султана, и хранитель дворцовой библиотеки, и евнухи. Х.-и джахан — титул высоких должностных лиц в султанатах Индии (XIV—XV вв.). Мн. ч. х<sup>о</sup>аджаган — название класса чиновников Османской империи (XVI—XX вв.). Х.-баша — глава службы фиска в провинциях. В современной Турции Х.—обозначение лиц, профессионально занимающихся религией, и форма обращения к учителю. В ряде современных арабских стран хаваджа (хуваджа) — обозначение торговцев, в первую очередь немусульман, и вежливая форма обращения к немусульманам.

2. В Средней Азии вплоть до начала XX в. Х.—почетное прозвание людей, претендовавших на происхождение от четырех «праведных» халифов — Абу Бакра, 'Умара (главным образом), 'Усмана и 'Али (за исключением потомков последнего от браков с дочерью Мухаммада Фатимой; см. *шариф*).

3. Обозначение члена суфийского братства ходжаган (х<sup>о</sup>аджаган), основанного 'Абд ал-Халиком ал-Гидждувани, а позднее (до XIX в. включительно) — нескольких династий правителей, генетически связанных с этим братством.

4. Обозначение общины индийских исма'илитов-низаритов, живших также на Занзибаре, Восточном побережье Африки, Гиндукуше (там назывались также мавалис), в ряде областей Средней Азии, Восточного Ирана и в районе Персидского залива.

5. Обозначение, прилагаемое к группе населения в Индии, состоящей преимущественно из исма'илитов-низаритов, суннитов, шиитов-имамитов.

Лит-ра: Н. Ханьков. Описание Бухарского ханства. СПб., 1843, 182 и сл.; В. А. Лившиц. Согдийские документы с горы Муг. Вып. 2 Юридические документы и письма. М., 1962, 201; Махмуд Чурас, 123—324, примеч. 363; О. Ф. Акимушкин. Хронология правителей восточной части Чагатайского улуса (линия Туглуку-Тимур-лана). — Восточный Туркестан и Средняя Азия. М., 1984,

156—164; М. Н. Боголюбов. Два согдийских титула. — Ученые записки ЛГУ им. А. А. Жданова, № 412. Серия востоковедческих наук, 25. Л., 1984, 22—25; P. Pelliot. Notes on Marco Polo. 1. P., 1959, 212—214; Kh<sup>o</sup>adja.—EI, NE, 4, 907(Ed.); J. Burton-Page. Kh<sup>o</sup>adja-i djanan.—Там же, 907—908; T. Orhonlu. Khadjejan-i diwan-i humayun.—Там же, 908—909; W. Madelung. Khodja.—Там же, 5, 25—27.

Е. Р.

**ХУБАЛ** — древнее аравийское божество, покровитель объединения кинана и их оседлой ветви — курайшитов и города Мекки. По весьма достоверной легенде, Х. заимствовал кинанитами из Северной Аравии (Набатеи). В Мекке существовали его идолы в виде бесформенного камня и в виде сердоликовой статуэтки, отбитая правая рука которой была заменена золотой. Последний находился внутри ал-Ка'бы и был ее главным божеством. Х. считался супругом трех богинь — ал-Лат, ал-'Уззы и Манат, властелином грома и дождя. У его статуи гадали на стрелах. В период борьбы мекканцев с мусульманами Х. противопоставлялся Аллаху, но в Коране он никак не упомянут. После взятия Мекки изображение Х. было выброшено из ал-Ка'бы и уничтожено.

Лит-ра: Ибн ал-Калиби. Ал-Аснам, 27—29; ал-Азраки. Ахбар Макка, 74; А. Г. Лундин. Хубал.—МНМ, 2, 606; Horowitz. Untersuchungen, 132; Wellhausen. Skizzen, 3, 75; Gaudefroy-Demombynes. Mahomet, 40; Fahd. Le pantheon, 95—103; T. Fahd. Hubal.—EI, NE, 3, 555—556.

М. П.

**ХУД** — коранический персонаж, пророк, посланный Аллахом к народу 'ад, жившему в области ал-Ахкаф в Аравии. Согласно Корану, Х. призвал своих соотечественников поклоняться Аллаху, не гордиться своим благополучием, садами и прочными постройками, помнить о наказании, постигшем народ Нуха, быть богобоязненными, не следовать за царем-тираном; обезал, что тогда Аллах дарует им долгожданный дождь. 'Адиты сочли Х. сумасшедшим и лжецом, за что на них было послано наказание. Они увидели тучу и решили, что она несет им дождь, но она принесла им страшный ветер, который дул семь ночей и восемь дней и унес всех людей, словно вырванные пальмы; на месте остались только жилища. Спаслись лишь Х. и те, кто ему поверил (7:65/63—72/70; 11:50/52—60/63; 23:31/32—41/43; 26:123—140; 41:13/12—16/15; 46:21/20—25/24; 51:41—42; 54:18—21; 69:4—8; 89:6/5).

Коранические рассказы о Х. по большей части составляют единое целое с рассказами о наказании других народов, не поверивших своим пророкам — Нуху, Салиху, Луту, Шу'айбу. Стилистически они особенно близки к рассказам об аравийских пророках — Салихе и Шу'айбе. Все они должны были служить предостережением мекканцам, не верившим Мухаммаду. В рассказах о Х. много параллелей с жизнью Мухаммада, содержатся аналогичные мекканским обвинения и возражения Пророку. Эти детали и диалоги расцвечивают собственно аравийское предание, основные мотивы которого содержатся в самых ранних мекканских сурах и упоминаются в доисламской арабской поэзии. Это предание отразило гибель и упадок оседлых государств древней Аравии, скорее всего набатейских центров в Северной Аравии.

В послекоранической литературе легенды о Х. получили широкое распространение и значительно обогатились, в частности потому, что комментаторы из йеменцев идентифицировали место жительства 'адитов, ал-Ахкаф, с Восточным Хадрамаутом, после чего сказания о Х. и 'адитах волились в состав кахтанидского историко-эпического предания и пополнились новыми мотивами — о царе-тиране Шададе, о его постройках,

в частности Ираме, о молении 'адитов в Мекке, о даровании им дождя. Согласно одному из вариантов легенды, бытующему в Хадрамауте, Аллах спас преследуемого язычниками Х., открыв ему проход в скале, который затем почти полностью закрылся, а его верблюда превратилась в каменную глыбу. Место, где Х. вошел в скалу, называется Кабр Х., оно находится в восточной части долины Хадрамаут (НДРЙ) и является объектом ежегодных паломничеств со всех концов Южной Аравии.

Лит-ра: *Ибн Хишам*. Тиджан, 38—56; *ат-Табари*. Та'рих, 1, 231—244; *он же*. Тафсир, 8, 152—157, 12, 35—38; *ас-Са'лаби*. Кисас, 35—38; *ал-Киса'и*. Кисас, 102—110; *ал-Байдави*. Тафсир, 1, 330—331, 437—438, 2, 56—57; *Speyer*. Erzählungen, 118—119; *Gaudefoy-Demombyses*. Mahomet, 398; *Paret*. Kommentar, 163, 236—237, 447; *A. J. Wensinck*—(Ch. Pellat). Hud.—El. NE, 3, 537—538; *Fr. Buhl*. 'Ад.—Там же, 1, 169; *G. Rentz*. Al-Ahkaaf.—Там же, 257.

М. П.

**ал-ХУДАЙБЙЙА** — местность на западной границе «священной территории» Мекки (ал-харам) на дороге\* в Джиду, в которой в марте 628 г. был заключен договор между мекканцами и Мухаммадом.

По мусульманской традиции, Мухаммад с 1400 или 1600 спутниками намеревался совершить хаджж, но мекканцы, опасаясь, что это только предлог для нападения на Мекку, преградили ему путь. Мухаммад вступил с ними в переговоры через 'Усмана б. 'Аффана, но обстановка была такой напряженной, что в один момент, когда от 'Усмана не было известий и прошел слух, что его убили, Мухаммад в предвидении сражения не на жизнь, а на смерть потребовал от своих спутников принести ему присягу верности, «угодную Аллаху» (бай'а ар-ридан). Лица, принесшие эту присягу, пользовались особым уважением остальных мусульман, а дерево, под которым это происходило, стало реликвией.

Подписанный в конце концов договор устанавливал десятилетнее перемирие между мекканцами и мусульманами, мусульмане получили разрешение на следующий год посетить Мекку, имея при себе только мечи, арабским племенам, связанным прежде соглашениями с Меккой, было предоставлено право вступить в союз с Меккой или Мухаммадом, беглецы из Мекки, не получившие разрешения патрона, должны были быть возвращены, а беглецы от Мухаммада оставались в Мекке. Этот договор легализовал положение Мухаммада как стороны, равной Мекке, в глазах союзников Мекки, мекканцы получили возможность безопасно торговать с Сирией. Через год договор фактически утратил силу.

Лит-ра: *Watt*. Muhammad at Medina, 46—52; *M. Muranyi*. Die Auslieferungsklausel des Vertrages von al-Hudaibiya und ihre Folgen.—*Arab.* 1976, 2/3/3, 275—295.

О. Б.

**ал-ХУДЖВИРЬ**, Абү-л-Хасан 'Али б. 'Усмāн ал-Газна'ви ал-Джуллабй (ум. между 1072 и 1076-77 гг.)—автор первого в литературе на персидском языке труда по суфизму, в котором систематически изложены его история и сущность, мировоззрение и практика суфиев. Родом из Худжвира (квартал в г. Газни), из семьи, члены которой были известны благочестием и подвижничеством, суннит ханафитского мазхаба, ал-Х. стал убежденным сторонником «трезвого» мистического пути школы ал-Джунайда (ум. в 910 г.). Среди его учителей— знаток Корана и предания суфий-ханафит Абү-л-Фадл Мухаммад б. ал-Хасан ал-Хутталани и шайх Абү-л-'Аббас Ахмад б. Мухаммад аш-Шақкани (или Ашқани). Значительную часть жизни ал-Х. провел в странствиях, объездив мусульманский мир от Ферганы до

Хузистана и от Индии до Сирии. Свою жизнь он завершил в Лахоре, где и написал единственное дошедшее до нас (из десяти написанных) сочинение— Кашф ал-махджуб ли-абрар ал-кулуб. Дата завершения труда неизвестна, но скорее всего он был написан ал-Х. в последние годы жизни как ответ на просьбу некоего Абу Са'ида ал-Худжвири изложить «в точности путь суфиев и сущность их подвигов» и объяснить «их вероучения и речения». При работе над сочинением ал-Х. использовал около двух десятков трудов по мистицизму на арабском языке (в том числе Китаб ал-лума' Абу Насра ас-Сарраджа и ар-Рисала ал-Кушайри), большая часть которых до нас не дошла. Композиционно Кашф ал-махджуб четко делится на две части: первая— вводная из 14 глав (баб), в которой анализируются вопросы добровольной бедности и духовной чистоты в суфизме, приводятся биографические очерки о 74 суфийских шайхах, отмечается наличие двух основных течений (западное и восточное), а также тщательное разбираются и объясняются учения 12 «школ», или толков (мазхаб), в суфизме, из которых «10 одобряются, а 2 отвергаются». Только школа ал-маламатийа упоминается в более ранних трудах ас-Сарраджа, ас-Сулами и ал-Кушайри на арабском языке, об остальных ал-Х. сообщает первым. Вторая часть, являющаяся собственно ответом, состоит из 11 разделов, названных Кашф ал-хиджаб. В ней рассматриваются философские положения, доктрины и практика мистического пути, соответствие их нормам шари'ата, технические термины, принятые в среде мистиков и т. п.

Ал-Х. поставил перед собой задачу представить систему положений суфизма во всей полноте, методично излагая и анализируя его доктрины. Касаясь того или иного вопроса, он, как правило, приводит суждения более ранних авторов и только в конце высказывает личную точку зрения. Свои доводы он широко иллюстрирует примерами из собственной практики. В суждениях он осторожен и не делает крайних выводов, опасаясь больше всего обвинения в пантеизме, который он провозглашает «заблуждением», отрицая состояние фана'. Ал-Х. часто и настойчиво подчеркивает, что каждый суфий, в том числе и достигший высшей степени святости, обязан исполнять требования религиозного закона. По его мнению, следует запретить новообращенным посещать радения с музыкой, эротическими песнопениями и танцами. Кашф ал-махджуб оказал громадное влияние на последующую суфийскую персоязычную литературу. Ссылки на него (с указанием источника и без указания) мы находим и у 'Аттара (Тазкират ал-аулия'), и у Джами (Нафхат ал-унс), и у других авторов.

Лит-ра: *В. А. Жуковский*. Предисловие.—*Ал-Худжвири*. Кяшф, 22—57; *al-Hujwiri*. Kashf, 9—16; *Аттара*. Тазкира, 1, 36, 57, 208, 229—237, 68, 86, 93, 115; *Djami*. Nafahat, 132, 168, 218, 318—319, 321, 329, 358—359, 360; *G. Lazard*. La langue des plus anciens monuments de la prose persane. P., 1963, 88—91.

О. А.

**ХУДЖЖА** (мн. ч. худжадж, «довод», «доказательство», «представление доказательства») — термин, широко употреблявшийся в каламе, фалсафа, логике (синонимы далил, бурхан) и фикхе (синонимы баййина, шахада, икра). В Коране неоднократно подчеркивается, что только Аллах располагает убедительными доказательствами (ср. К.6:83, 149/150), доводы же людей против

## ХУКМ

Аллаха не имеют значения в его глазах (ср. К. 42:15/14; 45:25/24). Дальнейшее развитие эта исходная идея получила в шиитском исламе, где сложилось представление о том, что видимым доказательством (ал-Х.) божественного присутствия на земле должен быть посредник между Аллахом и людьми. «Крайние» шииты (гулат) проповедовали, что «доказательством Аллаха для людей» (худжжат Аллаха, или ал-Х. 'ала-л-халк) был Мухаммад, после его смерти — Коран, но поскольку Коран содержит неопределенности, порождающие разногласия, то должен быть «уполномоченный», «опекун» (каййим) Корана, знающий его сокровенные истины и ведущий общину по правильному пути. Таковым доказательством/уполномоченным, олицетворяющим постоянное присутствие Аллаха и осуществляющим правильное руководство общиной, они признали 'Али б. Аби Талиба и последующих имамов из его рода.

Термин ал-Х. использовался в учениях и практике исма'илитов. Еще на ранней стадии исма'илитского движения (хаттабиты, мубаракиты), а также в период фатимидской пропаганды ал-Х. — главный проповедник одного из 12 регионов («островов»), назначавшийся имамом — «владыкой эпохи». Число ал-Х. (12) было установлено по примеру 12 учеников Христа и 12 накибов Пророка. В организационной структуре раннеисма'илитского движения ал-Х. занимал такое же положение, как накиб в аббасидском «призыве». В послефатимидский период ал-Х. — одна из высших степеней духовного звания, третье лицо (после имама и баба) в иерархии религиозных авторитетов (риджал, или худжадж, или худуд ад-дин).

Представление об ал-Х. заняло прочное место также в догматике имамитов, утверждавших, что земля не может быть лишена ал-Х. из потомков 'Али, «видимого» или «скрытого», по воле Аллаха руководящего общиной. Последним ал-Х. они признали 12-го «скрытого» имама Мухаммада б. ал-Хасана, «исчезнувшего» вскоре после смерти своего отца, 11-го имама ал-Хасана ал-'Аскари (ум. в 873-74 г.). В имамитской эсхатологии ал-Х. — главный свидетель в Судный день против тех, кто отвергал веления Аллаха.

Словосочетание ХУДЖЖАТ ал-ИСЛАМ (перс. ходжжат оль-ислам; «доказательство ислама») стало почетным званием высокоавторитетных богословов. Одним из первых титул Х. ал-И. носил ал-Газали (ум. в 1111 г.). При Сефевидах в Иране звание Х. ал-И. получали наиболее известные муджтахиды, авторитетом которых «освящались» шахские указы. Х. ал-И. проживали, как правило, в «священных» шиитских городах (Кербела, Неджеф и др.), у шиитских святынь. В современном шиитском мире (прежде всего в Иране, Ираке) титул Х. ал-И. наряду с аят аллаха ал-'узма («величайшее знамение Аллаха») и марджа' ат-таклид («источник подражания») присваивается самым авторитетным муджтахидам-айатолам, занимающим тем самым высшую ступень шиитской иерархии.

Лит-ра: *ан-Наубахти*. Шиитские секты, 166, 190—191; *М. 'У. Кашиш*. Ар-Риджал. Неджеф, 1383/1964, 319, 358; *аш-Шахрестани*. Книга о религиях, 171—173, 192; *Amoli*. La philosophie. Index; *Петрушевский*. Ислам, 222, 272, 289; *Дорошенко*. Духовенство, 20; *Ayoub*. Suffering. Index; *M. G. S. Hodgson*. Hudjdja. — EI, NE, 3, 562—564.

**ХУКМ** («мудрость», «проявление мудрости») — ряд понятий, в основе которых лежит представление о мудром суждении и авторитетном указании: 1) кораническое Х. — «мудрость божья» — предполагает «высший разум», «божественный приговор» и в этом смысле распространяется на указания в канонических текстах, приобретающие тем самым характер обязательных, которые могут быть основой для выведения правовых решений; 2) Х. — «установление» или «указание», исходящее от лица, облеченного доверием или властью, обязательные для подчиняющихся ему; 3) Х. — решение по правовому вопросу, разработанное как логическое заключение на основании правовых источников или свободного суждения, которое в этом смысле может также называться ал-Х. ал-иджтихади; 4) Х. — «суждение», часть логической фигуры в общей формуле суждения по аналогии (ал-кийас), как, например, во фразе «вино запрещено из-за опьяняющего свойства», где «вино» является предметом суждения, «опьяняющее свойство» — причиной суждения, а «запрещено» — самим суждением (Х.); 5) Х. — «разряд», «степень» в правовой литературе при фиксации возрастания или убывания какого-либо качества; например, шариатские «пять степеней» (ал-ахкам ал-хамса) — шкала оценки человеческих поступков с позиции их допустимости: обязательные (фард, ваджиб), рекомендуемые и одобряемые (сунна, мандуб, мустахабб), общедозволенные и нейтральные (мубах, джа'из), порицаемые (макрух) и запретные (харам, мазхур); 6) Х. — «общее правило» или «установление» — термин, широко употребляемый в научной литературе, например «Правила правления» (ал-Ахкам ас-султаний).

Лит-ра: *ал-Мавадри*. Ал-Ахкам, 1—3; *ал-Хаким*. Ал-Усул, 321; *A.-M. Goichon*. *Hukm*. — EI, NE, 3, 549.

А. Б.

**ал-ХУЛМАНЬИЯ** — хулманиты, последователи Абу Хулмана ал-Фариси ал-Халаби (ум. в Дамаске ок. 950 г.). Появились впервые в Дамаске Х., которых в средневековой арабо-мусульманской литературе иногда причисляли к суфиям, исповедовали ярко выраженную эстетическую форму пантеизма, считая любые проявления красоты в предметном мире воплощением божества. Культ их состоял в поклонении всему, что отмечено красотой. Догматики-традиционалисты обвиняли Х. в отождествлении бога с конкретными предметами и лицами (хулул), пренебрежительном отношении к предписаниям шари'ата (ибахийа), в признании переселения душ (танасух).

Лит-ра: *ал-Макдиси*. Ал-Бад' ва-т-та'рих, 2. Париж, 1899, 90—92; *ал-Багдади*. Ал-Фарк, 215, 241, 245; *J. Pedersen*. *Hulmaniyya*. — EI, NE, 3, 590.

Т. И., А. С.

**ХУЛУЛ** (от глагола халла — «поселяться», «вселяться») — присутствие, вселение, воплощение одной вещи в другой. Термин Х. в таком значении в Коране не употребляется. В средневековых мусульманских учениях под Х. понималось: а) присутствие акциденций в телах и абстракциях (хулул ал-а'рад фи-л-аджсам ва-л-муджаррадат); б) части в целом; в) признака в предмете (хулул ан-на'ит би-л-ман'ут); г) духа в теле (хулул ар-рух фи-л-бадан). Истинным Х. признавали такое соединение двух вещей, когда бытие одной становится бытием другой. У мусульманских богословов Х. наряду с термином итихад (соединение [с богом]) часто обозначал воплощение божества в человеке и ассоциировался с аналогичными христианскими учениями, которые довольно рано привлекли интерес мусульман и стали одним из главных объектов антихристианской критики.

С. П.

Приверженцами Х. в исламе мусульманские доксографы считали «крайних» шиитов, проповедовавших обожествление 'Али, и некоторых суфиев. Признание возможности воплощения «вечного в переходящем» (ал-кидам би-л-хадас), божества в душе мистика, было основным пунктом обвинения против суфия ал-Халладжа, которого не спасло и то, что он старался избегать этого термина в своих высказываниях и сочинениях. Последователи ал-Халладжа (ал-халладжиды), согласно ал-Багдади и ал-Худжвири, почитали его как воплощенного бога. Помимо них приверженцами Х. считались сторонники Абу Хулмана ал-Фариси ал-Халаби (X в.) — ал-хулманийа, полагавшие, будто бог воплощается в красивых предметах и существах, обладающих «прекрасной внешностью», которым следует поклоняться. Им, как и другим хулулитам (ал-хулулийа), приписывали веру в переселение душ (танасух, интикал ан-нуфус). Среди шиитских общин, проповедовавших воплощение бога, или божественного духа (рух илах), в 'Али или в своих вождях, были сабаиты, мугириты, хаттабиты, муканнаиты, каййалиты, нусайриты и др.

Одиозный характер концепций Х. и иттихад заставлял суфиев, видевших конечную цель мистика в единении с богом, прибегать к разного рода иносказаниям и намекам, понятным только посвященным. Обвинений в Х. не избежали и суфии — сторонники учения о «единстве бытия» (вахдат ал-вуджуд). Известный ханбалитский богослов Ибн Таймийа называл это учение «абсолютным воплощением» (ал-хулул ал-муллак). Такое мнение оспорил симпатизировавший суфизму шиитский мыслитель XIV в. Хайдар Амули, который отмечал, что как Х., так и иттихад предполагают наличие по меньшей мере двух взаимодействующих сторон — «воплощающейся» (халл) и ее объекта (махалл), тогда как, согласно доктрине вахдат ал-вуджуд, бытие по своей сущности едино и потому не может воплощаться в самом себе. Оно лишь является в различных образах (мазахир), создавая иллюзию множественности.

Мусульманские противники мистицизма продолжают прибегать к обвинению в Х. его адептов и по сей день.

Лит-ра: *al-Hujwiri*. Kashf. 260—265; *al-Bağdadî*. Ал-Фарк. 241—250; *аш-Шахрастанî*. Книга о религиях. 153—165. 186, 236—237; *ат-Таханауî*. Кашшаф. 382—385; Ахбар ал-Халладж. № 1; *Ибн ал-Джаузи*. Табис. 169—174; *Amoli*. La philosophie. 217—218. Index; *М. Хилми*. Ибн Таймийа ва-т-тасавуф. Александрия, 1982, 238—262; *Massignon*. Passion, Index; *он же*. Ana al-Haqq. 250—257; *L. Massignon—G. C. Anawati*. Hulul.—EI, NE, 3, 590—591.

А. Кн.

**ХУМС** (или хумус, мн. ч. ахмâс; «пятая часть») — хумс, отчисление с различных видов добычи в размере  $\frac{1}{5}$ . Введен Мухаммадом как выделявшаяся ему доля военной добычи; заменил традиционную четверть, отчислявшуюся вождю. В последующее время: 1) доля добычи (ганима), отчисляемая в распоряжение халифа или главы государства; 2) налог с добытых продуктов моря (жемчуг, амбра, драгоценные камни); 3) отчисление доли найденного клада; 4) пошлина государству при продаже мусульманином земли немусульманину.

Не всякий налог в размере  $\frac{1}{5}$  считался Х. Так, христиане-таглибиты имели привилегию платить не унизительную джизию, а 'ушр, но в двойном размере, и этот налог назывался не Х., а двойной десятиной.

Лит-ра: *Schmidt*. Die Occupatio.

О. Б.

**ХӢР** (мн. ч. ж. р.; «белые») — гурии, хурии. В Коране — те, у которых белки глаз резко контра-

стируют с чернотой зрачка, т. е. черноокие, — райские девы, которые будут супругами праведников в раю. Обычное словосочетание: хурун 'инун — «черноглазые, большеокие» (44:54; 52:20). Они живут в шатрах (55:72), их не касался ни человек, ни джинн (55:74), они подобны скрытым (в раковине) жемчужинам (56:22). Термин Х. употребляется главным образом в ранних частях Корана. Позже рядом с праведниками появляются аздадж мутаххара — «чистые (точнее — очищенные) супруги» (2:25/23; 3:15/13; 4:57/60). они же «девственницы, мужа любящие, сверстницы» (56:36/35—37/36). Затем сообщается, что жены праведников вместе с ними попадут в рай (43:70): «Войдите в рай, вы и ваши жены, будеге улажены!»; см. также 36:56; 40:8).

Чувственный образ Х. получил значительное развитие в мусульманском богословии и в народно-религиозной литературе. Их описывают как существа различных цветов, созданные из шафрана, мускуса, амбры, как имеющие прозрачную кожу и тело, усыпанное драгоценностями, имеющие на груди надписи с именем Аллаха и именем своего супруга. Из коранических намеков было заключено, что они всегда остаются девственницами.

Символические истолкования образа Х. у некоторых комментаторов Корана (например, ал-Байдави) подчеркивают разницу между Х. и земными женщинами. Суфии еще более одухотворили образ Х., сделав их символами мистической любви и мистических наслаждений.

Существует несколько теорий о происхождении образа Х. — от утверждения о его зороастрийских истоках до гипотезы, что они порождены неверным истолкованием фигур ангелов на христианских изображениях рая. На самом деле образ Х., как и весь образ коранического рая, развивает ряд общих для народных верований Ближнего Востока образов и не может быть возведен к конкретному прототипу.

Лит-ра: *ат-Табарî*. Тафсир. 1, 136—137, 25, 81—83, 27, 15; *ал-Газали*. Ишра'. 4, 488—489; *ал-Байдави*. Тафсир. 1, 40—41, 2, 248; *Wensinck*. Handbook, 182; *Gaudefrey-Demombynes*. Mahomet, 435; *A. J. Wensinck*. (Ch. Pellat). Hur.—EI, NE, 3, 581—582.

М. П.

**ал-ХУРРАМИЙА** (перс. хуррамдин — «имеющий радостную, благую веру») — хуррамиты, собирательное название оппозиционных суннитскому исламу течений манихейско-маздакитского типа, под лозунгами которых в Иране в VIII—X вв. проходили народные движения. В зороастрийской среде — еретическая секта, равная по значению манихейам (ал-манавийа) и маздакитам (ал-маздакийа), ее самоназвание аналогично традиционному самоназванию зороастрийцев vehdîn — «имеющий лучшую веру».

Представления суннитов об идеологии Х., изложенные Низам ал-мулком, отличаются крайней враждебностью к сторонникам этого течения. Он считает их врагами ислама, которые отвергаю не только шари'ат, но и общечеловеческие моральные нормы, считая все запретное дозволенным, так что даже посягают на имущество и жен других людей. Они вершат молитвы Абу Муслиму, Махди, Фирузу — сыну Фатимы, дочери Абу Муслима, и все их усилия направлены на разрушение ислама. Изложение религиозной доктрины Х., данное Мутаххаром ал-Мукаддаси, указывает на преемственные связи хуррамизма с доисламскими еретическими учениями в зороастризме.



Основу идеологии Х. составляет дуализм — борьба Света как главной субстанции мироздания с Тьмой, потукневшей частью Света. У «крайних» шиитов Х. заимствованы идеи о переселении душ и о воплощении божественного духа в пророках и выдающихся личностях. Этический дуализм Х. (стремление к праведному образу жизни и к ритуальной чистоте) сочетался с социальным: пришествие ожидаемого пророка должно покончить со злом в окружающем мире. Их социальная программа провозглашала необходимость всеобщего равенства для людей, отмены налогов и повинностей, уравнительного распределения материальных благ. Теоретически Х. отвергали методы вооруженной борьбы со злом, за исключением случаев, когда приходилось отражать нападение, практически — поддерживали почти все антиарабские и антифеодалные движения VIII—X вв. в Восточном халифате. В 755 г. в Северо-Восточном Иране под руководством зороастрийца Сунбада началось крупное восстание Х., вызванное расправой Аббасидов с вождем антиомейядского движения Абу Муслимом. Вера Х. в переселение душ привела к созданию легенды о превращении Абу Муслима в голубя, который улетел в одну из горных крепостей и находится там вместе с Маздаком и Махди. Все трое ждут своего часа, чтобы выступить вместе и установить на земле справедливость. Имена Махди и Маздака в легенде привлекали к Х. шиитов и маздакитов. В народных движениях второй половины VIII—IX вв. в Азербайджане и в Центральном Иране Х. выступали совместно с шиитами. Многочисленные течения Х. именовались по отличительной одежде их участников либо по имени вождя или мессии (ал-мухаммира — «одежды в красное», асбиджамакыйя — «одежды в белое», абумуслимайя, сунбадийя, фатимийя, кудакийя и др.). В X в. после разгрома халифскими войсками крепостей Х. значительная их часть стала шиитами. Источники Х.—XII вв. еще фиксируют наличие общин Х. в сельской местности большинства областей Ирана и на территории Средней Азии. После XV в. упоминание Х. в источниках прекращается.

Лит-ра: ат-Табари. Та'рих, 2, 1588, 3, 119—120, 493, 645—646, 732, 1165, 1235; ал-Истахри. Масалик, 203; Сийасат-наме, 236, 257—259, 279—287; ал-Багдади. Ал-Фарк, 226; ай-Шахрестани. Книга о религиях, 153, 157, 223; Kitab at-Tanbih wa'l-Ischraf auctore al-Masudi. Ed. M. J. de Goeje. Lugduni-Bataavorum, 1894, 352—355; Петрушевский. Ислам, 277—279; он же. К истории маздакитов в эпоху господства ислама.—НАА. 1970, 5, 71—81; D. S. Margolioth. Khurramiyya.—ShEI, 257—258; W. Madelung. Khurramiyya.—EI, NE, 5, 63—65.

**ал-ХУРҮФҲИЯ** (от хуруф — «буквы») — хуруфиты, шиитская община, основанная суфием Фазлаллахом Астарабди в конце XIV в. Фазлаллах с детства проявлял склонность к мистике и аскетизму и, по сведениям его биографов, обладал даром толкования снов. В 1386–87 г. он выступил с проповедью «нового откровения». Его первыми учениками были ремесленники и дарвиши. По сведениям современника, безуспешно пытался привлечь к своему учению завоевателя Тимура, его сына Миран-шаха, золотоордынского хана Тохтамыша. По подстрекательству самаркандских законоведов был обвинен Тимуром в тяжких грехах перед верой и государством и скрывался в Ширване. Там был арестован Миран-шахом, переведен в крепость Аланджак около Нахичевана и в 1394 (или 1401) г. казнен.

В начале XV в. учение Х. распространилось по

всей территории Ирана и Малой Азии. Крепость, где был казнен Фазлаллах, стала местом ежегодного паломничества его последователей, а Миран-шах был объявлен ими ад-Даджалем и переименован в Маран-шаха («царь змей»). Церемония паломничества завершалась побитием камнями огня, который считается порождением сатаны.

Мистическое значение букв (хуруф) — основная отличительная особенность учения Х. Суть доктрины — идея проявления божественного начала в человеке. Вселенная вечна. Движение вселенной и история человечества проходят повторяющиеся временные циклы. Начало каждого цикла знаменуется появлением Адама, окончание — Судным днем. Божественное проявление последовательно принимает формы пророчества, святости и боговоплощения. Мухаммад был «печатью пророков»; этап «святости» (вилая) — более совершенный по сравнению с пророчеством, первым из святых считается 'Али б. Аби Талиб, последним — 11-й шиитский имам ал-Хасан ал-'Аскари. Этап манифестации (зухур) начинается с Фазлаллаха Астарабди — первого воплощенного бога. События и лица одного временного цикла повторяются в следующем цикле по принципу вечного возврата. Бог может воплотиться только в человеке и только путем точной и длительной манифестации в нем непостижимой божественной сущности, поскольку имя бога — Аллах — начертано на лице человека: нос — «алиф», две ноздри — два «лама», глаза — «ха». Непостижимая божественная сущность проявляет себя в слове. Слово же состоит из звуков, которые отождествляются с буквами (хуруф). Общая сумма букв и их числовых значений по абджаду составляет совокупность (сумму) всех эманационных и созидательных возможностей бога и является выражением самого воплощенного бога. В своих комментариях Х. придают исключительное значение буквам и проводимым с их помощью «объяснительным» расчетам. Каббалистический тафсир к Корану дает возможность пояснить одну фразу другой, имеющей то же числовое значение. Мистика букв, заимствованная Х. у исма'илитов, доведена ими до крайности. Исповедание веры Х. выражается формулами «Нет бога, кроме Ф-А-Х» (мистическая формула имени Фазлаллах), «Адам (=человек) есть наместник Аллаха», «Мухаммад — посланник Аллаха».

Привлечение в общину образованных горожан свидетельствует о большом внимании Х. к интеллектуальным упражнениям (деятельности). Х. оставили обширное литературное наследие, ряд их авторов разделили участь основателя общины.

Основы доктрины Х. изложены в сочинениях Фазлаллаха Астарабди и его ученика 'Али ал-'Ала'. Первый был автором Джавидан-наме, написанной на классическом персидском языке и на астарабдском диалекте, и двух поэтических сочинений, Мухаббат-наме и 'Арш-наме, на астарабдском диалекте. Перу второго принадлежат Эстева-наме, Махшар-наме и несколько поэтических сочинений. В числе сочинений Х. есть книги, написанные на турецком и азербайджанском языках.

Как цельное и организованное движение община Х. просуществовала недолго, распавшись на более мелкие общины. Самая известная из них — нуктавийя (пасихийя), основанная учеником Фазлаллаха, Махмудом Пасихани. Проповедь Х. имела скрытую антифеодалную направленность, поэтому несколько последователей Фазлаллаха, по-

тавившие склонить к его учению наследников трона, поплатились за это жизнью. В одном из сочинений (Махрам-наме Сейида Исхака) говорится о скором пришествии Махди, который избавит землю от тирании и насилия. Преследования Х. со стороны властей происходили повсеместно. В том же, XV в. общины Х. в Иране были разгромлены, но еще некоторое время существовали в османской Турции, выдавая себя за шиитов-имамитов, суннитов или суфиев. Учение Х. оказало влияние на идеологию суфийского братства бекташий и на различные течения иранского суфизма, в недрах которого оно возникло.

Лит-ра: *Петрушевский*. Ислам, 304—306; *Textes persans relatifs à la secte des houroufis, publiés, traduits et annotés par M. C. Huart.*—GMS, 1909, 9; *H. Ritter*. Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit. 2. Die Anfänge der Hurufisekte. Or. 1954, 7/1, 1—54; *A. Bansaani*. Hurufiyya.—EI, NE, 3, 600—601.

**ал-ХУСАЙН** б. 'Али Абү 'Абдаллах аш-Шахид (626—680)—младший сын 'Али б. Аби Талиба от Фатимы, дочери Пророка, третий шиитский имам. Родился в Медине. После смерти старшего брата, ал-Хасана, в 669 г. ал-Х. стал главой алидского рода и вернулся из Куфы в Медину, однако долгое время не играл заметной политической роли. Со смертью халифа Му'авии в 680 г. активизировалась антиомейядская оппозиция в Ираке. Куфийские шииты, признавшие ал-Х. своим третьим имамом, призвали его в Куфу возглавить восстание против халифа Йазида, обещав ему широкую поддержку. Откликнувшись на призыв куфийцев, ал-Х. выступил с небольшим отрядом из Мекки, предварительно послав в Куфу своего двоюродного брата, Муслима б. 'Акила, для организации восстания. Тысячи жителей Куфы присягнули Муслиму в верности ал-Х., о чем он и сообщил последнему в письме. Однако выступление куфийцев было подавлено в самом зародыше, Муслим был схвачен и повешен (в сентябре 680 г.). Это печальное известие ал-Х. получил уже в пути, но он не внял отговорам родственников и не пожелал вернуться. Тем временем новый наместник Куфы, энергичный 'Убайдаллах б. Зийад, расставил на всех дорогах из Хиджаза в Ирак посты, с одним из которых и повстречался поредевший отряд ал-Х.—40 пеших и 32 всадника, главным образом его родственники и приближенные. Они расположились лагерем в местности Нинава, где позднее возник город Кербела, куда вскоре подошел четырехтысячный халифский отряд под руководством 'Умара б. Са'да. Утром 10 октября 680 г. ал-Х. со своим малочисленным отрядом вышел навстречу врагу. Сначала никто из халифских воинов не нападал на него, не желая брать на себя ответственность за пролитие крови внука Пророка. Но затем один из киндитов (по преданию, Малик б. ан-Нусайр) ударил ал-Х. мечом по голове, после чего они набросились на него массой, и вскоре он и его соратники были перебиты. Ал-Х. пал в бою, получив десятки колотых и рубленых ран. Головы убитых были отосланы в Дамаск к халифу, публично выразившему огорчение происшедшим.

Трагедия в Кербеле произвела сильное впечатление на современников. Ал-Х. был признан «величайшим мучеником», а Кербела стала одной из главных святынь и местом паломничества шиитов. День гибели ал-Х. отмечается всеми шиитами как траур ('ашура').

Гибель ал-Х. способствовала религиозному и политическому объединению приверженцев рода 'Али. Ал-Х. стал символом шиитского движения (ряд выступлений шиитов проходил под лозунгом «Отмщение за кровь ал-Хусайна!») и значитель-

нейшей фигурой всего мусульманского мира. Шииты придали его образу мифический характер, наделив его сверхъестественными способностями предсказывать будущее, проникать в тайны сокровенного, совершать чудеса. Со временем история его рождения, жизни и смерти обросла легендами. В шиитской среде бытуют многочисленные предания (Пророк молился, посадив ал-Х. себе на колени или на спину, он назвал его «сайидом молодых людей» и т. д.), которые шииты толкуют как доказательство избранничества рода 'Али. Шиитские экзегеты интерпретируют ряд коранических выражений (в частности, 46:15/14; 19:1/1 и др.) как намек на ал-Х.

Лит-ра: *ал-Исфাহани*. Макаати, 86—102; *L. Vecchia Veglieri*. Al-Husayn b. 'Ali b. Abi Talib.—EI, NE, 3, 628—636.

**ХУТБА**—речь, проповедь, выступление хатиба. В мусульманском ритуале Х. появилась, очевидно, еще во времена Мухаммада, хотя в Коране она не упоминается. О Х. говорится в жизнеописаниях Пророка, в многочисленных хадисах. При разработке фикха Х. была регламентирована в специальных разделах законоведческих трудов как часть богослужения по пятницам, в дни двух главных праздников и по особым поводам (затмение, засуха и т. п.). Пятичную службу начинает имам-хатиб; одетый согласно предписанию и ритуально чистый, он произносит Х.: приветствует собравшихся, воздает хвалу Аллаху, испрашивает благословение Пророку, читает отрывок из Корана, молится за верующих и наставляет их в благочестии. Он должен находиться на минабре (или любом возвышении), сидеть до азана и после первой Х., говорить стоя и опираясь на лук, меч или посох. Затем он выступает со второй Х., состоящей из тех же элементов. В праздник и по особому случаю Х. произносятся после общей молитвы, от пятничной она отличается лишь в некоторых частностях (когда угрожает бедствие, в Х. вводятся многократные такбиры и истигфар—мольба о прощении). Текст Х. варьируют за счет подбора молитв, коранических цитат и увещаний. В письменных источниках многие конкретные Х. приводятся текстуально, целиком или в выдержках. Есть и сборники образцовых или рекомендуемых Х.

Важное политическое значение Х. обрела благодаря одному ее пункту: в молитве за верующих полагалось упомянуть имя здравствующего халифа. Известно, когда этот обычай установился, быть может лишь при Аббасидах, но во второй половине IX в. отдельные правители добились упоминания своего имени после имени халифа. Поименование в Х. («право хутбы») стало одним из основных внешних признаков независимости правителя. В Х. выражалась политическая ориентация хатиба и представляемой им общины: если имя правителя опускали, это означало его непризнание или низложение. В колониальный период власти косвенно вмешивались в содержание Х.; в современных мусульманских государствах текст Х. обычно согласовывается с представителями правительства.

Исследователи института Х. главным образом выясняли его происхождение и обнаружили сходные черты как в иудейском и христианском ритуале, так и в обычаях доисламских ораторов и судей.

Лит-ра: *Бартольд*. Соч., 6, 15—78; *A. J. Wensinck*. Khutba.—EI, NE, 5, 74—75.

**ЧИШТІЙА** — суфийское умеренно суннитское братство, сложившееся в Восточном Хорасане и оформившееся на рубеже XII—XIII вв. в Индии. Возводит духовную силу к 'Али б. Аби Талибу через Ибрахима б. Адхама (ум. в 776 г.) и Хасана ал-Басри (ум. в 728 г.), принадлежит к числу 12 материнских братств. В средние века Ч. наряду с сухравардийя являлось самым популярным и распространенным братством в Индии; первоначально представляло собой направление среднеазиатской школы мистицизма, но вскоре выработало самостоятельную концепцию мистического пути познания, адаптировав и усвоив некоторые местные религиозные обычаи и традиции. В своей деятельности Ч. опиралось на широко разветвленную сеть разного рода обителей (*ханаках*). Основатель Ч.—ходжа Абу Исхак аш-Шами (ум. в 1097 г.), последователь месопотамской школы суфизма, переехал из Ирака в селение Чист (ок. Герата) и основал там обитель. Девятым (или восьмым) его преемником стал шайх Му'ин ад-дин Хасан Сиджзи Чистги (1142—1236), который распространил Ч. в Индии. Он обучался религиозным наукам в Бухаре и Самарканде, приобщился к суфизму в Нишапуре, жил в Ираке и в 1193 г. приехал в Индию. Му'ин ад-дин обосновался в Аджмере (Раджпутана) и основал там обитель, ставшую центральной обителью братства в Индии. Ко второй половине XIII в. Ч. распространилось в Гуджарате, Уттар-Прадеше и Бихаре. В этот период Ч. было единой централизованной организацией, которая направляла деятельность всех обителей. Ч. на местах имело поддержку не только мусульман, но и индусов, поскольку прием в члены братства не связывался с обязательным формальным обращением в ислам. Навысшего влияния братство достигло при шайхе Низам ад-дине Аулия' (ум. в Дели в 1325 г.), при котором суфизм стал массовым движением в Северной Индии и шагнул далеко на юг и восток. Он основал низамийя—собственную ветвь Ч., которая, в свою очередь, дала новые ответвления и группы. Вскоре после его смерти начинается закат Ч. Под давлением делийского султана Гийас ад-дина Мухаммад-шаха II (1325—1351), сына основателя династии Тоглукидов Гийас ад-дина Тоглук-шаха I, единая организация распалась, местные периферийные обители стали независимыми, пост главы обители стал наследственным (а не выборным, как прежде). Последним представителем главной линии Ч. был шайх Мас'уд Бакк (ум. в 1432 г.). Эпоха провинциальных обителей охватила период в полтора века (с 1356 г.). В первой трети XV в. в Уттар-Прадеше начала активно функционировать ветвь Ч.—сабирийя (по имени основателя—'Ала' ад-дина 'Али б. Ахмада ас-Сабиря, ум. в 1291 г.). Эта ветвь, основанная много центров, оказалась исключительно жизнестойкой: один из последних ее руководителей, Мухаммад-Ильяс Кандхлави, умер в Дели в 1944 г. Крупнейшим ее представителем был шайх 'Абд ал-Куддус (ум. в Ганга в 1537 г.). На начало XVIII в. падает возрождение ветви низамийя. Шах Калималлах Джаханнабади (1650—1729) с обновленческих позиций возродил

учение, метод и практику ранних шайхов Ч. Его пропаганда имела значительный успех, а его ученики восстановили обители в Пенджабе, Уттар-Прадеше, Синде и Декане. Крупным представителем возрожденной Ч.—низамийя был Гулам-Хайдар-'Али-шах (ум. в Джалалпуре в 1908 г.).

Ч. можно назвать региональным братством: оно действовало главным образом в Индии; незначительные группы имелись в Афганистане, во второй половине XIX в. община Ч. появилась в Исфахане (Иран).

Учение Ч. изложено в записях бесед ранних шайхов (малфузат). Основу их учения составляла концепция вахдат ал-вуджуд, а в их морально-этических воззрениях ощущаются взгляды школы х'аджаган. Они отвергали всякие контакты с властями преемщиками, отрицали накопительство; человек должен, уповая на бога, добывать пропитание собственным трудом; мистик может принять только добровольное жертвование простых людей (футуз); нищенство запрещалось. Служение суфия богу состоит в том, чтобы накормить голодного, уважить просьбу страждущего и помочь бедному.

В Ч. не признавался принцип наследования в руководстве, преемник (халифа) либо назначался, либо выбирался. Со второй половины XIV в. этот принцип, как и принцип необщения с властями, был упразднен. Обители Ч. отличались скромностью и состояли из одного большого зала (джама'ат-хане), где суфии жили, обучались и отправляли зикр, и маленькой комнаты для шайха-руководителя. В Ч. было запрещено курить табак и наркотические травы, принимать алкоголь.

Путь Ч. состоял из обычных трех этапов (шари'ат, тарикат, хакикат), на котором путник (салик) проходил 44 стоянки (макамат) и пребывал в 15 состояниях (ахвал). Инициация проходит в два этапа (прием и посвящение). Посвящение—после послушничества, длящегося 1000 дней. В Ч. широко практиковали личный громкий зикр (джахр) и коллективный зикр во время радений, признавали желательность (но не обязательность) постов-сорокадней (арба'ин, чилла), а также для наиболее подготовленных—чилла-йи ма'кус (тихий зикр, совершаемый в положении вниз головой периодически несколько раз в день во время поста). Ч. выработало 10 требований, которым должны были соответствовать по своим личным качествам как мурид, так и муршид. В Ч. не было поста шайха-посредника (пир-и далил, шайх ат-та'лим), т. е. шайха, который представлял неофита, прошедшего этап послушничества, кутбу во время посвящения—церемонии окончательного принятия в члены братства. Отличительным элементом одежды члена Ч. была высокая войлочная шапка, считая из четырех клиньев (кулах-и чахар тарки).

Лит-ра: Бадр Исхак. Асрар ал-аулия'. Канпур, 1890; Амир Хурд. Сийар ал-аулия'. Дели, 1302 [=1885]; Нур ад-дин Хусайн Фахри. Фахр ат-талибия. Дели, 1315 [=1897]; Дара Шекх. Сафинат, 86а—105а; Хазинат, 1, 222—516; Джалаалабади. Тарих, 346—350; Петрушевский. Ислам, 344; 'Awarif al-ma'arif, Index; Djami. Nafahat, 584—586, 710—712; Ahmad. Sufi and Sultan, 142—153; Rizvi. Muslim revivalist, 13—22, 26; Schimmel. Dimensions, 345—351; Trimmingham. Orders, Index; Hodgson. Venture, 2, 432, 455—456; K. A. Nizami. Cishtiyya.—EI. NE. 2, 50—56. O. A.

**ША'БАН** (в Индии и Пакистане — шаб-и барат) — восьмой месяц мусульманского лунного календаря. До ислама Ш. — один из четырех (см. К. 9:36) священных месяцев, т. е. по древнеаравийскому календарю на него приходилось летнее солнцестояние. Значение Ш. в исламе обосновывается главным образом мусульманской традицией и связано с древнеаравийской религиозной практикой в дни, предшествовавшие солнцестоянию и следующие за ним. По-видимому, в эти дни, воспринимавшиеся как завершение и начало нового годового цикла, — время поминовения усопших у многих народов, практиковались искупительные ритуалы, в частности пост, который заимствовал и ислам.

В средневековом исламе, однако, по поводу допустимости особых актов благочестия в Ш. шла острая полемика, аналогичная спорам вокруг религиозной практики в месяц раджаб. Существовало мнение, также подкрепляемое хадисами, что это — бид'а («предосудительное новшество»). Тем не менее практика дополнительного поста (и других богоугодных дел) в Ш. широко распространялась, а 15-е число Ш., особо почитавшееся и в доисламской Аравии, стало в исламе одним из наиболее популярных народных праздников — лайлат ал-бара'а («ночь создания», обычно поясняют как «ночь освобождения», т. е. прощения грехов), который, как и лайлат ал-кадр, сохранил признаки древнего новогоднего торжества.

По народным мусульманским верованиям, в ночь с 14 на 15 Ш. происходит сотрясение дерева жизни, на листьях которого записаны имена всех живущих. Считается, что люди, листья с именами которых упадут, умрут в течение года. В эту ночь Аллаха опускается на «нижайшее небо», чтобы в ответ на молитву простить верующим их грехи.

В лайлат ал-бара'а принято читать суру Йа син. Особые молитвы возносятся за умерших и во искупление грехов. В Индии и Пакистане раздают еду нищим, лакомятся сладостями, устраивают иллюминацию.

Период с 13 по 15 Ш. называется «белыми ночами (днями)», в ряде стран в эти дни практикуется пост.

Третий день месяца Ш. считается днем рождения внука Пророка ал-Хусайна, пятый — называется как одна из возможных дат рождения другого внука — ал-Хасана. Считается, что 15 Ш. — день перемены климата от Иерусалима к Мекке.

Значение Ш. в исламе подчеркивается устойчивым добавлением к названию месяца эпитета ал-му'аззам — «почитаемый».

Лит-ра: Вирунг. Памятники, 368, 378—379; Лэйн. Нравы, 367—368; Grünebaum. Festivals, 52—54; Kister. Studies, XII; G. Narducci. Notte di mezzo Sha'ban. — La Rivista d'Oriente. [Б. м.], 1933, № 2—3; Wensink. New-Year, 6—11; он же. Sha'ban. — ShEl, 508. E. P.

**аш-ШАЗИЛИЙА** (или аш-шадүлийа) — шазилиты, крупнейшее северо-африканское суфийское братство. Его основателем и эпонимом был Абу-л-Хасан аш-Шазили (1196 или 1197—1258), выходец из Магриба, возводивший свою духовную родословную через шайха Ибн Харазима (ум. в 1236 г.) к знаменитому Абу Мадьяну. Около 1218 г. аш-Ш. отправился на Восток мусульманского мира, где повстречал Абу-л-Фатха ал-Васити — шайха суфийского братства рифа'ийа. Пройдя у Абу-л-Фатха курс обучения (что позволило аш-Шазили близко познакомиться с традициями восточного

суфизма), он вернулся на Запад. Большое влияние на аш-Шазили оказал ученик Абу Мадьяна известный суфий Ибн Машшш (уб. в 1238 г.).

После гибели Ибн Машшша аш-Шазили переехал в Тунис, где несколько лет вел жизнь странствующего суфийского проповедника. В перерывах между скитаниями он останавливался в завии близ тунисского селения Шазила — откуда происходит его нисба. Деятельность аш-Шазили и его растущая популярность вызвали недовольство местных факихов. Спасаясь от их преследований, он, вынужден был переселиться в Александрию, где основал завийю. Поначалу у аш-Шазили было много противников среди местных религиозных деятелей, но его дар проповедника и благочестивый образ жизни (так, он ежегодно совершал паломничество в Мекку) помогли ему со временем завоевать их расположение. Среди «обращенных», по преданию, был даже известный суннитский проповедник 'Изз ад-дин б. 'Абд ас-Салам (ум. в 1262 г.). Аш-Шазили скончался на пути из хаджжа в селении Хумайсра в Верхнем Египте, на берегу Красного моря. Стараниями османских правителей в XVI—XVII вв. его могила стала центром архитектурного комплекса (мечеть, баня, мадраса и т. д.), который является объектом паломничества и поныне.

Учение аш-Шазили, ставшее идеологической основой аш-Ш., в своих главных положениях опиралось на идеалы «умеренного» суфизма, разработанные ал-Джунайдом и другими «умеренными» суфиями и адаптированные к условиям Северной Африки Абу Мадьяном. В письмах, адресованных своим сторонникам, оставшимся в Тунисе, и в устных проповедях аш-Шазили ратовал за смирение, богобоязненность, отказ от сотрудничества с властями, строгое исполнение предписаний шари'ата, следование сунне Пророка, презрение к мирским благам. Особый акцент делался на внутреннее самосовершенствование и глубокое осознание смысла веры, что в целом соответствовало воззрениям суфиев маламатийа. Аш-Шазили не предписывал своим последователям ношение какого-либо особого одеяния, не призывал их оставлять свои занятия и семью ради полного предания себя служению идеалам суфизма.

Поначалу Ш. не строили собственных рибатов, жили в отдаленных друг от друга завиях, не связанных организационно. Своим распространением и расцветом братство обязано александрийским ученикам его основателя — Абу-л-'Абасу ал-Мурси (ум. в 1287 г.) и особенно преимику последнего — Тадж ад-дину б. 'Ата' Аллаху ал-Искандри, или ас-Сикандари (ум. в 1309 г.). Ибн 'Ата' Аллах собрал и классифицировал сведения о жизни и деятельности аш-Шазили, его высказывания, приписываемые ему молитвы и словословия (ахзаб, аурад). Последним в аш-Ш. уделялось особое внимание: они служили своего рода духовной связью, объединявшей членов братства, способом очищения от «мирской суеты», самосовершенствования и приобщения благодати эпонима шазилитского «пути» (ат-тарика). Ахзаб и аурад скандировались во время коллективных радений, иногда в музыкальном сопровождении. Наибольшую известность получила шазилитская молитва, названная Хизб ал-бахр — истовое обращение к Аллаху, не лишенное литературных достоинств. Ибн 'Ата' Аллах и его ученики разработали для

## аш-ШАЙБАНИ

аш-Ш. формулы и правила зикра, включавшие в себя рекомендации по задержке дыхания. Как и в других шазилитских обрядах, упор здесь делался на глубокое внутреннее постижение смысла зикра и самоконтроль. Благодаря доходчивым сочинениям Ибн 'Ата' Аллаха, самыми популярными из которых были Мифтах ал-фалах, Лата'иф ал-минан, ат-Танвир и в особенности ал-Хикам, идеи аш-Ш. распространились сначала в Египте и Тунисе, позднее (XV в.)—и в Магрибе. Большую роль в их пропаганде на Западе сыграл суфийский проповедник из Феса Ибн 'Аббад ар-Рунди (ум. в 1390 г.). В Магрибе и Тунисе распространению аш-Ш. способствовала поддержка со стороны местных правящих династий Маринидов и Хафсидов, стремившихся использовать в своих целях влияние братства среди местных племен. Высок был престиж аш-Ш. и в Египте, где Ибн 'Ата' Аллаху в 1308 г. удалось добиться временного заключения в тюрьму противника суфизма ханбалита Ибн Таймии. Продолжателями традиций аш-Ш. в Египте стали известные суфии Мухаммад Вафа' и его сын 'Али (ум. в 1404 г.), основавшие дочернее братство ал-вафа'ийа. В XVI в. суфий-шазилит 'Али б. Маймун (ум. в 1511 г.) основал завийу в Сирии, но в целом аш-Ш. оставалось и остается братством, распространенным на Западе мусульманского мира. От него отпочковались такие влиятельные турук, как ал-'арусийа (основатель Ахмад б. ал-'Арус, ум. ок. 1460 г.) в Алжире и Тунисе, аз-заррукийа (основатель Ибн Заррук, ум. в конце XV или в начале XVI в.) в Марокко, ал-джазулийа (основатель Абу 'Абд Аллах ал-Джазули, ум. во второй половине XV в.) в Марокко и Алжире, ал-хабибийа (основатель Ахмад б. ал-Хабиб, ум. в 1752-53 г.) в Марокко и Алжире, ад-даркава, или ад-даркавийа (основатель ад-Даркави, ум. в конце XVIII в.), в Алжире и Марокко, ал-маданияйа (основатель Мухаммад ал-Мадани, ум. в первой половине XIX в.) в Триполитании и Тунисе и ряд других. Широкою известностью и распространением получило братство ал-'исава, или ал-'исавийа, отпочковавшееся от аш-Ш. в первой половине XVI в. (основатель Ибн 'Иса, ум. в 1523 или 1527 г.). Члены этого братства отличались экстравагантными обрядами: экзальтирующие танцы в сопровождении традиционных африканских музыкальных инструментов, заклинания людей, джиннов и животных, глотание огня и битого стекла, хождение по раскаленному угольям и т. п. В целом в ходе своей истории аш-Ш. и его ответвления заимствовали многие обычаи и традиции коренного берберского населения, в частности культ предков, перешедший на суфийских «святых» (аулийа'), «черную» и «белую» магию, магическое врачевание, заклинания, анимистические культы, ритуальные пляски. Все это вызвало резкое осуждение со стороны факихов, ратовавших за «чистоту» ислама, а также со стороны образованных суфиев, придерживавшихся традиций «умеренного» суфизма. Под их влиянием светские власти, особенно в период османского господства, предпринимали гонения на Ш.

Время от времени некоторые ветви аш-Ш. отказывались от первоначальных принципов невмешательства в мирские дела и играли заметную роль в политической жизни тех областей, где располагались их завии и рибаты, появившиеся в

XIV—XV вв. Так, один из шайхов ал-джазулии долго держал под контролем район г. Сус, где он поднял махдистское восстание; последователи Ибн 'Исы приняли активное участие в борьбе против португальского вторжения в Марокко и способствовали приходу к власти династии Са'идов (XVI в.). Суфии ад-даркава в течение нескольких лет (1803—1809) вели борьбу с османскими властями в провинции Оран (Алжир). Шайхи этой ветви аш-Ш. отказали в поддержке эмиру 'Абд ал-Кадиру, сочтя его политику по отношению к французским колонизаторам недостаточно последовательной. Шайхи ал-маданияйа в Тунисе, стремившиеся в период французского господства сохранять нейтралитет, после прихода к власти национального правительства были обвинены в коллаборационизме, что привело к упадку этой ветви братства аш-Ш.

Аш-Ш. в течение нескольких веков вело активную и достаточно успешную миссионерскую деятельность среди населения внутренних областей Африки от Судана до Мали. Благодаря шазилитскому проповеднику Са'иду б. Мухаммаду ал-Ма'руфу (ум. в 1904 г.) учение братства распространилось среди населения Коморских островов, где аш-Ш. стало господствующей тарика. Аш-Ш. и его ответвления существуют в Марокко, Тунисе, Алжире, Судане и других странах Африки и по сей день, хотя его позиции в значительной мере подрваны ростом секуляризации, индустриализацией и т. д. Тем не менее негативные факторы и неровности экономического и культурного развития африканских стран порой вызывают рост религиозных настроений среди местного населения, часть которого, следуя семейным традициям или по убеждению, продолжает пополнять ряды братства и его ответвлений. Наиболее сильно влияние аш-Ш. в сельских местностях и среди кочевников.

В отличие от большинства братств, распространенных на Востоке мусульманского мира, где титул шайха, как правило, передается по наследству, глава аш-Ш. избирается из числа наиболее авторитетных членов тарика (или его ответвлений). Лит-ра: Ибн 'Ата' Аллах ал-Искандари (ас-Сукандари). Лата'иф ал-минан. Тунис, 1304 г. х.; *он же*. Китаб ал-хикам.—Ибн 'Аджуба. Икас ал-хикам. Каир, [6. г.]; *он же*. Мифтах ал-фалах. Каир, 1321 г. х.; *он же*. Ат-Танвир фи искат ат-тадбир. Каир, 1321 г. х.; Ибн 'Ийад. Ал-Мафахир ал-'алийа фи-л-ма'асир аш-шазилия. Каир, 1353 г. х.; 'Абд ал-КаDIR Закн. Ан-Нафха ал-'алийа фи аурад аш-шазилия. Каир, 1321 г. х.; Rinn. Marabouts. 211—282; Trimmingham. Orders, 47—51, 84—90, 106—108, 291; Nwyia. Ibn 'Abbad, Index; E. Dermenghem. Le culte des saints dans l'Islam maghrébin. P., 1954; Anawati, Gardet. Mystique, 70—71, 201—203, 221—223; K. L. Brown. The discrediting of a sufi movement in Tunisia.—Dilemmas, 146—168; M. Gilsean. Trajectories of contemporary sufism.—Там же, 187—198; A. Cour. Al-Shadhili.—EI\*, 4, 246—247; D. S. Margolouth. Shadhiliya.—Там же, 247—249; R. Le Tourneau. Darkawa.—EI, NE, 2, 160; M. Ben Cheheb. Al-Djazuli.—Там же, 527—528; J.-L. Michon. 'Isawa.—EI, NE, 4, 97—100. А. Кн.

аш-ШАЙБАНИ, Абу 'Абдаллах Мухаммад б. ал-Хасан (749—805)—факих, один из кодификаторов мусульманского права. Родился в Васите (Ирак) в семье маула. С 14 до 18 лет посещал занятия Абу Ханифы, затем некоторое время учился у Абу Йусуфа. В 20 лет выступал с проповедью в главной мечети Куфы. Изучал хадисы, пользуясь материалами Суфияна ас-Саури (ум. в 777-78 г.) и 'Абд ар-Рахмана ал-Ауза'и (ум. в 774 г.). В течение трех лет слушал лекции Малика б. Анаса в Медине. По возвращении в Ирак аш-Ш. сразу стал одним из авторитетнейших факихов Багдада. Из-за выступления в 792-93 г. в поддержку зайдитского имама Иахйи б. 'Абдаллаха аш-Ш. впал в немилость у халифа

ар-Рашида. Однако позже, когда халиф решил перенести свою резиденцию на Евфрат, он назначил аш-Ш. кади своей новой столицы — Ракки. В 805 г., отправляясь в Хорасан, ар-Рашид взял его с собой, чтобы и там назначить кади. Но аш-Ш. умер близ Рея, не доехав до места и не вступив в должность.

В своих сочинениях аш-Ш. с большим тщанием собрал наследие Абу Ханифы, хотя во многих случаях его собственные взгляды расходились со взглядами его первого наставника. Он составил свод по фикху ал-Мабусут (его второе название — *Китаб ал-асл фи-л-фуру'*) и дополнения к нему *Китаб аз-зийадат*, большой справочник по фикху *Китаб ал-джами'* ал-кабир и малый справочник *Китаб ал-джами'* ас-сагир, написал сочинение, трактующее вопросы военного права, *Китаб ас-сийар ал-кабир*, дошедшее до нас только в составе комментария ас-Сарахси, а также труд, посвященный специально наследию Абу Ханифы, *Китаб ал-асар*, и сочинение об уловках при обходе закона и об их предотвращении *Китаб алмахаридж фи-л-хйал* (в принадлежности последнего аш-Ш. имеются сомнения) и другие произведения меньшего объема.

Аш-Ш. является составителем и комментатором одной из двух редакций ал-Муватта' Малика б. Анаса. Из учеников аш-Ш. самым известным признается Мухаммад аш-Шафи'и, основатель шафи'итского мазхаба.

Лит-ра: *ал-Багдади*, Та'рих Багдад, 2, 172—182; *Абу Захра*, Абу Ханифа, 208—219; G.A.S., 1, 421—433; G.A.L., 1, 171—173, Sbd., 1, 288—291; W. Heffening. Al-Shaibani.—El., 4, 271—272. А. Б.

**ШАЙАТИН** (мн. ч. от шайтан) — шайтаны, категория злых духов, враждебных Аллаху и людям, обреченных вместе со своим господином — Иблисом аш-Шайтаном на адские муки после Дня суда. Ш. — главное орудие Иблиса для совращения людей, они отвлекают их от благочестивых дел и подбивают на греховные поступки. Сотворены из огня или дыма, могут порождаться Иблисом. Могут иметь имена и принимать различные внешние формы. Живут группами в разных странах, особенно славятся своим могуществом Ш. Индии и Сирии. К Ш., как и к аш-Шайтану, прилагается эпитет раджим (см. К. 15:17). Согласно преданиям, Ш. побуждали к грехам и ошибкам многих персонажей священной истории, например Иусуфа. Часть Ш. подчинилась Сулайману, но затем вернулась к неблагочестивым делам. Ш. мешают людям молиться, заставляют забывать о боге, учат их волшебству и магии, часто придают их греховным стремлениям и делам внешний вид благих дел.

Принято считать, что у каждого человека есть свой шайтан, как и свой ангел. Они оба ведут борьбу за сердце человека. Ш. используют его плотские стремления, желания удовольствий, гнев, зlobу, зависть и т. д. для того, чтобы сбить его с пути Аллаха, иногда человек этого и не замечает. Следующие уговорам Ш. в конце концов попадают в ад, т. к. Ш. бессильны перед Аллахом. Чтобы отогнать Ш., достаточно призвать на помощь Аллаха, произнеся формулу: а'uzu би-ллахи мин аш-шайтан ар-раджим — или аяты Корана (например, 2:268/271). И до ислама, и в мусульманское средневековье считалось, что Ш. вдохновляли поэтов.

Мусульманские богословы обсуждали вопрос о связи Ш. с джиннами. Согласно наиболее распространенной точке зрения, Ш. — это самая строптивая и неверующая часть джиннов. Согласно другой — это особая категория существ, изначально

обреченных на неверие и наказание в аду, тогда как часть джиннов может уверовать в Аллаха и тем самым спастись. В Коране и в богословских сочинениях аш-Шайтан (Иблис) и Ш. часто взаимозаменяются, т. к. Ш. являются исполнителями воли и приказов Иблиса. Такое смешение, видимо, отражает еще и слияние в мусульманских Ш. двух демонических образов. С одной стороны, это сверхъестественные существа, хорошо известные доисламским арабам и считавшиеся посредниками в общении с потусторонним миром прорицателей (кахин) и поэтов (ша'ир). Возможно, что они связаны со старинным арабским значением слова шайтан — «змея», употреблявшегося часто и как имя человека, и как название кровнородственной группы. С другой стороны, это иудео-христианский образ дьявола-сатаны и его воинства, также известный в доисламской Аравии и воспринятый Кораном для объяснения зла и неверия в мире.

Лит-ра: *ат-Табари*, Та'рих, 1, 78—119; *он же*, Тафсир, 14, 11; *ал-Газали*, Ихйа', 3, 25—41; *Ибн ал-Джаузи*, Талбис, 23—39; *Лисан ал-'араб*, 17, 104—106; *Тадж ал-'арус*, 9, 253—254; *Horowitz*, Untersuchungen, 87; *Eichler*, Die Dschinn; *Gaudefroy-Demombynes*, Mahomet, 315—320; *Beltz*, Sehnsucht, 156—163. М. П.

**ШАЙХ** — шейх, старик, старейшина, старец; патриарх племени, рода, семьи; титул главы племени в Аравии. Почетное прозвище крупных религиозных авторитетов, знатоков религиозных дисциплин, глав суфийских братств и торгово-ремесленных корпораций, наставников и учителей, людей, известных своим благочестием. К некоторым лицам этот титул применяется регулярно, аш-Ш.—ал-Бухари и Муслим. Слово Ш. входит иногда в состав сложного титула, должностного: Ш. ал-джамал (глава паломничества), Ш. ал-балад (начальник полиции), Ш. ал-ислам и др.—или индивидуального: аш-Ш. ар-Ра'ис (Ибн Сина) и др.

Лит-ра: *A. Cour*, Shaikh.—El., 4, 295—296. А. Х.

**ШАЙХ ал-ИСЛАМ** — шейх-уль-ислам, «старейшина ислама». Как почетный титул спорадически употреблялся начиная с X в. по отношению к тому или иному факиху или суфью. После XIII в. титул встречается более регулярно: при мамлюкских султанах в Египте и Сирии на него притязали авторитетные муфтии; подобное употребление этого титула к суннитским и шиитским муфтиям продолжалось в Турции до XVIII в., а в Средней Азии, Крыму, Поволжье и на Кавказе — по XX в. В Иране Ш. ал-И.—председатель шари'атского суда, состоявшего из мулл и муджахидов и действовавшего в каждом крупном селении.

Известность этого титула связана с его применением к муфтию Константинополя, должность которого со временем приобрела небывалое религиозно-политическое значение. Рост влияния столичного муфтия в Османской империи начинается в XVI в. при султанах Селиме I (1512—1520) и Сулеймане I Кануни (1520—1566) и связана с деятельностью знаменитых муфтиев Зембилли 'Али Джемали Эфенди (1501—1525) и Абдуссу'уда (1545—1574). Постепенно Ш. ал-И. стал не только высшим религиозным авторитетом и главой 'улама', но и вторым по рангу сановником в государстве, играл важную роль в придворном церемониале, при похоронах султана, принятии присяги у его преемника и торжественном посажении его на трон. Основная функция Ш. ал-И. состояла в том, чтобы давать фатву, которой он освящал решения султана по политическим и социальным воп-

## аш-ШАЙХИЙА

росам. От его рекомендации зависело замещение высших судебных должностей. По мере модернизации и секуляризации системы управления Османской империи с конца XVIII в. статус и влияние Ш. ал-И. падали, хотя он возглавлял отдельное ведомство и входил в совет министров. Должность Ш. ал-И. была упразднена в ходе образования турецкой республики в начале 20-х годов.

Лит-ра: Бартольд. Соч., 6, 316; J. H. Kramers. *Shaiikh al-Islam*. — Et. 4, 296—299. — А. X. аш-ШАЙХИЙА (или ал-хасанийа) — шейхиты — 1. Шийтское суфийское братство, существовавшее в 30—80-х годах XIV в. в Западном Хорасане (Иран). Его основатель, мазандаранский дарвиш Шайх Халифа, был муридом шайха Балу-и Амоли, но, обнаружив в его мировоззрении «изъян», оставил учителя и на некоторое время нашел прибежище в ханака шайха 'Ала' ад-даула Симнани. Затем поселился в соборной мечети Сабзавара, центра округа Бейхак в Хорасане, и стал выступать там с «крамольными» проповедями. Благоприятную почву для проповедей шайха представлял традиционный шиизм большей части населения Бейхака, поэтому вскоре он имел многочисленных муридов. Его противники, суннитские факихи, составили фатву, в которой обвиняли вождя Ш. в произнесении в мечети «мирских речей», в неподчинении запретам богословов, в тайной деятельности. В 1335 г. Шайх Халифа был тайно умирщвлен, и до 1342 г. главой братства Ш. был мурид шайха, Хасан Джури, призывавший население городов Хорасана следовать тариқату Шайха Халифы. Хасан Джури призывал муридов к скрытности и готовил их к вооруженному выступлению, которое должно было начаться по его знаку.

Социальной опорой братства Ш. были ремесленники и беднейшие земледельцы, но принимались туда и представители других сословий. В числе муридов Хасана Джури были будущие руководители антимонгольского и антифеодального движения сарбадаров, мелкие землевладельцы и местная знать. По поводу роли Ш. в социальном движении сарбадаров существуют две точки зрения. Согласно первой (И. П. Петрушевский), Ш. явились подлинными вдохновителями народного восстания и в созданном сарбадарском государстве они составили его крайнее течение, добивавшееся социального и имущественного равенства. Согласно второй (Ж. Обен), Ш. играли незначительную роль в движении сарбадаров, поскольку Хасан Джури сам не участвовал в восстании, а его адепты готовились выступить лишь после появления «знака». Первая точка зрения представляется более обоснованной: в проповедях первых руководителей братства Ш. говорилось о необходимости более справедливого устройства общества; послание Хасана Джури к монгольским эмирам призывало их воздерживаться от пролития крови и предупреждало о возможности народного восстания, если не будет покончено с притеснениями; в борьбе с монголами и в междоусобной борьбе за власть вожди сарбадаров неоднократно обращались за помощью к руководителям Ш.

Отношения между правителями государства сарбадаров и шайхами братства оставались сложными, и, когда предоставлялась возможность, власти старались избавиться от влиятельных «со-

юзников». По одной из версий хроники Хондамира, шайх Хасан Джури был убит по приказу сарбадарского эмира Мас'уда (1342 г.), та же участь постигла тридцать лет спустя и одного из муридов и преемников Хасана Джури — Дарвиша 'Азиза.

Братство Ш. просуществовало до 80-х годов XIV в., когда последний сарбадарский правитель расправился со сторонниками крайнего течения и запретил братство.

Цепь духовной преемственности братства Ш. возводили позднее к шайху Байзиду ал-Бистами, а через него — к шестому шиитскому имаму Джа'фару ас-Садику.

Лит-ра: Петрушевский. Земледелие, 409—466; он же. Ислам, 330—361; B. Dom. Die Geschichte der Serbedare nach Chondemir (Gelesen am 31. August 1849). [St.-Pbg.], 141—182; J. Aubin. Aux origines d'un mouvement populaire médiéval le cheykhisme du Bayhak et du Nichâpour. — St. 1976, 5/2, 213—224.

2. Шийтская богословская школа, распространенная в Иране в XIX в. Ее основатель — шайх Ахмад б. Зайн ад-дин ал-Ахса'и (1753—1826), родился в Аравии, где и получил религиозное образование. В возрасте 20 лет совершил паломничество к шиитским святыням в Ираке, там же получил от муджтахидов разрешение преподавать религиозные науки. Жил в Бахрейне, потом в Басре. В 1806 г. совершил паломничество к гробнице 8-го шиитского имама 'Али ар-Риды в Мешхеде (Иран), после чего поселился в Йезде, где стал преподавать богословие. Пользовался большим уважением у местного населения, был удостоен почестей на приеме у Фатх 'Али-шаха Каджара в Тегеране. Популярность шайха и нетрадиционное толкование им отдельных элементов шиитской доктрины вызывали нападки со стороны имамитских богословов, которые обвиняли его в обожествлении 'Али и в тафвиде, критиковали его эсхатологические идеи. В 1814 г. шайх Ахмад поселился в Керманшахе (Иран). Ок. 1824 г. в Казвине в результате религиозного спора произошел его окончательный разрыв с муджтахидами. Духовными преемниками шайха были его ученики Сейид Казим Решти, Хаджи Мухаммад Карим-хан Кермани и Мулла Мухаммад Мамакани (все трое — иранцы).

Идеология Ш. расходилась с направлением ахбари в шиитском исламе: Ш. возражали против большого числа преданий и полного отсутствия их критики. Согласно доктрине Ш., 12 имамов являются объектом манифестации божественной воли, толкователями желания Аллаха, и в этом смысле они — конечная причина творения. Они воспроизводят все деяния божества, но сами не обладают энергией. Имамы — ипостаси верховного существа, грех против них есть грех против бога, бог постижим лишь через посредство имамов, которые являются первыми из сотворенных существ и предшествуют всем. Имамы — врата (баб), обеспечивающие доступ к постижению познаваемой сущности бога. Эсхатология Ш. подвергалась критике за отрицание воскресения человеческого тела после смерти. По мнению Ш., у человека два тела: одно, сложное из телесных элементов, после смерти индивида обращается в прах, другое, нематериальное, принадлежит невидимому миру, оно воскресает на этой земле и после попадает в рай или в ад. Позднее эсхатологическая идея Ш. была детализирована элементами, объясняющими взаимодействие материального и духовного начал в человеческом теле. Идея разрушения тела после смерти распространяется у Ш. и на материальные тела имамов.



Учение Ш. об ожидаемом пришествии Махди, об имамах как о вратах к постижению познаваемой божественной сущности, их идея о пророческой миссии Саййида 'Али-Мухаммада Ширази, провозглашенного Бабом, подготовили идеологическую почву для религиозно-социального движения бабитов в Иране. Об участии Ш. в движении бабитов сведений не имеется. Напротив, один из учеников шайха Ахмада входил в комиссию, заклеймившую Баба в Тебризе в 1847 г. Однако репрессии официальных властей против бабитов в середине XIX в. распространились и на Ш., которые ответили на них антиправительственными выступлениями. Преследования Ш. как «отступников» продолжались и позднее.

Лит-ра: *Cl. Huart. Shaikhi.—EI\**, 4, 279—280; *A. Bausani. Al-Hansa'—EI, NE, 1, 304; он же. Bab.—EI, NE, 1, 856—858.*

А. К.

аш-ША 'РАНИ (или аш-Ша'равӣ), 'Абд ал-Ваххаб б. Ахмад (1493—1565)—популярный египетский суфий и богослов. Уроженец селения Сакият-Аби-Ша'ра, аш-Ш. возводил свой род (повидимому, необоснованно) к тлемсенским правителям из династии Зийанидов и далее к алиду Мухаммаду б. ал-Ханафи. Рано осиротев, аш-Ш. переехал в Каир, где почти безвыездно провел всю жизнь. Его приемным отцом и первым учителем стал шайх ал-Гамри (ум. в 1532 г.). Шафи'итский фихк аш-Ш. преподавал выдающийся египетский факих Закарийа ал-Ансари, некоторое время занимавший должность верховного кади Каира. С основами «суфийской науки» аш-Ш. также познакомился у ал-Ансари по его известному комментарию к сочинению ал-Кушайри Рисала фи-т-тасаввуф. Наставниками аш-Ш. в суфийской практике были 'Али ал-Хаввас и его ученик Афдал ад-дин ал-Ахмади. Описанию их благочестия, глубоких познаний и сверхъестественных способностей (карамат) аш-Ш. уделил много места в своих сочинениях. Большое влияние оказали на него взгляды Ибн 'Араби. В Каире аш-Ш. быстро приобрел известность как суфийский проповедник. Из мечети шайха ал-Гамри он переселился в мадраса Умм-Хунд, куда к нему на проповеди и радения приходили как простые люди, так и видные должностные лица. Богатый кади 'Абд ал-Кадир ал-Магазили построил для него мадраса, передал ей в вакф некоторое количество принадлежавших ему земельных угодий и предоставил аш-Ш. и его потомкам право пользоваться доходами с них. Это позволило аш-Ш. щедро раздавать милостыню, кормить нищих, калек, а также своих многочисленных муридов, что еще больше способствовало его популярности. Слава аш-Ш., которой он пользовался до самой смерти, вызывала зависть недоброжелателей, главным образом из среды факихов. Однако их частые попытки скомпрометировать аш-Ш. успеха не имели во многом благодаря покровительству вазира 'Али-паши и некоторых эмиров. Память об аш-Ш. сохраняется в Каире многие века. В 1774 г. над его гробницей была сооружена мечеть (которая носит его имя), сохранившаяся до наших дней. Улица, где расположена мечеть, и близлежащий квартал также названы его именем.

Аш-Ш. принадлежат свыше 60 сочинений по различным отраслям мусульманских наук: хадисам, фикху, суфизму и т. д. Будучи последователем ал-Кушайри и ал-Газали, он выступил как проповедник аш'аритского калама и «правоверного» суфизма, сосредоточив внимание в основном на практической стороне последнего. Несмотря

на сильное влияние Ибн 'Араби, аш-Ш. не принял его учения о «единстве бытия» (вахдат ал-вуджуд). Выступая в защиту «Величайшего Шайха», он предпочитал умалчивать о наиболее смелых его положениях либо считать их интерполяциями, внесенными в сочинения Ибн 'Араби его недоброжелателями. В связи с этим он рекомендовал непосвященным воздерживаться от их чтения. Вопреки его собственному мнению, аш-Ш. как теоретик суфизма малооригинален: он подробно описывает терминологию и обряды суфиев, правила поведения муридов, добродетели шайхов, повторяя в общих чертах суфийских классиков. Подобно ал-Газали и Ибн 'Араби, он превозносил интуитивное и богооткровенное знание (заук ва кашф), которое, однако, должно подкрепляться текстом Корана и сунны. Аш-Ш. был приверженцем «просвещенного» суфизма, считая детальное знание фикха и догматов ислама обязательным для каждого суфия. Он осуждал одностороннее понимание таваккула—упования во всем на Аллаха, которое порождало в суфизме массу «нищенствующих тунеядцев и дармоедов».

В области фикха заслуга аш-Ш. состоит в разработке теории «весов» (мизан), исходной точкой которой было утверждение о том, что разногласия между четырьмя правовыми школами суннизма касаются главным образом степени обязательности положений шари'ата. Согласно аш-Ш., основатели всех мазхабов были правы и одинаково строго стояли на почве религиозного закона. Разница между ними заключается в степени «ужесточения» (ташдид) либо «облегчения» (тахфиф) того или иного положения шари'ата, которую они предписывали своим последователям. Человек не обязан следовать какому-либо одному мазхабу; он должен стремиться к соблюдению предписаний той школы, которая в данном вопросе держится степени «ужесточения». Если же он по объективным причинам лишен возможности исполнять закон во всей его строгости, то может позволить себе «послабление» (рухса), предлагаемое одним из мазхабов. Это дает слабым людям «передышку» (танфис) от бремени возложенных на них Аллахом обязанностей (таклиф). Позиция аш-Ш. определялась его отрицательным отношением к бесплодному усобицам между факихами суннитских мазхабов в Египте, «вводившим в смущение» массы верующих, защитником интересов которых выступал аш-Ш. В вопросе о божественных атрибутах аш-Ш. разделял учение Ибн 'Араби о трансцендентном божестве, которое познается людьми только в его нисхождении (таназул) с уровня абсолютной трансцендентности на уровень «имен и атрибутов», доступных человеческому знанию.

Аш-Ш. с большой симпатией относился к трудящемуся человеку—ремесленнику и феллахам, среди которых прошла его жизнь. В своих сочинениях он выступал как защитник притесняемых, неутомимый критик правительственных чиновников и близких к ним богословов и суфийских шайхов. В то же время он был не чужд высокомерия и преувеличенного мнения о собственной значимости. Особенно ярко это проявилось в автобиографическом сочинении Лата'иф ал-минан.

Лит-ра: *Шмидт. 'Абд-ал-Ваххаб; M. Smith. Al-Sha'rani the mystic.—MW, 1939, 29, 240—247; 'Abd al-Wahhab ash-Sha'rani. Il Libro doni dei—Kitab lata'if al-minan. Napoli, 1972; Tringham.*

Orders, 220—225; M. Winter. Society and religion in early Ottoman Egypt: studies in the writings of 'Abd al-Wahhab al-Sha'rani. New Brunswick, 1981.

аш-ШАРЙ'А («прямой, правильный путь»; закон, предписания, авторитетно установленные в качестве обязательных)—шари'ат, комплекс закрепленных прежде всего Кораном и сунной предписаний, которые определяют убеждения, формируют нравственные ценности и религиозную совесть мусульман, а также выступают источниками конкретных норм, регулирующих их поведение.

Исламская традиция связывает понятие Ш. прежде всего с его использованием в Коране (преимущественно в мекканских сурах) для обозначения начертанного Аллахом прямого пути, следуя которым правоверный достигает нравственного совершенства, мирского благополучия и может попасть в рай (см., например, К. 45:18/17). Общий смысл данного понятия определяется также его происхождением от корня ШР', который неоднократно встречается в Коране в значении узаконивать, предписывать что-либо как обязательное (см., например, 42:13/11).

В исламской идеологии термин аш-Ш. и его синонимы — аш-шар', аш-шир'а и ат-ташри'—в сочетании с определенными ислами или исламийа (мусульманский, исламский) употребляются в общезыковом значении в отношении правил, которыми должен руководствоваться мусульманин, а также установленных Аллахом критериев оценки его поведения и образа мыслей. Поэтому Ш. нередко воспринимается в массовом сознании как исламский образ жизни в целом, всеобъемлющий исламский комплекс правил поведения, включающий самые разнообразные нормы — религиозные, нравственные, юридические, бытовые, а также обычаи. В таком широком смысле Ш. часто называют «религиозным законом», когда термин «закон» употребляется не в юридическом, а в общесоциальном значении. Аналогичную смысловую нагрузку несет и выражение «законы шари'ата», широко используемое в районах традиционного распространения ислама в СССР.

Вопрос о том, какие конкретно предписания включает Ш. и каковы его источники, является ключевым для установления объема данного понятия в терминологическом значении. В этом отношении в мусульманской идеологии утвердилось общее терминологическое определение Ш. как совокупности обязательных к соблюдению норм и предписаний, установленных Аллахом и переданных им людям через пророка Мухаммада. Отсюда делается вывод, что источниками Ш. являются Коран и сунна Пророка, в которых воплощено божественное откровение (хадисы, передающие не волю Аллаха, а лишь личное мнение Мухаммада, не включаются в Ш.). Однако такое общее терминологическое определение Ш. по-разному толкуется различными направлениями исламской мысли, которые вкладывают в него неодинаковый, порой противоположный смысл. Так, некоторые из них (прежде всего захириты) понимали под Ш. только те положения Корана и сунны, которые несут очевидный смысл и ясно указывают на конкретные правила поведения (кат'ийат ад-далала). Имеется и принципиально иная точка зрения, согласно которой Ш. включает в себя не только указанные положения, но и

нормы, сформулированные правоведами путем толкования неоднозначно понимаемых предписаний Корана и сунны или введенные ими с помощью чисто рациональных приемов (ал-иджитхад), допустимость обращения к которым предусмотрена самими данными источниками. Такое понимание Ш. концептуально исходит из того, что Коран и сунна прямо или косвенно содержат ответы на любые вопросы, правила поведения на все случаи жизни. Причем, по мнению последователей некоторых толков ал-фикха и направлений исламской мысли (например, шиитов), под Ш. имеются в виду лишь правила, регулирующие внешнее поведение мусульман и не касающиеся вопросов внутренней мотивации и религиозной совести.

Однако наибольшим признанием у исламских идеологов пользуется взгляд, в соответствии с которым Ш., воплощенный в положениях Корана и сунны, не содержит всех конкретных правил поведения и точных рекомендаций, как вести себя во всех жизненных ситуациях. Предусмотренные в них нормы поведения являются вечными и соответствуют любым условиям, поскольку отражают постоянные, не подверженные изменениям интересы и потребности мусульман. В Коране и сунне имеются культовые нормы, регулирующие порядок исполнения религиозных обязанностей (ал-'ибадат) правоверными. Однако в них очень немного конкретных и очевидных правил поведения, определяющих взаимоотношения мусульман (ал-му'амалат). Объясняется это тем, что конкретные жизненные ситуации, которые могут возникнуть в будущем, не поддаются учету и не могут быть предусмотрены исчерпывающим образом в Коране и сунне. Поэтому по данному кругу вопросов Ш. устанавливает главным образом однозначные предписания (заннийат ад-далала), а также общие ориентиры и принципы (ал-кава'ид ал-'амма, или ал-куллийа), толкование и рациональное осмысление которых позволяет находить решение в каждой конкретной ситуации. Применяя эти неизменные предписания и принципы, правоведа с помощью ал-иджитхада могут вводить конкретные правила поведения, соответствующие потребностям мусульман в каждый данный момент и в то же время укладывающиеся в рамки общих целей Ш., а также в случае необходимости гибко заменять эти правила новыми.

При таком подходе Ш. включает в себя как имеющие ясный смысл, конкретные, так и неоднозначные, формулирующие лишь общие ориентиры положения Корана и сунны. Однако содержание Ш. не исчерпывается практическими правилами поведения, касающимися ал-'ибадат и ал-му'амалат. В его состав включаются также предписания Корана и сунны относительно религиозной догматики (ал-'ака'ид) и этики (ал-ахлак). Поэтому последователи данной позиции подчеркивают, что Ш. не только регулирует внешнее поведение мусульман, но и определяет их религиозные убеждения, принимает в расчет внутреннюю мотивацию поступков, нацелен на нравственное совершенствование правоверного.

Такие расхождения в оценках Ш. предопределяют и характер взглядов мусульманских мыслителей на соотношение этого понятия с ал-фикхом (правом и юриспруденцией). В целом исламская традиция не знает единой позиции по данному вопросу, причем различные подходы к его решению в известной мере отражают историческую

эволюцию указанных понятий. Так, в начальный период становления и развития ислама под ал-фикхом иногда понималось овладение всем комплексом положений новой религии, знание предписаний Корана и сунны, регулирующих поведение и образ мысли правоверных. В этом смысле предметом ал-фикха выступал Ш. В значении предначертанного Аллахом пути праведной жизни мусульман. Оценка Ш. и ал-фикха как по существу совпадающих понятий сохранялась в исламской мысли и в дальнейшем, но уже при иной трактовке их содержания. Она логически вытекает из отмеченного выше взгляда на Ш. как на совокупность всех регулирующих внешне поведение норм, прямо установленных Кораном и сунной или введенных фахихами с помощью ал-иджтихада. Поэтому ал-фикх-юриспруденция выступает как наука, знание Ш., а ал-фикх-право включает все нормы Ш. В таком соотношении оба термина часто употребляются как синонимы.

В мусульманской теоретической мысли есть и прямо противоположная, восходящая к захиритским представлениям позиция. В соответствии с ней Ш. ограничивается имеющими очевидный смысл и не требующими дополнительного толкования положениями Корана и сунны, а ал-фикх означает формулирование решений в случае отсутствия в указанных источниках готовых ответов на конкретные вопросы. Иначе говоря, Ш. и ал-фикх противопоставляются друг другу: область ал-фикха начинается там, где заканчивается сфера Ш.

Наряду с таким пониманием Ш. и ал-фикха как фактически совпадающих или, наоборот, противопоставляемых понятий в мусульманской идеологии имеется и иной подход, характерный прежде всего для представителей ал-фикх-юриспруденции и усул ал-фикх — общей теории ал-фикха. Согласно ему, Ш. включает в себя содержащиеся в Коране и сунне положения относительно религиозной догматики (ал-'ака'ид) и этики (ал-ахлак), а также «практические» нормы, регулирующие культовое поведение (ал-'ибадат) и взаимоотношения людей (ал-му'амалат). Причем к таким нормам сторонники данной позиции относят не только конкретные предписания Корана и сунны (кат'ийат ад-далала), но и нормы, сформулированные фахихами путем толкования неоднозначных положений указанных источников (занныйат ад-далала) или с помощью иных рациональных аргументов (ал-иджтихад). Эти нормы и составляют ал-фикх-право, который, таким образом, целиком включается в Ш. в качестве его составной части. Отсюда делается вывод, что Ш. — более широкое понятие, чем ал-фикх.

Очевидно, такой внешне логичный, хотя и несколько умозрительный подход к соотношению Ш. и ал-фикха отличается формализмом, стремлением охватить реальные процессы становления и развития этих двух понятий и стоящих за ними явлений заданной схемой. Он не учитывает важные особенности действия ал-фикха-права и поэтому не в полной мере удовлетворяет потребностям практики. Не случайно в мусульманско-правовой теории более широкое признание получило другое решение рассматриваемой проблемы. В соответствии с ним Ш., включающий религиозную догматику, этику и «практические» нормы, исчерпывается положениями Корана и сунны. Все его элементы олицетворяют божественное откровение и имеют священный характер. Несущие очевидный смысл и однозначно понимаемые

всеми мусульманско-правовыми толками (мазхабами), «практические» нормы одновременно входят в ал-фикх-право, но в количественном отношении занимают в его составе скромное место. Преобладающую часть ал-фикха-права составляют правила поведения, введенные фахихами на основе ал-иджтихада. Иначе говоря, Ш. и ал-фикх-право совпадают лишь в части беспорных и ясных (кат'ийат ад-далала) предписаний Корана и сунны. Что же касается допускающих различное понимание положений (занныйат ад-далала) этих источников, то в Ш. они включаются в своей исходной, неизменной форме, а ал-фикх-право отражает их в виде решений муджтахидов, являющихся конкретизацией и рациональным объяснением общих положений в рамках ал-фикх-юриспруденции. По-своему их толкуя, различные мазхабы и даже отдельные муджтахиды могут приходиться к разным решениям, формулировать несовпадающие правила поведения, заменяя их в случае необходимости другими. Поэтому если положения Ш. вечны и абсолютно обязательны, то большинство норм ал-фикха-права изменчиво и не связывает муджтахида. Из этого следует, что Ш. лишен противоречий, пробелов и ошибок, характерных для отдельных норм ал-фикха-права и выводов ал-фикх-юриспруденции. Итогом такого осмысления указанных понятий является вывод, что ал-фикх-право неизмеримо превосходит Ш. по количеству включаемых в него норм. Однако с точки зрения божественного откровения в целом, воплощенного не только в «практических» нормах, но прежде всего в религиозной догматике и этике, Ш. все же шире ал-фикха-права.

Практическая направленность указанного взгляда на соотношение Ш. и ал-фикха подтверждается тем, что в наши дни мусульманские правоведы в целом опираются на него в своем толковании статей конституций ряда мусульманских стран, которые закрепляют роль Ш. или его принципов в качестве основного источника законодательства. В современном ал-фикх-юриспруденции преобладает точка зрения, согласно которой Ш. в данном случае означает имеющие ясный смысл и одинаково понимаемые всеми мазхабами положения Корана и сунны, а также общие принципы, содержащиеся в неоднозначных и самых общих их предписаниях. Вместе с тем в отличие от традиционного взгляда в состав Ш. современные мусульманские правоведы часто включают и общие правила (ал-кава'ид ал-куллийа), сформулированные муджтахидами на основе изучения всех источников ал-фикха (99 таких норм-принципов были закреплены в Маджаллат ал-ахкам ал-'адлийа — кодифицированном своде норм ал-фикха, принятом в 1869—1877 гг. и игравшем роль гражданского и процессуального кодексов в Османской империи). Хотя они являются результатом ал-иджтихада, но считаются вечными и неизменными наряду с другими положениями Ш.

Такой взгляд является рациональной юридической интерпретацией Ш. с учетом потребностей правовой практики. Вместе с тем в современной исламской идеологии получил развитие и иной подход, нацеленный преимущественно на общетерриториальное осмысление Ш. в его соотношении с ал-фикхом. Данная концепция исходит из того,

## ШАРИФ

что ал-фикх-право не выступает элементом Ш. и даже частично с ним не совпадает. Их соотношение представляется как связь между источником и порождаемыми им нормами. Иначе говоря, Ш. играет роль основы, источника ал-фикха, который в этом случае выступает нормативной интерпретацией положений Ш.

Действительно, с позиций исторического и социологического подходов Ш. можно понимать как общее учение об исламском образе жизни, как комплекс предписаний, обязательных для исполнения правоверными и содержащихся преимущественно в Коране и сунне. В них прежде всего затрагиваются вопросы догматики и этики, определяющие внутренний мир, убеждения и религиозную совесть мусульманина. Что же касается поступков человека, его внешнего поведения, то положения Ш. регламентируют их не сами по себе, а путем конкретизации в определенных нормах. Эту функцию и выполняет ал-фикх-юриспруденция, которая выступает дисциплиной, занимающейся выведением конкретных правил поведения из Ш. Можно сказать, что на уровне нормативной регламентации отношений между людьми Ш. не может обойтись без ал-фикха-права, а знание нормативной стороны Ш. существует реально лишь в конкретной форме учений различных толков ал-фикха-юриспруденции. Только посредством ал-фикха происходит перевод положений Ш. в плоскость практически действующих и соблюдаемых мусульманами правил поведения. Иначе говоря, положения Корана и сунны составляют содержание Ш., который, в свою очередь, играет роль общего идейного источника, религиозно-этического основы ал-фикха (права и юриспруденции). При таком понимании Ш. сближается с исламом в целом и составляет предмет не только ал-фикха-юриспруденции, но и других религиозных дисциплин.

Лит-ра: Ибн Халдун. Мухаддима. [Б. м., б. г.], 444; Петрушевский. Ислам, 125; Массэ. Ислам, 83—109; Сюкияйнен. Право, 7—64; М. ал-Газали. Фи-л-'ақида ва-ш-шари'а. Каир, 1959; М. С. ал-Ашмауи. Усул аш-шари'а. Бейрут, 1983; I. Goldziher. Le dogme et la loi de l'Islam. P., 1920; J. Schacht. Shari'a.—ShEI, 524—529.

Л. С.

**ШАРИФ** (мн. ч. ашраф, шурафа'; «знатный», «благородный») — обозначение потомков Мухаммада (синонимы саййид; мир, амир — Иран, Турция, Индия; хабиб — «возлюбленный» — Аравия, Суматра); сабзпуш — «одетый в зеленое» — Индия). Иногда различают Ш. как потомков внука пророка ал-Хасана и саййидов как потомков его брата ал-Хусайна (ср. *ходжа* 2).

Первоначально термином Ш. обозначалась мусульманская аристократия — главы известных семей, которые в ходе арабских завоеваний составили новый правящий слой. Под влиянием шиитской пропаганды термин Ш. стал во все большей степени прилагаться к потомкам Мухаммада — ахл ал-байт («люди Дома»). Это представление было закреплено согласно мнению религиозных авторитетов, однако по поводу объема понятия ахл ал-байт в средневековом исламе шла острая полемика.

Ш. следовало оказывать уважение, что обосновывалось Кораном (42:23/22) и явилось результатом почитания самого Мухаммада. Человека, обидевшего Ш., следовало возненавидеть, а обиды со стороны Ш. нужно было смиренно переносить, им нужно было помогать, молчать об их недостатках и превозносить их добродетели, им

нужно дарить то, что они хотели бы приобрести. За честь нужно считать брак богатой невесты с бедным Ш., хотя таких браков совершалось немного, ибо рожденные в них Ш. не считались. Никого из Ш. не постигнет наказание Судного дня, все грехи будут им прощены. Ш. следовало поминать в молитве (ташаххуд). Ш., ведущий благочестивый образ жизни, становился в сознании окружающих «святым» (вали). На Юге Аравии и в Северной Африке распространено поверье о чудодейственных целительных способностях Ш. Согласно указу египетского султана ал-Ашрафа Ша'бана, принятому в 1371-72 г., отличительным элементом одежды Ш. объявлялся зеленый знак (шутфа) на тюрбане. В 1596 г. при египетском папе ас-Саййиде Мухаммаде аш-Шарифе был принят указ о ношении Ш. тюрбана зеленого цвета. Религиозные авторитеты объявили это допустимым, но не обязательным новшеством. Зеленый тюрбан как знак принадлежности к Ш. был принят по всему мусульманскому миру, хотя иногда использовались белый или голубой цвета. От обыкновенных мусульман Ш. отличались также тем, что им было запрещено претендовать на долю садаки. Это обосновывалось рядом хадисов.

По крайней мере со времен Аббасидов главой Ш. считался накиб, избираемый из их числа. В IX в. в крупных городах появляются свои накибы, которые подчинялись накибу накибов (накиб ан-нукаба'). Накиб должен был быть знатоком генеалогий, чтобы судить о подлинности генеалогических притязаний Ш., должен был следить за поведением Ш. и блюсти их интересы, надзирать за вакфами, принадлежавшими Ш. Накиб накибов исполнял также судебные и ряд иных функций.

Со времен средневековья Ш. расселились по всему мусульманскому миру. Ряд семей смогли на разный срок добиться власти в Табаристане, Дайламе, Западной Аравии, Йемене, Марокко и ряде других областей и государств. Однако большинство Ш. жили и живут в бедности.

Лит-ра: Mev. Ренеассанс, указ.; Westermarck. Pagan Survivals, Index; Hodgson. Venture, Index; C. van Arendonk. Sharif.—ShEI, 529—533.

Е. П.

**ШАТХ** (мн. ч. шатахат или шатхйайт; от глагола шатаха — «быть в движении», «бурлить, будучи стесненной берегами» — о воде в реке) — изречение, произносимое суфием, утратившим контроль над собой в момент мистического экстаза (ваджд). Термин Ш. мог употребляться и для обозначения самого экстаза. Исхода из значения глагола, суфийские теоретики определяли Ш. как «выплескивание» наружу чувств, овладевших душой мистика в результате видения бога (мушахадат ал-хакк), «уничтожения» в нем собственного «я» (фана' 'ан нафсихи), ощущения своего единства с ним (иттихад). В основе Ш. лежит мистическое переживание, поэтому он заведомо иррационален; его истинный смысл, как считали суфии и близкие к ним богословы, может быть понят и оценен только теми, кто испытал аналогичное переживание. «Непосвященные», как правило, видели в Ш. либо бессмыслицу, либо, если данное изречение противоречило общепринятым религиозным догматам, «неверие» (зандака).

Наибольшую известность приобрели экстатические изречения ал-Бистами (ум. в 875 г.), ат-Тустари (ум. в 896 г.), ал-Халладжа (ум. в 922 г.), аш-Шибли (ум. в 946 г.), Абу Са'ида б. Аби-Л-Хайра (ум. в 1048 г.) и др. Ярким примером Ш. служит историческая фраза ал-Халладжа: «Я — Бог!» (ана-л-Хакк), согласно мусульманской традиции, стоившая ему жизни и положившая начало

ожесточенной богословской полемике, которая не утихла многие столетия. Другой общеизвестный Ш. принадлежал ал-Бистами: «Преславен я! О, как я велик!» (субхани, субхани ма а'зама ша'ни). Один из многочисленных Ш. аш-Шибли звучал так: «Ваши времена кончатся, лишь у моего времени нет ни конца, ни начала!» Еще более дерзок Абу Са'ид: «Под этим рубищем нет никого, кроме Аллаха!» Постепенная концептуализация и интеллектуализация суфийских учений сказались на характере Ш.: он утратил былую эмоциональность и «непосредственность», стал скорее лапидарной формулировкой сути какого-либо философского положения, чем выражением истинного мистического чувства. Это особенно заметно в высказываниях суфиев — приверженцев учения о «единстве бытия» (вахдат ал-вуджуд), которые традиция все же относала к категории Ш. Например, скандальное, с точки зрения факихов, заявление знаменитого философа и суфия Ибн Саб'ина (ум. в 1268-69 или 1271 г.): «Нет ничего, кроме бога!» (лайса илла Аллах).

Существовало несколько взглядов на экстатические высказывания. Суфии и симпатизировавшие им богословы либо предлагали отказаться от их истолкования и критики и считать их делом «избранных» (хавасс), либо старательно пытались объяснить их в соответствии с догматами «правового» ислама, что приводило, как правило, к откровенным натяжкам (ас-Саррадж). Широко было распространено мнение о том, что мистик в состоянии экстаза становится рупором божества, поэтому его слова следует относить не к нему, а к богу, а значит, и ответственность за них лежит не на нем. Противники Ш. иногда рассматривали его как результат непосильных аскетических испытаний, которым подвергали себя суфии. С резкой критикой экстатических изречений выступил ал-Газали, полагавший, что они вводят в смущение простой люд, отрывают его от повседневного труда, готовят почву для смуты. Некоторые видные суфии (ал-Джунайд, Ибн 'Араби и др.) также выступали против экстатических высказываний, считая их признаком начинающего суфия, недостойным того, кто достиг истины (мухаккик), бессмысленным и опасным разглашением высших божественных тайн.

Очень часто шатхийат встречались в поэтических произведениях, где они причудливо облеклись в поэтические образы. Особенно много их в диванах ал-Халладжа, Ибн ал-Фарида, Ибн 'Араби, Руми, в дошедших до нас стихах аш-Шибли и др.

В позднем суфизме (XIV в.) «практикующими Ш.» (шатихун) называли суфиев, сделавших радения и достижение экстатического состояния самоцелью. Они подвергались критике как проповедники вседозволенности (ибахийя).

В целом экстатические высказывания, по-видимому, были нужны суфийским проповедникам как способ привлечь внимание слушателей, разрушить стереотипы обыденного сознания, пробудить интерес к мистическим истинам, которые они проповедовали. Их можно объяснить также стремлением суфиев описать чисто личное, трудновыразимое мистическое переживание.

Лит-ра: *ас-Саррадж*. Ал-Лума', 375—409; *ал-Багдади*. Ал-Фарк, 246—247; *ас-Сабади*. Ал-Вафи, 175—177; *ал-Газали*. Их'я', 1, 32—34; *ал-Джурджани*. Ат-Та'рифат, 86; *Ибн Халду*н. Мукаддима, 18, 79; *Massignon*. Essai, 108—109, 119—120; *он же*. Ana al-Haq; *Nwyia*. Ibn 'Abbad. Index; C. W. Ernst. Words of Ecstasy in Sufism. N. Y., 1985; L. Massignon. Shath.—ShEI, 533.

А. Ку.

**аш-ШАФИ'ИЙ**, Абу 'Абдаллах Мухаммад б. Идрис (767—820)—факих, мухаддис, основатель мазхаба. Родился в Газзе (Палестина) в семье военачальника, курайшита. В младенчестве осиротел, и мать перевезла его в Мекку к знатным родственникам отца. Здесь он постоянно находился среди выдающихся ученых-богословов, знатоков языка, хадисов и фикха, таких, как Муслим аз-Занги (ум. в 796 г.) и Суфйан б. 'Уййна (ум. в 811 г.). В возрасте 20 лет он переехал в Медину, чтобы учиться у Малика б. Анаса. Малик принял его на полное содержание и сделал своим помощником. После смерти Малика (795 г.) аш-Ш. вернулся в Мекку и был назначен правителем (вали) в Наджран (Южная Аравия), где прослужил около двух лет. За близость к зайдитскому имаму Йахйе б. 'Абдаллаху был выслан в Ракку (в то время резиденция халифа), где познакомился с Мухаммадом аш-Шайбани, у которого после этого учился два года. В возрасте ок. 35 лет аш-Ш. выступил как независимый муджтахид в Багдаде и Мекке, пропагандируя свой собственный мазхаб, в котором он старался объединить некоторые принципы ханафитского и маликитского мазхабов, несколько упростив их, с одной стороны, а с другой — сняв их взаимные противоречия. Новый мазхаб быстро собрал большое число последователей. В 814-15 г. из-за столкновений с халифом ал-Ма'муном, порицавшим его за склонность к шиизму, аш-Ш. уехал в Египет, где сразу занял высокое положение в ученых кругах. Он умер и похоронен в Каире, его гробница стала объектом паломничества.

Основное сочинение аш-Ш.—семитомный труд об основах фикха *Китаб ал-умм*, записанный его учеником Йа'кубом ал-Бувайти и дополненный и перекомпонованный другим его учеником — ар-Раби'ой б. Сулайманом. Аш-Ш. составил также сборник хадисов *Муснад ал-имам аш-Шафи'*, написал сочинение о сопоставлении хадисов *Ихтилаф ал-хадис*. Аш-Ш.—первый систематизатор источников права (усул ал-фикх), сформулировавший эти понятия, разграничивший их между собой и установивший их соотношение и соподчинение в *Рисала фи 'илм ал-усул*.

Взгляды аш-Ш. оказали сильное влияние на всю дальнейшую разработку вопросов фикха через его многочисленных учеников и последователей, среди которых самыми известными были Ахмад б. Ханбал, Да'уд аз-Захири, Абу Саур ал-Багдади, Абу Джа'фар ат-Табири и др.

Лит-ра: *ал-Багдади*. Та'рих Багдад, 2, 56—73; *Абу Захра*. Та'рих ал-мазахиб, 1, 227—279; *The Irtshad al-arib ila ma'rifat al-adib or Dictionary of Learned Men of Yaqut*. Ed. by D. S. Margoliouth. 6. Leyden-London, 1913, 367—398; *GAL*, 1, 178—180, Sbd., 1, 303—305; *GAS*, 1, 484—490; *W. Heffening*. 'Al-Shafi'i.—EI, 4, 252—254.

А. Б.

**аш-ШАФИ'ИЙА** — шафи'иты, последователи мазхаба, основанного на рубеже VIII—IX вв. имамом Мухаммадом аш-Шафи'и (ум. в 820 г.). Мазхаб Ш. эклектичен, т. к. сложился под сильнейшим влиянием ханафитского и маликитского мазхабов и воспринял их особенности. Основные его принципы таковы: Коран и сунна рассматриваются как единый источник, сунна только дополняет Коран, а не дает параллельный материал для сравнения и выведения среднего решения. При этом хадисы, исходящие от передатчиков-мединцев, принимаются безоговорочно. Иджма' рассматривается как дополнение к Корану и

## аш-ШАХАДА

сунне, но принимаются во внимание только решения муджтахидов-мединцев. Суждение по аналогии (ал-кийас) используется широко только для выбора нужного материала из предыдущих источников. Если хадисы или иджма' мединцев содержат материал, достаточный для прямой аналогии, дальнейшая интерпретация прекращается. Предпочтительное решение (ал-истихсан) отвергается полностью. Но из маликитского мазхаба заимствован принцип выведения решения исходя из его общественной пользы (ал-истислах), позволяющий принимать решения как на основе свободного суждения, так и на основе норм обычая ('урф), который сам по себе за источник права не признается. Таким образом, по сравнению с ханафитским мазхабом мазхаб Ш. позволял уклониться от сложного логического анализа, приняв суждение по прямой аналогии, а по сравнению с маликитским — не требовал очень подробного знания правового комплекса мединской общины наряду с текстами Корана и сунны, что для большинства факихов было просто невозможно. Благодаря своей упрощенности мазхаб Ш. быстро потеснил ханафитский и маликитский в Сирии и Ираке, обрел твердые позиции в Египте и распространился в других странах. В настоящее время он является господствующим в Сирии, Ливане, Палестине и Иордании, имеет многочисленных последователей в Ираке, Пакистане, Индии, Малайзии и Индонезии. Ш. составляют основную массу суннитов в Иране и Йемене.

Лит-ра: Абу Захра, Та'рих ал-мазахиб, 2, 274—280; *Mahmassani. Falsafat al-tashri*, 29; W. *Heffening, Al-Shafi'i*.—EI, 4, 272.

А. Б.

**аш-ШАХАДА** («свидетельство») — 1. Первое и важнейшее положение исламского символа веры, выражаемое формулой Ла илаха илла Ллаху ва Мухаммадун расулу Ллаhi («Нет никакого божества, кроме Аллаха, а Мухаммад — посланник Аллаха») и содержащее два первых догмата ислама. Ш. возникла как молитвенный и различительный возглас, которым первые мусульмане отличались от всех остальных людей, в первую очередь от язычников-многобожников. Во время битв Ш. служила боевым кличем. Отсюда понятие шахид — мученик, а первоначально — воин, павший в войне против врагов ислама с Ш. на устах. Ш. является одной из главных молитвенных формул и постоянно повторяется при молитве.

2. Свидетельское показание, даваемое в удостоверение какого-либо факта. Чтобы Ш. была действительной, она должна быть прямой, т. е. не с чужих слов, если только это не поручение или завещание, и должна быть дана двумя полноправными мужчинами или четырьмя женщинами. Ш. невольника приравнивается к Ш. женщины. Ш. иноверцев, по одним мазхабам, принимается наравне с Ш. мусульман, если вопрос не касается веры, но они должны клясться своими символами веры, а по другим — не принимается вообще. Если поговору принесена ложная Ш., то, по одним мазхабам, это наказывается как клятвопреступление, а по другим — тем же наказанием, которому был бы подвергнут облыжно обвиненный. Порядок Ш. подробно изложен Абу Йусуфом (VIII в.). Ш. как один из важнейших способов установления истины в настоящее время сохраняется везде, где правосудие отправляется шари'атскими судами.

3. Мученическая смерть за веру (см. *шахид*).

Лит-ра: Абу Йусуф. Ал-Харадж; *аш-Шайбани*. Ал-Джами' ас-сагир, 92—95; *Zaid ibn 'Ali*. Corpus juris, 186—194; *Tyan*. Histoire, 1, 357—361; *Schacht*. Introduction, 192—195.

А. Б.

**ШАХИД** (мн. ч. *шухадā'*) — 1. «Пожертвовавший собой за веру, погибший мученической смертью».

Согласно хадисам, Ш. утверждает свою веру смертью в войне против неверных. Ему гарантирован рай, куда он попадает, минуя испытания в могиле и в мусульманском чистилище (ал-барзах); поэтому он не нуждается в омовении перед погребением. Ш. прощаются все земные грехи, в рай он получит высокое положение, вблизи трона Аллаха.

С течением времени *шухадā'* стали считаться все умершие насильственной смертью (убитые человеком, животным, погибшие во время стихийных бедствий, эпидемий, утонувшие, отравленные, скончавшиеся во время хаджжа и т. д.).

Прославление гибели за веру, обещанное Ш. приближение к богу вызывало и вызывает, особенно среди шиитов, стремление удостоиться этой чести. Нередко «правoverные» богословы были вынуждены сдерживать такое стремление, приравнивая в ряде случаев намеренную гибель к осуждаемому исламом самоубийству. Однако в условиях современного Ирана, например в период войны с Ираком, смерть за веру (*шахада*, *шахадат*) всячески поощряется, что позволяет достичь относительных военных успехов ценой огромных человеческих жертв (причем извещение родственников погибших сопровождается не соболезнованиями, а поздравлениями). Шиитское духовенство постоянно проводит параллели между современными событиями и относящимися к началу ислама, особенно связанными с гибелью «шаха шахидов» имама ал-Хусайна. Один из самых популярных лозунгов шиитов гласит: «Весь мир — Кербела, круглый год — 'ашура'. У шиитов имеется обширная литература о мучениях ал-Хусайна, его родных и сподвижников, а также о других Ш., прежде всего о погибших имамах, которым придается ореол святости и могилы которых (машхад, имамзада) окружены почитанием.

Современные теоретики шиизма утверждают, что шиитская община живет в состоянии постоянного *шахады*; чтя и поминая Ш., она готовит новых и тем самым передает *шахаду* будущим поколениям. По современному определению, Ш. — тот, кто познал и принял ислам, признал и свидетельствует истинность единого бога, верит в потусторонний мир и вечность, в связи с чем легко освобождается от земных привязанностей, не боится смерти и участием в джихаде принимает *шахаду*.

Лит-ра: *'Али Шари'ати*. Шн'а. Тегеран, 1979; *Махмуд Таликани*. Джихад ва *шахада*. Ба инзимам «Иттихад-и ислами-йи Иран». [Б. м., б. г.]; *A. J. Wensink*. The Oriental doctrine of the martyrs. Amsterdam, 1921 (Mededelingen Akademie Amsterdam. 53, Ser. A, № 6); W. *Heffening*. *Shahid*.—EI, 4, 279—280.

В. К.

2. (**ШАХИД**) — свидетель. Участие Ш. в судебном процессе — важная часть традиционного судопроизводства. Ш. может быть приглашен на суд каждой из сторон и не может быть отведен противной стороной без объяснений. Его нельзя принудить к даче показаний, но отказ от дачи показаний без причины расценивается как серьезное нарушение религиозной обязанности (ал-фард). В качестве Ш. может быть приглашен всякий правоспособный человек независимо от социального положения и религиозной принадлежности. Однако иноверец может свидетельствовать только о том, что не связано с вопросами веры, а зависимый не может свидетельствовать в

делах своего господина, покровителя или старшего родственника. Для удостоверения истины достаточно свидетельства двух Ш.—свободных мужчин. К свидетельствам мужчины приравнивается свидетельство двух женщин или двух невольниц. Только при удостоверении рождения ребенка достаточно свидетельства одной невольницы. Ш., уличенный в лжесвидетельстве, наказывается как за уголовное преступление, а его свидетельства впредь не принимаются.

В общественной жизни Ш.—лицо, берущее на себя обязанность удостоверять своим словом различные явления общественного и делового характера. Он может быть доверенным в делах сограждан и приезжих, выступать поручителем за них, давать рекомендации для ведения дел на стороне, по поручению кади удостоверять сделки неполноправных людей (несовершеннолетних, зависящих, находящихся под опекой, иностранцев, иноверцев, нечестивцев), присутствовать при разделе имущества, при наказаниях и т. д. Первоначально Ш. мог быть любой человек, пользовавшийся доверием окружающих и бравшийся за это. Но с IX—X вв. к Ш. стали предъявляться особые требования: по мнению одних, Ш. должен был обладать теми же качествами, что и кади, другие же считали, что прежде всего важны его личные достоинства, недостатки же принимаются во внимание в каждом отдельном случае, как и при свидетельстве на суде, когда, например, слепой не может утверждать, что он что-либо видел, а неграмотный — что он что-то прочел. Но все сходилось на том, что Ш. должны быть люди с твердым общественным положением. С того же времени списки Ш. стали составляться и утверждаться властями, а принадлежность к Ш. стала расцениваться как признак высокого социального положения.

В настоящее время с развитием профессионального нотариального дела и различных форм взаимных гарантий Ш. утрачивают свое значение. Лит-ра: *ал-Мавазиди. Ал-Ахкам*, 108—128; *Мец. Ренессанс*, 189—190; *Лэйн. Нравы*, 125—128; *Tuan. Histoire*, 1, 361—372; *Schacht. Introduction*, 193; *W. Heffening. Shāhid.*—EI, 4, 281.

А. Б. аш-ШАХРАСТАНИ, Абү-л-Фатх Мухаммад б. 'Абд ал-Карим (1075—1153) — шафи'итский богослов и факих, авторитетный историк религий и религиозно-философских систем. Родом из г. Шахрастан (на севере Хорасана, в Иране), перс по происхождению, аш-Ш. получил традиционное мусульманское образование, слушал в Нишапуре и Гургандже лекции знаменитых ученых своего времени по хадисам, фикху и каламу. Он много путешествовал и прославился успешными диспутами с учеными из разных краев Халифата. Вместе со славой он приобрел и злостных критиков, упрекавших его за приверженность к аргументации философов и батинизма-исма'илитов. В течение трех лет (с 1116 г.) аш-Ш. читал лекции в знаменитой мадраса Низамийа в Багдаде. Умер он в родном городе.

Религиозно-политические взгляды аш-Ш. нельзя определить однозначно. С одной стороны, он выступал как аш'аритский богослов. Существенные знания аш'аритской догматики он показал в трактате *Китаб нихайат ал-икдам фи 'илм ал-калам*. Вместе с тем современники аш-Ш., отдавая должное его выдающейся учености в области религиозных наук, в то же время обвиняли его в приверженности к исма'илитам-низаритам, 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 Корана. Такие обвинения были, видимо, не просто злонамеренной клеветой, реакцией «ревнителей благочестия» на увлечение знаменитого ученого философией. Исма'илитский характер действительно носит частично сохранившийся комментарий аш-Ш. к Корану под названием *Мафатих ал-асрар ва масабих ал-абрар*, написанный ок. 1146 г. Исма'илитские воззрения аш-Ш. наиболее отчетливо проявились в его полемическом трактате *Китаб ал-мусара'а*, составленном после 1132 г. и направленном против Абу 'Али Ибн Сина (Авиценны). Признав Ибн Сина ведущим философом, аш-Ш. решил опровергнуть его, избрав для философской дискуссии семь вопросов метафизики. По каждому вопросу аш-Ш. приводил суждение Ибн Сина, опровергал его и давал свое определение. Идеи, которые высказал аш-Ш., и терминология, которой он пользовался, явно заимствованы из учения исма'илитов. Таким образом, некоторые элементы исма'илитской идеологии действительно отражены в мировоззрении аш-Ш.

Помимо трех указанных сочинений аш-Ш. источники упоминают названия еще свыше десяти его сочинений по богословию, философии, истории религий. Это *Китаб талхис ал-аксам ли-мазахиб ал-анам*; *Китаб гайат ал-марам фи 'илм ал-калам*; *Китаб ал-иршад ила 'ака'id ал-'ибад*; *Китаб ал-манахидж ва-л-баййинат*; *Китаб ал-актар фи-л-усул*; *Китаб шарх сурат Йусуф*; *Китаб ал-маба'а ва-л-ма'ад*; *Китаб дака'ик (или нихайат) ал-аухам*; *Та'рих ал-хукама' (или ал-фаласфа)*; *Китаб шубухат Аристоталис ва Ибн Сина ва накдиха*; *Китаб ал-джуз' аллази ла йатаджазза'у*.

Самое известное сочинение аш-Ш. — *Китаб ал-милал ва-н-нихал*. Оно было написано в 1127 г. и посвящено вазиру Санджара Махмуду б. Музаффару ал-Хорезми (1127—1132) или алидскому накибу Термеза 'Али б. Джа'фару ал-Мусави. О популярности этого сочинения говорят многочисленные переводы его на персидский язык. Наиболее ранний из сохранившихся переводов выполнен в 1440 г. для тимуридского правителя Шахруха. О популярности трактата аш-Ш. свидетельствует и давняя прочная рукописная традиция этого сочинения.

*Китаб ал-милал ва-н-нихал* состоит из двух частей. Первая часть посвящена описанию внутренней истории ислама. Критикуя предшествовавших мусульманских доктографов за отсутствие у них твердого принципа описания богословских школ и конфессиональных общин, аш-Ш. счел необходимым прежде всего выделить главные проблемы богословия, 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-Ш., следуя мусульманской традиции, 73 общины. Приводя различия между ними по частным вопросам богословия, он в то же время старался не упускать из виду основные проблемы.

Во второй части трактата изложены верования и религиозно-философские учения иудеев, христиан, манихеев, зороастрийцев, сабиев, брахманов, взгляды выдающихся греческих и мусуль-



манских философов, представления приверженцев разных языческих культур.

Отличительная черта сочинения аш-Ш.—описательный характер изложения различных точек зрения. В отличие от своих предшественников, в первую очередь ал-Багдади (ум. в 1037 г.) и Ибн Хазма (ум. в 1064 г.), апологетическими сочинениями которых он пользовался, аш-Ш. стремился избежать полемики, заботясь главным образом о логичном и доказательном изложении материала. Заслуга аш-Ш. состоит в том, что при описании внутренней истории ислама он сумел преодолеть конфессиональную ограниченность и гендерность, столь характерные для мусульманских апологетов. По существу, это краткая энциклопедия религий и религиозно-философских учений народов Ближнего Востока и Средиземноморья в период раннего средневековья.

Как первоклассный памятник мусульманской историографии *Китаб ал-милал ва-н-нихал аш-Ш.* давно привлекает внимание ориенталистов. Сочинение неоднократно издавалось в Европе, Египте, Иране, Турции, Индии. Оно переведено на персидский, турецкий, немецкий, английский и русский (Часть I) языки.

Лит-ра: *аш-Шахрастани*. Книга о религиях.

С. П.

**аш-Ший'А** («приверженцы», «партия») — шииты, общее название различных группировок и общин, признавших 'Али б. Аби Талиба и его потомков единственно законными наследниками и духовными преемниками пророка Мухаммада. Вскоре после смерти Мухаммада часть его сподвижников (Салман ал-Фариси, Абу Зарр ал-Гифари, ал-Микдад и др.) выступила за преемство 'Али, за сохранение верховной власти в «семье Пророка», признав незаконной присягу Абу Бакру. В ходе борьбы за власть в начале второй половины VII в. образовалась религиозно-политическая группировка (аш-ши'а) сторонников передачи верховной власти 'Али как ближайшему родственнику и духовному преемнику Пророка. Эта группировка являлась ядром движения, которое нарушило первоначальное религиозное единство мусульманской общины и позднее привело к разделению ее на две основные части — суннитов и Ш. По своему значению этот раскол вышел за рамки династийного соперничества за власть внутри Халифата, оказав огромное влияние на судьбу мусульманского мира.

После убийства 'Али его приверженцы — Ш. товели борьбу за возвращение верховной власти имамата в «семью Пророка», под которой они понимали исключительно Алидов — потомков 'Али. Первоначально основная масса Ш. считала, что право Алидов на имамат основывается на родстве 'Али с Пророком и его личных качествах. Однако еще при жизни 'Али некоторые его приверженцы (в частности, его маула Канбар, 'Абдаллах б. Саба' и др.) начали проповедовать «божественность» имамата, утверждая, что Пророк назначил 'Али своим духовным преемником (васи).

Военно-политические поражения Ш. (гибель ал-Хусайна, разгром выступления ал-Мухтара) содействовали тому, что их энергия все больше направлялась в область религиозных идей. На базе религиозно-политической группировки Алидов, отстаивавшей кровнородственное право на власть, зародилось шиитское движение, взявшее за вооружение и проповедовавшее мистические

представления о верховной власти. Обращение в ислам населения восточных провинций Халифата (Ирака, Ирана), где издавна бытовала идея божественной манифестации, способствовало распространению среди Ш. представления об имамах как о носителях «божественной субстанции». В противоположность суннитам и хариджитам, провозгласившим выборность главы общины, Ш., исходя из божественной природы верховной власти и рассматривая ее как таинственную эманацию «божественной благодати» в роду 'Али, принципиально отвергли саму возможность избрания имама. Опираясь на многочисленные предания и аллегорическое толкование отдельных мест в Коране, согласно которым Пророк якобы определенно указал на 'Али как на своего преемника и оставил ему духовное завещание, Ш. отстаивали принцип наследственной верховной власти в роду 'Али.

Шиитский призыв «К Богоугодному из рода Мухаммада!», к возвращению верховной власти «семье Пророка» находил благодатную почву благодаря широкому недовольству в Халифате правлением Омейядов. Ш. проповедовали, что все беды происходят от «незаконного» правления Омейядов, «узурпировавших» власть, и что возвращение верховной власти Алидам приведет к установлению справедливости, к исполнению божественного повеления. Шиитская пропаганда способствовала свержению династии Омейядов, однако плодами этой многолетней борьбы воспользовалась другая ветвь хашимитов, родственников Пророка, — Аббасиды. Алиды не прекратили борьбу за власть, но их размежевание с Аббасидами значительно сузило социальную базу шиитского движения. К тому же и в самом шиитском движении не было единства. Разногласия и расколы среди Ш. вызывал прежде всего вопрос о передаче права на имамат тем или иным потомкам 'Али. Уже в VIII в. шиитское движение распалось на два основных течения — «умеренное» и «крайнее» (см. схему 5). К «умеренным» Ш. относят зайдитов и имамитов. Другое течение представляли так называемые «крайние» Ш., 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 многочисленные общины.

На протяжении всей истории ислама Ш. с переменным успехом вели борьбу за возвращение власти потомкам 'Али. Наиболее энергично эту борьбу вели зайдиты и исма'илиты, которым удавалось в разных концах мусульманского мира (Табаристан, Йемен, Египет) создавать алидские государства (имаматы).

В настоящее время шиитского вероучения придерживается абсолютное большинство населения Ирана, более половины населения Ирака, значительная часть мусульман Ливана, ЙАР, НДРЙ и Бахрейна. Различные шиитские общины существуют практически во всех мусульманских странах.

В последние годы, особенно с победой антишахской революции в Иране, заметно возросла политическая активность Ш. в мусульманском мире, в частности в Ливане.

Лит-ра: *ан-Наубахти*. Шиитские секты; *ал-Аш'ари*. Макалат, 5—85; *аш-Шахрастани*. Книга о религиях, 131—173, 220—237; *ал-Исфахани*. Макатил; *Петрушевский*. Ислам; *Ирфан*. Дирясат, 9—65; *Е. А. Резван*. Термин ши'а в Коране (к истории понятий «секта», «религиозно-политическая группировка»). — ПП и ПИКНВ. 1983, 1, 200—206; *R. Strothmann*. Shi'a.— Handwörterbuch, 684—692.

С. П.

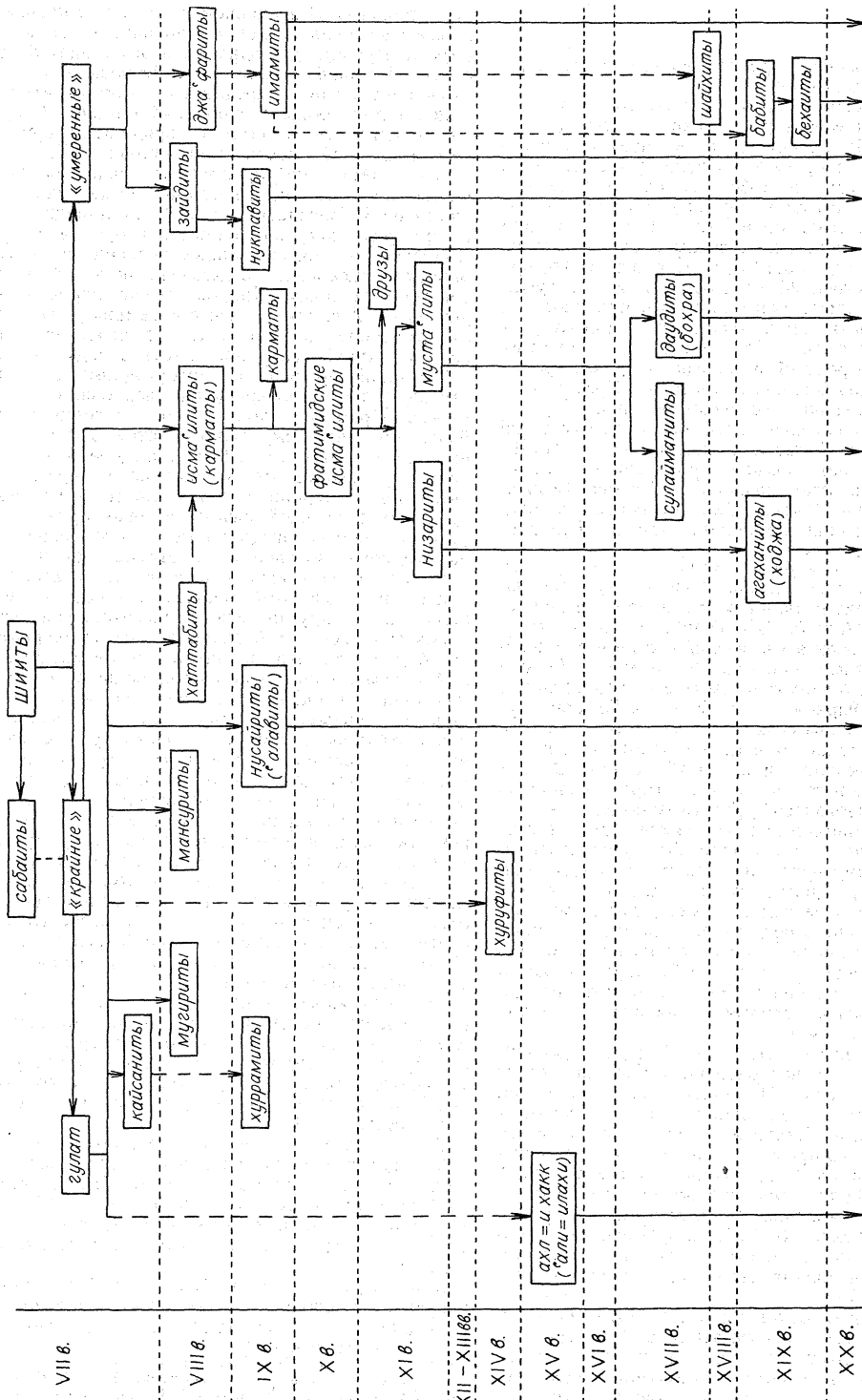


Схема 5.  
 Основные направления в шиитском исламе

## аш-ШИБЛИ

**аш-ШИБЛИ**, Абу Бакр Дулаф б. Джахдар (б. Джа'фар) (861—946)—багдадский суфий, ближайший ученик и сподвижник ал-Джунайда и ал-Халладжа. Родился в Самарре, его отец был главным хаджибом халифа, дядя—военачальником (амир ал-умара') в Александрии. Сам аш-Ш. служил хаджибом у халифа ал-Муваффака. В возрасте 40 лет был назначен на пост правителя (вази) области Демавенд в Северном Иране, но неожиданно отказался от назначения, «раскаялся» и принял суфизм в собрании (маджлис) известного багдадского суфия Хайра ан-Нассаджа. Поначалу симпатии аш-Ш. в силу его экзальтированного характера склонялись к «крайнему» суфизму, который проповедовал ал-Халладж. Однако преследования, а затем жестокая казнь последнего, вероятно, заставили его изменить свои взгляды и занять осторожную позицию, свойственную ал-Джунайду и его окружению. Есть сведения, что аш-Ш. отрекся от ал-Халладжа и обвинил его в разглашении «тайн», которые должны быть достоянием избранных. После казни ал-Халладжа поведение аш-Ш. стало крайне необычным. Его эксцентрические поступки (сжигание дорогих одежд и благовоний, самоистязания и пр.), повышенная эмоциональность привели к тому, что его сочли сумасшедшим, поэтому багдадские власти, активно боровшиеся в это время с инакомыслием и «недозволенными новшествами» (бид'а), не принимали его всерьез. Аш-Ш. спасло, видимо, также его знатное происхождение и принадлежность к мазхабу маликитов, которые в тот момент были в числе инициаторов этой борьбы.

В правовых и коранических науках аш-Ш., по свидетельствам биографов, ни в чем не уступал виднейшим авторитетам в этих областях и даже превосходил их. В «экстатических высказываниях» (шатхийат) и «аллегорических намеках» (ишарат) аш-Ш., записанных в основном в конце его жизни, в завуалированной форме говорилось о страданиях и радостях «божественной любви», о необходимости отказа от мирской жизни ради высшей цели—сближения с божеством, о самоконтроле и самонаблюдении, которые должен практиковать истинный суфий. Мистические стихи, приписываемые аш-Ш., не лишены художественных достоинств. Наиболее известными его учениками были 'Али ал-Хусри и Абу-л-Касим ан-Насрабази. Сюжеты из биографии аш-Ш., его высказывания и стихи можно встретить во всех авторитетных суфийских трактатах. Своей широкой известностью он обязан, однако, не столько оригинальности взглядов, сколько парадоксальности мышления, незаурядности поведения, причастности к судьбам великих людей и знаменательным событиям в истории суфизма.

Его могила в Багдаде сохранилась и почитается по сей день.

Лит-ра: *ас-Саррадж*. Ал-Лума', 395—406; *ас-Сулами*. Табакат, 337—348; *ал-Багдади*. Та'рих Багдад, 14, 389—397; *ал-Кушайри*. Ар-Рисала, 33—34; 'Абдаллах б. Аб'ад ал-Йафи'и. Мир'ат ал-джанан, 2. Хайдарабад, 1337 г. х., 317—319; *Massignon*. Passion, 1, 41—43; *al-Hujwiri*. Kashf, 155—156, Index; *Ammar*. Тазкияра, 2, 342—343; *Ibn Khallikan*. Dictionary, 1, 511—513; GAS, 1, 660.

А. Кн.

**ШИРК**—придание Аллаху сотоварища, многобожие. Мусульманская концепция бога последовательно монотеистична. Поклонение другим божествам помимо Аллаха, а также предметам и людям рассматривается как тяжелейший грех

(кабира), неверие (куфр). В поздних сурах Корана нашел отражение процесс эволюции раннемусульманских представлений о Ш., приведший к решительному осуждению его (см. 2:221/220; 6:108; 10:28/29; 9:3 и др.). Традиционно многобожниками объявлялись представители других религий, а также философы (фаласифа), «дуалисты», «безбожники» (мулхидун). Категория Ш., хотя и имела общепринятые определения, вызвала многочисленные толкования, которые явились причиной широкого использования ее в религиозной полемике и открытой политической борьбе внутри самой мусульманской общины. Сунниты считали многобожниками шиитов. Наиболее часто обиснуссия в Ш. звучали во время незатухавших дискуссий о «божественных атрибутах» (ассифат). В первой половине IX в. му'тазилиты объявили многобожниками традиционалистов. Те, в свою очередь, выдвинули подобные обвинения в адрес му'тазилитов. И те и другие обвиняли в Ш. антропоморфистов (ал-мушабиха). Дискуссии о Ш. затронули не только область догматики и права. Ш. искали в нормах поведения, морали. Ал-Газали утверждал, что поклонение Аллаху, преследующее корыстные цели, также является Ш. Ханбалиты, уделявшие большое внимание проблеме Ш. в повседневной жизни, осуждали приветствие людей вставанием, преувеличенное восхваление духовных авторитетов прошлого и настоящего, поклонение могилам. Именно ханбалитским богословам принадлежит разработка одной из наиболее стройных теорий Ш., которая была принята в новое время ваххабитами. Согласно ей, существует пять видов Ш.: 1) Ш. ал-'илм—признание за всеми пророками, а также «святыми», предсказателями, астрологами «сокровенного знания» ('илм ал-гайб); 2) Ш. ат-тасарруф—признание за кем бы то ни было посредничества миссии, которой Мухаммад будет наделен в День воскресения; 3) Ш. ал-'ибада—поклонение кому-либо чему-либо помимо Аллаха (в первую очередь могилам, камням); 4) Ш. ал-'ада—вера в предрассудки и «дурные» обычаи (вера в плохие и хорошие дни, предзнаменования, ношение без нужды амулетов); 5) Ш. фи-л-адаб—произнесение клятв именем Мухаммада, 'Али, других авторитетов мусульманской общины.

Особое толкование Ш. нашел в представлениях суфиев, которые считали Ш. любое препятствие на пути «предания себя» Аллаху (ихлас). Ученик Ибн 'Араби, ат-Тилимساني, считавший проповедь единобожия истинной лишь в устах суфия, объявил Ш. Коран.

Категория Ш. находит применение в практике современной политической борьбы.

Лит-ра: *Hughes*. Dictionary, 579—580; *W. Björkman*. Shirk.—EI, 4, 408—410.

Д. Е.

**ШИРКА** (тур. ширкет, перс. шеркат; синоним шарика; «товарищество», «кооперация») — особый вид договора ('акд), по которому два человека или больше объединяются, чтобы вести общее дело (торговое, ремесленное или какое-либо другое). Для этого они вкладывают свои средства и объединяют усилия. При этом каждый компаньон (шарик) имеет право распоряжаться общим имуществом и обязан принимать участие в общей работе. Доход и ущерб должны распределяться либо пропорционально вложению каждого участника Ш., либо по соглашению; нельзя требовать какую-то фиксированную сумму независимо от успеха или неуспеха. По одним мазхабам, вкладываемые средства должны быть однородны

ми (одинаковые деньги, одинаковый труд). По мнению других, это необязательно, но вложения должны быть такими, чтобы их можно было подсчитать и оценить как доли вклада. Если вклады пропадут или если участники выбывают, Ш. ликвидируется.

Имеются четыре вида Ш.: 1) полная Ш., когда участники делают равные вклады и равны между собой в своих возможностях, т. е. они занимают одним ремеслом или ведут одну торговлю и являются свободными мусульманами; 2) неполная Ш., в которой требуется только взаимное соглашение, а равенства вложений не требуется; 3) целевая Ш., в которой может не быть общего капитала, но есть общее дело, которое может вестись в кредит; 4) Ш.-кооперация, когда объединяются люди разных профессий для ведения общего дела (кожевники, шорники и сапожники, плавильщики и кузнецы и т. п.). По некоторым мазхабам, два последних вида Ш. не могут быть признаны, т. к. в них нет общего капиталовложения.

Порядок Ш. в настоящее время полностью сохраняется во всех сферах экономической жизни стран ислама и легко адаптируется в новых условиях, прикрывая собой самые различные формы современной промышленно-капиталистической и финансовой жизни.

Лит-ра: *Zaid ibn 'Ali*. Corpus juris, 177—178; *ал-Газали*. *Ихйа'*, 2, 58—59; *W. Heffening*. *Shirkah*.—EI, 4, 380—381.

А. Б.

**ШИС**—персонаж мусульманских преданий, третий сын Адама, родившийся после убийства Хабиля (Авеля), библейский Сиф. Был благочестивым человеком, получил откровения от Аллаха. Жил в Мекке, регулярно совершал обряд хаджжа, построил здание ал-Ка'бы из глины и камня. Был похоронен вместе с Адамом и Хаввой в пещере горы Абу Кубайс около Мекки.

Легенды о Ш. развились в мусульманской мифологии под влиянием гностической секты сетян. Относительно рано они были привязаны к Аравии. Ш. занимает значительное место в мифологии друзей, у суфиев.

Лит-ра: *ат-Табари*. Та'рих, 1, 152—168; *ас-Са'лаби*. Кисас, 27—28; *ал-Киса'и*. Кисас, 79—81; *Cl. Huart*. *Shith*.—EI, 4, 415.

М. П.

**ШУ'АЙБ**—коранический персонаж, пророк, посланный Аллахом к своим соплеменникам, названным в Коране сначала асхаб ал-айка («люди зарослей»\*), а затем ахл Мадйан («жители Мадй-

ана»). Согласно кораническим рассказам, он призвал поклоняться только Аллаху, соблюдать точность в мере и весе, не обманывать людей при торговле, не распространять нечестие, путешествуя по земле; призвал вспомнить о судьбе тех, кто ранее не верил пророкам,—о народах Нуха, Худа, Салиха, Лута. Ш. поверила только небольшая часть жителей Мадйана, большинство сочло его одержимым, колдуном и лжецом. Его упрекали за низкое происхождение, грозились побить камнями, изгнать. От уверовавших в Аллаха потребовали вернуться в веру отцов. Они отказались, призвав Аллаха рассудить их с неверными. Последовало жестокое наказание—«вопль», «сотрясение». Все, кто не поверил Ш., погибли, «и оказались они наутро в их жилищах павшими ниц» (7:85/83—93/91; 11:84/85—95/98; 15:78; 26:176—191; 29:36/35—37/36; 38:13/12; 50:13).

Коранические рассказы о Ш. тесно увязаны с другими рассказами о наказании тех, кто не поверил пророкам. Стилистически они особенно близки к рассказам об аравийских пророках—Салихе и Худе. В них много намеков на судьбу Мухаммада—упреки в одержимости и колдовстве, в незнатном происхождении, угрозы побить камнями и т. д. Вместе с тем они содержат немало конкретных деталей, описывающих народ Ш. как опытных и ловких торговцев, путешествующих по свету. Весьма вероятно, что в Коране использовано какое-то аравийское предание о гибели Набатейского царства, в ареал которого входил частично и исторический Мадйан.

Комментаторы Корана были мало знакомы с собственно аравийскими преданиями. Исходя из упоминания Мадйана и в истории Ш., и в истории Мусы, они идентифицировали Ш. с «глубоким стариком», зятем Мусы, библейским Иофором. Большой популярности легенды о Ш. в мусульманской литературе не получили. В настоящее время ссылки на проповеди Ш. ограничения произвола торговцев приводятся иногда мусульманскими публицистами как примеры идеалов социальной справедливости в Коране.

Лит-ра: *ат-Табари*. Та'рих, 1, 365—371; *он же*. Тафсир, 8, 166—168, 12, 60—66, 19, 65—68; *ас-Са'лаби*. Кисас, 93—94; *Horowitz*. Untersuchungen, 93, 119—120; *Speyer*. Erzählungen, 251—254; *Paret*. Kommentar, 165—166, 241—242, 278; *Fr. Buhl*. *Shu'aib*.—EI, 4, 418—419.

М. П.

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ВДИ— Вестник древней истории. М.
- ДАН-В— Доклады Академии наук СССР. Серия В.
- ЗВОРАО— Записки Восточного отделения (Имп.) Русского археологического общества. СПб., Пг.
- ИАН СССР— Известия Академии наук СССР. М.—Л.
- ИООН АН  
ТаджССР— Известия Института общественных отношений Академии наук Таджикской ССР.
- КСИВ— Краткие сообщения Института востоковедения АН СССР. М.—Л., М.
- КСИНА— Краткие сообщения Института народов Азии АН СССР. М.
- ЛО ИВАН— Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР.
- МИТТ, 1— Материалы по истории туркмен и Туркмении. 1. М.—Л., 1939.
- МКВ 25— XXV Международный конгресс востоковедов: Доклады делегации СССР. М., 1960.
- ММ'И'И— Маджаллат ал-маджма' ал-'илми ал-'ираки. Багдад.
- ММЛ'АД— Маджаллат маджма' ал-луга ал-'арабийя фи Димашк. Дамаск.
- МНМ— Мифы народов мира. 1—2. М., 1980.
- НАА— Народы Азии и Африки. История, экономика, культура. М.
- ПВ— Проблемы востоковедения. М.
- ПЛНВ— Памятники литературы народов Востока.
- ППВ— Памятники письменности Востока.
- ППВ (ежегод.)— Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. Ежегодник. М.
- ПП и ПИКНВ— Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. Годичные сессии ЛО ИВАН СССР. М.
- ПС— Палестинский сборник. М.—Л.
- AAWB— Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Philologisch-historische Klasse.
- AION— Annali dell'Istituto Orientale di Napoli.
- AJAS— American Journal of Arabic Studies. Leiden.
- Annales. ESC— Annales: Economies, Sociétés, Civilisations. P.
- AOр— Archiv Orientalní. Praha.
- Arb.— Arabica. Leiden.
- AT— A. Aarne. The Types of the Folktales. Translated and Enlarged by S. Thompson. Helsinki, 1961.
- BEO— Bulletin d'études orientales. Damas.
- BSOAS— Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London.
- DI— Der Islām. Strassburg-Berlin, B.
- EI \*— The Encyclopaedia of Islam. 1—4. Leyde-London, (1908), 1913—1934.
- EI— Enzyklopaedie des Islām. 1—4. Leiden-Leipzig, (1908), 1913—1934.
- EI, NE— The Encyclopaedia of Islam. New ed. Leiden-London.
- EI, NÉ— Encyclopédie de l'Islām. Nouvelle éd. Leiden-London.
- GAL— C. Brockelmann. Geschichte der Arabischen Litteratur. 1—2. Weimar-Berlin, 1898—1902.
- GAL, SBd.— GAL, Supplementbände. 1—3. Leiden, 1937—1942.
- GAS— Geschichte des arabischen Schrifttums von Fuat Sezgin. 1—7. Leiden, 1967—1979.
- GMS— E. J. W. Gibb Memorial Series.
- HR— History of Religions. Chicago.
- HTR— Hartford Theological Review.
- IBLA— Institut de belles-lettres arabes (Revue). Tunis.
- IC— Islamic Culture. Hyderabad.

JMES— International Journal of Middle Eastern Studies. L.—N. Y.  
 IPQ— International Philosophical Quarterly. Bronx.  
 IQ— Islamic Quarterly. L.  
 Ir. St.— Iranian Studies (Journal of the Society for Iranian Studies). Chestnut Hill.  
 ISt— Islamic Studies. Karachi-Islamabad.  
 JA— Journal asiatique. P.  
 JAOS— Journal of the American Oriental Society. New York—New Haven.  
 JBBRAS— Journal of Bombay Branch of the Royal Asiatic Society.  
 JESHO— Journal of the Economic and Social History of the Orient. Leiden.  
 JNES— Journal of Near Eastern Studies. Chicago.  
 JPalOS— Journal of the Palestine Oriental Society. Jerusalem.  
 JRAS— Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. L.  
 JSS— Journal of Semitic Studies. Manchester.  
 MGWJ— Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums. Lpz.  
 MIDEO— Mélanges d'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire.  
 MO— Le Monde Orientale. Uppsala.  
 MSt— *I. Goldziher*. Muhammedanische Studien. 1—2. Halle, 1888—1890.  
 MUSJ— Mélanges de l'Université St. Joseph. Beyrouth.

Список сокращений

MW— The Muslim World. Hartford, Conn.  
 OLZ— Orientalistische Literaturzeitung. Lpz.  
 Or— Oriens. Leiden.  
 PMHM— *Cl. Cahen*. Les peuples musulmans dans l'histoire médiévale. Damas, 1977.  
 REI— Revue des études islamiques. P.  
 REJ— Revue des études juives. P.  
 RH— Revue Historique. P.  
 RHR— Revue de l'histoire des religions. P.  
 RO— Rocznik Orientalistyczny. Lwów (Kraków).  
 ROC— Revue de l'Orient chrétien. P.  
 RSO— Rivista degli Studi Orientali. Roma.  
 SBAW Berl.— Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst.  
 ShEI— Shorter Encyclopaedia of Islam. Leiden, 1953.  
 SI— Studia Iranica. P.  
 StI— Studia Islamica. N. Y., P.  
 WZKM— Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.  
 ZA— Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete. Hrsg. von C. Bezold. Berlin-Weimar-Strassburg.  
 ZDMG— Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Lpz., Wiesbaden.  
 ZS— Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete. Lpz.

## СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

### Источники

- Абу Йусуф. Ал-Харадж.—Китаб ал-харадж ли-лкади Абу Йусуф Йа'куб б. Ибрахим сахиб ал-имам Аби Ханифа. Каир, 1346 г. х.
- Абу Ну'айм. Хилйат.—Хилйат ал-аулийа' ва табакат ал-асфийа' ли... Аби Ну'айм. 1—10. Каир, 1351—1357/1932—1938.
- Абу 'Убайд. Ал-Амвал.—Китаб ал-амвал ли-лимам ал-'азим ал-Хафиз Аби 'Убайд ал-Касим б. Саллам... Саххахаху ва 'аллака хавашихи Мухаммад Хамид ал-Фикки. Каир, 1353 г. х.
- ал-Азраки. Ахбар Макка.—Geschichte und Beschreibung der Stadt Mekka von... el-Azraki. Hrsg. von F. Wüstenfeld. Lpz., 1858.
- Аноним.—Арабский аноним XI века. Издание текста, перевод, введение в изучение памятника и комментарий П. А. Грязневича. М., 1960 (ПЛНВ, тексты, 6).
- 'Аттар. Тазкира.—The Tadhkiratu'l-Awliya («Memoirs of the Saints») of Muhammad ibn Ibrahim Faridu'ddin 'Attar. Ed. in the original persian with preface, indices and variants by Reynold A. Nicholson with a Critical introd. by Mirza Muhammad b. 'Abdu'l-Wahhab-i Qazwini. 1—2. London-Leide, 1905.
- Афлаки. Манакиб.—Шамс ад-дин Ахмад Афлаки. Манакиб ал-'арифин. Рук. ЛО ИВАН, С 2466.
- Ахбар ал-Халладж.—Akhbar al-Hallaj. Texte ancien relatif à la prédication et au supplice du mystique musulman al-Hosayn b. Mansour al-Hallaj publié, annoté et traduit par Louis Massignon et Paul Kraus. P., 1936.
- ал-Ахкам аш-шар'ийа.—Ал-Ахкам аш-шар'ийа фи-л-ахвал аш-шахсийа 'ала мазхаб ал-имам Аби Ханифа ан-Ну'ман. 1-е изд. Каир, 1327/1909.
- ал-Аш'ари. Макалат.—Китаб макалат ал-исламийин ва-хтилаф ал-мусаллин. Та'лиф ал-имам Аби-л-Хасан 'Али б. Исма'ил ал-Аш'ари. Висбаден, 1963.
- ал-Багдади. Та'рих Багдад.—Та'рих Багдад ау мадинат ас-салам ли-л-Хафиз Аби Бакр Ахмад б. 'Али ал-Хатиб ал-Багдади. 1—14. Миср, 1349/1931.
- ал-Багдади. Усул ад-дин.—Китаб усул ад-дин. Та'лиф ал-имам ал-устаз Аби Мансур 'Абд ал-Кахир б. Тахир ат-Тамими ал-Багдади. 1. Стамбул, 1346/1928.
- ал-Багдади. Ал-Фарк.—Китаб ал-фарк байна-л-фирак ли... 'Абд ал-Кахир б. Тахир ат-Тамими ал-Багдади. Каир, 1964.
- ал-Байдави. Тафсир.—Veidhawii commentarius in Coranum ex codd. parisiensibus dresdensibus et lipsiensibus. Ed. H. O. Fleischer. 1—2. Lipsiae, 1846—1848.

- ал-Балазури. Футух.—Liber expugnationis regionum, auctore Imamo Ahmed ibn Jahja ibn Djabir al-Beladorsi, cum e codice Leidensi et codice Musei Britannici ed. M. J. de Goeje. Lugduni Batavorum, 1886.
- Бируни. Памятники.—Абурайхан Бируни (973—1048). Избранные произведения. 1. Памятники минувших поколений. Таш., 1957.
- Бурхан-и кати'.—Бурхан-и кати'. Та'лиф-и Мухаммад Хусайн б. Халаф Табризи... ба ихтимам дуктур Мухаммад Му'ин. 1—5. Тегеран, 1342/1963.
- Бустан ас-сийаха.—Зайн ал-'абидин-и Ширвани-йи Маст 'Али-шах. Китаб-и бустан ас-сийаха. Тегеран, 1315/1898.
- ал-Бухари. Ас-Сахих.—Le Recueil des Traditions mahométanes par Abou Abdallah Mohammed ibn Ismail el-Bokhari. Publ. par M. Ludolf Krehl. 1—4. Leyde, 1862—1908.
- ал-Вакиди. Марази.—History of the Muhammad's campaigns, by Aboo 'Abd ollah Mohammad 'bin Omar al-Wakidy ed. by A. von Kremer of the Austrian Consulate general at Alexandria. Calcutta, 1856 (Bibliotheca Indica. N° 110, 112, 113, 121, 139).
- ал-Газали. Ал-Ваджиз.—Китаб ал-ваджиз фи фикх мазхаб ал-имам аш-Шафи'и. Та'лиф... Аби Хамид ал-Газали. 1—2. Миср, 1317 г. х.
- ал-Газали. Воскрешение.—Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук о вере (Ихйа' 'улум ад-дин): Избранные главы. Пер. с араб., исслед. и коммент. В. В. Наумкина. М., 1980 (ПНВ, XLVII).
- ал-Газали. Ихйа'.—Китаб ихйа' 'улум ад-дин. Та'лиф... Аби Хамид Мухаммад б. Мухаммад ал-Газали. 1—4. Би-л-магба'а ал-азхарийа ал-мисрийа, 1302 г. х.
- ал-Газали. Тахафут.—Algazali. Tahafot al-falasifat. Texte arabe établi et accompagné d'un sommaire latin et d'index par M. Bouyges. Veuyouth, 1927.
- ад-Дамири. Хайат.—Китаб хайат ал-хайаван алкубра ли... Камал ад-дин ад-Дамири. 1. Миср, [б. г.].
- Дара Шекух. Сафинат.—Дара Шекух. Сафинат ал-аулийа'. Рук. ЛО ИВАН, С 521.
- Даулатшах.—The Tadhkiratu'sh-shu'ara' («Memoirs of the Poets») of Dawlatshah bin 'Ala'u'd-Dawla Bakhtishah al-Ghazi of Samarqand. Ed. by E. G. Browne. London-Leide, 1901.
- Джалалабади. Тарик.—Тарик ал-иршад ли-такмил ал-му'минин ва-л-аулад. Аз Мйа Факир-аллах Хисараки Джалалабади. Кабул, 1359 г. х.
- ал-Джлили. Ал-Инсан.—Китаб ал-инсан ал-камил фи ма'рифат ал-авахир ва-л-ава'ил. Та'лиф... 'Абд ал-Карим ал-Джлили. Миср, 1328 г. х.



- ал-Джувайни. Аш-Шамил.— *Ал-Джувайни*. Аш-Шамил фи усул ад-дин. Александрия, 1969.
- ал-Джурджани. Ат-Та'рифат.— *Китаб ат-та'рифат ли...* 'Али б. Мухаммад ал-Джурджани. Миср, 1321 г. х.
- ал-Джурджани. Шарх.— *Шарх 'ала-л-мавакиф ли-л-Иджи*. Та'лиф... 'Али б. Мухаммад ал-Джурджани. Стамбул, 1286 г. х.
- аз-Захаби. Тазира.— *Аз-Захаби*. Тазикират ал-хуффаз. 1—4. Хайдарабад, [б. г.].
- Ибн Аби Йа'ла*. Табакат ал-ханабила.— Табакат ал-ханабила ли-л-кади Аби-л-Хусайн Мухаммад б. Аби Йа'ла. 1—2. Бейрут, [б. г.].
- Ибн 'Араби*. Мухадарат ал-абрар.— *Китаб мухадарат ал-абрар ва мусамарат ал-ахйар фи-л-адабийят ва-н-навадир ва-л-ахбар ли...* Мухйи ад-дин б. 'Араби. 1—2. Бейрут, [б. г.].
- Ибн 'Араби*. Тафсир.— *Ибн 'Араби*. Тафсир ал-Кур'ан. 1—2. Каир, 1317 г. х.
- Ибн 'Араби*. Фусус.— *Фусус ал-хикам ли-шайх ал-акбар Мухйи ад-дин б. 'Араби ал-мутаваффи сана 638 хиджрийа ва-т-та'ликат 'алайхи би-калам Аби-л-'Али 'Афифи*. 1—2. Бейрут, 1980.
- Ибн 'Араби*. Ал-Футухат.— *Китаб ал-футухат ал-маккия аллати фатаха-ллаху 'ала-ш-шайх...* ал-ма'руф би Ибн 'Араби. 1—4. Бейрут, [б. г.].
- Ибн ал-Асир*. Усд.— *Усд ал-габа фи ма'рифат ас-сахаба ли-л-нимам 'Изз ад-дин Аби-л-Хасан 'Али...* ал-ма'руф би Ибн ал-Асир. 1—5. Тегеран, 1342—1377 гг. х.
- Ибн Батта*. Ал-Ибана.— *H. Laoust. La profession de foi d'Ibn Batta (Traditionniste et jurisconsulte musulman d'école hanbalite mort en Irak à 'Ukbara en 387/997)*. Damas, 1958.
- Ибн ал-Джаузи*. Манакиб.— *Ибн ал-Джаузи*. Манакиб ал-нимам Ахмад б. Ханбал. Бейрут, [б. г.].
- Ибн ал-Джаузи*. Талбис.— *Талбис Иблис ли-л-хавиз ал-нимам Джамал ад-дин Аби-л-Фарадж 'Абд ар-Рахман б. ал-Джаузи*. Бейрут, 1368 г. х.
- Ибн Джубайр*. Путешествие.— *Ибн Джубайр*. Путешествие. М., 1984.
- Ибн ал-'Имад*. Шазарат.— *Шазарат аз-захаб фи ахбар ман захаба...* ли... 'Абд ал-Хайй б. ал-'Имад ал-Ханбали. 1—8. Бейрут, [б. г.].
- Ибн Каййим*. Хади.— *Китаб хади ал-арвах ила билад ал-афрах ли...* Ибн Каййим ал-Джаузийа. Каир, 1357 г. х.
- Ибн ал-Калби*. Ал-Аснам.— *Китаб ал-аснам 'ан Аби-л-Мунзир Хишам б. Мухаммад б. ас-Са'иб ал-Калби би тахкик ал-устаз Ахмад Заки*. Каир, 1924.
- Ибн ал-Калби*. Книга об идолах.— *Хишам ибн Мухаммад ал-Калби*. Книга об идолах (Китаб ал-аснам). Пер. с араб., предисл. и примеч. Вл. В. Полосина. М., 1984 (ИПБ, LXVIII).
- Ибн ал-Муртада*. Табакат.— *Die Klassen der Mu'taziliten*. Hrsg. von Susanna Diwald-Wiltzer. Wiesbaden, 1961.
- Ибн ан-Надим*. Ал-Фихрият.— *Китаб ал-Фихрият ли-н-Надим*. Тегеран, 1971.
- Ибн Раджаб*. Зайл.— *Китаб аз-Зайл 'ала табакат ал-ханабила ли Ибн Раджаб...* Зайн ад-дин Аби-л-Фарадж 'Абд ар-Рахман б. Шихаб ад-дин Ахмад ал-Багдади. 1—2. Бейрут, 1952.
- Ибн Са'д*. Табакат.— *Ibn Saad. Biographien Muhammeds, seiner Gefährten und späteren Träger des Islams bis zum Jahre 230 der Flucht*. Hrsg. von E. Sachau, im Verein mit C. Brockelmann, J. Horowitz, J. Lippert, B. Meissner, E. Mittwoch, F. Schwally, K. V. Zetterstéen. 1—9. Leiden, 1904—1928.
- Ибн Таймийа*. Ар-Радд.— *Ибн Таймийа*. Ар-Радд 'ала-л-мантийкиин. Бомбей, 1949.
- Ибн Хаджар*. Исаба.— *Китаб ал-исаба фи гамйиз ас-сахаба ли...* Шихаб ад-дин Аби-л-Фадл Ахмад б. 'Али б. Хаджар ал-'Аскалани. 1—8. Миср, 1323—1325 гг. х.
- Ибн Халдун*. Мукаддима.— *Мукаддима Ибн Халдун. Prolegomènes d'Ebn-Khaldoun* publ. par E. Quatremère. P., 1858—1868 (Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Impériale et autres bibliothèques publ. par l'Institut Impérial de France. 16—21).
- Ибн Ханбал*. Муснад.— *Муснад... 'Абдаллах Ахмад б. Мухаммад б. Ханбал*. 1—6. Миср, 1313 г. х.
- Ибн Хишам*. Сира.— *Das Leben Muhammed's nach Muhammed Ibn Ishak bearbeitet von Abd al-Malik Ibn Hischam*. Hrsg. von F. Wüstenfeld. 1—2. Leipzig-Göttingen, 1858—1860.
- Ибн Хишам*. Тиджан.— *Ибн Хишам*. Китаб ат-тиджан фи мулук химйар 'ан Вахб б. Мунаббих ва Ахбар 'Абид б. Шарийа. Сана, 1980.
- ал-'Идви*. Машарик.— *Машарик ал-анвар фи фауз ахл ал-'итбар*. Та' лиф... Хасан ал-'Идви ал-Хамзави. Каир, 1303 г. х.
- ал-Истахри*. Масалик.— *Viae regnorum: Descriptio ditionis moslemicae auctore Abu Ishak al-Farisi al-Istakhri*. Ed. M. J. de Goeje. Lugduni Batavorum, 1870.
- ал-Исфahanи*. Макатил.— *Макатил ат-талибийин ли-Аби-л-Фарадж ал-Исфahanи*. Неджеф, 1965.
- Йакут*. Му'дjam.— *Yacut's geographisches Wörterbuch, aus den Handschriften zu Berlin, St. Petersburg, Paris, London und Oxford...* Hrsg. von F. Wüstenfeld. 1—6. Lpz., 1886—1873.
- Йахйа б. Адам*. Ал-Харадж.— *Le livre de l'impôt foncier de Yahya ibn Adam, publié d'après le manuscrit unique appartenant à M. Charles Scherfer par Th. W. Juynboll*. Leide, 1896.
- ал-Кади*. Дака'ик.— *Китаб дака'ик ал-ахбар фи зикр ал-джанна ва-н-нар*. Та'лиф... 'Абд ар-Рахим ал-Кади. Каир, 1303 г. х.
- ал-Казвини*. 'Аджа'иб.— *Zakarija el-Cazwini's Kosmographie*. Hrsg. von F. Wüstenfeld. Göttingen, 1849.
- ал-Калабази*. Ат-Та'арруф.— *Abu Bakr al-Kalabadi. Kitab al-Ta'aruf li madhhab ahl al-tasawwuf*. Ed. A. J. Arberry. Saïro, 1934.
- Карбала'и*. Раузат.— *Хафиз Хусайн Карбала'и*. Раузат ал-джинан ва джаннат ал-джинан. Ба тасхих-и Султан ал-Курра'и. 1—2. Тегеран, 1344/1965, 1349/1970.
- ал-Кашани*. Истилахат.— *'Абд ар-Раззак ал-Кашани*. Истилахат ас-суфийа. Тахкик Мухаммад Джа'фар. Каир, 1981.
- ал-Кашани*. Шарх.— *Китаб ал-фадил ва-л-'алим ал-каmil аш-шайх 'Абд ар-Раззак ал-Кашани 'ала Фусус ал-хикам ли-л-устаз ал-акбар аш-шайх Мухйи ад-дин б. ал-'Араби*. Миср, 1321 г. х.
- ал-Киса'и*. Кисас.— *Vita prophetarum auctore Muhammed ben 'Abdallah al-Kisa'i ex codicibus, qui in Monaco, Bonna, Lugduni Batavorum, Lipsia et Gothana asservantur*. Ed. Isaac Eisenberg. Lugduni-Batavorum, 1922.
- Крачковский*. Коран.— *Коран*. Пер. и коммент.

## Источники

- И. Ю. Крачковского. М., 1963 (в текстах статей принято сокр. К.).
- Кудам б. Джа'фар. Ал-Харадж.— Chapters One-Eighteen of Part Seven from Kitab al-kharaj wa-sina'at al-kitabah by Qudama b. Ja'far al-Katib (Pages 77—103 from manuscript № 1076 in Korüü Library, Istanbul). Leiden—London, 1965.
- ал-Кушайри. Ар-Рисала.— Ар-Рисала ал-кушайрийа фи 'илм ат-тасаввуф ли Аби-л-Касим ал-Кушайри. Булак, 1284 г. х.
- Лисан ал-'араб.— Лисан ал-'араб ли-л-имам ал-'аллама Аби-л-Фадл Джамал ад-дин Мухаммад б. Мукарам ал-ма'руф би Ибн Манзур ал-Иффрики ал-Мисри. 1—20. Булак, 1300—1307 гг. х.
- ал-Маварди. Ал-Ахкам.— *Maverdii constitutiones politicae. Ex recensione M. Engeri Accedunt adnotationis et glossarium. Bonnae, 1853.*
- Макаmat-и х'аджа Накшбанд.— *Абу-л-Мухсин Мухаммад-Бакир б. Мухаммад-'Али.* Макаmat-и хадрат-и х'аджа Накшбанд. Бухара, 1327 г. х.
- ал-Макдиси. Ал-Бад'.— *Le Livre de la Création et de l'Histoire d'Abou Zaid A. b. Sahl al-Balkhi.* Publ. et trad. par Cl. Huart. 1—6. P., 1899—1919.
- ал-Макки. Кут ал-кулуб.— *Китаб кут ал-кулуб фи ма'амила ал-махбуб ва васф тарик ал-мудир или макаm ат-таухид ли саййидина...* Аби Талиб Мухаммад б. Аби-л-Хасан 'Али б. 'Аббас ал-Макки. 1—2. Миср, 1310 г. х.
- Малик б. Анас. Ал-Муватта'.— *Китаб ал-Муватта' ли-л-имам Мухаммад.* Казань, 1909.
- ал-Мас'уди. Мурудж.— *Ma'roudi. Les Prairies d'or. Texte et traduction par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille.* 1—9. P., 1869—1877.
- Ма'сум-'Али-шах. Тара'ик.— *Ма'сум-'Али-шах Ни'маталлахи аш-Ширази.* Тара'ик ал-хака'ик. 1—3. Тегеран, 1313—1319 гг. х.
- ал-Матуриди. Ат-Таухид.— *Ал-Матуриди.* *Китаб ат-таухид.* Бейрут, 1970.
- Махмуд Чурас.— *Шах-Махмуд ибн Мирза Фазил Чурас.* Хроника. Крит. текст, пер., коммент., исслед., указ. О. Ф. Акимущкина. М., 1976.
- ал-Муфид. Ава'ил.— Ава'ил ал-макалат фил-мазахиб ва-л-мухтарат. Та'лиф... аш-Шайх ал-Мудрид Мухаммад ан-Ну'ман. Тебриз, 1371 г. х.
- ал-Муфид. Шарх.— Шарх 'ака'ид ас-саддук ау тасхих ал-и'тикад. Та'лиф... аш-Шайх ал-Муфид Мухаммад б. Ну'ман. 2-е изд. Тебриз, 1371 г. х.
- ал-Мухасиб. *Китаб ат-таваххум.— Al-Muhasibi. Kitab al-tawahhum. Trad. de l'arabe et annoté par A. Roman. P., 1978.*
- ан-Наджаш. Ар-Риджал.— *Китаб ар-риджал ли-Аби-л-'Аббас Ахмад б. 'Али ан-Наджаш.* [Б. м., б. г.].
- ан-Насафи. 'Ака'ид.— Ал-'Ака'ид ан-насафийа ли-'Умар б. Мухаммад ан-Насафи.— *Маджму' мухиммат ал-мутун йаштамилу 'ала ситта ва ситтинна матн фи мухталиф ал-фунун ва-л-'улум.* 4-е изд. Каир, 1369/1949, 27—34.
- ан-Наубахти. Шнитские секты.— *Ал-Хасан ибн Муса ан-Наубахти.* Шнитские секты. Пер. с араб., исслед. и коммент. С. М. Прозорова. М., 1973 (ППВ, XLIII).
- ан-Наши' ал-Ақбар. Маса'ил ал-имама.— *Ан-Наши' ал-Ақбар.* Маса'ил ал-имама ва Муктатафат мин ал-Китаб ал-аусат фи-л-макалат. Бейрут, 1971.
- Нузхат ал-кулуб.— *Nuzhat al-Qulub.* Composed by Hamd-Allah Mustafwi of Qazwin in 740(1340) ed. by Le Strange. London—Leyden, 1915.
- Парса. Анис ат-талибин.— *Мухаммад Парса ал-Бухари.* Анис ат-талибин ва'уддат ас-саликин. Рук. ЛГУ, № 386, 168а—227а.
- Рашахат.— *Фахр ад-дин 'Али б. Хусайн Кашифи Ва'из.* Рашахат 'айн ал-хайт. Лакхнау, Навалкшор, 1897.
- Рисала-йи кудсий.— *Х'аджа Мухаммад Парса.* Рисала-йи кудсий.— *Макаmat-и х'аджа Накшбанд,* 37—137.
- ас-Са'лаби. Кисас.— *Китаб кисас ал-анбийа' ал-мусамма би-л-'ара'ис.* Та'лиф... Аби Исхак Ахмад б. Мухаммад б. Ибрахим ас-Са'лаби. Миср, 1324 г. х.
- Садр аш-шари'а. Мухтасар.— *Мюхтесерюль-вигкает или Сокращенный вигкает; Курс мусульманского законоведения по школе ханефидов.* Изд. Мирзою Александром Казем-Бекком. Казань, 1845.
- ас-Саррадж. Ал-Лума'.— *The Kitab al-Luma' fi 'l-Tasawwuf of Abu Nasr 'Abdallah b. Abi al-Sarraj al-Tusi.* Ed. for the first time, with critical notes, abstract of contents, glossary, and indices by R. A. Nicholson. Leyden, London, 1914.
- ас-Сафад. Ал-Вафи.— *Ibn Aibak as-Safadi.* Das biographische Lexikon. Hrsg. von S. Dederig. 4. Wiesbaden, 1959.
- ас-Сиджистани. Ал-Му'аммарин.— *Китаб ал-му'аммарин мин ал-'араб ва тароф мин ахбарихим ва ма калуху фи мунтаха а'марихим би тасхих ва та'лик...* Аби Хатим Сахл б. Мухаммад б. 'Усман ас-Сиджистани ал-Басри. [Б. м., б. г.].
- Сийасат-наме.— *Сийасат-наме.* Та'лиф-и х'адже Низам ал-мулк. Тегеран, 1346/1967.
- ас-Субки. Табакат.— *Табакат аш-шафи'ийа ал-кубра ли...* Аби Наср 'Абд ал-Ваххаб б. Таки ад-дин ас-Субки. 1—6. Миср, 1324 г. х.
- ас-Сулами. Табакат.— *Abu 'Abd al-Rahman Muhammad b. al-Husain... al-Sulami.* *Kitab Tabaqat al-Sufiyya.* Texte arabe avec une introduction et index par Johannes Pedersen. Leiden, 1960.
- ас-Сухраварди. Маджму'а.— *Shihaboddin Yahya Sohravardi.* Oeuvres philosophiques et mystiques. Textes édités avec Prolegomenes en français par Henry Corbin. 1—3. Teheran, Paris, 1976—1977.
- ат-Табари. Та'рих.— *Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari cum aliis ed. M. J. de Goeje, series 1—3.* Lugduni Batavorum, 1879—1901.
- ат-Табари. Тафсир.— *Китаб джами' ал-байан фи тафсир ал-Кур'ан.* Та'лиф... Аби Джа'фар Мухаммад б. Джарир ат-Табари. 1—30. Булак, 1323—1329 гг. х.
- Тадж ал-'арус.— Шарх ал-камул ал-мусамма Тадж ал-'арус мин джавахир ал-камул ли-л-имам ал-лугави Мухаббиб ад-дин Аби-л-Файйид ас-Са'ид Мухаммад Мургада ал-Хусайни ал-Васити аз-Забиди ал-Ханафи. 1—10. Каир. 1306—1307 гг. х.
- ат-Та'и. Та'лим.— *'Абд ал-Джаббар ат-Та'и.* Та'лим ас-салам. Багдад, [б. г.].
- ат-Тафтазани. Шарх.— *Ат-Тафтазани.* Шарх 'ака'ид ан-Насафи. Казань, 1910.
- ат-Таханафи. Кашшаф.— *Кашшаф истилахат ал-фунун.* Та'лиф аш-шайх Мухаммад 'Али б. 'Али ат-Таханафи. 1. Стамбул, 1317 г. х.
- ат-Техрани. Табакат.— *Аш-Шайх Ага Бузург ат-Техрани.* Табакат а'лам аш-ши'а. 4—5. Тегеран, 1971.
- ат-Тирмизи. Хатм.— *Al-Tirmidi.* *Kitab hatm al-*

- awliya'. Ed. par O. Yahya. Beyrouth, 1965.
- Хазинат.—*Гулам Сарвар Лахури*. Хазинат ал-асфийа'. 2-е изд. 1—2. Канпур, 1902.
- ал-Хаким. Ал-Муджам.—С. ал-Хаким. Ал-Муджам ас-суфи. Бейрут, 1981.
- Хондамир. Хабиб.—Та'рих-и Хабиб ас-сийар фи ахбар афрад башар. Та'лиф-и Гийас ад-дин б. Хума ад-дин машхур ба Х'андамир. Ба мукаддама-йи Джалал ад-дин Хума'и. 1—4. Тегеран, 1333/1954.
- ал-Худжвири. Кяшф.—В. А. Жуковский. Раскрытие скрытого за завесой («Кяшф алмахдзуб») Абу-л-Хасана Али ибн Османа ибн-Аби Али аль-Джуллаби аль-Худжвири аль-Газнави. Перс. текст, указ. и предисл. Л., 1926.
- Хуласа.—Хуласа-йи шарх-и та'арруф. Ба тасхих дуктур Ахмад 'Али Раджа'и. Тегеран, 1349/1970.
- аш-Шайбани. Ал-Асар.—Китаб ал-асар ли-л-имам ал-хафиз... Мухаммад б. ал-Хасан аш-Шайбани. 1. Карачи, 1385/1965.
- аш-Шайбани. Ал-Асл.—Китаб ал-асл ли-л-имам... Аби 'Абдаллах Мухаммад б. ал-Хасан аш-Шайбани ал-мутаваффи сана 189 х. 1—2. Хайдарабад, 1386—1388 г. х.
- аш-Шайбани. Ал-Джами' ас-сагир.—Китаб ал-джами' ас-сагир фи-л-фикх ли... Мухаммад б. ал-Хасан аш-Шайбани. Миср, 1302 г. х.
- аш-Ша'рани. Табакат.—Ат-Табакат ал-кубра ли... 'Абд ал-Ваххаб аш-Ша'рани. 1—2. Миср, 1315 г. х.
- аш-Шафи'и. Ар-Рисала.—Мухаммад б. Идрис аш-Шафи'и. Ар-Рисала фи 'илм ал-усул. Каир, 1940.
- аш-Шахрастани. Книга о религиях.—Мухаммад ибн 'Абд ал-Карим аш-Шахрастани. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал). Ч. 1. Ислам. Пер. с араб., введ. и коммент. С. М. Прозорова. М., 1984 (ППВ, LXXV).
- аш-Шахрастани. Ал-Милал.—Китаб ал-милал ва-н-нихал ли-л-имам Аби-л-Фатх Мухаммад б. 'Абд ал-Карим аш-Шахрастани. Тахкик Мухаммад Килани. 1—2. Каир, 1381/1961.
- аш-Шахрастани. Нихайат ал-икдам.—*Al-Shahrastani*. Kitab nihayatu-l-iqdam fi 'ilmi-l-kalam. Ed. with a transl. by A. Guillaume. L., 1934.
- аш-Шибли. Акам ал-марджан.—Китаб акам ал-марджан фи ахкам ал-джанн. Та'лиф... Бадр ад-дин Аби 'Абдаллах Мухаммад б. 'Абдаллах аш-Шибли ал-Ханафи. Миср, 1326 г. х.
- Ширвани. Бустан.—*Зайн ал-'Абидин Ширвани Маст'алишах*. Бустан ас-сийаха. Тегеран, 1315 г. х.
- аш-Шуштари. Маджалис.—Маджалис ал-му'минин. Та'лиф-и Нуруллах б. Шариф ал-Хусайни ал-Мар'аши аш-Шуштари. Тегеран, 1268, 1299 г. х. (литография).
- Abdel-Kader.—The Life, personality and writings of al-Junayd. A Study of a third/ninth century mystic with an edition and translation of his writings by Ali Hassan Abdel-Kader. L., 1962.
- Amoli. La philosophie.—*Sayyed Haydar Amoli* (VIII<sup>e</sup>/XIV<sup>e</sup> siècle). La philosophie shi'ite. 1. Somme des doctrines ésotériques (Jami' al-asrar). 2. Traité de la connaissance de l'être (Fi ma'rifat al-wojud). Textes publiés avec une double introduction et index par Henry Corbin et Osman Yahia. Teheran, Paris, 1969.
- Aubin. Matériaux.—Matériaux pour la biographie de Shah Ni'matullah Wali Kermani. Textes persans publiés avec introduction par Jean Aubin. Teheran-Paris, 1956.
- 'Awarif al-ma'arif.—Die Gaben der Erkenntnisse des 'Umar as-Suhrawardi. Übersetzt und eingeleitet von R. Gramlich. Wiesbaden, 1978.
- Djami. Nafahat.—The Nafahat al-Ons min Hadarat al-Qods, or the Lives of the Sufis by Mawlana Noor al-Din 'Abd al-Rahman Jami. Calcutta, 1859.
- Guillaume. Muhammed.—The Life of Muhammed. A Translation of Ishaq's Sirat Rasul Allah with introduction and notes by A. Guillaume. L., 1955.
- Hallaj. Al-Tawasin.—*Hallaj*. Kitab al-tawasin. Ed. et introd. par P. Nwyia. Ed. nouvelle.—MUSJ. 1972, 47, 183—237.
- al-Haravi. Guide.—*Al-Haravi 'Ali b. Abi Bakr*. Guide des lieux de pèlerinage. Texte arabe établi par J. Sourdél-Thoumine. Damas, 1953.
- Hudud al-'alam.—Hudud al-'alam «The regions of the world»: A persian geography 327 A.H.—982 A.D. Transl. and explained by V. Minorsky with the preface by V. V. Barthold transl. from the russian. Oxf., 1937.
- al-Hujwiri. Kashf.—The Kashf al-Mahjub: The Oldest persian treatise on sufism by 'Ali b. 'Uthman al-Jullabi al-Hujwiri. Transl. from the text of the Lahore Edition, compared with MSS in the India office and British Museum. New ed. by Reynold A. Nicholson. L., 1936.
- Ibn 'Arabi. Bezels.—*Ibn al-'Arabi*. The Bezels of Wisdom. Transl. and introd. by R. W. Austin. Preface by Titus Burckhardt. N.Y., 1980.
- Ibn Battuta. Travels.—Travels of Ibn Battuta. Transl. H.A.R. Gibb. 1—2. Hakluyt society ser. L., 1958, 1962.
- Ibn Jubayr. Travels.—The Travels of Ibn Jubayr. Ed. from a Ms. in the University Library of Leyden by W. Wright. Second ed. revised by M. J. de Goeje. Leiden-London, 1907.
- Ibn Khalikan. Dictionary.—Ibn Khalikan's Biographical Dictionary. Transl. from the Arabic by B. Mac Guckin de Slane. 1—4, P., 1842—1871.
- Muslim Saints.—Muslim Saints and Mystics: Episodes from the Tadhkirat al-auliya' by Farid al-Din Attar. Transl. by A. J. Arberry. London-Boston, 1966.
- Wüstenfeld. Die Chroniken.—*F. Wüstenfeld*. Die Chroniken der Stadt Mekka. 1—4. Lpz., 1857—1861.
- Zaid ibn 'Ali. Corpus juris.—«Corpus juris» di Zaid ibn 'Ali (VIII sec. cr.). Testa arabo publ.... con introd. storica, apparato critico e indici analitici da Eugenio Griffini. Milano, 1919.

## Литература

Бартольд. Соч.—В. В. Бартольд. Сочинения. 1—9. М., 1963—1977.

Бертельс. Суфизм.—Е. Э. Бертельс. Избранные труды: Суфизм и суфийская литература. М., 1965.

Босворт. Династии.—К. Э. Босворт. Мусульманские династии: Справочник по хронологии и генеалогии. Пер. с англ. и примеч. П. А. Грязневича. М., 1971.

Винников. Легенды.—И. Н. Винников. Легенды о призвании Мухаммада в свете этнографии.—С. Ф. Ольденбург: Сборник статей. М., 1934, 125—146.

Гибб. Историография.—Х. А. Р. Гибб. Мусульманская историография. Пер. с англ. П. А. Грязневича.—Х. А. Р. Гибб. Арабская

## Литература

- литература: Классический период. М., 1960, 117—156.
- Гольдциер*. Культ святых.—*И. Гольдциер*. Культ святых в исламе (Мухаммеданские эскизы). М., 1938.
- Гордлевский*. Бахауддин Накшбанд.—*В. А. Гордлевский*. Бахауддин Накшбанд Бухарский.—Избранные сочинения. З. М., 1962, 369—386.
- Григорян*. Философия.—*С. Н. Григорян*. Средневековая философия народов Ближнего Востока. М., 1966.
- Демидов*. Суфизм.—*С. М. Демидов*. Суфизм в Туркмении (эволюция и пережитки). Аш., 1978.
- Дорошенко*. Духовенство.—*Е. А. Дорошенко*. Шийтское духовенство в современном Иране. 2-е изд. М., 1985.
- Жузе*. Му'тазилиты.—*П. К. Жузе*. Му'тазилиты (течение в исламе в IX в.). Казань, 1899 (Миссионерский противомусульманский сборник, 22).
- Иванов*. Бабидские восстания.—*М. С. Иванов*. Бабидские восстания в Иране: 1848—1852. Л., 1939.
- Иванов*. Очерк.—*М. С. Иванов*. Очерк истории Ирана. М., 1952.
- Ислам.—Ислам: религия, общество, государство. М., 1984.
- Ислам в истории народов Востока.—Ислам в истории народов Востока. М., 1981.
- Касымжанов*. Аль-Фараби.—*А. Х. Касымжанов*. Абу Наср аль-Фараби. М., 1982.
- Кныш*. Мироззрение.—*А. Д. Кныш*. Мироззрение Ибн Араби.—Религии мира, 1984.
- Кныш*. Проблемы.—*А. Д. Кныш*. Некоторые проблемы изучения суфизма.—Ислам, 87—95.
- Кузнецова*. Иран.—*Н. А. Кузнецова*. Иран в первой половине XIX века. М., 1983.
- Лундин*. «Дочери бога».—*А. Г. Лундин*. «Дочери бога» в южноаравийских надписях и в Коране.—ВДИ. 1975, 2, 124—131.
- Лэйн*. Нравы.—*Э. У. Лэйн*. Нравы и обычаи египтян в первой половине XIX в. М., 1982.
- Массэ*. Ислам.—*А. Массэ*. Ислам: Очерк истории. М., 1961.
- Медников*. Палестина.—*Н. А. Медников*. Палестина от завоевания ее арабами до крестовых походов по арабским источникам. 1. Исследование источников. СПб., 1902; Приложения. 2 (1—3). СПб., 1897.
- Мец*. Ренессанс.—*А. Мец*. Мусульманский ренессанс. 2-е изд., М., 1977.
- Миклахо-Маклай*. О происхождении.—*Н. Д. Миклахо-Маклай*. О происхождении «Дополнения» к «Тазкират ал-аулия» 'Аттара.—КСИВ. 1956, 22, 19—27.
- Мусульманский мир.—Мусульманский мир: 950—1150. М., 1981.
- Петрушевский*. Земледелие.—*И. П. Петрушевский*. Земледелие и аграрные отношения в Иране XIII—XIV веков. М.—Л., 1960.
- Петрушевский*. Ислам.—*И. П. Петрушевский*. Ислам в Иране в VII—XV веках (курс лекций). Л., 1966.
- Пиотровский*. Движение.—*М. Б. Пиотровский*. Пророческое движение в Аравии VII в.—Ислам, 19—27.
- Пиотровский*. Мухаммад.—*М. Б. Пиотровский*. Мухаммад, пророки, лжепророки, кахины.—Ислам в истории народов Востока, 9—18.
- Проблемы.—Проблемы арабской культуры. Памяти академика И. Ю. Крачковского. М., 1987.
- Прозоров*. Доктрина.—*С. М. Прозоров*. Шийтская (имамитская) доктрина верховной власти.—Ислам, 204—211.
- Прозоров*. Правоведение.—*С. М. Прозоров*. К вопросу о «правоведении» в исламе: понятие ахл ас-сунна (сунниты).—Проблемы, 213—218.
- Прозоров*. Шийтская историография.—*С. М. Прозоров*. Арабская историческая литература в Ираке, Иране и Средней Азии в VII—середине X в.: Шийтская историография. М., 1980.
- Резван*. Исследования.—*Е. А. Резван*. Исследования по терминологии Корана: сура, 'абд ('ибад, 'абид) [Аллах], умма—16:121/120.—Проблемы, 219—231.
- Религии мира, 1984.—Религии мира: История и современность. Ежегодник. 1984. М., 1984.
- Рипка*. История.—*Ян Рипка*. История персидской и таджикской литературы. Пер. с чешского. Ред. и автор предисл. И. С. Брагинский. М., 1970.
- Родионов*. Марониты.—*М. А. Родионов*. Марониты: Из этноконфессиональной истории Восточного Средиземноморья. М., 1982.
- Роузентал*. Торжество знания.—*Ф. Роузентал*. Торжество знания: Концепция знания в средневековом исламе. Пер. с англ. С. А. Хомутова. М., 1978.
- Сагадеев*. Ибн Рушд.—*А. В. Сагадеев*. Ибн Рушд (Аверроэс). М., 1973.
- Сагадеев*. Ибн Сина.—*А. В. Сагадеев*. Ибн Сина (Авиценна). 2-е изд., М., 1985.
- Семенов*. Бухарский шейх.—*А. А. Семенов*. Бухарский шейх Бахауд-дин. 1318—1389. (К его биографии).—Восточный сборник в честь А. Н. Веселовского. М., 1914, 202—211.
- Семенова*. Салах ад-дин.—*Л. А. Семенова*. Салах ад-дин и мамлуки в Египте. М., 1966.
- Сюкияйнен*. Право.—*Л. Р. Сюкияйнен*. Мусульманское право: Вопросы теории и практики. М., 1986.
- Тверитинова*. Версия.—*А. С. Тверитинова*. Фальсифицированная версия о турецком халифате.—Изв. ИООН АН ТаджССР. 1954, 5, 167—180.
- Шмидт*. 'Абд-ал-Ваххаб.—*А. Э. Шмидт*. 'Абд-ал-Ваххаб-аш-Шарани (973/1565 г.) и его книга рассыпанных жемчужин. СПб., 1914.
- Абу Захра*. Абу Ханифа.—*М. Абу Захра*. Абу Ханифа: Хайатуху ва 'асруху—ара'уху ва фикху. Каир, [б. г.].
- Абу Захра*. Ас-Садик.—*М. Абу Захра*. Ал-Имам ас-Садик: Хайатуху ва 'асруху—ара'уху ва фикху. [Каир, б. г.].
- Абу Захра*. Та'рих ал-мазахиб.—*М. Абу Захра*. Та'рих ал-мазахиб ал-исламийа. 1—2. Каир, [б. г.].
- Бадави*. Ал-Илхад.—*'А. Бадави*. Мин та'рих ал-илхад фи-л-ислам. Бейрут, 1945.
- Бадави*. Мазахиб.—*'А. Бадави*. Мазахиб ал-исламийин. 2-е изд. 1. Бейрут, 1979.
- Бадави*. Шатахат.—*'А. Бадави*. Шатахат ас-суфийа. Каир, 1949.
- Галиб*. Ал-Харакат ал-батинийа.—*М. Галиб*. Ал-Харакат ал-батинийа фи-л-ислам. Бейрут, [б. г.].
- Зайдан*. Та'рих.—*Дж. Зайдан*. Та'рих ат-тамаддун ал-ислами. 1—2. Каир, 1935, 1947.

- Зарринкуб*. Арзиш.—*А. Зарринкуб*. Арзиш-и мирас-и суфийа. Тегеран, 1344/1965.
- Ирфан*. Дирасат.—*Абд ал-Хамид 'Ирфан*. Дирасат фи-л-фирак ва-л-'ака'ид ал-исламийа. Багдад, 1387/1967.
- ал-Китаб ат-тизкари.—Ал-Китаб ал-тизкари: Мухий ад-дин Ибн 'Араби. Фи-з-зикра ал-ми'айя ас-самина ли-миладиhi 1165—1240. Каир, 1969.
- Мубарак*. Ат-Тасаввуф.—*З. Мубарак*. Ат-Тасаввуф ал-ислами фи-л-адаб ва-л-ахлак. Бейрут, [б. г.].
- Мударрис*. Райханат ал-адаб.—*Мухаммад-'Али Мударрис*. Райханат ал-адаб фи тараджум ал-ма'руфин би-л-кунйа ау ал-лакаб. 1—8. Тебриз, 1347 г. х.
- Мударриси*. Силсилаха.—*Нур ад-дин Мударриси Чахардахуми*. Силсилаха-йи суфийа-йи Иран. Тегеран, 1360 г. х.
- ан-Наишар*. Наш'ат.—*А. ан-Наишар*. Наш'ат ал-фикр ал-фалсафи фи-л-ислам. 7-е изд. Каир, 1977.
- Талиби*. Хаваридж.—*А. Талиби*. Ара'у-л-хаваридж ал-каламийа. 1—2. Алжир, 1398/1978.
- Файйад*. Та'рих ал-имамийа.—*А. Файйад*. Та'рих ал-имамийа ва аслафихим мин аш-ши'а. 2-е изд. Багдад, 1975.
- Фарузанфар*. Рисала.—*Бади' аз-заман Фарузанфар*. Рисала дар тахкик-и ахвал ва зиндагани-йи маулана Джалал ад-дин Мухаммад машхур ба Мавлави. Тегеран, 1315/[1936].
- ал-Хаким*. Ал-Усул.—*М. Таки ал-Хаким*. Ал-Усул ал-'амма ли-л-фикх ал-мукаран. Бейрут, [1963].
- Хилми*. Ибн Таймийа.—*М. Хилми*. Ибн Таймийа ва-т-тасаввуф. Александрия, 1982.
- Хуласа*.—Хуласа-йи шарх-и та'аруф. Ба тасхих Ахмад 'Али Раджа'и. Тегеран 1349/1970.
- Mahmassani*. Falsafat al-tashri.—Falsafat al-tashri fi al-Islam. The Philosophy of Jurisprudence in Islam by S. Mahmassani. Transl. by Farhat J. Ziadeh. Leiden, 1961.
- Abbot*. Studies.—Studies in Arabic Literary Papyri. 2. Qur'anic Commentary and Tradition by Nabia Abbot. Chicago, 1967.
- Abu Zahra*. Family Law.—Law in the Middle East, 132—178.
- Ajfi*. The Mystical Philosophy.—*A. Ajfi*. The Mystical Philosophy of Muhyiad-Din Ibn al-'Arabi. Cambridge, 1939.
- Ahmad*. Sufi and Sultan.—*A. Ahmad*. The Sufi and the Sultan in pre-mughal muslim India.—DI. 1963, 38/1—2, 142—153.
- Akten*.—Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft. Göttingen, 15. bis 22. August 1974. Hrsrg. von A. Dietrich. Göttingen, 1976.
- Algar*. Bibliographical notes.—*H. Algar*. Bibliographical notes on the Naqshbandi tariqat.—Essays on Islamic philosophy and science ed. by G. F. Hourani. Albany, 1975, 254—259.
- Algar*. Dhikr.—*H. Algar*. Silent and vocal dhikr in the Naqshbandi order.—Akten, 39—46.
- Algar*. Observations.—*H. Algar*. Some observations on religion of Safavid Persia.—IST. 1974, 7, 1—2.
- Allard*. Le problème.—*M. Allard*. Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-As'ari et de ses premiers disciples. Beirut, 1965.
- Amoretti*. Proposito.—*B. Scarcia-Amoretti*. A proposito di una possibile versione del «Trattato dei dieci principi» di Nağm al-Din al-Kubra.—RSO. 1974, 48, 99—108.
- Anawati, Gardet*. Mystique.—*G. C. Anawati, L. Gardet*. Mystique musulmane: Aspects et tendances, expériences et techniques. 3-е éd. P., 1976.
- Andrae*. Ursprung.—*T. Andrae*. Der Ursprung des Islams und das Christentum. Uppsala-Stockholm, 1926.
- Arberry*. Doctrine.—*A. J. Arberry*. The Doctrine of the Sufis. Cambridge, 1935.
- Ayoub*. Suffering.—*M. Ayoub*. Redemptive Suffering in Islam: A Study of the Devotional Aspects of 'Ashura' in Twelvers Shi'ism. The Hague, 1978 (Religion and Society. 10).
- Baldick*. Literature.—*J. Baldick*. Medieval sufi literature in prose.—History of Persian literature from the beginning of the Islamic period to the present day with contributions by G. Morrison, J. Baldick and Sh. Kadkani. Leiden-Köln, 1981, 85—109, 113—132.
- Beck*. Gestalt.—*E. Beck*. Die Gestalt des Abraham am Wendepunkt der Entwicklung Muhammeds: Analyse von Sure 2, 118(124)—135(141).—Le Muséon. Louvain, 1952, 65, 79—94.
- Bel*. Religion.—*A. Bel*. La religion musulmane en Berbérie: Esquisse d'histoire et de sociologie religieuses. 1. Etablissement et développement de l'Islam en Berbérie du VII<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle. P., 1938.
- Bell-Watt*. Introduction.—*W. M. Watt*. Bell's Introduction to the Qur'an: completely revised and enlarged. Edinburgh, 1970.
- Beltz*. Sehnsucht.—*W. Beltz*. Sehnsucht nach dem Paradies. B., 1979.
- Birge*. Bektashi Order.—*J. K. Birge*. The Bektashi Order of Dervishes. L., 1937.
- Blachère*. Introduction.—*R. Blachère*. Introduction au Coran. P., 1947.
- Böwering*. Mystical Vision.—*G. Böwering*. The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Sufi Sahl al-Tustari (d. 283/896). B., N.Y., 1980.
- Bravmann*. Background.—*M. M. Bravmann*. The Spiritual Background of Early Islam. Leiden, 1972.
- Brown*. Darvishes.—The Darvishes or Oriental Spiritualism by John P. Brown. Ed. with an Introduction and Notes by H. A. Rose. L., 1968.
- Browne*. History.—*E. G. Browne*. A History of Persian Literature under Tartar Domination (A.D. 1265—1502). Cambridge, 1920.
- Caetani*. Annali.—*L. Caetani*. Annali dell'Islam. 1—2. Milano, 1905—1907.
- Change*.—Arab culture and society in change. A partially annotated bibliography of books and articles in English, French, German and Italian. Beirut, 1973.
- Chodkiewicz*. Sceau.—*M. Chodkiewicz*. Le sceau des saints: prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabi. P., 1986.
- Cook*. Dogma.—*M. Cook*. Early Muslim Dogma: a Source-Critical Study. Cambridge, 1981.
- Corbin*. En Islam.—*H. Corbin*. En Islam iranien: Aspects spirituels et philosophiques. 1—4. P., 1978.
- Corbin*. Imagination.—*H. Corbin*. L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi. P., 1958.
- Creswell*. Account.—*K. A. C. Creswell*. A short account of early muslim architecture. Penguin books, 1958, 17—40.

## Literatur

- Denny*. Ummah.—*F. M. Denny*. The meaning of Ummah in the Qur'an.—HR. 1975, 15/1, 34—70.
- Dilemmas*.—*Islamic Dilemmas: Reformers, Nationalists and Industrialization: The Southern Shore of the Mediterranean*. Ed. by E. Gellner. Berlin, New York, Amsterdam, 1985.
- Dimand*. Handbook.—*M. S. Dimand*. A Handbook of Muhammadan art. N.Y., 1947.
- Donaldson*. The Wild Rue.—*B. A. Donaldson*. The Wild Rue: A Study of Muhammadan Magic and Folklore in Iran. L., 1938.
- Doutté*. Magie.—*Magie et religion dans l'Afrique du Nord par E. Doutté*. Alger, 1909.
- Dozy*. Supplément.—*R. Dozy*. Supplément aux dictionnaires arabes. 1—2. Leyde, 1881.
- Eichler*. Die Dschinn.—*Die Dschinn, Teufel und Engel im Koran* von P. A. Eichler. Lpz., 1928.
- Eickmann*. Die Angelologie.—*Die Angelologie und Dämonologie des Korans im Vergleich zu der Engel- und Geisterlehre der Heiligen Schrift* von Dr. Walther Eickmann. N.Y., Lpz., 1908.
- Eisenberg*. Abraham.—*J. Eisenberg*. Abraham in der arabischen Legende. [B. m.], 1912.
- Eisenberg*. Moses.—*J. Eisenberg*. Moses in der arabischen Legende. [B. m., 6. r.].
- Eklund*. Resurrection.—*R. Eklund*. Life between Death and Resurrection according to Islam. Uppsala, 1941.
- Elaboration*.—*L'élaboration de l'Islam: Colloque de Strasbourg 12—13—14 juin 1959*. P., 1961.
- van Ess*. Die Erkenntnislehre.—*J. van Ess*. Die Erkenntnislehre des Adudā'ud-dīn al-Īgī. Wiesbaden, 1966.
- van Ess*. Une lecture.—*J. van Ess*. Une lecture à rebours de l'histoire du Mu'tazilisme.—REI, 1979, 67/1, 40—65.
- Fahd*. Divination.—*T. Fahd*. La divination arabe: Etudes religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam. Strasbourg—Leide, 1966.
- Fahd*. Le panthéon.—*T. Fahd*. Le panthéon de l'Arabie Centrale à la veille de l'hégire. P., 1968.
- Fasa'i*.—*History of Persia under Qajar Rule*. Transl. from the Persian of Hasan-e Fasa'i's Farsnama-ye Naseri by H. Busse. L., 1972.
- Fattal*. Statut.—*A. Fattal*. Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam. Beyrouth, 1958.
- Friedlaender*. Chadhirlegende.—*Die Chadhirlegende und der Alexanderroman. Eine sagengeschichtliche und literarhistorische untersuchung* von I. Friedlaender. Lpz., B., 1913.
- Gardet*, *Anawati*. Introduction.—*L. Gardet, G.-C. Anawati*. Introduction à la théologie musulmane. P., 1948.
- Gätje*. Koran.—*H. Gätje*. Koran und Koranexegese. Zurich und Stuttgart, 1971.
- Gaudefroy-Demombynes*. Mahomet.—*M. Gaudefroy-Demombynes*. Mahomet. P., 1969.
- Gaudefroy-Demombynes*. Pèlerinage.—*M. Gaudefroy-Demombynes*. Le pèlerinage à la Mekke: Etude d'histoire religieuse. P., 1923.
- Gilsenan*. Trajectories.—*M. Gilsenan*. Trajectories of contemporary Sufism.—*Dilemmas*, 187—198.
- Goitein*. Society.—*S. D. Goitein*. A Mediterranean Society: The Jewish communities of the Arab world as portrayed in the documents of the Cairo Geniza. 2. Los Angeles, 1971.
- Goldziher*. Richtungen.—*I. Goldziher*. Die Richtungen der islamischen Koranlegung. Leiden, 1920.
- Goldziher*. Vorlesungen.—*I. Goldziher*. Vorlesungen über den Islam. Heidelberg, 1910.
- Goldziher*. Die Zahiriten.—*Die Zahiriten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte*. Beitrag zur Geschichte der muhammedanischen Theologie von Dr. Ignaz Goldziher. Lpz., 1884.
- Gramlich*. Derwischorden.—*R. Gramlich*. Die schiitischen Derwischorden persiens. 1—3. Wiesbaden, 1965, 1976, 1981.
- Gril*. Personnage.—*D. Gril*. Le personnage coranique de Pharaon d'après Ibn 'Arabi.—BEO. 1977, 29, 179—187.
- Grünbaum*. Beiträge.—*M. Grünbaum*. Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde. Leiden, 1893.
- Grünebaum*. Document.—*G. E. von Grünebaum*. A tenth-century document of Arab literary theory and criticism: The Section of poetry of al-Baqillani's I'jaz al-Qur'an. Chicago, 1950.
- Grünebaum*. Festivals.—*G. E. Grünebaum*. Muhammadan Festivals. N.Y., 1951.
- Handwörterbuch*.—*Handwörterbuch des Islam*. Leiden, 1941.
- Hartmann*. Risalat.—*R. Hartmann*. As-Sulami's Risalat al-malamatija.—DI. 1918, 8, 157—203.
- Heyd*. Studies.—*U. Heyd*. Studies in Old Ottoman Criminal Law. Ed. by V. L. Ménage. Oxf., 1973.
- Hodgson*. Venture.—*The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. M. G. S. Hodgson. 1—2. Chicago and London, 1974.
- Horovitz*. Himmelsfahrt.—*J. Horovitz*. Muhammeds Himmelsfahrt.—DI. 1919, 9, 159—183.
- Horovitz*. Untersuchungen.—*Koranische Untersuchungen* von Josef Horovitz. B., Lpz., 1926.
- Hourani*. Rationalism.—*G. Hourani*. Islamic Rationalism: the Ethics of 'Abd al-Jabbar. Oxf., 1971.
- Hughes*. Dictionary.—*A Dictionary of Islam being a Cyclopaedia of the Doctrines, Rites, Ceremonies, and Customs, together with the Technical and Theological Terms, of the Muhammadan Religion* by Thomas Patrick Hughes. L., 1895.
- Izutsu*. Study.—*T. Izutsu*. A comparative study of the key philosophical concepts in Sufism and Taoism. 1—2. Tokyo, 1966.
- Jabre*. La notion.—*F. Jabre*. La notion de la Ma'rifa chez Ghazali. Beyrouth, 1958.
- Jadaane*. Révélation.—*F. Jadaane*. Révélation et inspiration en Islam.—StI. 1967, 26, 23—47.
- Jeffery*. Vocabulary.—*The Foreign Vocabulary of the Qur'an*. By A. Jeffery. Baroda, 1938.
- Kister*. Studies.—*M. J. Kister*. Studies in Jahiliyya and Early Islam. L., 1980.
- Lambton*. State.—*A. K. S. Lambton*. State and Government in Medieval Islam. N.Y., 1981.
- Lane*. Manners.—*E. W. Lane*. An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians written in Egypt during the Years 1833—1835. L., 1860.
- Laoust*. Le hanbalisme.—*H. Laoust*. Le hanbalisme sous le califat de Bagdad (241/855—656/1258).—REI. 1959, 30, 67—128.
- Laoust*. Les premières professions.—*H. Laoust*. Les premières professions de foi hanbalites.—Mélanges, 3, 7—35.
- Laoust*. La profession.—*H. Laoust*. La profession de foi d'Ibn Batta. (Traditionniste et jurisconsulte musulman d'école hanbalite mort en Irak à 'Ukbara en 387/997). Damas, 1958.
- Laoust*. Les schismes.—*H. Laoust*. Les schismes dans l'Islam. P., 1983.
- Law in the Middle East*.—*Law in the Middle East*. Ed. by M. Khadduri and H. J. Liebesny. With a

- Foreword by J. R. H. Jackson. 1. Origine and Development of Islamic Law. Wash., 1955.
- Lévi-Provençal*. Histoire.—*E. Lévi-Provençal*. Histoire de l'Espagne musulmane. 1—3. P., 1953.
- Linant de Bellefondes*. Traité.—*Y. Linant de Bellefondes*. Traité de droit musulman comparé. 1—2. P., 1965.
- Littmann*. Ahmad il-Bedawi.—*E. Littmann*. Ahmad il-Bedawi: Ein Lied auf den ägyptischen Nationalheiligen. Mainz, 1950.
- Lokkegaard*. Taxation.—*F. Lokkegaard*. Islamic Taxation in the Classic Period: With Special Reference to Circumstances in Iraq. Copenhagen, 1950.
- Mahmasani*. Transactions.—*S. Mahmasani*. Transactions in the Shari'a.—Law in the Middle East, 179—202.
- Makdisi*. Ash'ari.—*G. Makdisi*. Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religious History.—*SI*. 1962, 17, 37—80; 1963, 18, 19—39.
- Makdisi*. Ibn 'Aqil.—*G. Makdisi*. Ibn 'Aqil et la résurgence de l'Islam traditionaliste au XI siècle. Damas, 1963.
- Makdisi*. Rise.—*G. Makdisi*. The rise of colleges: Institutions of learning in Islam and the West. Edinburgh, 1981.
- Massignon*. Ana al-Haqq.—*L. Massignon*. «Ana al-Haqq»: Etude historique et critique sur une formule dogmatique de théologie mystique d'après les sources islamiques. Par L. Massignon.—*DI*. 1912, 3, 248—257.
- Massignon*. Essai.—Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane par L. Massignon. P., 1954.
- Massignon*. Passion.—La passion d'al-Hosayn-ibn-Mansour al-Hallaj martyr mystique de l'Islam exécuté à Bagdad le 26 mars 922. Etude d'histoire religieuse par L. Massignon. 1—2. P., 1922.
- Maydani*. Penal Law.—*R. Maydani*. 'Uqubat: Penal Law.—Law in the Middle East, 223—235.
- Mélanges.—Mélanges Louis Massignon. 2—3. Damas, 1956—1957.
- Molé*. Daré Mansour.—*M. Molé*. Autour du Daré Mansour: l'apprentissage mystique de Baha' al-Din Naqshband.—*REI*. 1959, 1, 35—66.
- Molé*. Les Kubrawiya.—*M. Molé*. Les Kubrawiya entre Sunnisme et Shiisme aux huitième et neuvième siècles de l'hégire.—*REI*. 1961, 29, 107 passim.
- Molé*. Professions.—*M. Molé*. Professions de foi de deux Kubrawis: Ali-i Hamadani et Muhammad Nurbah's.—*BEO*. 1961—1962, 17, 133—204.
- Nasr*. Sufi Essays.—*S. H. Nasr*. Sufi Essays. N.Y., 1973.
- Nicholson*. Enquiry.—*R. A. Nicholson*. A Historical enquiry concerning the origin and development of sufism.—*JRAS*. 1906, 321—326.
- Nicholson*. Studies.—*R. A. Nicholson*. Studies in Islamic Mysticism. Cambridge, 1921.
- Nöldeke*. Beiträge.—*Th. Nöldeke*. Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans. Wien, 1890.
- Nöldeke*. Geschichte.—*Th. Nöldeke*. Geschichte des Qorans. 2. Aufl. bearb. von Fr. Schwally. 1—3. Lpz., 1909—1929.
- Nwyia*. Exégèse.—*P. Nwyia*. Exégèse coranique et langage mystique. Beyrouth, 1970.
- Nwyia*. Ibn 'Abbad.—*P. Nwyia*. Ibn 'Abbad de Ronda (1332—1390) un mystique prédicateur à la Qarawiyyin de Fes. Beyrouth, 1961.
- Nyberg*. Schriften.—*H. S. Nyberg*. Kleinere Schriften des Ibn 'Arabi. Leiden, 1919.
- Paret*. Kommentar.—*Der Koran*. Kommentar und Konkordanz von R. Paret. B., 1971.
- Patton*. Ahmad ibn Hanbal.—*M. Patton*. Ahmed ibn Hanbal and the Mihna. Leiden, 1897.
- Pearson*. Index.—*J. D. Pearson*. Index Islamicus. Cambridge.
- Popovič*. Orders.—*O. A. Popovič*. The contemporary situation of the muslim mystic orders in Yugoslavia.—*Dilemmas*, 240—254.
- Prédication.—Prédication et propagande au Moyen Age: Islam, Byzance, Occident. P., 1983.
- Proceedings.—Proceedings, 9th Congress of the Union Européenne d'arabisants et d'islamisans. Amsterdam, 1978. Leiden, 1981.
- Rahman*. The Eternity.—*F. Rahman*. The Eternity of the World and the Heavenly Bodies in Post-Avicennian Philosophy.—*Essays on Islamic Philosophy and Science*. N.Y., 1975.
- Ringgren*. Studies.—*H. Ringgren*. Studies in Arabian Fatalism. Uppsala, 1955.
- Rinn*. Marabouts.—*L. Rinn*. Marabouts et Khouan. Alger, 1884.
- Rizvi*. Muslim revivalist.—*Saiyid Athar Abbas Rizvi*. Muslim revivalist movement in northern India. Agra, 1965.
- Rudolph*. Die Abhangikeit.—*W. Rudolph*. Die Abhangikeit des Qorans von Judentum und Christentum. Stuttgart, 1922.
- Schacht*. Background.—*J. Schacht*. Pre-Islamic Background and Early Development of Jurisprudence.—*Law in the Middle East*, 28-56.
- Schacht*. Introduction.—*An Introduction to Islamic Law* by Joseph Schacht. Oxf., 1964.
- Schacht*. New Sources.—*J. Schacht*. New Sources for the History of Muhammadan Theology.—*DI*. 1953, 1, 23—42.
- Schacht*. The Schools of Law.—*J. Schacht*. The Schools of Law and Later Developments of Jurisprudence.—*Law in the Middle East*, 57—84.
- Schimmel*. Dimensions.—*A. Schimmel*. Mystical Dimensions of Islam. The University of North Carolina Press, 1975.
- Schmidt*. Die Occupatio.—*F. F. Schmidt*. Die Occupatio im islamischen Recht.—*DI*. 1910, 1, 300—353.
- Schwarzlose*. Die Waffen.—*F. W. Schwarzlose*. Die Waffen der alten Araber aus ihren Dichtern dargestellt. Lpz., 1886.
- Sell*. Faith.—*The Faith of Islam* by E. Sell. 2d ed., revised and enlarged. L., 1896.
- Le shi'isme imamite.—*Le shi'isme imamite: Colloque de Strasbourg* (6—9 mai, 1968). P., 1970.
- Sidersky*. Les origines.—*D. Sidersky*. Les origines des legendes musulmanes dans le Coran. P., 1935.
- Snouck Hurgronje*. Feest.—*C. Snouck Hurgronje*. Het Mekkaanse Feest. Leyden, 1880.
- Snouck-Hurgronje*. Mekka.—*C. Snouck-Hurgronje*. Mekka. 1—2. Haag, 1888—1889.
- Sourdel*. Vizirat.—*D. Sourdel*. Le vizirat 'Abbaside de 749 à 936. 1—2. Damas, 1959—1960.
- Speyer*. Erzählungen.—*H. Speyer*. Die Biblischen Erzählungen im Qoran. Gräfenhainichen, 1931.
- Stern*. Marriage.—*G. A. Stern*. Marriage in Early Islam. L., 1919.
- Storey*. PL.—*Ch. A. Storey*. Persian Literature: A bio-bibliographical survey. 1—2. L., 1927—1973.
- Studies.—*Studies in Islamic History and Institutions* by S. D. Goitein. Leiden, 1966.
- Theology.—*Islamic Philosophical Theology*. Ed. by P. Morewedge. N.Y., 1979.



## Литература

- Trimingham. Orders.*—*J. S. Trimingham. The Sufi Orders in Islam. Oxf., 1971.*
- Tritton. The Caliphs.*—*A. S. Tritton. The Caliphs and their non-muslim subjects: A critical study of the covenant of 'Umar. Oxf., 1930.*
- Turner. Model.*—*B. S. Turner. Towards an Economic Model of Virtuoso Religion.—Dilemmas, 49—72.*
- Tyan. Histoire.*—*Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam par E. Tyan. Préface de E. Lambert. 1—2. P., 1938, 1943.*
- Tyan. Judicial Organization.*—*E. Tyan. Judicial Organization.—Law in the Middle East, 236—278.*
- Veccia Vaglieri. Origine.*—*L. Veccia Vagliery. Sulla origine della denominazione «sunniti».—Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida. Rome, 2, 1956, 473—580.*
- Vesey-Fitzgerald. Nature.*—*S. G. Vesey-Fitzgerald. Nature and sources of the Shari'a.—Law in the Middle East, 85—112.*
- van Vloten. Dämonen.*—*G. van Vloten. Dämonen, Geister and Zauber bei den alten Arabern. Mittheilungen aus Djahiz Kitab al-Haiwan. Wien, 1893.*
- Waardenburg. Changes.*—*J. Waardenburg. Changes of Belief in spiritual beings, prophethood and the rise of Islam.—Struggles of Gods. Ed. H. G. Kippenberg. Berlin, New York, Amsterdam, 1982, 259—291.*
- Waardenburg. Periodization.*—*J. Waardenburg. Towards a periodization of earliest Islam according to its relations with other religions.—Proceedings, 304—326.*
- Walker. Bible Characters.*—*J. Walker. Bible Characters in the Koran. Paisley, 1931.*
- Wansbrough. Studies.*—*Quranic Studies: Sources and methods of scriptural interpretation. By J. Wansbrough. Oxf., 1977.*
- Watt. Belief.*—*W. M. Watt. The Qur'an and belief in a «High God».—Proceedings, 327—333.*
- Watt. Free Will.*—*W. M. Watt. Free Will and Predestination in Early Islam. L., 1948.*
- Watt. Muhammad.*—*W. M. Watt. Muhammad: Prophet and statesman. L., 1969.*
- Watt. Muhammad at Mecca.*—*W. M. Watt. Muhammad at Mecca. L., 1953.*
- Watt. Muhammad at Medina.*—*W. M. Watt. Muhammad at Medina. Oxf., 1956.*
- Watt. Period.*—*W. M. Watt. The Formative Period of Islamic Thought. Edinburgh, 1973.*
- Watt. Philosophy.*—*W. M. Watt. Islamic Philosophy and Theology. Edinburgh, 1962.*
- Wellhausen. Skizzen.*—*J. Wellhausen. Skizzen und Vorarbeiten. 1—6. B., 1884—1899.*
- Wensinck. Concordance.*—*A. J. Wensinck. Concordance et indices de la tradition musulmane: Les six livres, le Musnad d'al-Darimi, le Muwatta' de Malik, le Musnad de Ahmad ibn Hanbal. Par A. J. Wensinck. 1—7. Leiden, 1936—1969.*
- Wensinck. Creed.*—*A. J. Wensinck. The Muslim Creed. Cambridge, 1932.*
- Wensinck. Handbook.*—*A handbook of early Muhammadan tradition alphabetically arranged by A. J. Wensinck. Leiden, 1927.*
- Wensinck. New-Year.*—*A. J. Wensinck. Arabic New-Year. Amsterdam, 1925.*
- Wensinck. On the relation.*—*A. J. Wensinck. On the relation between Ghazali's cosmology and his mysticism. Amsterdam, 1933.*
- Westermarck. Pagan Survivals.*—*E. Westermarck. Pagan Survivals in Mohammadan Civilization. L., 1933.*
- Wolff. Eschatologie.*—*M. Wolff. Muhammedanische Eschatologie. Lpz., 1872.*
- Wolfson. The Philosophy.*—*H. A. Wolfson. The Philosophy of the Kalam. Cambridge (Mass.)—London, 1976.*
- Yahia. Histoire.*—*O. Yahia. Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabi. 1—2. Damas, 1964.*
- de Yong. Sufi Orders.*—*F. de Yong. The Sufi Orders in XIX-th and XX-th century Palestine.—StI. 1983, 58, 149—181.*

В словаре принят следующий принцип сокращения заглавных слов и словосочетаний: для отделения значащей части каждого слова от артикля она передается во всех случаях (в именах собственных, географических названиях, понятиях и т. д.) прописной начальной буквой с точкой. Отсылочные статьи в тексте словаря выделены курсивом.

#### СПИСОК СОКРАЩЕННЫХ ОБОЗНАЧЕНИЙ АВТОРОВ

О. А.	—	О. Ф. Акимушкин	Т. М.	—	Т. П. Милославская
А. Б.	—	А. С. Боголюбов	А. П.	—	А. Р. Петросян
К. Б.	—	К. А. Бойко	М. П.	—	М. Б. Пиотровский
О. Б.	—	О. Г. Большаков	С. П.	—	С. М. Прозоров
Д. Е.	—	Д. В. Ермаков	Е. Р.	—	Е. А. Резван
Т. И.	—	Тауфик Камель Ибрагим	М. Р.	—	М. А. Родионов
А. К.	—	А. И. Колесников	А. С.	—	А. В. Сагадеев
В. К.	—	В. В. Кушев	Л. С.	—	Л. Р. Сюкияйнен
А. Кн.	—	А. Д. Кныш	А. Х.	—	А. Б. Халидов
Г. М.	—	Г. В. Милославский			

## СОДЕРЖАНИЕ

От редколлегии .....	3
Editor's Note .....	4
Словарь .....	5
Список сокращений .....	302
Список использованных источников и литературы .....	304
Список сокращенных обозначений авторов .....	314

Научное издание  
**ИСЛАМ**  
Энциклопедический словарь

Заведующий редакцией *С. С. Цельникер*  
Редактор *Л. В. Негря*  
Младшие редакторы *А. В. Бодянская, Н. О. Хотинская*  
Художник *Э. Л. Эрман*  
Художественный редактор  
*Б. Л. Резников*  
Технический редактор  
*М. В. Погоскина*  
Корректоры *В. И. Мартынюк, Н. Н. Щигорева*

ИБ № 15920

Сдано в набор 07.06.88.  
Подписано к печати 23.04.90. Формат 70×100<sup>1</sup>/<sub>16</sub>.  
Бумага книжно-журнальная финская. Вкладка от-  
печатана на офсетной бумаге. Гарнитура таймс.  
Печать офсетная. Усл. п. л. 26,0. Усл. кр.-отт. 27,95.  
Уч.-изд. л. 49,17. Тираж 50000 экз. Изд. № 6267.  
Зак. № 3430. Цена 35 руб.

Ордена Трудового Красного Знамени  
издательство «Наука»  
Главная редакция восточной литературы  
103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

Ордена Октябрьской Революции и ордена Трудового Красного  
Знамени МПО «Первая Образцовая типография» Государственного  
комитета СССР по печати. 113054, Москва, Валовая, 28.

Отпечатано во 2-ой типографии издательства «Наука». Зак. 908  
121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6.



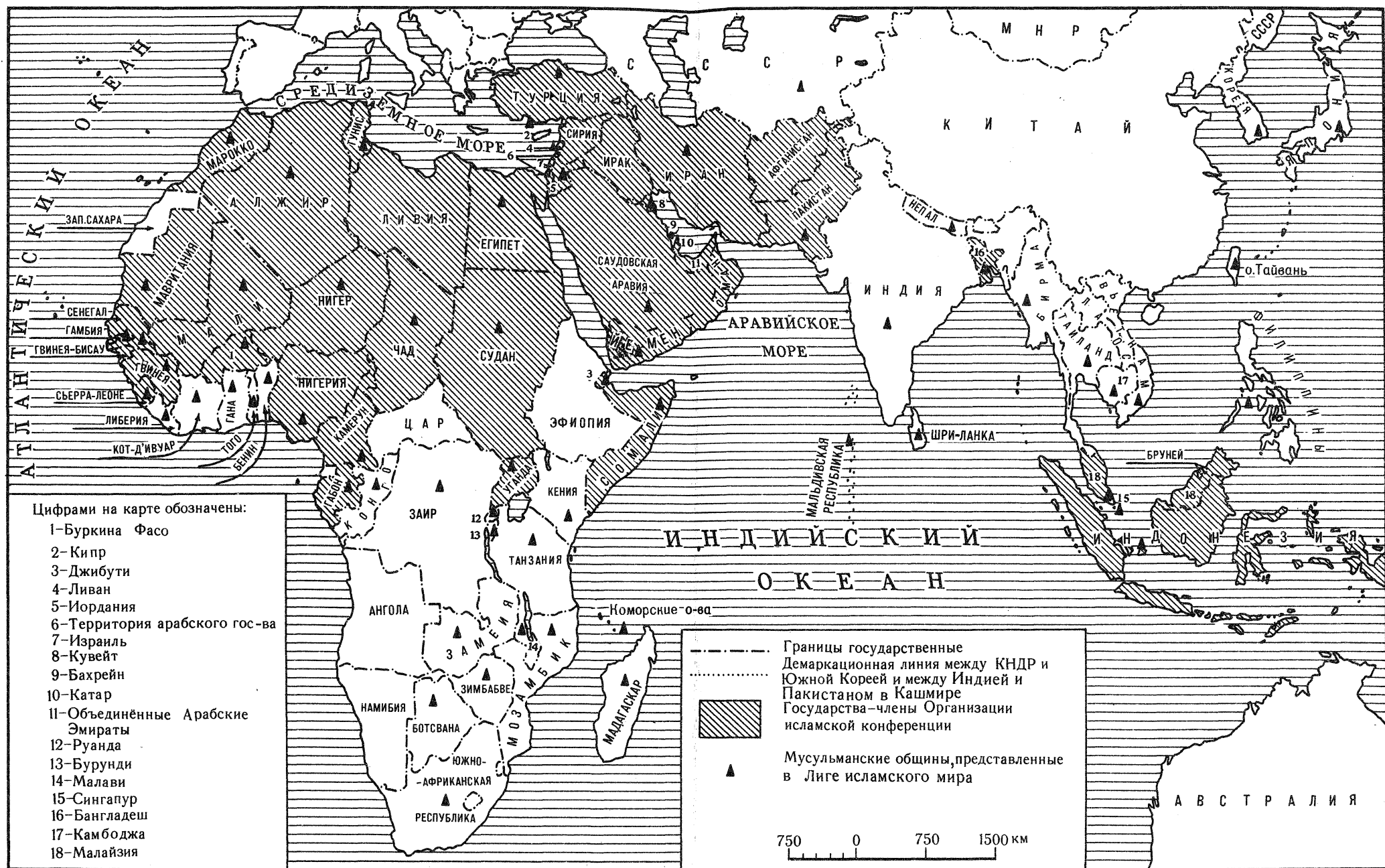




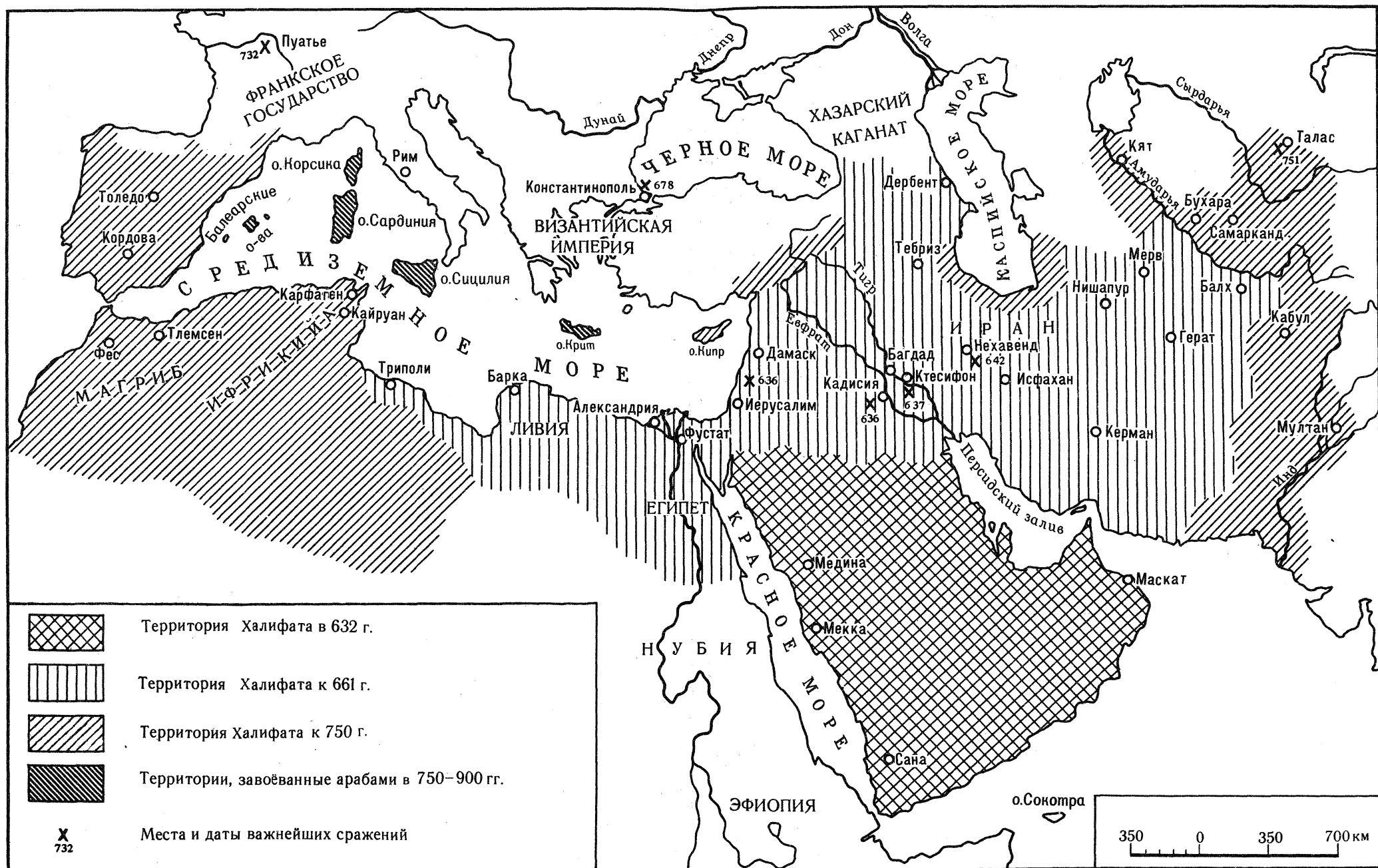








Ислам в современных странах Азии и Африки



Ислам в VII — IX вв.



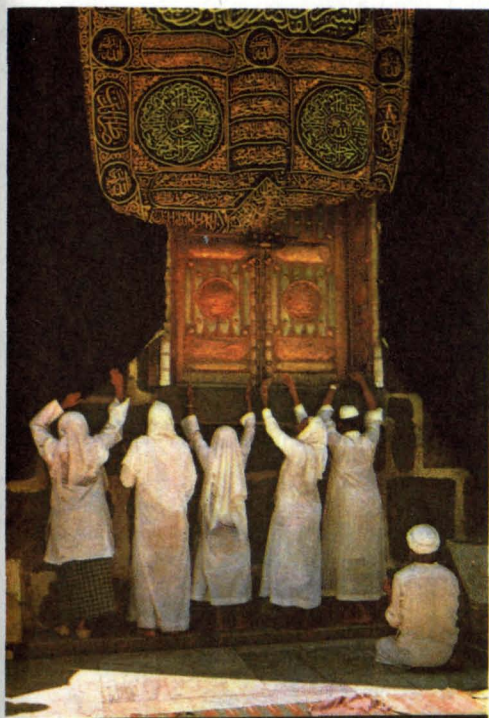
Образец художественного оформления Корана





Образцы художественного оформления Корана:  
*a* — кувейтское письмо; *b* — магрибское письмо; *в* — почерк насх

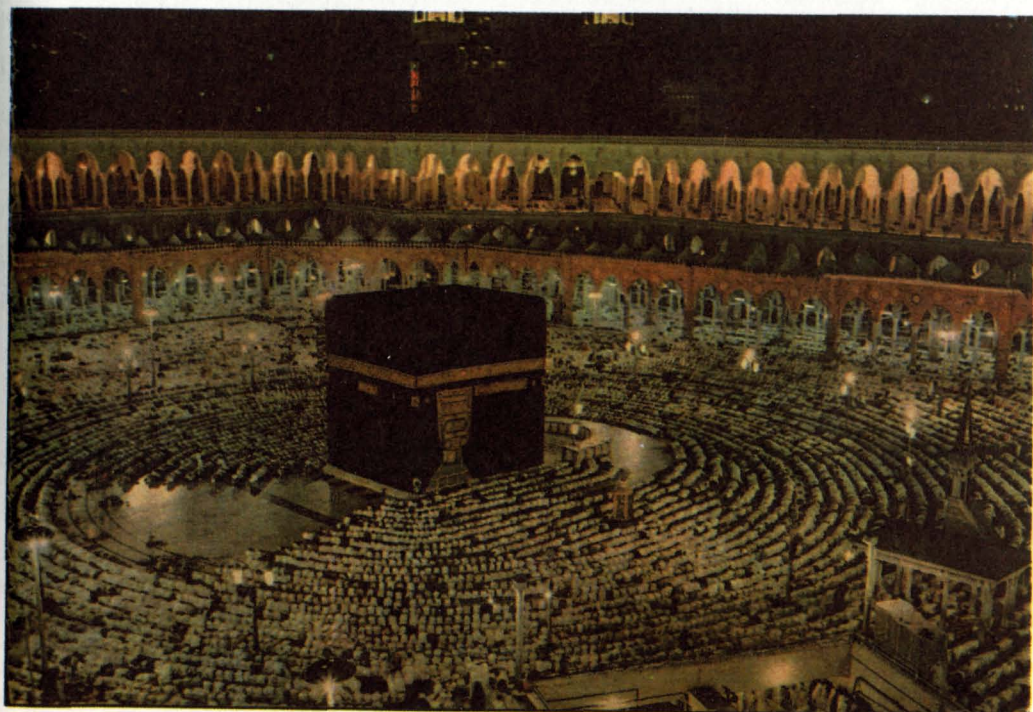




ал-Ка'ба. Вход



Макам Ибрахим около ал-Ка'бы



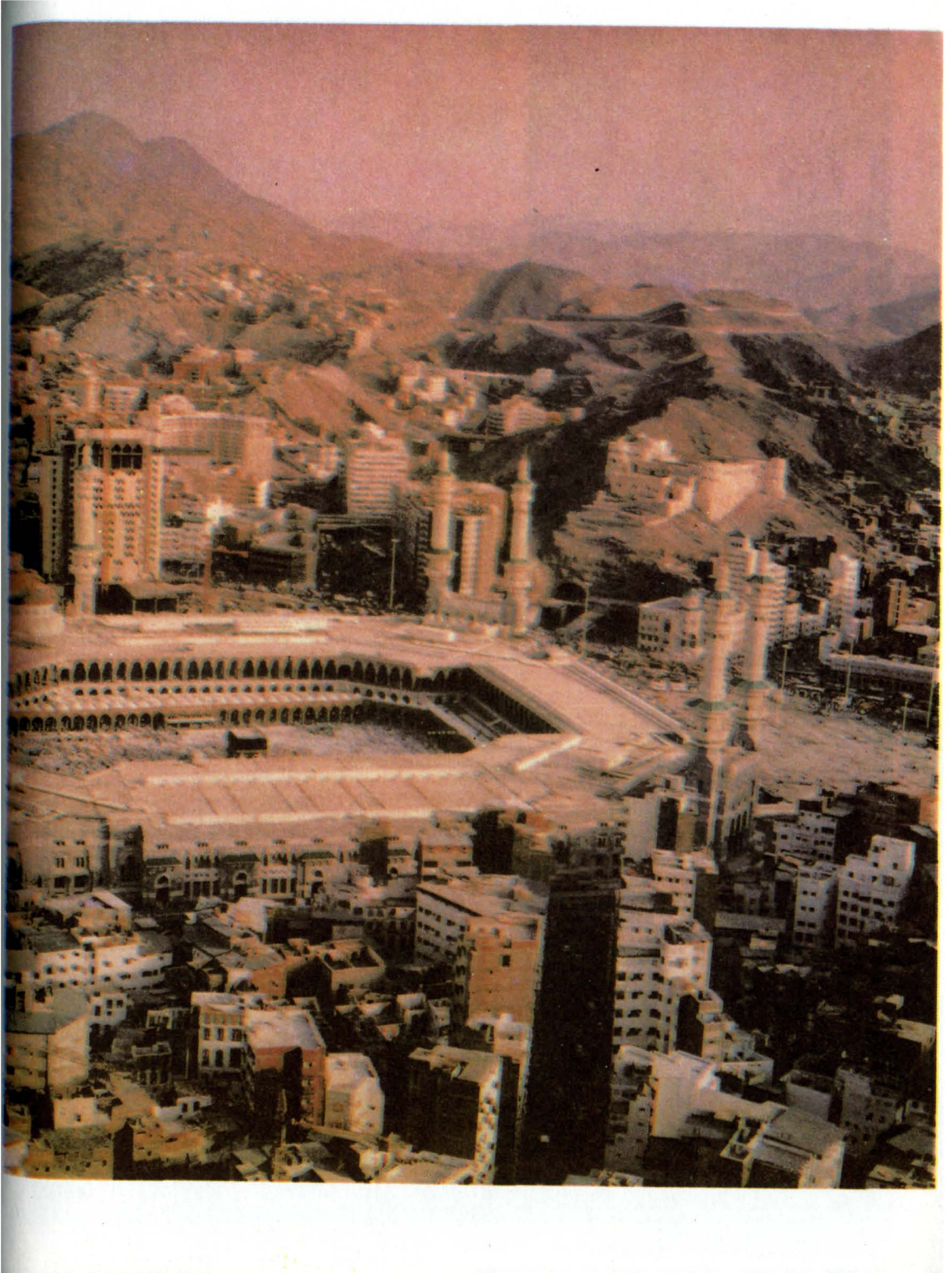
ал-Ка'ба. Общий вид





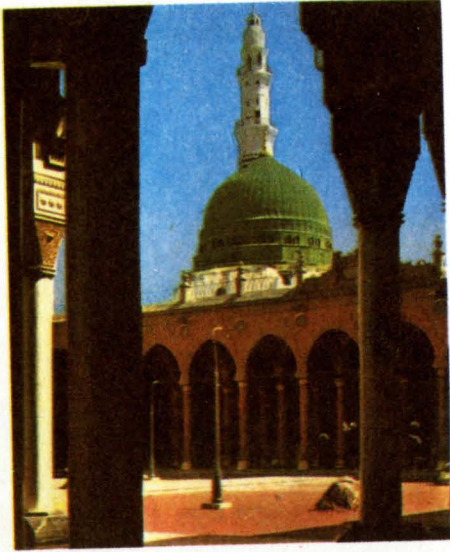
Панорама Мекки с ал-Масжид ал-Харам







Купол Мечети пророка в Медине



Куббат ас-Сахра («Купол скалы») в ал-Харам аш-Шариф в Иерусалиме

Мечеть ал-Казимийа в Багдаде



Комплексе сооружений вокруг усыпальницы  
имамы Ризы в Мешхеде



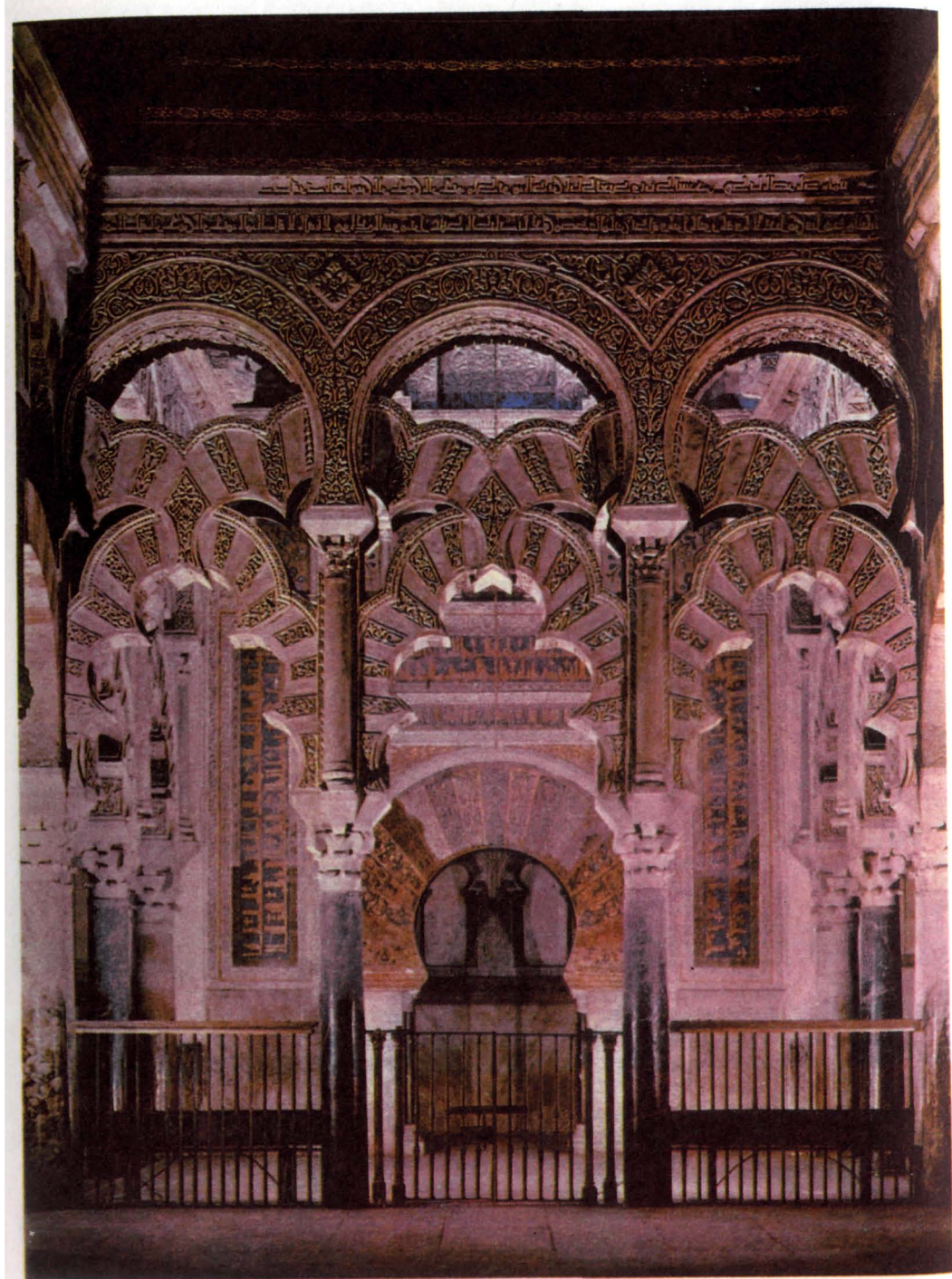


Мечеть в Буркина Фасо



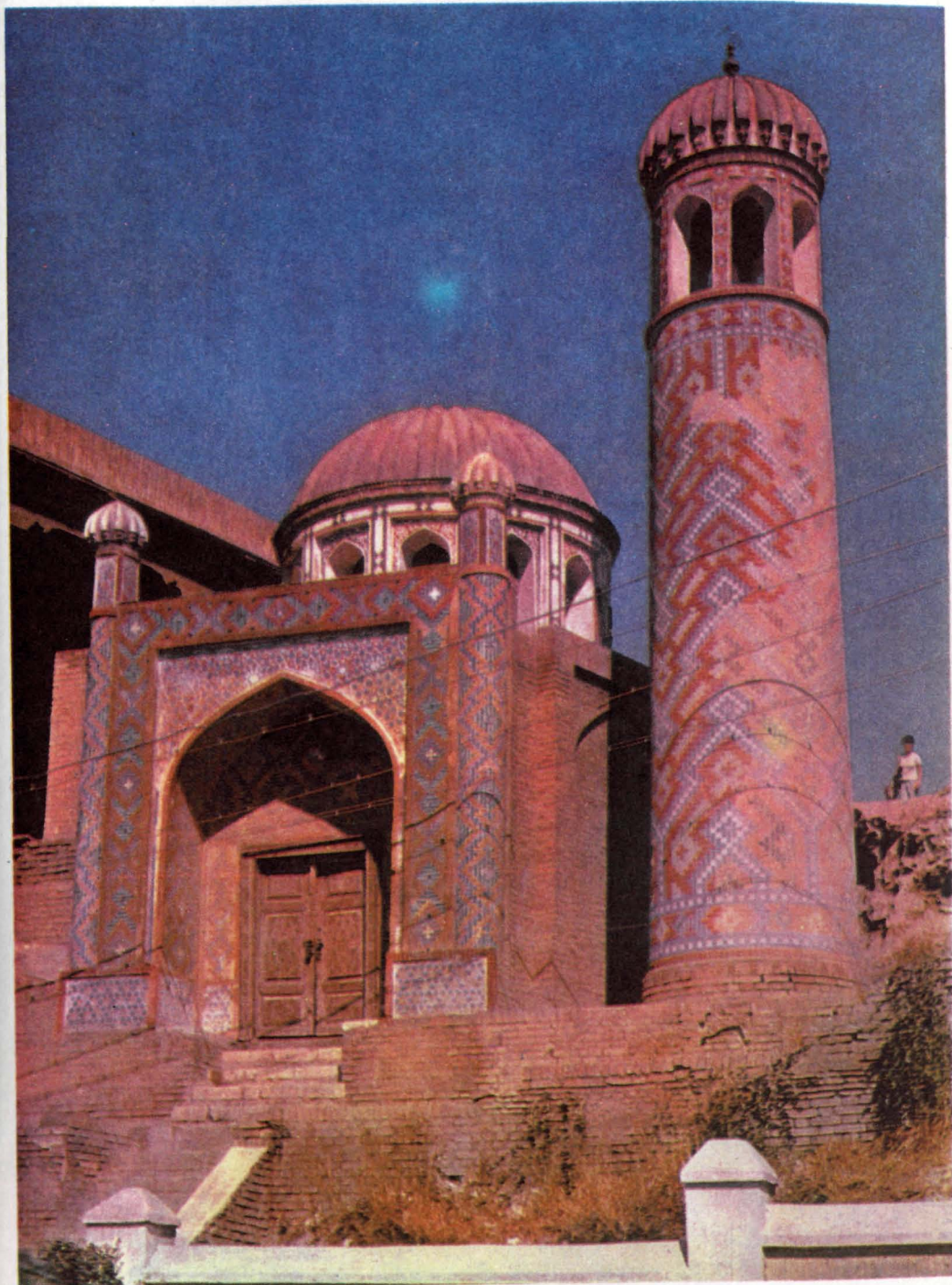
Мечеть Сулеймание в Стамбуле





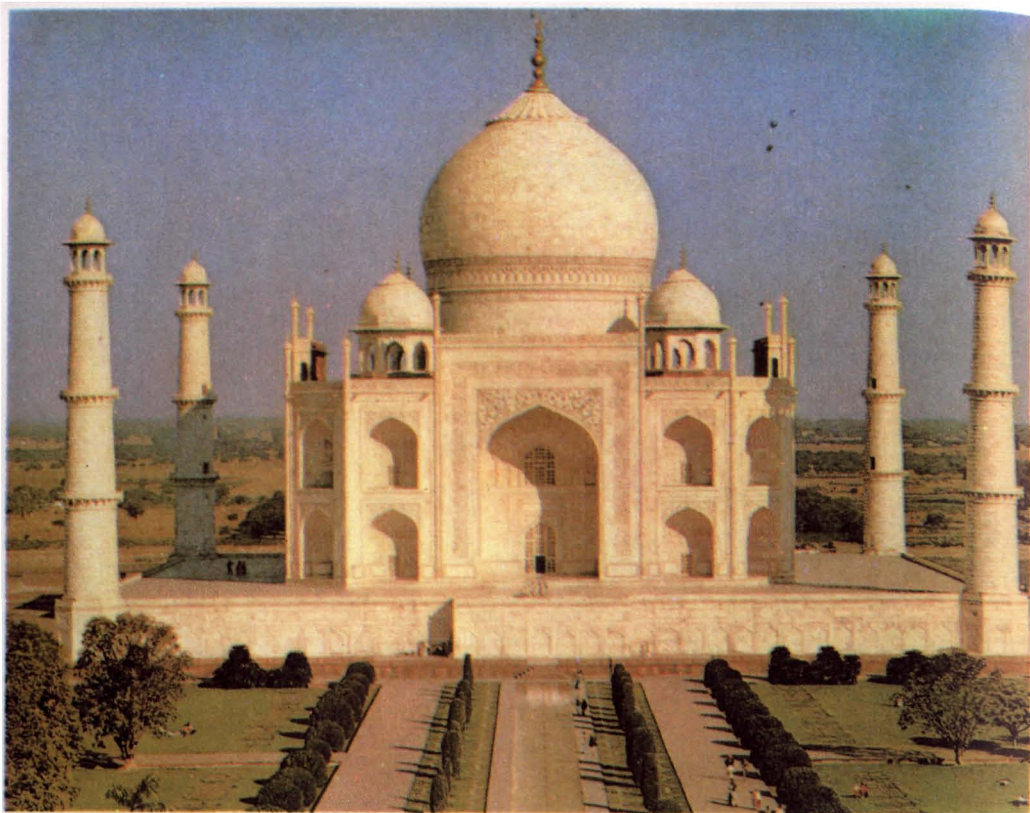
Внутренний вид Кордовской мечети



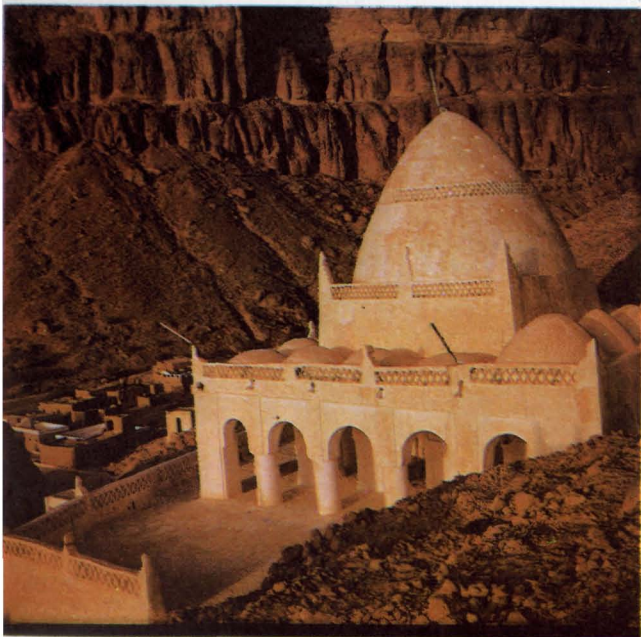


Мечеть Хазрет-Хызр  
в Самарканде





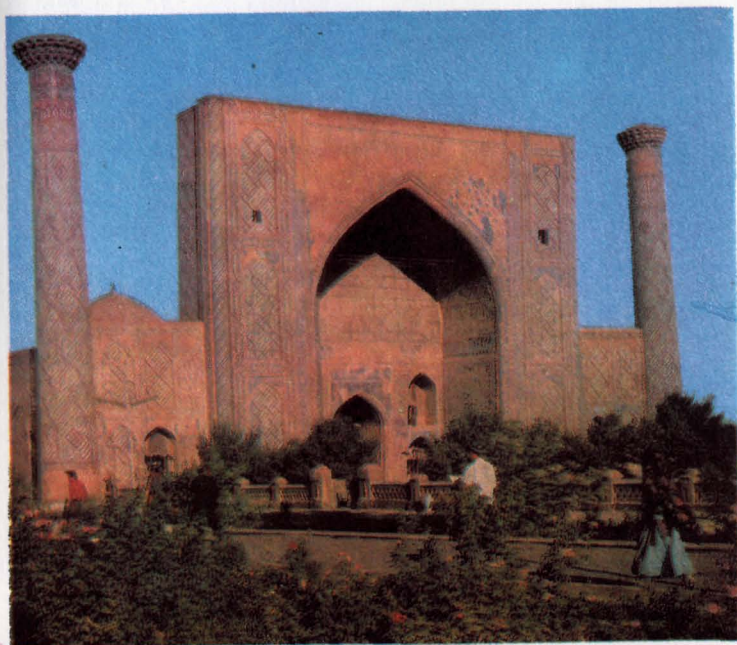
Мавзолей Тадж-Махал в Агре (Индия)



Могила пророка Худа (Хадрамаут)

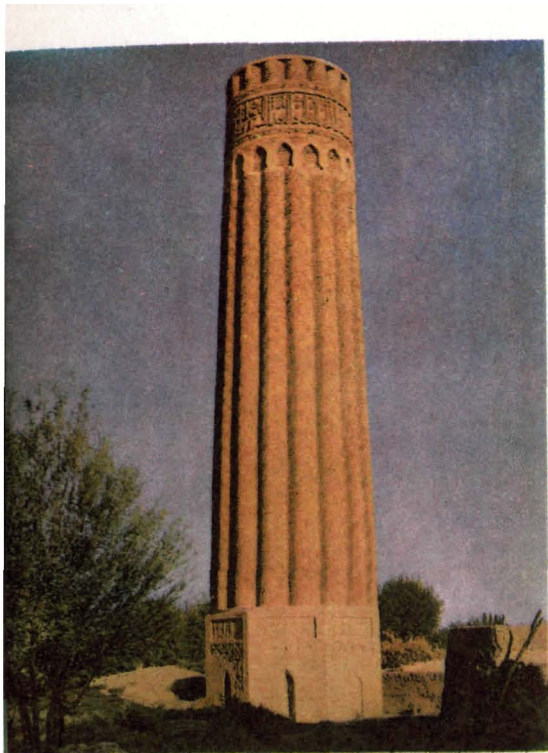


Медресе Мири-Араб в Бухаре



Медресе Улугбека  
в Самарканде

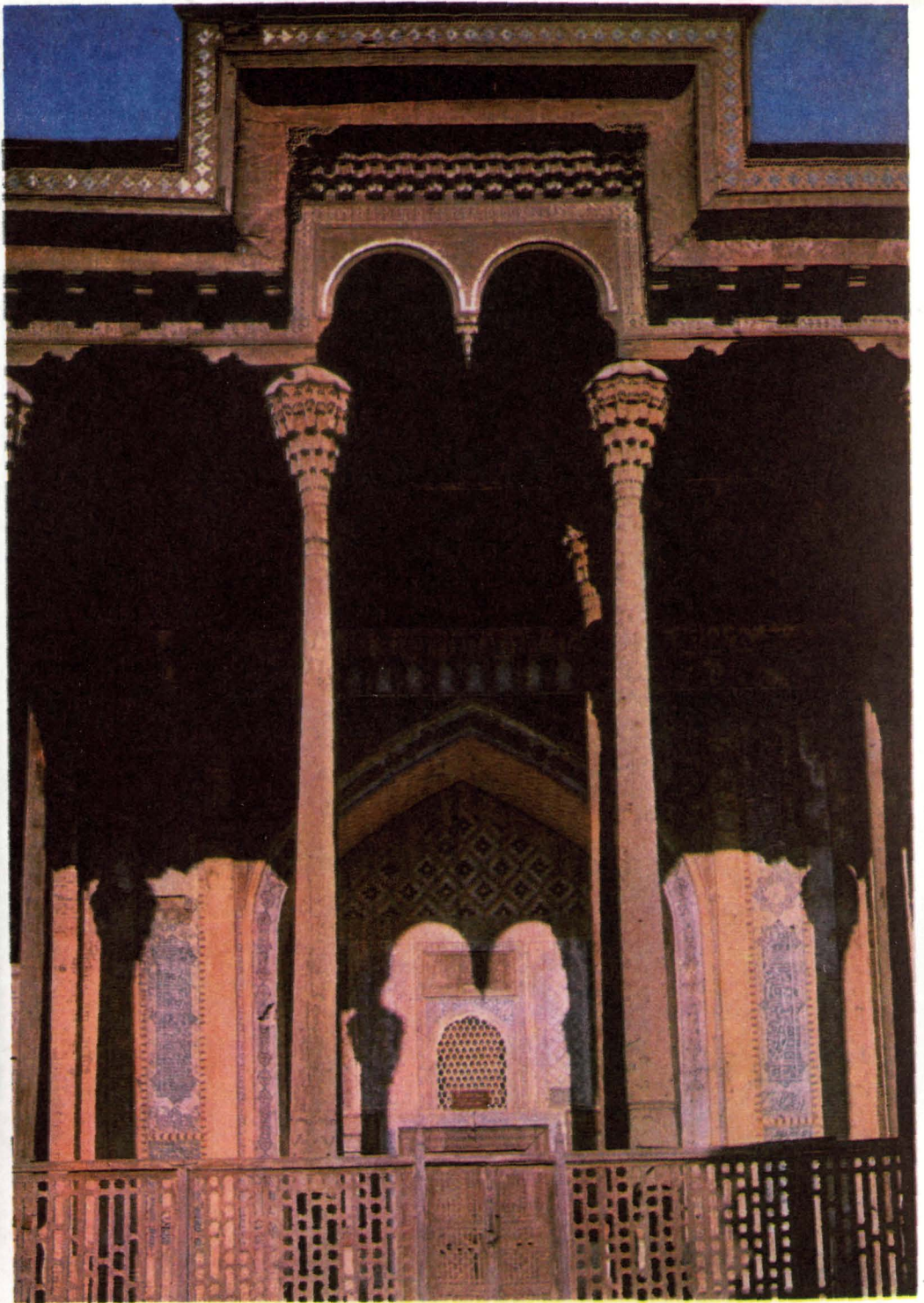




Минарет в Джаркургане (УзССР)



Минарет Кельте-Минар (Кальта-Минор) в Хиве



Айван мечети Бала(Боло)-хауз в Бухаре





Гора 'Арафат

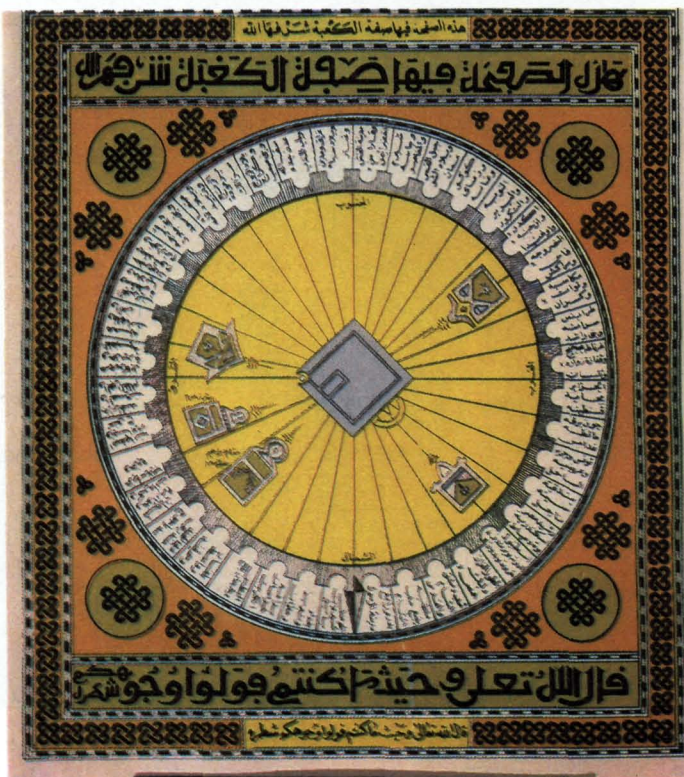


Схема расположения мусульманских стран по отношению к ал-Ка'бе (XVI в.)