

Шигабутдин Марджани

Зрелая мудрость в разъяснении догматов ан-Насафи

(Китаб ал-Хикма ал-балига ал-джаниййа фи шарх
ал-'акаид ал-ханафиййа)

КАЗАНЬ
ТАТАРСКОЕ КНИЖНОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО

2008

УДК 28
ББК 86.38
М25

Редколлегия:

Р.С.Хакимов (председатель), *Р.М.Мухаметшин*,
Н.М.Валеев, *Д.С.Шакиров*

Составление и подготовка тома к изданию, перевод с арабского, введение и примечания
Дамира Шагавиева

Научный редактор серии «Антология татарской богословской мысли» *Рафик Мухамет-
шин*

Научный редактор тома

Гульнара Идиятуллина

Марджани Ш.

Зрелая мудрость в разъяснении догматов ан-Насафи (ал- Хикма ал-балига) / Шигабутдин Марджани; предисл. и пер. с араб. Д.Шагавиева. — Казань: Татар. кн. изд-во, 2008. — 1500 экз. — 479 с. — ISBN 978-5-298-01712-1

Издание знакомит читателя с главным религиозно-философским сочинением Шигабутдина Марджани, изданным на арабском языке в Казани в 1889 году, в котором он комментирует основные положения ханафитской религиозной доктрины.

УДК 28
ББК 86.38

ISBN 978-5-298-01712-1

© Татарское книжное издательство, 2008

Оглавление

Введение	
Глава первая. Ханафитское вероучение в общемусульманском контексте и мусульманское богословие у татар в XIX — нач. XX веков	
1. Становление и развитие науки калам в мусульманском сообществе	
2. Вера и вероучение в понимании Абу Ханифы и его последователей	

3. Мусульманское богословие у татар в XIX — нач. XX веков	
Глава вторая. Шигабутдин Марджани и его богословские труды	
1. Жизнедеятельность Ш. Марджани и формирование его религиозных взглядов	
2. Богословские труды Ш. Марджани и их проблематика.	
Глава третья. Книга Шигабутдина Марджани «ал-Хикма ал-балига» и насафитский символ веры	
1. Наджмад-Дин Умаран-Насафи и его «Символ веры» .	
2. Комментарии к «Насафитскому символу веры»	
3. Книга «ал-Хикма ал-балига»	
4. Богословские взгляды Ш. Марджани в «ал-Хикма ал-балига»	
Замечания переводчика	
Перевод книги «ал-Хикма ал-балига»	
Вступление	
Введение	
Глава первая. Суть вещей и пути их познания	
Глава вторая. Теологические проблемы	
Глава третья. Загробная жизнь	
Глава четвертая. Вера	
Глава пятая. Пророчество и ангелы	
Глава шестая. Халифат и имамат	
Глава седьмая. Некоторые частные вопросы	
Заключение	
Комментарии	
Библиография	
Примечания	
Персоналии	
Последователи религиозных и политических групп	
Список упомянутых сочинений	
Приложение	

ВВЕДЕНИЕ

Выдающийся татарский богослов и историк Шигабутдин Марджани (1818–1889) занимает особое место в истории татарской общественной мысли, является наиболее яркой фигурой реформаторского движения XIX столетия. Он оказал благотворное влияние на развитие богословской мысли, это можно наблюдать на примере трудов неординарных татарских мыслителей, таких как Муса Бигиев, Зия Камали и Риза Фахруддинов. Богословские труды татарского ученого сегодня известны лишь узкому кругу специалистов, так как в преобладающем большинстве своем они написаны на арабском языке. Этим фактом объясняется их малоизвестность современникам. К сожалению, не все сочинения Марджани вошли в научный оборот, а некоторые, возможно, утеряны. Однако сохранившиеся труды могут предоставить нам полную картину о воззрениях автора и его вкладе в мусульманское богословие. Переводы его сочинений помогут отечественному читателю ознакомиться с его духовным и интеллектуальным наследием без посредников, напрямую. Видимо, наступило то время, когда мусульмане Татарстана и других регионов России будут иметь возможность читать серьезные фундаментальные труды по исламу, принадлежащие перу отечественных мусульманских ученых.

Книга «ал-Хикма ал-балига», перевод которой представлен в настоящей публикации, является комментарием к краткому изложению вероучения ханафитского толка и относится к сочинениям по мусульманской догматике. К сожалению, пока что наша читательская аудитория знает о мусульманской догматике и теологии намного меньше, чем о других мусульманских науках. Наши современные мусульмане имеют очень скудное представление о своем традиционном ханафитском вероучении, порой они вынуждены обращаться к литературе других исламских толков. Многие тонкости и вопросы вероучения остаются для них непонятными и недостижимыми. Поэтому настоящий перевод призван хотя бы отчасти восполнить этот пробел.

При изучении произведений Ш. Марджани нельзя упускать из виду следующее обстоятельство. Хорошо разбираясь в вопросах мусульманской догматики и философии, Ш. Марджани в своих трудах не считался с уровнем знаний его окружения. Его сочинения, особенно богословской тематики, предназначались для небольшой группы из числа духовенства, владевшей арабским языком, знавшей Коран и хадисы и понимавшей тонкости науки калам. В частности, книга «ал-Хикма ал-балига», по замыслу автора, должна была заменить другой комментарий, имевший широкое хождение среди татар, — сочинение «Шарх ал-'акаид» Са'д ад-дина ат-Тафтазани, поэтому «ал-Хикма» была написана для тех, кто уже изучил упомянутый комментарий. Исследователи признают, что Ш. Марджани не являлся популяризатором знаний. Его произведения носят чисто научный характер и адресованы ученым, подготовленным читателям. Знакомство с его книгами требует определенной компетентности в религиозно-философской литературе, без чего перевод, даже с комментариями, усвоить не совсем легко.

Прежде чем приступить к чтению перевода «ал-Хикма», наиболее знакового в творчестве Марджани богословского сочинения, необходимо, по нашему мнению, ознакомиться с историей становления науки калам, понятием вероучения ханафитского толка, развитием богословия у татар эпохи Ш. Марджани, формированием его богословских взглядов, проблематикой его богословских произведений, а также с ключевыми моментами его богословских взглядов и общей характеристикой данного сочинения.

Глава I

Ханафитское вероучение в общемусульманском контексте и мусульманское богословие у татар в XIX – нач. XX вв.

1. Становление и развитие науки калам в мусульманском сообществе

Слово «калам» на арабском языке буквально означает речь или (связные) слова или предложение. В средневековой мусульманской литературе под этим термином в широком смысле понимали всякое рассуждение на религиозно-философскую тему, а в специальном значении — спекулятивную дисциплину, дающую догматам ислама толкование, основанное на разуме, а не на следовании религиозным авторитетам (таклид). Или же под ним имеется в виду наука, которая занимается подтверждением религиозных убеждений посредством достоверных (позитивных) доводов (ал-адилла ал-йакиниййа). Ученые, занимающиеся проблемами калама, называются мутакаллимами.

С точки зрения традиционных мусульманских богословов, решения или суждения по богословско-правовым вопросам (ал-ахкам аш-шар'иййа) делятся на два вида: 'амалиййа, т.е. имеющие отношение к видам деяний (например, обязанность пятикратной молитвы, запрет на прелюбодеяние и т.п.), и 'тикадиййа, т.е. имеющие отношение к убеждению (например, вера в единство Бога, существование потустороннего мира, предписание столпов ислама). Первым видом занимается наука исламских норм и правил ('илм аш-шараи' ва-л-ахкам), а вторым — наука единобожия и божественных атрибутов ('илм ат-таухид ва-с-сифат). Этот второй вид имеет в среде богословов разные термины. Одни называют его вышеупомянутым названием ('илм ат-таухид), т.к. известнейший аспект, обсуждаемый в нем, есть единство Аллаха. Другие называют его наукой о догматах ('илм ал-'акаид), третьи — наукой об основах религии ('илм усул ад-дин). А так как первоначально вопросы веры и культово-обрядовые предписания ислама рассматривались как единое целое, т.е. теология была частью науки *фикх* (мусульманской юриспруденции), этот вид назывался термином «ал-фикх ал-акбар» («наивеличайшее или наиважнейшее знание»), что сохранилось в названии одного из источников исламского кредо, приписываемого Абу Ханифе. Наконец, его называют термином «илм ал-калам», потому что часто вопросы, затрагиваемые в книгах этой науки, начинались с заголовка «ал-калам фи каза ва каза» («Обсуждение по такому-то вопросу...»), или же так как проблема божественной речи (ал-калам) являлась одним из важнейших вопросов для мусульман, из-за чего у них возникал большой спор, а иногда погибало и подвергалось пыткам немало ученых.

Употребление данного термина, возможно, уходит корнями к греческому философскому термину «логос», первоначально имевшему значение слова, речи и языка. Благодаря каламу или диалектическим рассуждениям изучались остальные важные для богословов науки, они получали способность обсуждать и проверять вопросы, связанные с шариатом, а также использовать метод *илзама*, т.е. выведение из тезисов, принимаемых оппонентом, заключений для него нежелательных либо абсурдных.

Первое поколение мусульман не нуждалось в подобной науке по причине «чистоты» своих убеждений благодаря присутствию Пророка Мухаммада или близости к его периоду, также по причине незначительности случаев разногласий и возможности обращения к авторитетам раннего ислама.

После распространения ислама и появления среди мусульман неарабского элемента различного происхождения ученые мусульманского государства начинают изучать в переводах греческую философию и логику. Вместе с этим появляются и уверенно заявляют о себе различные религиозно-политические группы. Впервые мусульмане начали проводить научные исследования по различным религиям и верованиям. В начале периода правления 'Аббасидов в исламском мире господствовала атмосфера толерантности. В источниках сообщается, что при дворе Ма'муна проводились собрания, которые были местом свободных дискуссий. На собраниях присутствовали последователи и духовные лидеры различных религиозных направлений, в том числе предводители христиан, зороастрийцев и манихеев. Ма'мун считал подобные беседы и научные споры надежным средством в поиске истины и, в отличие от омейядских халифов, был убежден, что победа над противником должна достигаться посредством аргументов, а не силой, поскольку полученная силой победа недолговечна и может закончиться упадком этой силы. По

результатам научных споров и диспутов сочинялись книги, а наука о каламе дала возможность вести полезные дискуссии, использовать соответствующие аргументы, учитывать плюрализм мнений.

Среди мусульман появились группы и секты, убеждения которых не соответствовали общим правилам, нормам ислама и его главным источникам, подобно утверждениям тех, кто судил об Аллахе человеческими представлениями (величина, движение, цвет, место и т.п.), или тех, кто отрицал воскрешение из могил, и т.п. Первыми из богословов, которые вызвались защитить исламские догматы от нападков различных религиозных группировок, взявших на вооружение философские учения, были представители мутазилизма.

Му'тазилиты (араб. му'тазила — обособившиеся, отделившиеся) появились в связи с обособлением от кружка ал-Хасана ал-Басри (ум. в 728 г.), крупнейшей фигуры в религиозной жизни г. Басры того времени, его учеников Василя ибн 'Ата (ум. в 748 г.) и 'Амра ибн 'Убайды (ум. в 761 г.). Они разработали правила дискуссии и отражения доводов оппонентов на основе их же правил и методов доказательства. Однако, по мнению суннитских ученых, они отклонились от пути исламской общины, людей сунны (ахл ас-сунна), допустив ряд ошибок и подвергшись заблуждению в некоторых вопросах мусульманской догматики. Например, наиболее известное утверждение му'тазилитов, не соответствующее суннизму, это идея о «промежуточном состоянии» (ал-манзила байна-л-манзилатайн), когда мусульманин, совершивший тяжкий грех (кабира), выходит из числа верующих, но не становится неверующим. Сунниты также отвергают положение му'тазилитов о «сотворенности» Корана или речи божьей (калам Аллах) и их утверждение о способности Бога творить только «наилучшее» (ал-аслах) или о Его обязанности совершать «наилучшее». Первоначально, му'тазилиты, как и шииты того времени, не противопоставляли себя сунне как секта. Противопоставление это возникло лишь в XI веке. До этого в X веке оппозиция му'тазилитов по отношению к большинству верующих была чисто богословской, также как и оппозиция суфиев.

В VIII–IX вв. благодаря му'тазилитам была разработана богословская проблематика калама. Они играли значительную роль в религиозно-политической жизни Дамасского и Багдадского халифата. При халифе ал-Ма'муне и его преемниках му'тазилитская доктрина была официально признана, некоторые из му'тазилитов занимали государственные ответственные посты. Принятие му'тазилитского калама рассматривалось ал-Ма'муном как средство консолидации религиозной жизни, укрепления единства всех этнических слоев мусульманской империи и, что было для него, несомненно, особенно важным, повышения роли халифа в качестве арбитра при решении религиозных вопросов. Таким путем он хотел балансировать между суннизмом и шиизмом в области догматики. Несмотря на эти благие цели с точки зрения халифа и его окружения, неизбежно его власть шла на столкновение с интересами большинства мусульманского сообщества, придерживающегося традиционных воззрений, особенно с интересами улемов ('улама'), так как му'тазилитская позиция, естественно, вела к росту влияния светской власти.

Му'тазилиты отвергали мистицизм, учение о возможности познания Божества интуитивным путем. Они создали схоластическое богословие в виде законченной системы догматов, которой пытались дать философское и логическое обоснование, отсутствующее в первоначальном исламе. В основе рационалистической теории му'тазилитов лежал принцип божественной справедливости. Назначение разума они видели прежде всего в его нравственной функции различения добра и зла, справедливого и ложного. Их учение о «свободе воли», «божественных атрибутах» и «сотворенности Корана», как и вообще создание законченной системы рационалистической апологетики, вызвало нападки теологов-традиционалистов. Ведь принятие этих доктрин ограничивало роль религиозных учителей, знатоков Корана и мусульманского права, считавших, что только они могут правильно интерпретировать священные тексты.

При халифе ал-Мутаваккиле (847–861) идеологические позиции му'тазилитов в государстве после их многолетнего господства были сильно подорваны. Позднее они смогли укрепить свое положение под покровительством шиитской династии Буидов (945–1055). Их идеи нашли отражение в воззрениях йеменских зайдитов. Рационалистические установки и ряд теолого-философских построений му'тазилитов стали достоянием возникших впоследствии направлений калама — аш'аризма и матуридизма. Деятельность му'тазила способствовала формированию философской мысли, ориентированной на эллинистические традиции (фалсафа), первым крупным представителем которой был ал-Кинди. Несомненной заслугой му'тазилитских ученых была защита положений исламской религии и ответы на различные измышления в ее адрес со стороны христиан, иудеев, зороастрийцев и т.д. Они стали основателями мусульманской апологетики, которая формировалась на различных богословских диспутах, которые проходили

во дворцах халифов. Они успешно на идеологическом уровне боролись с различными сектами внутри ислама, исповедующими такие учения, как боговоплощение, переселение душ и т.д.

После X века в качестве ведущей школы калама утвердился аш'аризм (араб. аша'ира, аш'ариййа), основанный выходцем из му'тазилитской среды Абу-л-Хасаном ал-Аш'ари (ум. в 935 г.). Свою богословскую систему ал-Аш'ари и его последователи представляли как «срединный путь» между позицией му'тазилитов и доктриной традиционалистов. То есть между теми, кто выступал за лишь рационалистическое объяснение догматов веры, и теми, кто отрицал возможность такого объяснения. По мнению многих богословов, аш'аризм является одной из основных мировоззренческих школ ортодоксального суннитского ислама. Его также называют учением «позднего калама».

Мутазилизм не смог стать популярным и к тому же, преследуя известных суннитских ученых, потерял доверие мусульман. Во второй половине IX века старое суннитское «правовереие» снова обрело официальный статус. Вместе с тем уровень культуры в кругах образованной исламской интеллигенции значительно возрос, влияние научной и философской мысли было сильным. Поэтому теологи консервативных и ортодоксальных взглядов, знатоки хадисов, которых в свое время сильно критиковали му'тазилиты, оказались в затруднительном положении. У них не было разработанной догматики, они довольствовались ссылками из Корана и хадисов, и уже не могли дать ответы на многие вопросы, интересовавшие образованную часть общества. Таким образом, своевременно, в соответствии с новыми требованиями времени, появляется традиционалистское богословие имама ал-Аш'ари. В 912 году в Басрийской мечети этот имам публично объявил о своем разрыве с му'тазилитами. В отличие от прежних ортодоксальных богословов, он стал защищать суннитское кредо не только ссылками на священные тексты, но и выдвигал доводы, основанные на логике и философии.

Отличие аш'аритов от му'тазилитов заключалось главным образом в более осторожном решении ими ряда вопросов, специфических для калама: они признавали извечность некоторых божественных атрибутов; отрицали «сотворенность» Корана в отношении «смысла», стремились согласовать точки зрения кадаритов и джабритов, придерживались концепции касба; признавали возможность «лицезрения» (ру'йа) праведниками Бога в потустороннем мире, отрицая вместе с тем возможность объяснения этого. Аш'ариты считали, что «ташбих» или уподобление атрибутов Бога атрибутам человека ведет к язычеству, а отрицание внешних атрибутов Аллаха делает представление о нем абстрактным и ведет к атеизму.

Идеи аш'аризма получили распространение преимущественно в среде шафи'итов, третьей канонической богословско-правовой школе ислама. Такие известные исламские ученые, как ал-Бакиллани (ум. в 1013 г.), ал-Джувайни (ум. в 1085 г.), ал-Газали (ум. в 1111 г.), Фахр ад-дин ар-Рази (ум. в 1209 г.), ан-Навави (ум. в 1277 г.), Ибн Халдун (ум. в 1406 г.) и Ибн Хаджр ал-'Аскалани (ум. в 1449 г.) были аш'аритами.

В период острого социально-политического кризиса IX века мусульманского общества важную роль начинают играть ханбалиты, сторонники одного из четырех канонизированных суннитских мазхабов. В отличие от других мазхабов ханбалитство возникло как религиозно-политическое движение и уже затем оформилось в догматико-правовую школу. Ханбалиты представляли взгляды наиболее консервативных сторонников традиционализма (ахл ал-хадис). Создатели ханбалитства главную причину кризиса видели в распространении спекулятивной теологии (калам), ее рациональных методах в догматике и праве. Враждебное отношение к каламу нашло свое воплощение в крылатых изречениях, приводимых от имени крупнейших религиозных авторитетов, таких, как имамы Абу Йусуф, Малик ибн Анас, аш-Шафи'и и Ахмад ибн Ханбал. Однако подобные изречения в основном касались того, чем занимались теологи му'тазилитского направления. Аш'аритам приходилось отвечать на эти обвинения и обосновывать правомерность занятия наукой калам. Имам ал-Аш'ари посвятил даже данному вопросу один из своих трактатов под названием «Истихсан ал-хауд фи 'илм ал-калам» («Одобрение занятия каламом»).

Ханбалиты одними из первых приступили к систематизации традиционалистского вероучения. Был создан ряд разных по жанру работ (символы веры, сборники хадисов, сборники суждений ханбалитских авторитетов, специальные богословские сочинения), в которых излагались общие и частные положения традиционалистской интерпретации основ веры и права, история мусульманской общины. Для ханбалитов были характерны простота, доступность догматических представлений, их неэлитарный характер в отличие от му'тазилитских догматов, ориентированных на образованную часть общества.

В 1017 году халиф ал-Кадир (991–1031), находившийся под влиянием ханбалитов, специальным приказом, угрожая наказанием за неповиновение, потребовал от му'тазилитов

полного отказа от их учения. Тех, кто отклонялся от традиционного ислама, объявляли еретиками, предавали проклятию с минбаров мечетей, выслали и даже казнили. В том же году он составил мусульманский символ веры «Послание ал-Кадира» («ар-Рисала ал-кадирийя»), в главных положениях основанное на принципах ханбалитской ортодоксии и подписанное влиятельными богословами-традиционалистами ханбалитского толка, «дабы можно было видеть, кто же неверующий», и его обнародовали в торжественной обстановке в халифском дворце в Багдаде. Этот документ стал первым текстом такого рода в истории ислама, имевшим официальное значение. Это событие ознаменовало завершение становления мусульманского схоластического богословия. Появление официального ханбалитского символа веры было связано не только с желанием окончательно осудить му'тазилитизм, но и пресечь деятельность фатимидских проповедников исма'илизма³². Он содержал критику шиизма во всех формах му'тазилитизма и даже аш'аризма, который рассматривался как опасный для традиционного ислама компромисс с му'тазилитами. Традиционалистскую суннитскую политику ал-Кадира усердно насаждали Газневиды, активно преследовавшие еретиков. Антиаш'аритскую политику продолжали и первый сельджукский султан, Тогрул-бек, и его вазир ал-Кундури, ревностные сунниты ханафитского толка. То есть со стороны традиционалистов против аш'аритов выступали также ханафиты. Это было настолько серьезно, что Тогрул-бек, воззрения которого соответствовали антиаш'аритским предписаниям кадиритского символа веры, в 1053 году приказал публично проклинать ал-Аш'ари со всех минбаров Хорасана.

Заметим, что халиф ар-Ради (прав. 934–940), дядя халифа ал-Кадира, в свое время был отрицательно настроен против ханбалитов. Правление ар-Ради совпало с эпохой имама ал-Аш'ари и тем временем, когда ханбалиты устроили в Багдаде крупные беспорядки, притесняя богословов других толков. Халифу в 935 году пришлось в суровых выражениях осудить ханбалитскую доктрину и деятельность приверженцев некоего ал-Барбархари, лидера ханбалитской смуты. «Вы мните, — заявил он, — что внешность ваших уродливых и паршивых лиц скроена по образу Господина миров, а ваш гнусный вид подобен Его облику. Вы говорите о Его длани, о Его перстах, о Его стопах, о Его золотых сандалиях, о Его волнистых волосах, о Его вознесении на небо и Его нисхождении в сей мир — Аллах намного превышает того, что изрекают заблудшие и невежды. Вы нападаете на лучших в Общине; вы обвиняете в нечестивости и заблуждении сторонников семьи Мухаммада; вы призываете мусульман принять явные новшества в вере и порочные учения, неведомые Корану. Вы порицаете посещение могил имамов и обвиняете паломников в новшестве...». Он запретил всякое собрание ханбалитов, считая их деятельность вредной для общественного порядка. Но, как видим, им все же удалось позднее сблизиться с официальной властью. Однако и это было временным и ограниченным по территории явлением.

По одной из точек зрения, аш'ариты, защищая калам от нападков ханбалитов и других традиционалистов, прибегали к такийя и, в частности, приписывали ал-Аш'ари традиционалистски-ханбалитское по содержанию сочинение «ал-Ибана 'ан усул ад-дийана» («Разъяснение основ религии»). По другой версии, имам ал-Аш'ари позднее отказался от своих воззрений из книги «ал-Ибана», и в своей другой книге «ал-Лума'» представил совершенно другое мнение, отличное от ханбалитского. По мнению же представителей ханбалитизма, ал-Аш'ари написал свой труд «ал-Ибана» в конце своей жизни, и тем самым он отказался от своих воззрений в пользу ханбалитских, вернувшись по-настоящему в лоно «чистого» ислама. Тем не менее очевидно, что последователи этого имама в области исламского мировоззрения следуют не ханбалитскому символу веры. Сам же ал-Аш'ари, скорее всего, мог утверждать различные мнения в зависимости от обстановки, он также мог совмещать их. Как писал аш-Шахрастани, упоминая мнение ал-Аш'ари по поводу божьих атрибутов, «он склонялся к образу действия последователей первоначального учения [традиционалистов], отказывавшихся предаваться иносказательному толкованию, но высказывался также и о допустимости иносказательного толкования».

Большинство исследователей считает, что распространение аш'аритского калама случилось благодаря вмешательству власти. Так, сельджукский вазир Низам ал-Мулк (ум. в 1092 г.), который был аш'аритом-шафи'итом, всячески способствовал этому, несмотря на негативное отношение к аш'аритам первых Сельджуков. Два учебных заведения, созданных им и названных его именем в Нишапуре и Багдаде, в составе преподавателей имели представителей аш'аризма, таких как имам ал-Газали и ал-Джувайни. Багдадское медресе «ан-Низамийя» было самым большим исламским учебным заведением того времени. Аш'аризм для Сельджукидов стал важным оружием в идеологической борьбе против Фатимидов. Также аш'аризм распространялся благодаря таким политическим деятелям, как основатель государства Альмохадов ал-Махди ибн

Тумарт (1080–1130), легендарные правители и полководцы Нур ад-дин Занги (1146–1174) и Салах ад-дин ал-Аййуби (ум. в 1198 г.). Немалый вклад в дело правомерности занятия каламом, в соответствии с суннизмом, сделал имам ал-Газали. В трактате «ал-Мункиз мина-д-далал» («Избавляющий от заблуждения») он писал: «Мутакаллимы ставят своей целью сохранение принципа веры тех, кто придерживается сунны, и защиту ее от той путаницы, которую вносят в нее еретики вместе со своими новшествами... Поэтому-то и создал Всевышний Аллах школу мутакаллимов и побудил их к защите сунны посредством систематического рассуждения, способного разоблачить новшества еретиков, смущающих людей и противные общераспространенной сунне». Он также сказал о каламе в своем знаменитом труде «Ихйа 'улум ад-дин» («Воскрешение наук о вере»): «Есть уловки, которые предназначены для того, чтобы развязать узел [на сердце] или ослабить, они именуются ересью. Однако есть и приемы, которыми можно бороться с первыми. Они предназначены также для того, чтобы закрепить узел и затянуть его на сердце. Эти приемы именуют каламом, а знающего их называют мутакаллимом. Он противостоит сеятелю ереси и стремится не дать ему развязать узел на сердце простых верующих... мутакаллим отличается от простого верующего не своей верой, а только тем, что он измышляет калам, которым не дает искусителю ересью развязать узел на сердце верующего». Согласно Газали, калам не может быть идентифицирован с понятием 'акида, но является, скорее всего, инструментом, который защищает исламские догматы ('акаид) от ереси и искажения. По его мнению, такие ученые раннего ислама, как имамы аш-Шафи'и, Малик, Ахмад и Суфйан ас-Саури, утверждая незаконность занятия каламом, подразумевали му'тазилитскую школу их эпохи, единственный пример, который они знали. Он также считал, что ведение спора с помощью рациональных аргументов обязательно при необходимости (в борьбе с ересью), но вредно в остальных случаях.

Одним из поздних ханбалитских ученых, внесших существенный вклад в разработку ханбалитского кредо, был Ибн Таймиййа (1263–1328). Большую часть жизни он провел в Сирии, где, в основном, действовали два вида суннитских медресе, ханбалитские и шафи'итские. В последних обычно преподавался аш'аритский толк воззрений. Соответственно, ученые также делились на два лагеря, но представителей аш'аритов-шафи'итов поддерживали власти, поэтому их идеология имела почти официальный статус. Ибн Таймиййа, несмотря на свое отрицательное отношение к каламу, греческой логике и философии, и к некоторым суфийским традициям, свое ханбалитское кредо пытался построить на принципе «золотой середины» (васат), т.е. на совмещении элементов калама (опора на разум — 'акл), традиционализма (опора на традицию — накл) и суфизма (опора на волю — ирада). Так, видимо, он надеялся на большой успех в распространении «истинного» суннизма. Стараясь во благо исламского «правоверия», немало своих трудов этот ученый посвятил критике аш'аризма. Он написал два исламских кредо «ал-'Акида ал-хамавиййа» («Хамавитский символ веры») и «ал-'Акида ал-васитиййа» («Васитский символ веры»), первое из которых было очень враждебным по отношению к аш'аритам и их каламистской теологии. За эти трактаты противники обвиняли его в антропоморфизме. В своем другом уже более фундаментальном труде «Дир' та'аруд ал-акл ва-л-накл» («Устранение противоречия между разумом и преданием») он попытался опровергнуть каламистские взгляды аш'аритов и доказать соответствие достоверного предания (текстов Корана и хадисов) рациональному или логичному. Аш'аритов, особенно поздних из них, он считал в числе отклонившихся от Корана и сунны. Его идеи легли в основу современного салафитского движения, а в области догматики ваххабитов он стал одним из их главнейших авторитетов. Представители этого течения до сих пор выступают с критикой в адрес школ калама и отказываются считать калам наукой о вероучении.

В Средней Азии, где наиболее сильные позиции занимали ханафиты, распространился калам матуридитского толка, названного так в честь имама Абу Мансура ал-Матуриди (ум. в 944 г.), ханафитского теолога из Самарканда, возможно, тюркского происхождения. Первоначально в этом регионе исламское вероучение учеников ал-Матуриди называлось ханафитским, также как их правоведческие взгляды и практики. После усиления нападков аш'аритской школы калама на воззрения ханафитов Мавераннахра, исходящих из северо-восточного иранского центра аш'аризма, города Нишапур, а также местных шафи'итских кругов, последователи школы ал-Матуриди заявили о существовании своего направления в каламе ал-Матуридиййа, корни которого исходили из учения имама Абу Ханифы. С другой стороны, они отстранились от тех ханафитов, которые исповедовали еретические, с их точки зрения, мировоззрения, в частности му'тазилитов. В середине XI века, после распространения влияния сельджуков, матуридитская теология Мавераннахра становится известной и в центре исламского мира. Вероятно всего, самими Сельджукидами она воспринималась как ортодоксальное суннитское учение,

соответствующее ханбалитской политике халифа ал-Кадира, поэтому первоначально они обрушились с гонениями на аш'аритов, считая их продолжателями учения му'тазилизма. Позднее, не без помощи тех же сельджукских правителей, а также благодаря зенгидам, ауййбидам и мамлюкам, было восстановлено равенство между отдельными суннитскими школами вероучения и права. Вторая волна распространения матуридизма произошла в период Оттоманского государства, когда он стал официальной религиозной идеологией. С XIV века впервые стали говорить о двух направлениях калама в суннитском исламе: учении ал-Аш'ари и учении ал-Матуриди. С этого времени становится нормой, что ханафиты, особенно мусульмане тюркского происхождения, считаются сторонниками калама матуридитского толка. Из Средней Азии матуридитская школа проникла в Поволжье и Приуралье, поэтому в литературе подчеркивалось, что мусульмане этого региона в вопросах веры следуют учению имама ал-Матуриди.

Одновременно с суннитской теологией развивалась и шиитская. Считается, что воззрения шиизма почти повторяют идеи му'тазилизма. Однако это не совсем верно, особенно с точки зрения самих шиитских ученых. Шииты всегда претендовали на свою особую школу исламских воззрений. При этом надо учитывать и неоднородность шиитского ислама, имеющего немало сект и ответвлений. Главной и основной ветвью шиитов являются имамиты, именно их догматика, в силу определенных обстоятельств, была хорошо систематизирована и развита. На то, что у имамитов было свое направление в каламе, указывает наличие имамитских символов веры. В шиитском источнике «Уйун ахбар ар-Рида», принадлежащем перу шейха ас-Садука (ум. в 991 г.), известному также под именем Ибн Бабуя, приводится письмо 8-го шиитского имама 'Али ар-Рида (ум. в 818 г.) для халифа ал-Ма'муна, где кратко сообщается о сущности ислама и начало которого посвящено имамитскому кредо. Этот же автор привел подобное кредо, уже подписанное и подтвержденное 10-м шиитским имамом 'Али ал-Хади (ум. в 868 г.). В свою очередь шейх ас-Садук написал трактат «'Акаид аш-ши'а ал-имамиййа» («Догматы шиитов-имамитов»). Это сочинение, как и комментарий к нему шейха ал-Муфида (ум. в 1022 г.), до сих пор признается классическим наследием шиитского ислама. Значительный вклад в разработку религиозно-философской системы имамитов внес также шейх Мухаммад ат-Туси (ум. в 1067 г.). Его труд по имамитской догматике называется «ал-'Акаид ал-джа'фариййа» («Джа'фаритские догматы»). Следует заметить, что главной основой имамитского вероучения, упоминаемой во всех источниках имамитов, является их убеждение о том, что имам 'Али получил от Пророка Мухаммада духовное завещание (ал-васиййа), выраженное через ясное указание (ан-насс), и что его потомки являются самым высшим источником (ал-марджа') после Корана. Соответственно другие основы их вероучения могли совпадать с воззрениями других исламских толков и течений.

С XIII века началось сближение калама с фалсафа — с восточным перипатетизмом школы Ибн Сины, которое было подготовлено со стороны ученых калама творчеством аш'аритов аш-Шахрастани и Фахр ад-дина ар-Рази, а со стороны философов — шиитского ученого Насир ад-дина ат-Туси (ум. в 1273 г.). В результате, по выражению Ибн Халдуна, у «позднейших [мутакаллимов]» вопросы калама и вопросы фалсафа смешались так, что эти науки стали неразличимыми». Этот этап истории калама представлен трудами ал-Байдави (ум. в 1286 г.), ал-Иджи (ум. в 1355 г.), ат-Тафтазани (ум. в 1390 г.), ад-Даввани (ум. в 1501 г.) и ас-Сийалкути (ум. в 1657 г.).

В настоящее время среди мусульман суннитского направления, если исключить те группы, которые называют себя салафитами, сложилось мнение, что ахл ас-сунна ва-л-джама'а (люди сунны и согласия общины) в вопросах веры следуют одному из двух толков: аш'аритскому или матуридитскому. Еще муфти Хиджжаза Ибн Хаджр ал-Хайтами (XVI в.), известный шафиитский ученый, на вопрос относительно людей ереси, в «ал-Фатава ал-хадисиййа» ответил, что они — «те, кто противоречат ахл ас-сунна ва-л-джама'а: последователям шейха Абу-л-Хасана ал-Аш'ари и Абу Мансура ал-Матуриди, двум имамам суннитов». Даже египетский мусульманский богослов и реформатор Мухаммад 'Абдо, разъясняя связь организации «ал-'Урва ал-вуска» с исламскими мазхабами, писал в одном из своих писем: «...Мы являемся суннитами аш'аритами или матуридитами. В вопросах поклонения (ал-'ибадат) же мы находимся в рамках четырех мазхабов, поэтому среди нас есть маликит, шафи'ит, ханбалит и ханафит...». Эта же идея наблюдается в учебных пособиях традиционных религиозных мусульманских учебных заведений, в том числе ал-Азхара, в разработку учебных программ которых не вмешались представители ваххабизма или улемы Саудовской Аравии.

Таким образом, эти два толка, аш'аритский и матуридитский, представляют суннитский калам, то есть калам в рамках шариата. Соответственно все другие школы калама и в области

исламских догматов объявляются еретическими, в том числе и направление называющих себя салафитами (приверженцев идей Ибн Таймии), более известных в источниках как ханбалиты или ахл ал-хашв, по причине их антропоморфических убеждений.

2. Вера и вероучение в понимании Абу Ханифы и его последователей

Абу Ханифа Ну'ман ибн Сабит (699–767), также известный как ал-Имам ал-А'зам («Величайший имам»), был виднейшим правоведом ислама, основателем и эпонимом ханафитского толка. Благодаря его авторитету и талантливым ученикам последователи ханафитской школы встречаются во всех уголках земного шара. Около трети суннитов придерживаются мазхаба Абу Ханифы, среди которых большая часть и российских мусульман. Он также известен как богослов, оказавший немалое влияние на формирование мусульманского богословия.

С Абу Ханифы начинается письменная традиция в исламском богословии. Ему приписывается первое записанное сочинение по исламской догматике — «ал-Фикх ал-акбар» («Важнейшее знание»), в котором сформулированы основные положения исламского вероучения. В этом сочинении затронуты следующие вопросы по порядку их расположения:

- основа единобожия;
- о Коране как о слове божьем;
- отличие атрибутов Аллаха от Его созданий;
- отказ от толкования неясных (неоднозначных) мест Корана (муташабихат);
- сотворение и предустановление (ал-халк ва-л-када);
- натуральная умственная способность;
- о деянии людей и свободе воли;
- о пророческом достоинстве;
- о праведных халифах;
- о вере людей в связи с их греховностью;
- совершение масх (протираание влажной рукой поверх кожаных носков) при омовении;
- чтение ночной дополнительной молитвы (таравих) в месяц рамадан;
- постоянство веры;
- малый ширк (многобожие);
- о чудесах пророков, святых и неверных;
- признание безначальности (вечности) божьих атрибутов и отрицание антропоморфизма;
- о равенстве людей в вере и различии в деяниях;
- о познании Всевышнего;
- о благосклонности и воздаянии Всевышнего за деяния;
- о заступничестве пророков;
- о вечности рая и ада;
- Аллах ведет по прямому пути и сбивает с него;
- о загробной жизни и допросе в могиле;
- строгость соблюдения очищения атрибутов божьих от всякого несовершенства (ат-танзих) и важность отрицания антропоморфизма;
- о статусе коранических аятов;
- дети Пророка Мухаммада;
- необходимость отказа от истолкования (ат-тауфид) и стремления к знаниям;
- о вознесении на небо (ал-ми'радж) и признаках Судного дня.

Кроме этого, Абу Ханифа является автором еще четырех небольших трактатов, посвященных мусульманскому кредо. Богословское наследие Абу Ханифы носило преимущественно полемический характер, потому что в нем содержатся ответы имама на дискуссионные вопросы того времени. Для самого имама неизменные положения мусульманского вероучения были законченными и очевидными. С точки зрения Абу Ханифы, как и других исламских ортодоксов, эти положения, явленные божественным откровением, не требуют дополнительных обсуждений и дискуссий. Поэтому он говорил: «И если бы невежды не отрицали истину, то ученые не утруждали бы себя сравнениями и сопоставлениями». Как сообщается в источниках, он оставил занятие богословской схоластикой, полностью уйдя в сферу права.

Имам 'Али ал-Кари ал-Ханафи (ум. в 1605 г.), комментируя ханафитскую фетву о порицании занятия каламом из сборника «ат-Татарханийя», говорит, что положение нежелательности

этого занятия верно либо при наличии спора и дискуссии, ибо это приводит к разжиганию смуты, непозволительным новшествам в религии и беспорядку в вероубеждениях, либо по причине ограниченности спорщика в понимании и знаниях, либо когда спорщик желает своим спором не истину, а лишь победу в споре. Что же касается познания Бога, Его единственности, познания пророчества и т.п., то, как поясняет ал-Кари, это относится к категории «фард ал-кифайа», т.е. обязательно, чтобы была группа ученых, занимающихся подобными вопросами. Он также прокомментировал изречение ученика Абу Ханифы, Абу Йусуфа: «Не следует молиться за мутакаллимом», словами самого Абу Ханифы в беседе со своим сыном Хаммадом. Когда Хаммад сказал отцу, что тот запрещает ему заниматься каламом, в то время как он сам этим занимался, Абу Ханифа ответил: «Мы спорили, но при этом строго следили за тем, чтобы наш противник не ошибся. Вы же спорите и при этом хотите, чтобы ваш противник ошибся. Кто хочет ошибки своего противника в споре, тот хочет его неверия (куфр). Кто же хочет его неверия, тот сам становится неверным». Поэтому высказывания о запрете занятия наукой калам или его порицании следует понимать не абсолютным образом, а с учетом времени и других обстоятельств.

Один из турецких авторов, Измирли Исмаил Хакки, считает, что «ал-Фикх ал-акбар» является самым старым известным сочинением салафитского мазхаба, то есть толка праведных предшественников. В частности, он утверждает, что данное сочинение является основой или кратким изложением их доктрины, в то время как Ибн Таймиййа был во главе тех, кто подробно изложил эту доктрину⁷². По его же мнению, получается, что Абу Ханифа не был мутакаллимом, был далек от калама и даже был предвестником салафизма, течения, возникшего благодаря Ибн Таймийи. Его же трактат есть 'илм ат-тавхид (наука о единобожии), имеющий отношение к суннитам, и не есть 'илм ал-калам (наука калама), имеющий отношение к людям ереси и нововведений.

Современный турецкий исследователь Сулейман Улудаг после рассмотрения различных толкований и разъяснений к «ал-Фикх ал-акбар» пришел к выводу, что есть три понимания текста этого краткого сочинения⁷³. Первое понимание относится к мутакаллимам, то есть имеет отношение к каламу. В этом направлении блистательным интерпретатором школы Абу Ханифы называется имам ал-Матуриди, затем последователи его толка калама Абу-л-Му'ин ан-Насафи (ум. в 1114 г.), Нур ад-дин ас-Сабуни (ум. в 1184 г.) и Камал ад-дин ал-Байади (ум. в 1687 г.). Второе понимание принадлежит суфиям, т.е. является суфийским. Среди сторонников этого понимания упоминается ханафитский ученый ал-Калабади (ум. в 990 г.), автор знаменитого труда по исламскому мистицизму «ат-Та'арруф ли-мазхаб ахл ат-тасаввуф», часть которого была посвящена разъяснению «ал-Фикх ал-акбар». Наконец, третье понимание является салафитским. Лучшим примером этого понимания является комментарий ханафитского ученого 'Али ал-Кари. Таким образом, нет ничего удивительного, что Абу Ханифа является одновременно авторитетом трех разных направлений ислама. Краткое изложение воззрений приводит к различным толкованиям, порой противоречащим друг другу.

Если подробно рассмотреть воззрения Абу Ханифы в контексте доктрины салафитов, в частности толка ваххабитов, то мы обнаружим некоторые несоответствия, на которые в принципе ваххабитские авторы также указали. В «ал-Фикх ал-акбар» говорится, что с точки зрения произношения (лафз) Коран является сотворенным (махлук), и что вера (иман) есть не более чем признание (тасдик) сердцем и принятие (икрар) языком, она не возрастает и не увеличивается, что расходится с мнением ахл ал-хадис и ваххабитов. Эти и другие несоответствия можно наблюдать и в символе веры имама Абу Джа'фара ат-Тахави (ум. в 933 г.), который изложил учение суннитов в соответствии с принципами школы Абу Ханифы и его двух учеников.

С другой стороны, если мы обратимся к наследию имама ал-Матуриди, разработчика ханафитского калама, то мы также обнаружим некоторые несоответствия с воззрениями Абу Ханифы. Немецкий исследователь Ульрих Рудольф, подтверждая связь между двумя имамами, говорит, что зафиксированные идеи ал-Матуриди демонстрируют не только преемственность, но показывают и то, как далеко развитие ушло от истоков. Хотя, он оговорился, что сам ал-Матуриди наверняка подтвердил бы, что стремился лишь развить идеи Абу Ханифы, ведь он имел представление об этом иракском ученом через сочинения, которые приписывались ему и были написаны позднее. Но все равно, по мнению У. Рудольфа, сами сочинения Абу Ханифы далеки от главного произведения ал-Матуриди «Китаб ат-таухид». Таким образом, этот западный исследователь считает представление о самаркандском теологе как о простом интерпретаторе Абу Ханифы, вводящим в заблуждение упрощением. С этой точки зрения, термин *матуридиййа* среди мусульман родился не просто так, а после осознания

матуридитского учения как особого направления в каламе. Это подтверждается тем, что матуридизм упоминается в известных источниках по доксографии и каламу довольно поздно. Имам ал-Матуриди и его последователи объявляли себя сторонниками учения Абу Ханифы, поэтому в литературе их называли термином асхаб (приверженцы) Абу Ханифы или ханафитами Мавераннахра.

Поздний османский ученый Измирли считает, что матуридиты не были самостоятельной сектой или мазхабом, а были группой из числа ханафитских факихов Мавераннахра, занимающихся каламом. Они, в особенности ученые из Насафа, называли себя матуридитами, указывая на свою принадлежность к великому имаму ханафитов в их регионе, который прославился, защищая суннизм от нападков му'тазилитов и других еретических сект. Это также подтверждается тем, что термин *матуридиййа* появляется поздно, а именно, скорее всего после XIII века. По мнению Измирли матуридизм представляет собой нечто среднее между аш'аризмом и салафизмом. Имам ат-Тахави, лидер египетских ханафитов, и другие ранние ханафитские ученые, по его же мнению, являются представителями салафизма. Опять же утверждать это абсолютным образом нельзя, так как в некоторых вопросах ал-Аш'ари оказался ближе к салафитам, чем ал-Матуриди.

Для самих матуридитов более привычно называться ханафитами даже в области вероучения. Для них более надежным в их религии считается опора на авторитет более раннего ученого ислама, каковым был Абу Ханифа. Имам ал-Матуриди же существует для них в образе верного последователя Абу Ханифы и превосходного знатока его учения. Самаркандский имам жил в то же время, что и ал-Аш'ари, его теология исходила от Абу Ханифы, в то время как ал-Аш'ари происходил из среды му'тазилитов. Таким образом, они могли считать свое учение более ортодоксальным, воспользовавшись принципом старшинства и происхождения.

Как видим, требуется более серьезный научный подход в исследовании проблемы различий между двумя школами калама, а также различий между матуридитами и школой ранних ханафитов. Тем не менее, несмотря на эти различия и несоответствия, нам остается опираться на сложившуюся среди мусульман ханафитского толка традицию. Она заключается в том, что в области мусульманского права или в практических вопросах они следуют мазхабу Абу Ханифы, одного из четырех правовых канонических в суннизме, в области же воззрений или вопросов веры — мазхабу Абу Мансура ал-Матуриди, одному из двух канонических школ догматики. Второй мазхаб в вопросах веры — это толк имама Абу-л-Хасана ал-Аш'ари. Оба имама считаются основоположниками науки калам суннитского направления. Таким образом, идея о том, что ал-Матуриди является восточным аналогом ал-Аш'ари, и что два учения имеют несущественные различия, стала господствующей среди традиционных суннитов. Первоначальное противостояние между школами сменилось гармоничным сосуществованием в лоне суннитского богословия.

Достаточно ясно тождественность двух направлений калама мы наблюдаем в высказывании Абу Узбы (писал ок. 1713 г.) в своем труде «ар-Рауда ал-бахиййа», посвященном разногласиям между двумя школами: «Знай, что мир всего суннитского богословия ('акаид) держится на учении двух столпов — имама Абу-л-Хасана ал-Аш'ари и имама Абу Мансура ал-Матуриди. Каждый, кто последует одному из них, сподобится Божьего водительства и спасется от искажения и порчи своих религиозных воззрений ('акида)... Знай, что аш'ариты и матуридиты едины в основе суннитского вероучения. Их кажущиеся разногласия касательно некоторых вопросов не противоречат этому. Вследствие такого разногласия никто не становится еретиком, и никто из них не объявляет другого еретиком, пороча его религию, так как [разногласия затрагивают] вопросы частные, второстепенные по отношению к истинам общего вероучения или же [спорные] проблемы обусловлены многозначностью формулировок...». Кстати этот ученый, следуя по стопам аш'арита-шафи'ита Тадж ад-дина ас-Субки, перечислил разногласия между двумя толками по следующим вопросам:

1. Формальные расхождения:

- оговорка в вере;
- перемена предопределения;
- благодетельствование неверного;
- непрестанность пророчества;
- богоугодность божьей воли;
- вера по традиции;
- стяжание деяний.

2. Принципиальные расхождения:

- наказание богопослушного;

- сущность богопознания;
- извечность божьих атрибутов;
- сущность божьей речи;
- посильность религиозных установлений;
- безгрешность пророков;
- тождество обозначения обозначаемому.

Как показала практика государства Османов, в котором матуридизм имел официальный статус, среди ханафитов также допускалось следование аш'аризму. Даже, как указывает Сулейман Улудаг, большинство османских улемов только формально считались матуридитами, в действительности являясь аш'аритами. К такому выводу он пришел через изучение литературы, которая использовалась в учебных заведениях. Заметим также, что были ученые ашариты, которые в некоторых вопросах предпочитали мнение матуридитов. Таким образом, в эпоху Османов противостояние между двумя школами перешло в академическую плоскость и не имело политических последствий.

Когда говорят о ханафитском символе веры, то в первую очередь в среде современных мусульман, имеющих минимум религиозного образования, вспоминают символ веры ат-Тахави (известный как «ал-'Акида ат-тахавиййа»). Его кредо действительно считается авторитетным в исламском мире. Все воззрения этого символа, за исключением нескольких моментов, признаются и ваххабитами, которые также способствовали его распространению. Главную роль в популярности данного символа играет личность самого имама ат-Тахави, который являлся одним из крупнейших знатоков ханафитского мазхаба и религиозным авторитетом (сика) как среди факихов, так и среди мухадиссов (хадисоведов), а также начало его кредо со следующих слов: «Это изложение вероучения ахл ас-сунна ва-л-джама'а в соответствии с принципами школы правоведов этой религии Абу Ханифы ан-Нумана ибн Сабита ал-Куфи, Абу Йусуфа Йа'куба ибн Ибрахима ал-Ансари и Абу Абдаллаха Мухаммада ибн ал-Хасана аш-Шайбани...». Известность и авторитетность автора, ссылка на столпы мазхаба сделали этот символ главным источником в области вероубеждений среди мусульман-ханафитов на протяжении многих веков. Сам символ веры ат-Тахави состоит из 105 высказываний. В нем затронуты следующие вопросы:

- вера в Аллаха;
- вера в пророчество Мухаммада (с.а.в.);
- вера в Коран;
- неверие утверждающих антропоморфизм (ташбих);
- истина лицезрения Аллаха;
- вера в ночное перемещение и вознесение (ал-исра ва-л-ми'радж);
- вера в знание Аллаха;
- оценка деяний по завершению (ал-а'мал би-л-хаватим);
- вера в судьбу и предопределение;
- вера в престол (ал-'арш) и трон (ал-курси);
- вера в ангелов, пророков и святые писания;
- запрет на вступление в разговоры о сущности Аллаха и спор о религии Аллаха и Коране;
- ответ мурджиитам⁸⁹;
- определение веры (ал-иман);
- положение верующих, совершивших тяжкие грехи;
- обязательность подчинения имамам и правителям;
- следование за людьми сунны и согласия общины;
- обязательность хаджа и джихада до Судного дня;
- вера в ангелов и промежуточный мир (барзах);
- вера в Судный день и то, что последует после него;
- вера в Рай и Ад;
- действия рабов божьих;
- вменение в обязанность того, что возможно для исполнения;
- Аллах ни в ком и ни в чем не нуждается, а мы нуждаемся в Нем;
- любовь к сподвижникам Пророка;
- пророки лучше святых;
- вера в признаки Судного дня;
- опровержение предсказателей и гадателей;
- религия Аллаха — ислам.

Видимо, вторым популярным источником ханафитских воззрений можно считать символ веры Абу Хафса ан-Насафи, известного как «ал-'Акида ан-насафиййа» или «ал-'Акаид ан-насафиййа». Далее перечислим вопросы и темы, затронутые в этом кредо:

- суть вещей и пути их познания;
- сотворенность мира;
- создатель мира;
- вечные атрибуты;
- несотворенность Корана;
- атрибут созидания (таквин) и воли;
- лицезрение Аллаха;
- Аллах — творец действий людей;
- свобода выбора людей;
- вменение в обязанность (таклиф) в соответствии со способностью;
- срок, отпущенный для жизни (аджл);
- может ли запретное (харам) быть средством существования (ризк);
- ведение по правильному пути и заблуждение;
- совершение более пригодного Всевышним;
- наказание в могиле; воскрешение; Рай и Ад;
- состояние верующего, совершившего тяжкий грех;
- прощение грехов;
- заступничество посланников и святых;
- верующие, попавшие в Ад, пребывают там не вечно;
- определение веры (иман);
- вера не увеличивается и не убывает;
- ислам и иман — одно и то же;
- Аллах осчастливливает и ввергает в несчастье;
- посылание посланников; ангелы; святые писания;
- ночное перенесение и вознесение на небеса (ал-исра' ва-л-ми'радж);
- чудеса святых угодников;
- лучший из людей;
- вопрос халифата;
- условия бытия имамом (правителем мусульман);
- упоминание сподвижников Пророка с добром;
- законность масха для кожаных носков;
- разрешенность напитка набиз;
- пророк лучше святого;
- невозможность положения, при котором происходит отмена таклифа;
- действия, приводящие к неверию;
- польза мольбы живых для усопших;
- признаки Судного дня;
- муджахид ошибается и бывает прав;
- превосходство между людьми и ангелами.

Как видим, в сравнении с тахавитским символом, появились некоторые новые вопросы, в частности вступление о сути вещей и путях познания. Этот символ можно назвать матуридитским, так как он является кратким изложением доктрины ал-Матуриди и его последователей. Но он также и ханафитский по причинам, указанным выше, поэтому Шихаб ад-дин ал-Марджани, написавший к нему комментарий, в названии употребил термин «ал-'акаид ал-ханафиййа» вместо «ал-'акаид ан-насафиййа». Если кредо ат-Тахави имеет отношение к ранним ханафитским ученым, то это кредо содержит в себе уже материалы, добавленные поздними ханафитами.

По нашему мнению, удобно разделить ханафитских улемов на две категории: ас-салаф (предшественники) и ал-халаф (преемники или поздние), так же как классифицируются ученые ислама в отношении толкования неясных аятов Корана (ал-муташабахат). У каждой из категорий есть свой подход, который имеет право на существование в соответствии с Кораном и сунной. Точка зрения каждой из двух групп логична и обоснованна по-своему. Естественно, что ханафиты могут придерживаться одного из взглядов, однако позиция поздних ученых учитывает ситуацию и реалии развития общественной мысли в исламском обществе, и их подход видится нам идущим в ногу со временем, при этом не выходящим за рамки, установленные шариатом.

Если вкратце, на основании упомянутых символов веры, перечислить главные особенности ханафитской школы догматики, то можно прийти к следующему выводу:

1. Ханафиты верят, что человек самостоятельно (с помощью разума) может прийти к мысли о существовании Бога, и если он не уверует в Него, то он понесет наказание на том свете.

2. Аллаху присущи все атрибуты совершенства и нехарактерны все атрибуты несовершенства. Аллах существует (ал-вуджуд), без начала (ал-кидам), бесконечно (ал-бака), нет другого такого как Он (ал-вахданиййа), Он не похож на свои создания (ал-мухалафат ли-л-хавадис), Он не нуждается ни в ком и ни в чем (ал-кийам би-нафси-хи), Он живет и дарует жизнь (ал-хайат), Ему известно всё (ал-'илм), Он слышит всё (ас-сам'), Он видит всё (ал-басар), всё происходит по Его воле (ал-ирада), Он всемогущ (ал-кудра), Он говорит, не нуждаясь для этого в буквах, звуках, словах и т.д. (ал-калам), Он сотворяет всё сущее из ничего (ат-таквин). Созидательность Аллаха (ат-таквин) также извечна, как Его знание и сила.

3. К Богу не применяются такие понятия, как время и место, ибо Он создал их и не зависит от них.

4. Праведники на том свете будут лицезреть Всевышнего, но без конкретизации.

5. Все неясные места Корана и сунны (ал-муташабахат), связанные с описанием Аллаха, лучше оставлять без истолкования, отрицая антропоморфные качества Всевышнего, т.е. их буквальное понимание. В случае необходимости, когда буквальное прочтение ведет к противоречиям, допускается толкование в духе ясных указаний (ан-нусус) из Корана и сунны (ал-мухкамат).

6. Бог творит всё на основании Своего замысла и плана, при этом делая то, что пожелает, обладая абсолютной волей.

7. Аллах претворяет в жизнь то, что исходит от выбора самого человека. Человек совершает деяние силой, которую ему дает Аллах.

8. Коран является несотворенным словом Божьим. Но чернила, которыми он пишется, листы, на которых он записывается, его человеческое чтение и написание сотворено.

9. Грешный верующий, даже не совершивший покаяния, не останется навечно в аду. Бог может наказать грешника, но может и простить.

10. Вера (иман) не возрастает и не убывает. Возрастают и убывают богобоязненность, праведные деяния человека.

11. Вера (иман) — это признание сердцем и принятие языком. Деяния людские не являются частью веры. Нельзя верующему сказать: «Я — верующий, если пожелает Аллах (ин ша Аллах)», так как вера не терпит сомнений.

12. Верующий, совершивший тяжкий грех (кабира), не лишается веры.

13. Лучший из людей после пророков — Абу Бакр ас-Сиддик, затем 'Умар ал-Фарук, потом 'Усман Зу-н-Нурайн, после этого 'Али ал-Муртада. Сподвижников Пророка можно вспоминать только добром. Святой (вали) не достигает степени пророков.

14. Исламский правитель не отстраняется от власти за несправедливость, произвол и нечестивые действия. Молиться коллективно можно с любым имамом, праведным или грешным (нечестивым). Упокойную молитву читают всякому мусульманину, несмотря на то, праведник он или грешник (нечестивец).

15. Живым допускается делать мольбу и милостыню в пользу усопших.

16. Посланники из людей лучше посланников из ангелов. Посланники из ангелов лучше обычных людей. Обычные люди лучше обычных ангелов.

3. Мусульманское богословие у татар в XIX — нач. XX веков

Прежде чем говорить о периоде XIX — нач. XX веков, важно заметить, что со времен принятия ислама предками современных татар, в регионе Поволжья и Приуралья были мусульманские богословы, в том числе из числа местного населения. Первое упоминание о наличии мечетей и медресе у болгар встречается в отчете Ибн Фадлана, секретаря багдадского посольства, посетившего Болгар в 922 году. Автор «Таварих Булгария», Мухаммад Зариф Хусайн, сообщает, что в Волжской Булгарии в период правления ханов Едигера и 'Адел-Шаха действовало более ста улемов и суфийских шейхов. Арабский путешественник из Марокко Ибн Баттута сообщает о том, что хан Узбек, правитель Золотой Орды, провел большой маджлис, собрав на него шейхов, кадиев, факихов, шарифов и факиров (дервишей). Это указывает на то, что у татар с давних времен велась определенная научно-религиозная деятельность.

О наличии внимания и интереса татар к богословию мы можем наблюдать в их литературном наследии. По мнению профессора Джамиля Зайнуллина, появление первых образцов

богословской литературы следует связать с появлением первых тафсиров (толкований) Корана на татарском языке. Считается, что их истоки восходят к XIV веку. В более ранний период богословская тематика затрагивалась художественной литературой татар и их предков. Например, поэма «Кысса-и Йусуф» болгарского автора Кул Гали, завершенная 9 декабря 1236 года, кроме содержания в себе коранического сюжета, имеет в начале вступление, в котором мы можем видеть основные положения суннитского символа веры, но в форме прославлений и благословений. Вступление этой поэмы содержит следующие пункты:

- прославление Всевышнего (при этом упоминаются атрибуты Божьи);
- благословения и приветствия Пророку Мухаммаду (также упоминаются качества Пророка и его преимущество среди других посланников);
- благословения четырём праведным халифам (в порядке их правления с упоминанием их преимуществ);
- благословения внукам Пророка, Хасану и Хусайну (с упоминанием их преимуществ);
- благословения остальным сподвижникам Пророка (сахаба) и их преемникам (таби'ун) (с упоминанием их преимуществ);
- благословения святым праведникам;
- благословения Абу Ханифе;
- испрашивание прощения грехов и помощи в деяниях (с упоминанием соответствующих атрибутов Аллаха и беспомощности Его рабов).

Таким образом, мы можем наблюдать в прологе кредо автора в краткой форме, указывающее на то, что автор, читатели и слушатели, для кого писалось произведение, были суннитами ханафитского толка.

Важнейшие части произведений средневековых авторов посвящались изложению духовно-нравственных приоритетов. Это в основном прологи и эпилоги, в которых провозглашалось творческое кредо авторов. Важнейшее место отводилось также оценке религиозно-богословских авторитетов в истории мусульманского мира.

Вся история татарской литературы свидетельствует о неременном исламском элементе ее произведений. Духовно-богословская тема занимает заметное место в творчестве татарских поэтов, писателей, таких как: Мухаммадъяр, М. Кулый, Ахмадбек, А. Кандаль, Ш. Заки, А. Каргалый, И. Салихов, Г. Тукай, М. Гафури, Дэрдменд и др. Наиболее ярко богословская тематика проявляется в мунаджатах, жанре татарской письменной литературы и народного творчества.

В процессе своей творческой работы татарские авторы использовали десятки и более первоисточников на арабском и персидском языках. Порой они подвергали их анализу, выражали свою точку зрения, научно обосновывая, почему поддерживают или не разделяют то или иное мнение авторов сочинения. При этом они свои произведения писали и свободно комментировали также на арабском, персидском, османско-турецком языках. Богословские произведения на арабском языке у татар появились приблизительно в XI веке. Причем практика использования арабского языка в богословских произведениях сохранялась до начала XX века. Когда Шигабутдину Марджани, находящемуся в Стамбуле по пути в хадж, задал вопрос один из мекканских шарифов: «Вы сами — тюрк, и ваш народ — тюркский, поэтому книги для него следовало бы писать на тюркском языке. Зачем же вы свои произведения пишете на арабском языке?», он ответил: «Мы пишем на арабском, потому что наши ученые и шакирды знают арабский язык. Думаю, что если книги попадут в другие страны, то, может быть, там их прочитают». Арабский язык был международным языком исламского сообщества и долгое время считалось необходимым среди мусульман писать научные труды на этом языке, тем более труды богословской тематики. Арабский язык называли ключом к воротам исламских наук. Поэтому, следуя общей традиции, татарские улемы старались писать на арабском языке. Даже их произведения на персидском и тюркском языках были «загружены» арабизмами в виде отдельных слов, фраз и предложений, настолько, что без знания языка Корана читать их было бессмысленно. Соответственно богословская терминология почти полностью состояла из арабских терминов.

Города Волжской Булгарии, Джучиева Улуса и Казанского ханства были своеобразными центрами исламской религии, в которых развивалось и пропагандировалось религиозное учение. Здесь жили и творили известные ученые, которые внесли серьезный вклад в мусульманское богословие. Была создана соответствующая этому инфраструктура. У татар были все предпосылки к развитию мусульманского богословия по различным направлениям. Хотя потеря государственности нанесла существенный урон татарам и их мусульманской учености, благодаря крепкому фундаменту, заложенному в предыдущие эпохи, а также связям с соседними исламскими регионами, ислам как религия начинает играть большую роль в жизни татарского

общества. Поэтому о прекращении развития богословия не может быть и речи. Вероятно, оно обрело более локальный характер, появились более насущные проблемы, например, противостояние христианизации. Уровень исламской самоидентичности и образованности был настолько высок, что только немногочисленные представители татарского народа становились христианами по собственной воле. В жестких условиях существования и выживания в христианском государстве усилился суфийский фактор. Многие татары для получения исламских знаний отправлялись на Северный Кавказ (Дагестан) и в Среднюю Азию. С конца XVIII века с появлением новых свобод намечается возрождение социально-экономического положения татар, вместе с этим богословская сфера обретает тенденцию на обновление, получают популярность свежие идеи, особенно в области исламского законовещения (фикх). Период XIX — нач. XX веков ознаменовался восходом плеяды знаменитых татарских богословов, таких как 'А. Утыз-Имяни, 'А. Курсави, Ш. Марджани, 'А. Баруди, З. Камали, М. Бигиев и другие.

Учитывая, что татары испокон веков следовали ханафитской школе богословско-правовых взглядов, именно основы этой школы и стали стержнем богословских суждений татар того времени. Заметим, что, как правило, татарские богословы в своих именах имели нисбу *ал-ханафи* (ханафит), чтобы подчеркнуть свое религиозное направление. Шигабутдин Марджани упоминает полное имя 'А. Курсави с этой нисбой, несмотря на то, что тот ставил под вопрос традиции ханафитов. Марджани подчеркивал следование Курсави ханафитскому мазхабу: «И призывал он их [т.е. бухарцев. — *Д.Ш.*] к приверженности к Книге Аллаха, сунне Его Посланника, *иджма'* общины, правильному кийасу и к обращению к книгам, которые сочинили предшественники из ханафитских имамов, и к пути, по которому двигались первые из ученых в вероучении (милла) ханафитов». Для татарских богословов, независимо от принадлежности к лагерям кадимистов или джадидистов, было аксиомой, что авторитет Абу Ханифы неприкосновен. Для одних это было традицией, для других констатацией факта соответствия его идей Корану и сунне. Так как татарские богословы были ханафитами, большинство их работ в области теологии и фикха были описанием ханафитской религиозно-правовой школы. Поэтому больше всего в их книгах говорится об этом мазхабе, и, соответственно, чаще всего они считают свой толк наиболее верным из других.

Шигабутдин Марджани в своем труде «Китаб вафийат ал-аслаф ва тахиййат ал-ахлаф» («Подробное о предшественниках и приветствие потомкам»), который относится к историческим произведениям, рассказывает об основных религиозных школах и направлениях в исламе, приводит биографии известных ученых-факихов. Много информации посвящено ханафитским улемам. Также Ризаэддин Фахрутдинов (1859–1936) и Мухаммад Мурад Рамзи (1884–1934) в своих исторических работах не обошли вниманием мазхабы, особенно когда речь шла о принятии ислама и предпочтении ханафитского мазхаба предками татар.

Минимум информации о мазхабах, т.е. краткая справка о них, приводится в книгах, относящихся к т.н. жанру «Илм ал-хал» («Гилми хал») (катехизисов по основам веры и поклонения), предназначенные для учеников начального уровня и простых мусульман. В них, как правило, упоминаются названия мазхабов и имена их основателей. Есть книги, в которых вкратце говорится только об основателе ханафитского мазхаба. У некоторых авторов вдобавок к этому приводятся имена учеников Абу Ханифы. Иногда в таких книгах, как, например в «Гыйбадате исламия» («Мусульманский молитвенник») Ахмада Хади Максуди (1868–1941), излагаются основы веры и поклонения строго в соответствии с ханафитским толком, однако никакой информации о нем или что автор опирался именно на него, нет. Понятно, что данное сочинение предназначалось для шакирдов начального уровня, поэтому в нем нет ссылок на источники и авторитеты.

В литературе более специфического характера, т.е. посвященной вопросам фикха, татарские авторы многократно ссылаются на ранние и поздние источники ханафитской школы, указывая их название или имена авторов. В некоторых трудах приводятся мнения и других мазхабов, чаще всего шафи'итского, по определенным проблемам. Для примера, можно упомянуть следующие издания: татарские переводы популярных мухтасаров «Кудури», «Викайя», «Кайдани», «ат-Тарика ал-мухаммадия ли-л-Биркави»; самостоятельные сочинения «Мухтасар ал-хави» («Сокращенный сборник») (Казань, 1899) Абу-н-Накиба Тютяри, «Ми'радж ад-дирайа...» («Ступени знания к вопросу о допустимости шевеления пальца в ташаххуде») (Казань, 1902) Хафиз ад-дина Булгари, «Рисала фи замм шурб аш-шай» («Трактат об осуждении питья чая») и «Рисалат дигага» («Трактат о выделке кожи») 'Абд ар-Рахима Утыз-Имяни.

Ярким примером богословских произведений татар XIX века является сочинение Шигабутдина Марджани «Назурат ал-хакк фи фардиййат ал-'иша ва ин лам йагиб аш-шафак» («Обозрение истины относительно обязательности вечерней молитвы, даже если не исчезает

вечерняя заря»), изданное в Казани в 1870 году. Этот труд, как и «Рисалат диблага» 'А. Утыз-Имяни, хотя, судя по названию, говорит о частной проблеме фикха, на самом деле касается и теоретических положений этой науки. Это можно увидеть, лишь взглянув на оглавление книги. В ней разбираются сложные вопросы, связанные с понятием мазхабов, такие как иджитхад (решение, выносимое факихом на основе источников шариата в рамках одного мазхаба и вне его рамок), таклид (следование решению факиха в рамках одной правовой школы), талфик ал-мазахиб (смешивание мазхабов). Для мусульманского духовенства того времени это было настолько чувствительной темой, что не случайно с выходом этой книги в свет среди татарских богословов и интеллигенции возникли бурные споры и начались нападки на Ш. Марджани со стороны кадимистов. Это уже не историческая справка о мазхабах и не их описание, а глубокие рассуждения о феномене исламских мазхабов. Этот ученый в вопросе о переходе с одного в мазхаба в другой приходит к мнению, что такой переход по второстепенным проблемам не запрещается, и даже обязателен для защиты веры и религии личности. Автор приводит и список выдающихся мусульманских ученых, перешедших из одного мазхаба в другой, и примеры неоднократного изменения принадлежности к тому или иному мазхабу некоторыми учеными. Ризаэддин Фахруддинов, находясь под влиянием идей Ш. Марджани и других ученых, также затрагивал тему мазхабов в своем «Жэвамигуль-кэлим шэрхе» («Толкование хадисов»), где он говорил о мазхабическом фанатизме. Что же касается основных положений веры и религии, то в этой сфере автор «Назурат ал-хакк» призывает категорически следовать ханафитскому толку. Он говорил: «Что касается основных положений (усул) и сферы вероубеждений ('акаид), то наш [ханафитский] мазхаб представляет собой сказанное Кораном и повторяемыми (мутавафир) хадисами с незыблемостью в рамках шариата в утверждении того, что он утвердил, отрицании того, что он отвергал, и оставлении речи о том, что он не признал, без какого-либо добавления к нему и убавления от него, не преступая его границы... Не следует из него (т.е. нашего мазхаба.-Ш.Д.) те слабые мнения и глупые прихоти, приведенные сектами мутакаллимов из аш'аритов, му'тазилитов, ханбалитов, каррамитов и прочих. Поэтому, без всякого сомнения, этот наш мазхаб есть истина, которой никому нельзя противостоять. Противоречащее ему утверждение, несомненно, несостоятельно, несмотря на то, что был ли приводящий его — мутакаллимом или философом или аш'аритом или 'адлитом (т.е. му'тазилитом.-Ш.Д.) или джабаритом или захиритом или имамитом или ханбалитом или прочим». Кроме этого, автор в «Назурат ал-хакк» упоминает другие, кроме четырех распространенных среди мусульман, менее известные правовые мазхабы и их представителей¹²⁷. Однако главный акцент делается на приоритет ханафизма.

Другая работа Ш. Марджани «ал-Хикма ал-балига ал-джаниййа фи шарх ал-'акаид ал-ханафиййа» («Книга о предельно зрелой мудрости по комментированию ханафитской доктрины воззрений»), изданная в Казани в 1889 г. также не обходится без упоминания преимуществ ханафитского толка. В этой книге термин мазхаб употребляется в значении школы исламских воззрений и науки спекулятивного богословия (калам). Автор неоднократно подчеркивал правоту ханафитского толка относительно мусульманского вероучения. Например, он пишет: «Поистине, «Насафитский символ веры» («ал-'Акаид ан-насафиййа»), по причине его правильности в постулатах прямого ханафитского шариата, являющегося мазхабом наших предшественников, ханафитских имамов, следуя которым мы будем победителями, и, противореча которым, мы будем разгромлены, является книгой высшей степени и сильного влияния, водой, которой утоляется жажда, и лекарством, которым излечивается больной», и другом месте, говоря о людях истины: «Сказал имам Фахр ал-Ислам (да смилостивится над ним Аллах!): «Принцип науки единобожия и атрибутов есть следование Книге и сунне, избегание страстей и ереси, постоянное следование пути сунны и согласия общины, которому следовали сподвижники Пророка и их последователи, по которому шли // (с.5) праведники, и который указали нам наши шейхи, т.е. Абу Ханифа, Абу Йусуф и Мухаммад [аш-Шейбани] или все родоначальники нашего [ханафитского] мазхаба (да смилостивится над ними Аллах!)». Извлеку из этого, что стержень спасения и источник успеха после смерти — содействие шариату и поддержка этого пути. Поистине, люди истины (ахл ал-хакк), люди сунны и согласия общины (ахл ас-сунна ва-л-джама'а) и спасенная группа (ал-фирка ан-наджиййа) — это сподвижники, их последователи и те, которые благочестиво последовали за ними, а они есть ханафиты и те, кто согласился с ними. Ведь они неразрывно связаны с их путем и тверды в нем».

Напомним, что насафитский символ веры является кратким изложением матуридического толка суннитского мировоззрения, распространенного среди ханафитов, особенно тюркского происхождения. В катехизисных сочинениях татар типа «Шараит ал-иман», подчеркивалась принадлежность к школе ал-Матуриды в вопросах веры. Отношение татар-мусульман к Абу-л-

Мансуру ал-Матуриди не отличалось от мнения ханафитов Мавераннахра, особенно ранних матуридитов, таких как Абу-л-Йуср ал-Баздави (ум. в 1100 г.) и Абу-л-Му'ин ан-Насафи. Мы говорим об образе ал-Матуриди как верном последователе Абу Ханифы. Как писал немецкий исследователь У. Рудольф: «Его появление не должно было обозначать никакого перелома в религиозном учении, а его доктрина ни в коем случае не должна была стать новой парадигмой. Гораздо более ценилась традиция, и как дань этой традиции появился образ основателя школы Абу Ханифы и его блистательного интерпретатора Абу Мансура ал-Матуриди. После того, как эта концепция была однажды принята, она, естественно, продолжала сохранять свое значение и в последующее время...». Поэтому Шихаб ад-дин ал-Марджани, видимо, опираясь на средневековые ханафитские биографические источники, но вместе с этим выражая свое мнение, упоминал в «Вафиййат ал-аслаф»: «...ал-Матуриди...один из величайших ханафитов и имамов Мавераннахра, передовой человек своего времени, автор многочисленных сочинений в различных науках. Он придерживался мазхаба Абу Ханифы, в догматике — Абу Джа'фара ат-Тахави. Ханафиты Мавераннахра следовали ему в вопросах основ вероучения. Он не внес ничего нового своим учением, и нет положения, которое бы он выдвинул самостоятельно. Он не из первых мутакаллимов, которые придерживались сунны и мнения общины. Действительно, он следовал традициям благочестивых предков из асхабов и таби'инов. Он выносил решения согласно убеждениям Абу Ханифы и предшествующих асхабов, пространно излагая и разъясняя. Он был большим знатоком в тафсире, хадисах, фикхе, основах вероучения, в традиционных и рациональных науках».

Среди татарских ученых были и такие, которые имели свое, не похожее на мнение большинства, понимание в области исламского права и веры, в частности в вопросе мазхабов. Наиболее выдающимся таким татарским богословом и мыслителем, по нашему мнению, был Муса Джаруллах Бигиев (1875–1949). Так сложилось, что его вклад в богословскую науку исламского мира был существенным, о нем и его трудах знают во многих мусульманских странах. У него есть произведения, посвященные частным вопросам фикха, где упоминаются различные мнения в мазхабах, так и труды по исламской мысли, где он непосредственно рассуждает о феномене мазхабов, например, «Халык назарына берничэ мәс'элэ» (Несколько вопросов вниманию народа) (Казань, 1912). Наличие мазхабов, по его мнению, является естественным и нормальным явлением. Однако он считал, что Коран не может быть полностью разъяснен четырьмя или более мазхабами, и говорил: «Выражение, что нужно следовать одному из имеющихся или грядущих мазхабов равносильно утверждению о том, что установления такого мазхаба заменяют Коран». Муса Бигиев расценивал навязывание мусульманам следования одному из мазхабов и фанатизм такого следования богопротивной ересью, тормозом исламской мысли. Он также писал: «Я, конечно же, уважаю последователей всех истинных мазхабов, возникших в мире ислама, более чем кого-либо. Но моя внутренняя вера говорит мне, что ислам стоит выше всех мазхабов. Заявления о том, что ислам заключается в каком-то одном мазхабе или во всех мазхабах, не является выражением уважения к муджтахидам. Ибо такая претензия означает, что ислам переписан и пересмотрен. Поэтому я никоим образом не могу ставить мазхабы факихов, споры мутакаллимов, фантазии суфиев, аналогии философов, стремления политиков, теории социологов выше чудесных аятов Благородного Корана и сунны Пророка».

Непреложным фактом является то, что в конце XIX века началась упорная богословская дискуссия между джадидистами-новометодниками и кадимистами-традиционалистами. Противоположными полюсами этой дискуссии стали фигуры Ш. Марджани и И. Динмухамметова. Оба имели многочисленных учеников и сторонников. Оба являлись харизматическими лидерами. Оба были о себе высокого мнения. Оба писали свои богословские сочинения исключительно на арабском языке. Один взял на себя роль обновителя веры, другой — защитника устоявшихся традиций. Противостояние происходило на фоне появления мусульмански образованного купечества. У них было свободное время, они увлекались богословскими диспутами, они же материально подпитывали обе стороны. Все это благотворно влияло на расцвет татарского богословия.

Вообще в трудах татарских богословов наряду с частными и бытовыми вопросами обсуждаются довольно серьезные проблемы. Немалая заслуга в этом принадлежит джадидам, которые заставили участвовать в этом процессе и представителей кадимизма. В области мировоззрения обсуждались такие вопросы, как взаимосвязь между разумом и божественным откровением, толкование священных текстов, различие между каламом и наукой единобожия, критика аш'аризма, всеобщая божественная милость, критика мистицизма. Например, одно из главных произведений Мухаммада Наджиба ат-Тунтари (Тюнтяри) «Ходусы галэмэ игътикад киһатендэн бер назар», имеющее 88 страниц, полностью посвящалось проблеме сотворения

мира во времени, которая многократно затрагивалась у татарских богословов. В первой части своего трактата М. Наджиб Тунтяри рассматривает вопрос с точки зрения исламского вероучения, приводя мнения из авторитетных суннитских источников, а во второй критикует три произведения татарских авторов, говоривших о данной проблеме. Большой резонанс среди татарской общественности имели публикации Мусы Бигиева по поводу универсальной божественной милости, где он утверждает, что милость Божья объемлет всех: и верующих и неверных, которые не останутся навечно в аду. В области принципов права (усул ал-фикх) затрагивались проблемы иджтихада и таклида, смешивания суждений разных мазхабов (талфик), о чем уже говорилось.

Вышеупомянутое касалось в основном суннитского направления ислама. Поэтому в этой связи примечателен труд Мусы Бигиева, посвященный шиитскому исламу. Поскольку современными учеными еще не проанализировано это богословское произведение, мы хотели бы остановиться на нем подробно. Называется это сочинение: «ал-Ваши'а фи накд 'акаид аш-ши'а» («Критика шиитских воззрений»). Эта книга представляет собой наиболее полный свод основных воззрений мазхаба ал-имамийя, или толка имамитов, которые являются одной из основных ветвей шиитского ислама, умеренными шиитами, признающими двенадцать имамов из рода 'Али ибн Аби Талиба. Она переиздавалась неоднократно, особенно в Египте. Первое издание книги было осуществлено в 1935 году в Багдаде. Кроме того, индийские ученые перевели ее на язык урду. Автор неоднократно подчеркивает в своей книге, что он исследовал воззрения шиитов на элемент их вредного действия для самих шиитов, а также для других мусульман. Данная книга, по нашему мнению, демонстрирует, насколько далеко и глубоко продвинулась татарская богословская мысль.

Во вступлении к своей книге автор обращается к шиитским муджтахидам с призывом объединиться и аннулировать суждения из шиитских источников, которые представляют опасность для религии ислама. Иначе, по его мнению, вражда и противостояние будут усугубляться. Далее М. Бигиев объясняет причину написания своего труда. Автор со знанием описывает шиитские святы места, в которых он побывал, и постепенно знакомит читателя с сутью проблемы. Несомненно, М. Бигиев хорошо знал основы шиитского толка. В Иране и Ираке он общался с известными шиитскими богословами того времени, такими как Мухсин ал-Амин ал-'Амили (1865–1952) и Мухаммад Кашиф ал-Гита (1877–1954). Он посещал их собрания, мечети, участвовал в их праздниках, чтобы получить сведения о практической стороне шиизма.

Главная часть начинается с описания идейных положений имамитов: вероотступничество большинства сподвижников Пророка; проклятия на первых мусульман; искажение существующего Корана; отрицательное отношение к исламским государствам и другим исламским толкам; отклонение от всеобщего джихада; непризнание хадисов, переданных суннитскими учеными; неприемлемые истолкования некоторых аятов; такиййа (благоразумное скрывание веры); заключение временного брака. Далее идет подробное обсуждение каждой темы в отдельности: имамата (вопроса власти), такиййа (скрывания веры), мут'а (временного брака). Автором не обойдены вниманием и правовые вопросы, касающиеся наследства и ростовщичества. Значительное внимание в книге уделено вопросу мут'а.

В разделе, посвященном пришествию двенадцатого имама, приводится рассказ из шиитского источника «ал-Вафи», где повествуется картина из прошлого, до создания Всевышним людей и поясняется природа наследования статуса имама по духовной линии. Муса Бигиев завершает его фантастической трактовкой, заявляя, что Аллах сделал дух Абу Бакра ас-Сиддика (самого главного врага шиитов) побратимом духа Пророка Мухаммада в мире духов, тем самым превратив его в полноправного преемника после себя в земной жизни.

В некоторых вопросах М. Бигиев симпатизирует шиитам, однако дух неприязни к шиизму пронизывает всю книгу от начала до конца. Автор делает не только вызов шиитским ученым в ней, но и желает, чтобы сунниты имели возможность получить более полную объективную картину о шиитских воззрениях, связанных с идеологией и правоведением. Да, автор ратует за сближение двух главных ветвей ислама, и даже сообщает, что задолго до написания этой книги он высказался об этом в своей публикации, в которой он предложил для всего исламского мира признать имамитов пятым официальным мазхабом после четырех известных суннитских. Это смелое для того времени заявление через 15 лет стало реальностью посредством фетвы шейха ал-Азхара Махмуда Шалтута, одного из основателей агентства по сближению между исламскими мазхабами (Дар ат-такриб байн ал-мазахиб ал-исламийя), который разрешил совершать поклонение в соответствии с имамитским и зайдитским толками. Тем не менее богословской науке известен и другой факт, что еще задолго до этого Шигабутдин Марджани (1818–1889) издал фетву, разрешающую татарам отдавать своих дочерей замуж за иранских шиитов. Тем

самым в первую очередь он подчеркнул, что имамиты являются мусульманами, потому что казанские мусульмане по ошибке их таковыми не считали; во-вторых, он косвенно указал на то, что они представляют собой такой же правоверный мазхаб, как и четыре других. Несомненно, что Ш. Марджани оказал влияние в этом вопросе на М. Бигиева. Однако далее в своей книге он объявляет, что он был вынужден отказаться от этой идеи. И надежда на объединение, как он думает, остается только после существенной реформы главных шиитских источников. То есть причина раздора, по его мнению, кроется только в шиизме, и они сами должны исправить это положение.

Хотя книга посвящена критике шиизма, иногда от автора достается некоторым суннитским ученым. Например, досталось имаму Ибн Хазму (ум. в 1063 г.), представителю захиритского мазхаба, за его доводы об отношении мусульман к христианам и огнепоклонникам. Ибн Хазм отрицал какое-либо рациональное начало в мирном отношении к христианам, по сути враждебным мусульманам, и враждебном отношении к огнепоклонникам, по сути миролюбивым к мусульманам, объясняя это лишь приказами из Корана и сунны, пусть даже противоречащими логике. Бигиев же, опираясь на Коран, сунну и разум, призывает к веротерпимости ко всем религиям, заявляя, что Ибн Хазм, несмотря на то, что он является великим имамом и крупным писателем, ошибся в данном вопросе. Также он доказывает невозможность противоречия священных текстов здравому смыслу.

Этот труд Мусы Бигиева породил ответную волну полемики у шиитских богословов. Ученые же суннитского толка высоко оценили работу М. Бигиева. Это сочинение не ограничивается освещением вопросов, связанных только с шиизмом, но и служит «ключом» в решении, понимании некоторых насущных проблем ислама, актуальных и для нашего времени.

Увлечение татарских ученых богословием отражалось и на обычную жизнь. Все татарское общество было вовлечено в религиозную жизнь. Их школы были религиозными, их литература содержала исламский характер, в повседневной жизни им часто приходилось обращаться к муллам и ишанам для решения тех или иных проблем. Всё новое рассматривалось через призму религиозных убеждений, мнению духовенства отводилась решающая роль. В татарских медресе порой изучению калама придавалось очень много внимания, хотя усвоение материала было не на должном уровне. Среди татар были популярны богословские диспуты, которые оставляли неизгладимое впечатление на обывателей. Эти споры велись и на страницах татарских газет и журналов. Самый рядовой мусульманин мог сталкиваться с проблемами богословия, чаще всего в примитивной форме, при исполнении определенных религиозных традиций или участия в них. Религиозные обряды несли в себе следы исламского мировоззрения. Редко какой-либо обряд обходился без упоминания символа веры, хотя бы кратким образом.

По нашему мнению, наиболее ярко занятие богословием отразилось на текстах мусульманской проповеди (ал-хутба). В качестве примера пятничной проповеди (хутбат ал-джум'а) татар, в которой можно наблюдать влияние идей из калама, приведем перевод преамбулы одной из хутб Ш. Марджани:

«Вся хвала Аллаху! Он превыше всякого дела, занимающего Его, или всякого забвения, заставляющего Его смутиться (или что-либо забыть). Он далек от того, чтобы было подобие Ему, соперничающее с Ним, или противостоящее Ему, или препятствующее Ему. Он совершил «истива»¹⁵⁶ на троне (ал-'арш), но трон не несет Его. Он совершает «нузул» (или «нисходит»), но не как перемещающийся, обиталище которого освобождается. Он вознаграждает нас за праведное деяние, прекрасен же раб Божий, совершающий его! Он дает нам надежду видеть Его в Раю, когда же разочаровался надеющийся на Него?! Он воздаст за малое и за большое, противоположное ему. Он бывает кротким к послушнику, покрывает и не предупреждает его. Неверный утверждает Ему соучастника, но Он игнорирует его. Если Он нападет (или схватит), то пропал хосрой (царь персидский) и его войска, сгинул кесарь (царь византийский) и его крепости. Свидетельствую, что нет божества, кроме Аллаха, единственного, не имеющего Себе сотоварища. И свидетельствую, что Мухаммад — Его раб и посланник, посланный с Исламом, истоки которого чисты, да благословит Аллах его, его семью и сподвижников, и приветствует...». Здесь мы видим фразы и слова, посвященные атрибутам Бога, которые не встречались в Коране или хадисах в такой форме. Сторонники буквального подхода к священным текстам (ахл ал-хадис), противники калама, считают такие описания нововведением (бид'а). Во второй части хутбы, как и полагается суннитской хутбе, вознесены молитвы поименно за четырех праведных халифов, затем двух внуков и двух дядей Пророка, потом с обобщением за мухаджиров, всех сподвижников и их преемников. Черты пятничной проповеди напоминают элементы, указывающие на исламские догматы, в прологах литературных произведений, о которых мы говорили в начале этого раздела. В хутбе специально не упоминаются и не благословляются

имамы четырех суннитских школ фикха или двух толков калама, так как не может быть отдельной хутбы для ханафитов или шафи'итов. Она должна содержать общие принципы суннизма. Зато при совершении акта бракосочетания, сразу после арабской хутбы (хутбат ан-никах), татарский мулла должен был сказать по-татарски: «Итак, по велению Аллаха Всевышнего, по сунне Пророка, по мазхабу имама Абу Ханифы Ну'мана ибн Сабита ал-Куфи ас-Суфи (милость ему!) и единогласному мнению всех муджтахидов, вы такой-то отдать дочь свою такую-то замуж такому-то за брачный дар в такой-то сумме согласны?». То есть татарский мулла конкретно подчеркивал в данном случае принадлежность к ханафитскому толку суннитов.

Таким образом, богословие, в широком смысле этого слова, у татар XIX–XX веков продолжало традиции средневековья, но с другой стороны благодаря реформаторским веяниям обсуждались новые вопросы, ранее не затронутые. У татар были чисто теологические и юридические произведения, религиозно-дидактические произведения, учебные пособия для медресе. Среди татар было модно проводить научно-религиозные диспуты, которые касались как проблем калама, так и ритуально-обрядовых аспектов. Особое внимание уделялось богословско-правовой школе ханафитов.

ГЛАВА II

Шигабутдин Марджани и его богословские труды

1. Жизнедеятельность Ш.Марджани и формирование его религиозных взглядов

Имя и происхождение. Шихаб ад-дин Абу-л-Хасан Харун¹ ибн Баха' ад-дин ибн Субхан ибн 'Абд ал-Карим ибн 'Абд ат-Тавваб ибн 'Абд ал-Гани ибн 'Абд ал-Куддус ибн Йадаш ибн Йадкар ибн 'Умар ал-Казани ал-Марджани ал-Булгари, известный в русскоязычной литературе как Шигабутдин Марджани, родился по новому стилю 16 января 1818 года в селе Ябынчи (Епанчино), недалеко от села Марджан (Марьян) нынешнего Атинского района республики Татарстан². Предок Ш. Марджани 'Абд ал-Куддус (Габделкоддус) является первым поселенцем и основателем деревни Марджан (Марьян). Именно после него предки Ш. Марджани стали называться фамилией-псевдонимом «ал-Марджани», что означает «относящийся к селу Марджан»³. Надо отметить, что часто в рукописях упоминалась его принадлежность к Казани в форме «ал-Казани», однако вместо арабской буквы «каф» писалась буква «гайн», по причине чего нисба читалась как «ал-Газани». Видимо, так проявлялась одна из версий происхождения названия города Казань от имени средневекового татарского хана Газана (внука хана Хулагу), которого знали и арабские историки⁴.

Полное имя Ш. Марджани было упомянуто Ризаэддином Фахретдиновым в «Асар»⁵. Имя «Шихаб ад-дин» (Шигабутдин/Шиһабетдин), на самом деле, является прозвищем (по араб. *лакаб*) для Марджани, под которым он в основном и известен, или именем обращения (*хитаб*), т.е. именем с элементом ад-Дин или Аллах. Марджани следовал давней традиции средневековых мусульманских авторов, которые обычно имели в своих полных именах следующие части: *хитаб* (иногда совпадало с *лакаб*), *кунья* (имя по форме Абу фулан: отец такого-то)⁶, *исм алам* (личное имя, данное родителями), *насаб* (цепочка имени отца, деда и т.д.), *нисба* (имя, указывающее на происхождение: родовое или социальное или географическое и т.п.), *лакаб* (прозвище, добавочное имя) и *шухра* (имя, под которым автор чаще всего встречается в литературе)⁷. Таким образом, известное для нас имя этого ученого — Шихаб ад-Дин ал-Марджани — является *шухра*, состоящий из элементов *хитаб/лакаб* и *нисба*⁸. В своих сочинениях «ал-Хикма ал-балига» и «Назурат ал-хакк» Ш. Марджани привел свое имя во вступлении, правда, не со всеми элементами, поставив на первое место свое настоящее имя (личное имя): Харун ибн Баха ад-дин ал-Марджани Шихаб ад-дин⁹. В начале его неизданного труда по фикху «Тазкират ал-муниб» приводится то же самое, кроме того, что там написано: «...называемый Шихаб ад-дином»¹⁰. В другом же своем сочинении «Мустафад ал-ахбар» он упомянул себя уже только как Шихаб ад-дин ибн Баха ад-дин ал-Марджани¹¹. То же самое мы можем наблюдать на личной печати Марджани от 1864 года, которая хранится в государственном музее РТ. На личной же печати его сына Махмуда написано следующее имя: «Махмуд ибн Харун ал-Марджани»¹². Сам Марджани относился негативно к тому, чтобы детей нарекали именем типа *хитаб*. Имена, такие как Фахр ад-дин (Фахруддин/Фахретдин — «Гордость религии»), Садр ад-дин (Садруддин/Садретдин — «Сердце религии»), 'Ала' ад-дин (Аляуддин/Галэветдин — «Высь религии») и т.п., он не считал именами, т.е. основными собственными именами, но они являлись, по его мнению, прозвищами, которыми назывались великие ученые¹³. Прозвище Шихаб ад-дин, т.е. «Метеор религии» или «Летящая звезда ислама», скорее всего, было получено им от отца. Но, возможно, это сделали его учителя в медресе Ташкичу, отметив его заслуги в учебе и рвение к знаниям. Не исключено, что так его мог назвать дед. По мусульманской традиции имена и прозвища детям даются обычно отцами, иногда прислушиваются к мнению дедов. Существовала практика наречения уважаемыми среди мусульман людьми, например, ишанами и муллами. Дети Марджани, независимо от пола, также имели прозвища и куньи. Например, его старший сын Мухаммад имел кунью Абу-л-'Аббас (Эбелгаббас) и прозвище Бурхан ад-дин («Довод религии»), а старшая дочь 'Алия (Галия) — Умм ал-Хайр (Льмелхэер) и Хайр ан-Ниса' («Лучшая из женщин»)¹⁴. Татары, сегодняшнее поколение, относятся к подобным именам, как к типично татаро-мусульманским именам, не задумываясь об их значениях. Однако на самом деле предшествующие поколения татар¹⁵, знающие арабские смыслы этих прозвищ, нарекали себя или других ими по причине достижения нарекаемым определенной степени в отношении религии или же называли ими своих детей, желая, чтобы в будущем они соответствовали своим именам. Исследователи жизненного пути

Марджани, думаем, согласятся с тем, что он в течение всей своей жизни старался соответствовать своему прозвищу.

Детство, отрочество и начальное образование. Говоря о Марджани, нельзя не упомянуть о его деде и отце, о которых он рассказал в своих исторических трудах «Мустафад ал-ахбар» и «Вафийат ал-аслаф». Дед Ш. Марджани — Субхан ибн Абд ал-Карим, уроженец деревни Чаки ал-Кубра (ныне Арский район Татарстана), был довольно просвещенным человеком своей эпохи. Он длительное время являлся имамом (настоятелем мечети) и мударрисом (учителем медресе) села Хусна (Кысна), находящегося недалеко от Арска. Выдержав соответствующие экзамены у оренбургского муфтия ал-Бурундуки, он по указу получил должность муллы и мударриса. Ш. Марджани отмечает, что это был первый официальный указ, оформленный на русском языке и датированный 1811 г.¹⁶ Субхан Марджани умер в 1834 году, когда Шигабутдину Марджани было 16 лет. Ш. Марджани виделся с ним часто, особенно после смерти своей матери в 1823 году¹⁷.

Его отец — Баха' ад-дин (Багауддин/Баһаветдин) Абу-л-'Ала' Мухаммад¹⁸ ибн Субхан родился в январе 1787 г. в деревне Чаки ал-Кубра. Он юношей уезжает в Бухару и устраивается в медресе «Турсуния», общается с просвещенными людьми, много читает классиков Востока — Хафиза, Саади, Навои, Физули и других. Несмотря на уговоры эмира Бухары Хайдара ибн Ма'сума, который, желая оставить его в Бухаре, сулил ему то должность преподавателя, то прельщал карьерой судьи, Баха ад-дин, проучившись в Бухаре 12 лет, в 1814 г. возвращается на родину и начинает преподавать в деревне Ябынчи¹⁹. Там он женился на Хубайбе бинт 'Абд ан-Насир ибн Сайф ал-Мулк ибн Музаффар ибн Муртада ибн 'Али ибн Йусуф ас-Сембери ал-Чокалы, от которой в 1818 г. родился Ш. Марджани²⁰. В 1821 г. получив официальный указ на право продолжить свою прежнюю деятельность, он переезжает в деревню Ташкичу, где и остается до своей смерти²¹. Скончался он в 1856 году в возрасте 72 лет²².

Ш. Марджани лишился матери, когда был в пятилетнем возрасте. Ее отец — 'Абд ан-Насир (Габденнасыр), мишарин по происхождению, уроженец деревни Чокалы Симбирской губернии, переехав в село Ашит (Арский район РТ), также был имамом и мударрисом. Ш. Марджани часто виделся с ним, и он также оказал на него свое влияние в ранние годы, как и дед по отцу²³. «Его дом всегда был полон людьми учеными, ...когда вопрос касался фикха, он приводил многочисленные доказательства из древних источников»²⁴, — писал Марджани.

Именно благодаря окружению такими людьми Ш. Марджани с детства определил свой путь, решив пойти по стопам своего отца. Учитывая, что мальчик, будущий ученый, воспитывался в суровой обстановке под надзором мачехи²⁵, можно представить, что свободное время он отдавал учению, и с радостью проводил время со своими дедами, которые любили и жалели его. Его близкие современники отмечали, что в детстве Ш. Марджани был склонен к размышлению, придумывал новые виды игр и занимал сверстников своими задумками. Не был он лишен и чувства юмора. Иногда, он любил пошутить, например, надевал бумажную маску и пугал детей и старух²⁶.

Как отмечали его современники, Ш. Марджани уже с детства отличался хорошим физическим здоровьем и силой, был очень смелым, еще подростком начал участвовать в поединках народной борьбы куреш. Что касается духовной стороны, то, как сообщалось, он с ранних лет был религиозным, искренне относился к своим обязанностям и никогда не пропускал ни одной из пятикратных молитв²⁷.

Начальное образование Ш. Марджани получил в медресе своего отца, в деревне Ташкичу. Это медресе в свое время было довольно известным в Казанском крае. В XVIII веке мударрисом этого медресе был 'Абд ас-Салам (Абдуссалам/Габдессалам) ибн Урай, учитель Батыршы, стоявшего во главе освободительного движения татаро-башкирских крестьян. Как отмечает Марджани, в этом медресе учениками 'Абд ас-Салама были написаны и переписаны немало оригинальных книг²⁸.

В то время в медресе не было определенного порядка с точки зрения многих аспектов. Например, не было возрастных рамок для учащихся, так Ш. Марджани посещал медресе отца с шести лет. Процесс обучения опирался на книги. Закончив одну книгу по дисциплине, шакирд переходил к следующей. Ученики учились не регулярно, а когда для этого имелись возможности. Юному Марджани, как самому старшему из детей в семье, приходилось выполнять много поручений по домашнему хозяйству, смотреть за младшими, что даже иногда у него не было времени ходить учиться. Учеба в медресе длилась до 10–15 лет, в течение которых шакирды заканчивали от 5 до 10 книг с комментариями и супракомментариями к ним. Ученики могли получить не более одного урока в день. Из книг религиозных дисциплин шакирды, после того как они осваивали арабский и персидский языки, изучали по фикху «Мухтасар ал-викайа» и «Шарх ал-викайа», по каламу «Шарх 'акаид ан-Насафи», по логике «Шамсийя», по основам фикха «Тавдих» и «Талвих». Об изучении в обычном деревенском медресе таких предметов, как тафсир,

хадис, арабская риторика, история ислама, математика и естественные науки, тогда еще не помышляли²⁹.

Марджани с самого начала учился с усердием, старался хорошо понимать изученное. Как он сам замечал, усвоенный и понятый урок хорошо закреплялся в его памяти. Его учителя, видя его достижения и успехи в учебе, предрекали ему большое будущее. Он не ограничивался изучением предметов и книг, преподаваемых в медресе, часто засиживался в домашней библиотеке, прилагая немалые усилия для понимания арабских и персидских книг. Бывало, что ему приходилось прочитывать книгу четыре раза, чтобы понять ее³⁰.

Уже с 12 лет он начинает составлять небольшие книги, относящиеся к т.н. жанру «Гилми хал»³¹ (катехизисов по основам веры и поклонения), предназначенные для учеников медресе начального уровня и простых мусульман³². С учетом условий того времени и среды это указывало на неординарность личности будущего ученого. Так Ш. Марджани, будучи шакирдом медресе, делал свои первые шаги в просветительской деятельности.

Склонность серьезно размышлять о прочитанном, стремление выяснить истинное положение вещей замечается у Ш. Марджани с юношеских лет. Так, биографы отмечают, что уже в 15 лет он задавал учителям такие вопросы, ответить на которые было далеко не просто. Иногда он дискутировал со своим дедом и отцом. В поисках удовлетворительного ответа он читает произведения различных авторов и, обнаруживая расхождения в толкованиях одних и тех же положений, стремился доискаться истины. Исследователи отмечают у него критическое отношение к первоисточникам уже с ранних лет³³. Достигнув 19 лет, Марджани начинает критиковать не только утверждения простых мулл, но и слова известных авторов³⁴.

Об атмосфере, окружавшей Шигабутдина с детства и об образованности своих предков свидетельствует сам Марджани: «Что касается научных вопросов, то я помню, что однажды спросил его [т.е. деда]: «Может ли человек в состоянии ритуальной нечистоты читать Коран?». Он ответил: «Да, может, но ему нельзя прикасаться к Корану». Я спросил: «А что свидетельствует об этом?». Он ответил: «Аллах Всевышний говорит: «Прикасаются к нему только очищенные»³⁵. Но нет свидетельства, которое делало запретным чтение Корана для неочищенных. Отличие состоит в том, что не допускается отсутствие чистоты рта и языка в отличие от рук». Я не совсем удовлетворился ответом и задал тот же вопрос отцу. Отец разгневанно спросил у меня: «Разве ответ деда тебя не удовлетворяет? Его знание не хуже, чем у других»³⁶.

С 17 лет Ш. Марджани принимает участие в преподавании в медресе своего отца и, будучи не удовлетворенным учебником по арабской грамматике на персидском языке, составляет свой учебник на арабском языке с целью облегчения учебы шакирдов. В эти же годы он проявляет интерес к исследованию древностей, читает надписи на надмогильных камнях, находящихся недалеко от родной деревни³⁷.

Среднеазиатский период. Достигнув 21 года 17 мая 1838 года, Ш. Марджани отправляется с торговым караваном на учебу в Бухару. Никуда не выезжавший до этого Марджани получил неизгладимые впечатления от своего первого путешествия. Кругозор молодого ученого расширился. Известно, что на протяжении всего пути, который со всеми остановками продлился семь месяцев, он вел путевые заметки. Остановившись на некоторое время в Троицке, он впервые посещает собрания мусульманских ученых, на которых иногда сам вступает в полемику. Интересно, что наряду с обычным багажом Марджани вез с собой необходимый для татарского шакирда или муллы набор книг, такие как «Мулла Джалал» [комментарий ад-Даввани к «'Акаид» ал-Иджи], «Таудих ва талвих» [«ат-Таудих фи халл гавамид ат-танких» Таджа аш-Шари'а и «ат-Талвих» ат-Тафтазани], «Шарх 'акаид ан-Насафи» [комментарий ат-Тафтазани к «'Акаид» ан-Насафи], «Шарх ал-викайа» [толкование к «ал-Викайа» Таджа аш-Шари'а] и т.п. Даже во время движения каравана Марджани, находясь на верблюде, читал книги. Как он сам рассказывал потом, именно таким образом он заучил наизусть книгу «'Акаид ан-Насафи», к которой позднее он написал свой комментарий³⁸.

Прибыв в Бухару и сняв комнату (худжра) в медресе Ишана Ниязкули, Марджани начинает брать уроки у Мирзы Салиха ал-Ходжанди (ум. в 1840), который также был учителем его отца Бахаутдина и других, известных и уважаемых улемов Бухары³⁹. Среди этих ученых упоминается 'Абд ал-Му'мин ибн Узбек ал-Афшанджи (ум. в 1866), который разделял взгляды предшественника Марджани — Абу-н-Насра Курсави. 'Абд ал-Му'мин ал-Афшанджи критиковал порядки бухарских медресе, с чем соглашался и Марджани. Одновременно с учебой Марджани давал уроки и сам, зарабатывая себе на пропитание и приобретение книг. Некоторое время он жил в самом большом медресе Бухары «Кукельташ»⁴⁰.

Система образования в Средней Азии не претерпела сильных изменений со времен средневековья. Прослушав курс у определенного учителя, студент получал от него «иджаза»

(свидетельство о квалификации). Чем известнее были учителя, удостоверявшие квалификацию студента, тем больше было у него впоследствии шансов проникнуть в научную мусульманскую элиту, стать факихом, кади или преподавателем в религиозных школах. Поэтому студент, желавший заслужить репутацию образованного человека, переходил от учителя к учителю и накапливал «иджазы»⁴¹. Также и Марджани брал уроки у разных ученых, стараясь извлечь для себя как можно больше пользы.

Примечательно, что самой первой книгой, по которой будущий ученый брал уроки у среднеазиатских шейхов, был «Шарх 'акаид ан-Насафи» («Комментарий к догматам ан-Насафи») ат-Тафтазани⁴². Этот труд по каламу являлся самым авторитетным и распространенным в мусульманской школьной среде⁴³, особенно среди приверженцев ханафитской школы богословия. Именно с этой книги мусульманские ученые регионов Поволжья и Средней Азии начинали свой путь в исламских науках.

В книге «Мукаддима» Ш. Марджани писал, что в бухарских медресе изучались учебники по арабской грамматике «Кафийа» и «Шарх Мулла Джами», затем учебник по логике «Шамсийа» и комментарии к нему, потом комментарии и глоссы к «'Акаид ан-Насафи», после этого переходили к книге по логике «Тахзиб ал-мантик». Затем в области калама изучалась книга «Хикмат ал-'айн» с комментариями к ней, потом «Мулла Джалал» или «Шарх ал-'акаид ал-'адудийа» с комментариями. Из науки принципы исламского права (усул ал-фикх) брали уроки по книге «Таудих», из хадисов по книге «Мишкат ал-масабих» и из тафсира по «Тафсир ал-Байдави». Правда, все книги изучались не полностью. Такие известные книги по ханафитскому фикху, как «Шарх ал-викайа», «ал-Хидайа», «ал-Фараид ас-сираджийа» не входили в состав основных учебников медресе, но преподавались неофициально для желающих на дополнительных уроках или на дому⁴⁴.

В первые годы Марджани аккуратно и регулярно посещал занятия в различных медресе, хорошо готовился к урокам, досконально изучал различные толкования и комментарии к книгам, по которым брались уроки, при обсуждении уроков выделялся среди других студентов. Учителя, заметив его способности и неординарное мышление, стали посылать некоторых шакирдов учиться к нему⁴⁵. Но чем глубже Ш. Марджани погружался в традиционные схоластические «науки», преподаваемые в бухарских медресе, тем острее в нем росло недовольство учебной программой, в которой вообще не отводилось места светским наукам. Хотя Ш. Марджани и ставил перед своими мударрисами вопрос о необходимости некоторой реформы преподавания, успеха он не добился. Поэтому в последующем все свое внимание он уделял самообразованию⁴⁶.

После пяти лет пребывания в Бухаре Марджани отправляется в другой ближайший центр религиозных наук — Самарканд и устраивается в медресе «Ширдар». Здесь его главным учителем был Абу Са'ид ас-Самарканди (ум. в 1849 г.). Видимо, благодаря ему и его библиотеке, у Марджани появляются идеи о реформах в религиозном учении, он начинает более объективно относиться к мусульманским источникам.

Марджани, сравнив ранние источники с более поздними, приходит к мысли, что мусульмане отошли от взглядов, выраженных в Коране и сунне. Вследствие этого он становится сторонником идей 'Абд ан-Насира Курсави, которому он посвятил отдельный трактат («Танбих абна' ал-'аср 'ала танзих анба' Аби-н-Наср» («Привлечение внимания современников к очищению сведений об Абу-н-Насре»)).⁴⁷ Труды Курсави оказали значительное влияние на формирование реформаторских и религиозно-философских взглядов Марджани, в частности на концепцию «открытия дверей иджтихада» и критику идей мутакаллимов⁴⁸.

Абу Са'ид, будучи также знатоком истории, сумел привлечь Марджани к занятию этой наукой. В «Вафийят ал-аслаф» Марджани очень тепло отзывался о нем. Он писал: «Этот ученый был первопричиной тому, что я стал интересоваться исторической наукой и приступил к исследованию исторических сочинений»⁴⁹. Таким образом, татарский ученый наряду с мусульманской догматикой начинает интересоваться историей.

Время, проведенное в Самарканде, было для Марджани плодотворным. После двух лет в Самарканде он снискал уважение от Абу Са'ида за свои усердие и знания и получил иджазатнама⁵⁰. Сам он предпочитал для продолжения образования этот город Бухаре, однако из-за конфликта с одним из мударрисов был вынужден вернуться в Бухару⁵¹. Если в Бухаре формируются взгляды Марджани как религиозного деятеля, не согласного с ортодоксами лишь в системе обучения, преподавания наук в медресе, то в Самарканде, под влиянием Абу Са'ида, Марджани всерьез приступает к занятиям историческими науками и тем самым закладывает основы для своих будущих реформаторских и просветительских идей⁵².

В Бухаре Марджани останавливается на этот раз в медресе «Мир Араб». Здесь Марджани в течение пяти лет продолжает учиться у бухарских улемов, посещает библиотеки, дает уроки шакирдам и пишет свои сочинения. Среди его новых наставников выделялся Хусайн ибн 'Умар ал-Кирмани, обладатель крупной библиотеки, который способствовал большему приобщению татарского ученого к науке истории. По его рекомендации Марджани начинает писать свой энциклопедический труд «Вафийят ал-аслаф». Марджани также участвовал в собраниях улемов, у него были друзья и единомышленники⁵³.

В этот период Марджани написал критическую работу о методах обучения естественным наукам в Бухаре «А'лам абна' ад-дахр би-ахвал ахл Маварааннахр» («Уведомление сынов эпохи о положении жителей Мавераннахра») (рукопись не сохранилась), в которой он критиковал сложившуюся в Бухаре систему образования, комментарий к предисловию трактата «аш-Шамсийя» ал-Катиби по логике (не изд.), трактат «ат-Тарика ал-мусла ва-л-'акида ал-хусна» («Образцовый метод и наилучшее убеждение» (Казань, 1890) по логике и принципам фикха. Много времени он занимался сбором, переписыванием древних исторических рукописей, документов, цитат средневековых ученых, которые позднее вошли в его труды⁵⁴.

Говоря о среднеазиатском периоде жизни Марджани, нельзя не упомянуть о суфийском элементе в становлении его личности. Известно, что Марджани был учеником трех суфийских шейхов накшбандийского ордена: 'Убайдуллы ибн Нийазкули (ум. в 1852 г.), 'Абд ал-Кадира ал-Фаруки ал-Хинди (Сахибзадэ) (ум. в 1855 г.), Мазхара (Музхира) ибн Ахмада ал-Хинди (ум. в 1883 г.)⁵⁵. Все трое принадлежали к ветви накшбандийского братства *ал-муджаддидийа*⁵⁶. Согласно археографическим источникам и сведениям самого Марджани, учение этой ветви в Поволжье проникает из Бухары через шейха Фаизхана ал-Кабули⁵⁷ (ум. в 1802 г.) — духовного наставника Утыз-Имяни⁵⁸. Шейх Фаизхан из Кабула, имевший множество татарских последователей, имел высокий авторитет среди мусульман. Об этом писал Марджани, приводя слова кади 'Абдаллаха, который говорил: «В Мавераннахре не было равного ему [шейху Фаизхану] или подобного в каких-либо науках». Шейх Шамсуддин ал-Балхи рассказывал об ученице ал-Кабули такое, что приводит в изумление слушающего и заставляет литься слезам»⁵⁹.

Первый суфийский учитель Марджани шейх 'Убайдулла был сыном и духовным преемником бухарского шейха *муджаддидийа* Халифы Нийазкули (Ишана ат-Туркмани)⁶⁰.

Халифа Нийазкули, чей престиж был высок в Бухаре, также имел группу татарских последователей. Самым сильным учеником из татар у Нийазкули был выдающийся ученый Абу Наср Курсави⁶¹.

Шигабутдин Марджани не просто был мюридом (учеником) шейхов. Он получил от шейха Сахибзадэ *иджазат*, т.е. право быть муршидом — духовным учителем⁶². При этом был соблюден традиционный для *накшбандийа* порядок. Марджани удостоился от шейха письменного разрешения иметь собственных учеников (*хатт-и иршад*)⁶³, был облачен в суфийское «рубище» (*хирка*), символ самостоятельности, и получил посох, также служивший своего рода «дипломом» и дававший право на самостоятельную проповедь⁶⁴. В этом статусе татарский ученый мог посвятить себя полностью воспитанию новых мюридов, создать суфийский кружок (*халака*) или обитель (*завийа*, или *ханака*). Марджани в «Вафийят ал-аслаф», после того как упомянул, что у него есть связь с накшбандийским тарикатом (т.е. *силсила*) и разрешение обучать мюридов, приводит цепь духовной преемственности от своего наставника 'Абд ал-Кадира ал-Хинди до Баха' ад-дина Накшбанда⁶⁵.

Сообщения, которые передает Шахар Шараф со слов современников Марджани, говорят, что его образ жизни в Бухаре напоминал картины из жития праведных мусульманских ученых, отшельников, истинных аскетов. Например, он старался всегда быть один и даже на улицах ходил опустив голову, закутавшись в халат, так, чтобы его никто не узнавал. Сам он обосновывал это боязнью встретить знакомого, с которым бы ему пришлось долго говорить, что в свою очередь привело бы к никчемной трате времени⁶⁶. Это наглядный пример проявления аскетического поведения суфия. Один из его современников, который жил вместе с ним, передавал, что Марджани на рассвете (т.е. на утреннюю молитву) отправлялся к ишану⁶⁷ Сахибзадэ и находился у него до восхода солнца, каждый день он читал определенные фрагменты из Корана (т.е. читал *вирд*)⁶⁸. О суфийском поведении татарского ученого говорит и случай, когда Марджани с целью благословения (*табаррук*) пил чай, приготовленный из остатков, оставленных после собрания крупных бухарских ученых⁶⁹.

Любопытен один факт, о котором также сообщает Шахар Шараф⁷⁰. Марджани, наблюдая в Бухаре чрезмерное почитание жителями могил и громкое взывание к помощи святых (*тавассул*, или *мадад*)⁷¹, хвалил про себя свой народ, считая, что татары обращаются с просьбой напрямую к Аллаху и произносят громко лишь призыв на молитву (*азан*) и формулу «Аллах превелик»

(*такбир*)⁷². Но при этом он не высказался о запрете данных действий бухарцев, что указывает на то, что он не придерживался крайних взглядов по данному вопросу⁷³, а занимал позицию традиционного вероучения и не был против обрядов, имеющих распространение в суфийской среде.

Среди учеников (шакирдов) Марджани упоминается Заки ад-дин ал-Муслими⁷⁴, имам и преподаватель медресе в Петропавловске, один из выдающихся, по мнению Ризаэтдина Фахретдина, мусульманских ученых России и Мавераннахра. Ризаэтдин Фахретдин в своем трактате «Ибн 'Араби», в главе, посвященной мнению российских мусульман по поводу знаменитого философа-мистика Ибн ал-'Араби (1165–1240), приводит строки письма Заки ад-дина своему учителю Марджани: «Мухйи ад-дин ибн 'Араби был величайшим шейхом, воспитателем многих гностиков. В книге «ал-Футухат» [«Мекканские откровения»] он много раз касается этой темы. Его слова подобны лучезарному свету, они являются знанием, подкрепленным опытом... Мы хотим облагородиться этими великими строками, получить благословение от этих чистых строк, приблизиться к духовности этого человека...»⁷⁵. Заки ад-дин ал-Муслими скорее всего, по нашему мнению, был не только шакирдом, получающим религиозные знания от учителя, но и также мюридом Марджани. Примечательно, что в одном из своих посланий⁷⁶ он называет Марджани мудрым учителем, или учителем-мудрецом (ал-Устаз ал-Хахим), что очень свойственно суфиям, а после его имени упоминает формулу «Куддиса сирру-ху» («Да освятится его *сирр!*»)⁷⁷.

С конца XVIII века до начала XX века в духовной жизни мусульман России, особенно в Волго-Уральском регионе, доминирующую роль играло суфийское братство *накибандиййа*. Суфизм пустил крепкие корни, практически все мусульманские учебные заведения контролировались учеными, состоявшими в рядах данного братства⁷⁸. Должности официального духовенства также распределялись среди последователей данного тариката. Не исключено также, что в то время высокое положение в обществе, предложение новых идей в сфере религии и восхождение по карьерной лестнице среди мусульман в Поволжье, как и в Средней Азии, без звания суфия не представлялось возможным. Поэтому, на наш взгляд с этой точки зрения, Марджани перед возвращением на родину не упустил шанса получить статус муршида (духовного наставника). Это подобно тому, как в эпоху Советского Союза многие талантливые и хорошо образованные молодые люди для дальнейшего роста по служебной лестнице обзаводились партийными билетами. При этом Марджани мог оставаться сторонником мистического пути и искренне верить в дело суфизма. Вернувшись в Казань, он не пошел по пути, который избрал для себя шейх Зайнулла Расули. В результате он не прославился в этой ипостаси⁷⁹. Поэтому Марджани все-таки можно считать суфийским шейхом, но таким, который не афишировал свои суфийские взгляды, был суфием не для людей, а для своего духовного очищения или ради достижения довольства Всевышнего.

Одним из примеров такого поведения для Марджани мог служить его дед со стороны матери 'Абд ан-Насир ибн Сайф ал-Мулк. В свое время он получил разрешение на духовное наставничество от татарского ишана Хабибуллы ибн Хусаина (ум. в 1817 г.), которое он до своей кончины никому не показал, проявив скромность и самоуничижение⁸⁰, что в принципе совпадает с одной из особенностей ритуальной практики мусульманских аскетов и суфиев, особенно *накибандиййа*, скрывать свое благочестие от окружающих.

Биограф Ш. Марджани склоняется к тому, что главной причиной увлечения татарского ученого суфизмом был имам Абу Хамид ал-Газали, с трудами которого он подробно ознакомился в Средней Азии⁸¹. Он также не исключает, что на него повлияли среднеазиатские сторонники тасаввуфа, такие, как его наставник в религиозных науках Абу Са'ид ибн 'Абд ал-Хай ас-Самарканди⁸². Однозначно можно утверждать, что регион, в котором побывал Марджани, находился под сильным суфийским влиянием. Нельзя забывать, что Бухара была родиной крупнейшего представителя среднеазиатского суфизма XIV века Баха' ад-дина Накшбанда⁸³, эпонима суфийского накшбандийского ордена, одного из самых распространенных духовных братств в мусульманском мире. И как было уже сказано, братство Накшбандиййа полностью доминировало в религиозной и интеллектуальной сфере жизни Волго-Уральского региона в эпоху Марджани. Поэтому невозможно представить, чтобы суфийская среда, в которой жил татарский ученый, не повлияла в какой-то мере на формирование его богословских взглядов и его поведение. А то, что он ссылался в своих трудах на источники суфийских авторов⁸⁴, указывает на его привязанность к суфизму на интеллектуальном уровне.

Казанский период. После одиннадцатилетнего пребывания в Средней Азии 21 мая 1849 года Марджани с крупным караваном торговцев отправляется на родину. Важность этого события для молодого татарского ученого заключалась в том, что во время пути он оставил

неизгладимое впечатление о себе и своих знаниях у купцов, участников каравана, которые, прибыв в Казань, рекомендовали его на должность имама мечети Первой махалли (ныне мечети ал-Марджани).

Бывший имам данной мечети мулла Са'ид ибн Хамид покинул Казань в то время для осуществления обряда хаджа, поэтому фактический лидер казанских мусульман купец Ибрахим Юнусов искал ему замену⁸⁵. Таким образом, встреча торговцев из каравана с Юнусовым решила судьбу Ш. Марджани. Испытательные экзамены, которые Марджани прошел в Казани и Уфе для назначения имамом и мударрисом Первой казанской мечети, носили формальный характер, так как вопрос был решен Юнусовым. Сам Марджани был потрясен порядком экзаменов, особенно в уфимском муфтияте⁸⁶. Несмотря на это, Ш. Марджани, являясь неординарной личностью и хорошим знатоком шариата, был достоин занять почетную должность муллы главной мечети города. Так 6 марта 1850 года на основании указа № 2011 он назначается настоятелем 1-й казанской мечети и главным преподавателем медресе при ней⁸⁷.

Так начался казанский период жизни Ш. Марджани. По нашему мнению, к этому периоду Марджани уже сложился как богослов, его богословские взгляды сформировались, уже ничто не могло существенно изменить его воззрения. Следующий этап его жизни был посвящен преподавательской деятельности и написанию трудов, чтобы донести свои знания и идеи до других. Назначение на должность имама и мударриса Первой мечети Казани сразу же укрепило его позиции в глазах соотечественников, и в его лице город обрел нового религиозного авторитета.

Марджани поставил перед собой цель — преобразовать, реформировать сознание мусульман в духе Нового времени. Он призывал возвратиться к первоисточникам мусульманской религии — к Корану, сунне, словам авторитетных муджтахидов и предлагал на основании знания этих источников самому выносить иджтихад (самостоятельное суждение по вопросам религиозной и общественной жизни мусульман). Между тем большинство мулл и ишанов не только не знало древних источников, но и было не способно к самостоятельному мышлению. На их фоне Марджани служил ненужным примером для подражания⁸⁸. Поэтому в течение всего казанского периода жизни ему приходилось терпеть нападки недоброжелателей, противников и завистников из среды духовенства. Свои идеи в области реформирования образования он так и не смог реализовать.

Путь, пройденный Ш. Марджани в Казани, был очень нелегок во всех отношениях, не исключая личной жизни, осложненной дразгами провинциального города, где всеми делами, касающимися татарской общины, правил один из самых влиятельных богачей Ибрагим Юнусов, известный во всей губернии как Озын Ибрай (Длинный Ибрай). Он был в близких отношениях с представителями царской власти в Петербурге. Без его санкционирования ни одно начинание, ни одно мероприятие, связанное с жизнью татарской общины, не претворялось в жизнь. Являясь практически полновластным хозяином татарской общины в Казани, Ибрагим Юнусов любил играть роль мецената и стремился окружить себя талантливыми людьми⁸⁹.

Первые пять лет в Казани прошли для имама и преподавателя Марджани вполне удачно, как и для его учеников (шакирдов). Юнусов, будучи хозяином и руководителем медресе, всесторонне помогал Марджани, который много времени посвящал учебному процессу. После смерти первой жены Марджани И. Юнусов посодействовал ему в новой женитьбе. Рядом с мечетью для него был построен дом⁹⁰. Однако гордый и независимый Ш. Марджани не подчинялся прихотям и причудам этого богача, считал себя выше его, полагая превосходство знания и ума над богатством, пресекал его вмешательство в учебные дела⁹¹. В результате, благодаря испорченным отношениям с покровителем медресе, а также недоброжелателям Марджани из числа местного духовенства, он под различными предлогами был два раза (в 1854 и 1874 гг.) по указу муфтия лишен должности имама и мударриса⁹², после чего он дважды восстанавливался. Помощь и содействие И. Юнусова медресе Марджани значительно ослабили, многое задуманное ученым ради улучшения учебного процесса осталось лишь в его мечтах и надеждах. В самые тяжелые моменты своей жизни, во время тех событий, Марджани, разочаровавшись в порядках, установленных местной татарской элитой, серьезно подумывал о переезде в арабские страны⁹³. Вплоть до 1871 года, несмотря на материальные трудности в медресе, находясь в оппозиции элите, терпя от нее различные нападки и обвинения, Ш. Марджани продолжал со всем усердием преподавать исламские науки и одновременно с этим писать свои богословские и исторические труды. В 1867 году он получает от Духовного собрания мусульман в Уфе должность ахуна и - мухтасиба⁹⁴.

В 1871 году его медресе обретает самостоятельность, в 1881 году шакирды переходят в новое каменное здание медресе «Мэдрэсэ-и Галия»⁹⁵, которое сохранилось до наших дней.

Впервые в истории местной педагогики Ш. Марджани вводит правила внутреннего распорядка для учеников своего медресе. Основные тезисы Марджани, касающиеся реформы религиозного учения и школьного обучения, сводились к следующему: а) на любой религиозный вопрос каждый по своему разумению из Корана сам должен найти ответ; б) категорически покончить с обычаем слепого подчинения мнениям других; в) изъять из медресе старые богословские книги схоластического содержания; г) в медресе ввести преподавание Корана, хадисов и истории ислама; д) не возражать преподаванию в медресе светских наук и русского языка; е) вернуть мусульман к основам древнеисламской культуры времен Пророка Мухаммада.

В последнем пункте выражено основное содержание мыслей и стремлений Марджани, выдвинутых в свое время А. Курсави, — освободить учение ислама от чуждых его духу наслоений, внесенных в него сознательно или неосознанно в последующие века, очистить его от фальсификаций и суеверий, изгнать из него фанатизм и исключительность⁹⁶.

Несмотря на свои прогрессивные взгляды в сфере религиозного обновления и не всегда совпадающие с общим мнением суждения в области богословия, Марджани не разочаровался и не усомнился в ценностях суфизма. В своих книгах Марджани высоко оценивал суфизм в плане борьбы человека со своими страстями, утверждал, что мистический путь соответствует пути сподвижников Пророка Мухаммада (*асхаб*) и их последователей (*таби'ун*). Марджани подчеркивал во многих местах превосходство суфиев над факихами и мутакаллимами в сфере познания Всевышнего, ставил суфийские идеи выше идей ученых-богословов. Подобно Ибн Халдуну, он считал суфизм (тасаввуф) одним из разделов шариатских наук, о чем подробно разъяснил в своем труде «Мукаддимат вафийат ал-аслаф». Он также не препятствовал своим шакирдам заниматься тасаввуфом, похвально перед ними отзывался об ишанах и воспитывал мюридов, как писал Шахар Шараф⁹⁷. Однако либо потому, что у него было мало мюридов, либо в силу его особой позиции в отношении суфизма, Марджани не известен как суфийский шейх.

Один из авторов сборника «Марджани», изданного в Казани в 1915 году, мулла 'Абд ар-Рахман ал-'Умари (Габдрахман Гомэри) пишет, что у Марджани вообще не было мюридов. Он приводит рассказ со слов некоего чтеца Корана (кари) 'Абд ар-Рахмана ибн 'Умара ал-Астрахани, на маджлисе (собрании) которого ишан Махмуд из Дагестана выразил свое удивление Шигабутдину Марджани по поводу того, что тот не воспитывал мюридов, при этом достигнув высокой степени на мистическом пути. Тогда Марджани оправдался отсутствием времени⁹⁸.

Этот рассказ не может указывать на абсолютное отсутствие мюридов у Марджани, так как другие сообщения и факты говорят об обратном. Однако это говорит о том, что у него было очень мало духовных учеников и что суфийским наставничеством он занимался нерегулярно. Поэтому у некоторых современников сложилось мнение, что Марджани сторонился суфизма⁹⁹.

Этот же автор, подкрепляя свое мнение в не прямой форме, утверждает, что Марджани не заставлял своих шакирдов читать специальные суфийские вирды. В принципе это логично, ведь они не являлись его мюридами. Далее он сам передает, что шакирды замечали своего учителя за чтением вирда (т.е. определенных молитв и коранических аятов), которое он исполнял каждый день. Потом он привел аяты и суры, которые Марджани читал обычно на маджлисах, во время определенных случаев и после намаза, указывая на то, что это и есть содержание его ежедневных чтений. То есть 'Абд ар-Рахман ал-'Умари хотел сказать, что вирд Марджани был обычным чтением Корана и не был похож на особый суфийский зикр. Но разве мы не можем допускать, что Марджани мог исполнять такой зикр в уединении, когда его никто не видел? Чтение аятов также может быть частью суфийского задания, которое исполняется мусульманином как духовное упражнение. В конце раздела о взгляде Марджани на суфизм ал-'Умари приводит его негативный отзыв об ишанах. Он пишет, что однажды в ответ на слова какого-то ишана Марджани сказал: «Они для себя хорошее название — «Ишан» — нашли», имея в виду, что данное слово является формой повелительного наклонения от тюркского глагола «ышанмак» («верить»)¹⁰⁰. Затем он привел цитату из «Мукаддимат вафийат ал-аслаф», где критиковались ишаны и подчеркивалась их роль в бедах и отсталости мусульманского общества. Но этот отзыв Марджани на ишанов касался именно тех, кто ложно выдавал себя за суфийских шейхов в целях обогащения и власти, т.е. лицемеров и шарлатанов, которых, видимо, было немало в его время. Он, конечно же, не мог иметь в виду известных суфийских авторитетов предшествующей эпохи.

Как сообщает Шахар Шараф, нет сведений о том, что Ш. Марджани призывал к суфизму или вступлению в тарикат¹⁰¹. Но он пишет, что вместо этого Ш. Марджани советовал шакирдам больше читать Коран, стараясь понять его смысл¹⁰². Шахар Шараф также привел следующий интересный рассказ. Один из шакирдов Марджани, мулла 'Имран ибн Са'ид ал-Багиши, желая вступить в тарикат, попросил его указать ему на совершенного

суфийского наставника (*муршид камил*). Тогда Марджани ответил: «Лучший муршид — Коран. Каждый день читайте из Корана не менее одного джуза (1/30 части). Читайте, стараясь понять смысл. Для полноты прочитайте какой-либо достоверный комментарий (*тафсир*). Это и будет вашим муршидом»¹⁰³. 'Абд ал-Хамид (Габделхамит) ал-Муслими, комментируя данный отрывок из биографии на страницах журнала «Шура»¹⁰⁴, разъяснил, что данное заявление Марджани не противоречит тому, что он говорил о суфизме и его приверженцах в положительных тонах. Далее он привел рассказ одного из шакирдов Марджани, который после его возвращения из хаджа (1880 г.) попросил также назвать совершенного муршида (*муршид камил*). Ответ Марджани был похожим на предыдущий, но он добавил: «Если бы был истинный муршид (муршид хакики) в наше время, то я бы сам не смог обойтись без него».

В сноске ал-Муслими заметил, что данная информация также была предоставлена Шахару Шарафу, как главному биографу Марджани, но он по неизвестным причинам опустил упомянутые слова. Из вышесказанного следует, что Марджани не видел достойных суфийских шейхов, достигших высших духовных степеней, в свое время. Его духовный наставник, 'Абд ал-Кадир ибн Нийаз, от которого он имел иджазат, к тому времени уже скончался, поэтому к нему направлять страждущих было бесполезно. Опять-таки, опираясь на эти слова, мы не можем утверждать, что Марджани полностью разочаровался в шейхах и ишанах своей эпохи или тем более заявил, что время настоящих муршидов закончилось. А именно это пытается доказать ал-Муслими, с точки зрения которого о настоящем суфизме нельзя судить по искаженной форме и структуре суфизма позднего периода¹⁰⁵ и который, так же, как и другие приверженцы реформ (джадиды), считал ишанов паразитирующей прослойкой мусульманского общества¹⁰⁶.

В 1880 году Марджани совершил хадж, посетил по пути Одессу, Стамбул, Каир и Суэцк, встречался с видными мусульманскими учеными и политическими деятелями. Описание путешествия было опубликовано в Казани под названием «Рихлат ал-Марджани» после смерти автора¹⁰⁷.

Находясь в Стамбуле, он посетил мечеть Абу Аййуба ал-Ансари (сподвижника Пророка Мухаммада) и его могилу, посетил места, где хранились вещи, принадлежавшие Пророку Мухаммаду. В Александрии он посетил мечеть имама ал-Бусайри, автора знаменитой суфийской касыды «Ал-Бурда». В Каире он также посетил известные мечети и мазары, где он читал молитвы. В Медине он побывал в местечке под названием «худжрат ас-са'ада», где похоронен Пророк Мухаммад и его дочь Фатима, совершил там действия, которые вряд ли возможно совершить открыто в настоящее время¹⁰⁸. Там же в Медине он встретил шейха Мазхара, ставшего его третьим учителем в области тасаввуфа¹⁰⁹.

В Медине татарский ученый пробыл около двух недель. О времени, посвященном духовному наставлению, об этих днях информации нет. Как он сам сообщает: «Шейх Мазхар хазрат после пятничной молитвы, повернувшись в сторону священной могилы, сделал для меня молитву (ду'а)»¹¹⁰. Учитывая, что шейх Мазхар обратился лицом в сторону могилы Пророка, можно предположить, что его молитва имела особый суфийский характер. По событиям, описанным в книге, мы можем судить о суфийском поведении татарского ученого. Видимо, Марджани оставался верным суфийским традициям в течение всей своей жизни.

Таким образом, вышесказанное дает нам основание утверждать, что Шигабутдин Марджани серьезно увлекался практикой мусульманского мистицизма, но он не решился открыто обучать мюридов и сохранил в тайне то, что получил от своего суфийского мастера. Возможно, он не хотел, чтобы его ассоциировали с невежественными ишанами, лжесуфиями и шарлатанами.

Составители сборника «Марджани» писали, что он настолько ценил и чужое и свое время и до такой степени самозабвенно предавался исследованию и науке, что избегал на улице встреч со знакомыми. Еще арабский историк Ибн Мискавайх (ум. в 1030 г.) замечал: «Наука открывает свое лицо только тому, кто проводит ночи в неустанных научных занятиях. Нужно оставить все дурные привычки, не давать воли своим мирским страстям, покинуть общество друзей, уклониться от праздных разговоров, устремлять свой взор в глубины истины»¹¹¹.

Данные советы, как видно из рассказов современников, исполнялись татарским ученым строго, что даже формировало негативное мнение о нем и служило причиной обид на него. Видимо, это стало причиной нападков на него со стороны Ишмухаммада Динмухаммедова, известного как Ишми-ишан, имама из деревни Тюнтер, который тщетно домогался встречи с Марджани. По мнению Мунира Юсупова, никаких принципиальных разногласий в мировоззренческих вопросах Марджани и Ишми-ишана не было, да и не могло быть. Оба закончили традиционные мусульманские медресе, оба совершенствовали свое образование в

Бухаре, были глубоко верующими людьми, оба следовали суфийскому пути и писали теологические труды. Ишмухаммед Динмухаммедов, в отличие от Ш. Марджани, в своих сочинениях предпочтение отдавал не науке, а теологии и, исходя из своего опыта, полагал, что в старых классических медресе нет ничего плохого. Каждый из них был прав по-своему. Трудно даже определить, кто из них джадидист-новометодник, а кто кадимист-традиционалист. Линия раздела между ними проходила по нравственным вопросам. Иногда полемика по данному вопросу выливалась на страницы печати. И находились люди из царской охранки или из среды православных миссионеров, которые были не прочь подлить масла в слабый огонь дискуссии и настраивать стороны друг против друга¹¹². Скорее всего так и было. Споры очень редко касались ключевых вопросов. Зачастую они шли в основном не по узловым моментам, а по поводу слов, даже диакритических точек, вольной интерпретации авторитетных книг¹¹³. Зато такая полемика способствовала развитию богословских диспутов в среде татар в новом направлении.

Марджани был достаточно скандальной личностью для современников, особенно привыкших к старым порядкам и не желавших что-либо менять. Его высказывания и фетвы были настолько ошеломляющими и шокирующими для мулл того времени, ограниченных в своих знаниях рамками определенных поздних источников по фикху, что было логично ожидать негативной реакции на его обновленческие идеи. Кем только его не называли, в соответствии с тем или иным его высказыванием или действием. На него вешали ярлык шафи'ита¹¹⁴, вахабита, му'тазилита, ши'ита или рафидита, мунафика (лицемера), безбожника, неверного и миссионера¹¹⁵. Однако это происходило из-за невежества, зависти и фанатизма. Через все это до него прошел Абу-н-Наср ал-Курсави, может быть, в более острой форме. Вообще такое положение было уделом любой выдающейся личности, отказавшейся подчиниться общественному мнению той среды и эпохи.

В последние три года своей жизни, особенно после кончины подававшего большие надежды 20-летнего сына Махмуда (ум. в 1885 г.), у Ш. Марджани сильно ослабло здоровье. Предчувствуя приближение смерти, больше времени он уже посвящал чтению Корана, иногда читал сборники персидской поэзии, по возможности старался завершить вторую часть «Мустафад ал-ахбар». За полмесяца до кончины он выходил в медресе и давал уроки, затем постоянно находился в постели дома.

Наконец вечером 18 апреля 1889 года сердце выдающегося татарского ученого остановилось. До последнего дня, как и в прежние времена, Шигабутдин Марджани советовал друзьям и ученикам читать Коран. В последние минуты жизни он повторял аят из суры «Гром»¹¹⁶, после чего произносил формулу такбира¹¹⁷ и в конце сказал: «Субхана-л-лази а'та кулла шай'ин халка-ху сумма хада» («Слава Тому, Кто придал облик каждой вещи, а затем указал путь!») и «Аллах раббу-на ва рабб ал-'аламин» («Аллах — наш Господь и Господин миров»)¹¹⁸.

2. Богословские труды Ш. Марджани и их проблематика

Сам Марджани в автобиографии ко второму тому «Мустафад ал-ахбар» перечислил 28 изданных и рукописных своих сочинений, упомянув также, что его перу принадлежат проповеди (хутаб), молитвы (ад'ийа), письма (ал-макатиб).¹¹⁹ В приведенном списке были указаны не все сочинения, потому что на момент написания «Мустафад ал-ахбар» некоторые из них были еще не завершены. Риззатдин Фахретдинов в своем «Асар» упомянул всего лишь 11 изданных и три рукописных труда Марджани, то есть те, которые были ему известны.¹²⁰ В сборнике «Марджани» Галимджан Баруди в общей сумме перечислил уже 27 произведений¹²¹. Наконец, современный исследователь М.Х. Юсупов приводит в своем списке 33 труда¹²². Все произведения Марджани написаны на арабском языке, не считая нескольких книг. Около половины трудов посвящено богословской тематике, остальные — истории, литературе и языку. Богословские произведения Марджани можно разделить на четыре категории: вероучение; фикх и его принципы; коранические науки; нравственность и мораль, проповеди. Далее рассмотрим каждое произведение в отдельности по соответствующим категориям.

1. Вероучение:

1. Ал-Хикма ал-балига ал-джаниййа фи шарх ал-'акаид ал-ханафиййа («Зрелая мудрость в толковании ханафитских догматов»). Издано в Казани в 1888 году (168 с.). Об этой книге мы поговорим подробно позднее в следующей главе¹²³.

2. Ал-'Азб ал-фурат ва-л-ма' аз-зулал ан-наки' ли-гуллат руввам ал-ибраз ли-асрар шарх ал-Джалал («Приятная, пресная, свежая и живительная вода для утоления сильной жажды

желающих обнаружить тайны комментария Джалала»). Издано в Стамбуле в 1292/1875 году¹²⁴. В Государственной публичной библиотеке им. Салтыкова-Щедрина (Санкт-Петербург) хранится рукопись этого произведения. Рукопись содержит 200 страниц¹²⁵. Данное произведение является комментарием к сочинению иранского ученого-богослова Джалал ад-дина Мухаммада ад-Даввани¹²⁶ «Шарх ал-‘акаид ал-‘адудийа», известного у татар как мулла Джалал (Мелла Жэлал), которое, в свою очередь, является комментарием к символу веры «Ал-‘Акаид ад-‘адудийа», принадлежащему перу аш‘аритского мутакалима ‘Адуд ад-дина ‘Абд ар-Рахмана ал-Иджи (ум. в 1355 г.). Учитывая, что книга «Мулла Джалал», аш‘аритское по сути сочинение, изучалась татарскими шакирдами, пояснения Марджани к ней были актуальными для своего времени. Однако в Казани этот труд так и не вышел.

3. Ал-Масал ал-‘ала («Идеал»). К сожалению, это произведение до сих пор остается недоступным. Баруди, как и Марджани, упомянул это название в списке без какого-либо комментария. Этим термином арабские философы называли Всевышнего. Поэтому мы полагаем, что данное сочинение имело философский характер. Мы также обнаружили, что ученик Шигабутдина Марджани Заки ад-дин ал-Муслими¹²⁷ ссылаясь на эту книгу, точнее, на раздел об атрибутах (ас-сифат) из нее¹²⁸.

4. Хакк ал-байан ва-тасвир фи мас‘алат худус ‘алам ал-амр ва-т-такдир («Правдивое объяснение и описание проблемы возникновения мира распорядка и предопределения»). Издано в приложении к «Ал-Барк ал-вамид» (Казань, 1888)¹²⁹. Как видно по названию, сочинение посвящено вопросу возникновения мира. Здесь доказывается правомерность высказывания, что мир — нечто, возникшее после того, как его не было¹³⁰.

5. Ат-Тарика ал-мусла ва-л-‘акида ал-хусна («Образцовый путь и прекраснейшее убеждение»). Издано в Казани в 1891 году (15 с.)¹³¹. Содержит критику использования лишь логики и калама в вопросах вероучения¹³². В НБ КГУ хранится рукописный вариант этого произведения (38 с.), переписанный Бурхан ад-дином аш-Шабкави, учеником Марджани, в 1275/1859 году¹³³. Этот трактат состоит из двух частей. Первая рассматривает источники науки умозаключения (маариб ‘илм ан-назр), вторая — вопросы (изучения) наиважнейшего знания (маталиб ал-фикх ал-акбар), т.е. догматов веры. В предисловии автор заявляет, что его трактат содержит в себе то, что подтверждено в вероучении, и то, к чему привело умозрение и на чем можно основываться.

6. ‘Акида мухтасара («Краткий символ веры»). Издано в Каире в 1910 году в сборнике «Маджму‘ат ар-расаил» (с.545–552)¹³⁴. Это произведение для нас недоступно, но мы полагаем, что оно является символом веры Марджани, которое следует сразу после текста сочинения «ал-Хикма ал-балига» под заголовком «Хакк ал-‘акида» («Истина вероучения») ¹³⁵. Тем более что исследователь, ссылавшийся на каирское издание, указывает на то, что «‘Акида мухтасара» написана рифмованной прозой и не содержит в себе сферу философских вопросов¹³⁶, с которых, например, начинается «Насафитский символ веры». А это соответствует содержанию сочинения «Хакк ал-‘акида».

II. Фикх и его принципы:

1. Тазкират ал-муниб би-‘адам тазкийат ахл ас-салиб («Напоминание раскаивающегося об отсутствии очищения христиан»). Хранится в НБ КГУ в рукописном варианте (67 с.), переписанном Бурхан ад-дином аш-Шабкави¹³⁷. Произведение переписано в марте 1880 года, а завершено самим автором в 1270 году по хиджре (1854 год). В этом произведении Марджани доказывает, что мясо животных, забитых христианами, не является разрешенным (халяльным) для мусульман, а также, что не разрешается им жениться на христианках. При этом он опирается на айаты, хадисы, мнения факихов¹³⁸. Он считает, что первые мусульмане (салаф) были против женитьбы на людях писания (христианках и иудейках) и не разрешали пищу, приготовленную ими. Однако поздние ханафиты, по его мнению, стали допускать данные действия, совершив неверный иджитхад¹³⁹. В этом произведении есть вступление, семь глав и заключение. В начале автор рассуждает о понятиях «люди писания» (ахл ал-китаб) и «многобожники» (ал-мушрикун). В пятой главе Марджани освещает христианские воззрения, рассказывает о разных направлениях христианства, в том числе о русских христианах, описывает веру в троицу и методы забивания животных. Он также конкретно говорит о русских, о том, что они убивают скот ударом большой палки или топором по голове и что этот метод забивания не соответствует шариатской манере. Таким образом, автор «Тазкират ал-муниб» не включает русских христиан в категорию людей писания, упоминаемых в Коране и сунне. Это мнение Марджани, не совпадавшее с мнением большинства, относится к чисто религиозной сфере. В других сферах татарский ученый, наоборот, шел на сближение с русскими, например, говорил о важности знания русского языка татарами.

2. Назурат ал-хакк фи фардиййат ал-'иша' ва ин лам йагиб аш-шафак («Обозрение истины относительно обязательности намаза ал-'иша', даже если не исчезает вечерняя заря»). Издано в Казани 1287/1870 году (146 с.)¹⁴⁰. Данное произведение является самым известным из наследия Марджани, о нем знали и в других мусульманских странах. О нем похвально отозвались индийские ученые-богословы того времени, такие, как Садик Хасанхан в своем «Лактат ал-'аджлан» и Абд ал-Хай ал-Лакнави в своем «ан-Нафи' ал-кабир», тунисский богослов Мухаммад Байрам ал-Хамис в своей книге «Сафват ал-и'тибар» и другие¹⁴¹. Это произведение имеет вступление, четыре главы и заключение. В данной работе Марджани говорится не только о частной проблеме фикха, связанной с нашим регионом, но и, как уже мы указали ранее, обсуждаются теоретические положения этой науки. Это можно увидеть лишь взглянув на оглавление книги. Автор «Назурат ал-хакк» говорит о понятии иджитхада и таклида, отрицает утверждение о том, что эпоха абсолютного иджитхада закончилась, объясняет смысл необходимости строгого следования мазхабу, доказывает, что действие в соответствии с доводами не является переходом из одного мазхаба в другой, рассказывает о том, на что опирается мукаллад ханафитского мазхаба, и т.п. Что касается главной цели книги, то Марджани раскрывает причины того, каким образом в Волго-Уральском регионе появилась фетва о необязательности исполнения одной из пятикратных молитв ал-'иша' (ясту, или ясих намазы).

В классических источниках фикха всех мазхабов подробно прописаны условия (шурут) намаза, и в число этих условий входит время. Для времени совершения намаза ал-'иша' требуется наступление полной темноты или исчезновение вечерней зари. В северных широтах, в том числе и в Татарстане летом, наступает такое время, когда такое условие не выполняется. Поэтому тот, кто издал фетву о необязательности, опирался лишь на факт отсутствия одного из условий правильности молитвы. Хотя фетва исходила от одного из поздних ханафитских ученых (ал-Баккали из Хорезма (V в. по хиджре) и не могла иметь авторитетной силы для всех мусульман, многие казанские татары, в силу господства среди них авторитета среднеазиатских факихов и книг фикха, следовали данной фетве¹⁴². До Марджани к этой теме также обращался Курсави. Они попытались показать несостоятельность этого решения. Но Марджани пошел даже дальше, т.е. намекнул на неверие утверждающих необязательность намаза ал-'иша' в данное время года, применив к ним известное утверждение исламских воззрений о том, что «отрицающий одну из пяти обязательных молитв является неверным (кафир)». Марджани также сообщает об Ибн Фадлане, который тоже столкнулся с проблемой в древнем Булгаре и отметил, что, несмотря на отсутствие полной темноты, болгары-мусульмане совершали ал-'иша', правда, почти сразу после закатной молитвы ал-магриб (ахшам намазы). В конце книги приводится список ученых, которые подтвердили обязательность пятой молитвы для мусульман северных широт. Среди имен наряду со среднеазиатскими учеными и муфтиями¹⁴³ упомянуты и татарские богословы и муфтии.

3. Хакк ал-ма'рифа ва хусн ал-идрак би-ма йалзам фи вуджуб ал-фитр ва-л-имсак («Истина познания и красота постижения того, что следует в необходимости прекращения и начала поста»). Издано в Казани в 1297/1878 году (9 с.)¹⁴⁴, затем в 1880 году в одной книге вместе с «Мунтахаб ал-вафиййа»¹⁴⁵. Баруди указывает, что оно написано в ответ на критику книги «Назурат ал-хакк»¹⁴⁶. В нем рассматриваются проблемы фикха, в частности вопросы определения постных и праздничных дней путем астрономических и математических вычислений. Оно написано не только как ответ идейным противникам, ополчившимся против «Назурат ал-хакк...», но и по правительственному заказу. Святейший синод и МВД Российской империи строго следили за точным соблюдением установленных сроков наступления постов и праздников ислама по политическим мотивам. Дело в том, что мусульманский праздник рассматривался ими как время возможной политической кампании. Это также было необходимо для одновременного исполнения муллами всех приходов тех или иных богослужебных процедур. Произвольность же в сроке начала поста месяца рамадан могла быть легко допущена, поскольку муллы, не имея на руках мусульманского лунного календаря, определяли наступление нового месяца по появлению луны. Подобным же образом некоторые муллы вычисляли дни начала праздника разговения (Курбан-байрам) и другие мусульманские праздники. Поэтому эти труды являлись актуальными для своего времени¹⁴⁷.

4. Ал-Барк ал-вамид фи радд 'ала-л-багид ал-мусамма би-л-накид («Сверкающая молния для отражения ненавистного, называемого противным»). Издано в Казани в 1305/1888 году (133 с.)¹⁴⁸. Под «противным» подразумевается критика муллы Са'ида ибн Хамида ал-Бараскави, бывшего имамом 1-й мечети Казани до Марджани¹⁴⁹, который по некоторым вопросам обвинял Марджани даже в неверии¹⁵⁰. В этом полемическом произведении обсуждаются некоторые вопросы фикха, например, правомерность поднимания вверх указательного пальца (ал-ишара)

при произнесении формулы свидетельства (аш-шахада) во время чтения приветствия (ат-тахийят) в намазе. Марджани доказывает, что данное действие является сунной, потому что некоторые поздние ханафитские ученые, а также и татарские муллы запрещали это или считали нововведением¹⁵¹. Здесь также обсуждается обширно вопрос соответствия хутб татарских имамов сунне, традициям первых мусульман и даже стилистике арабского языка. Марджани дотошно указывает, в каком числе (единственном или множественном) необходимо произносить те или иные глаголы в хутбе, какое предложение (глагольное или именное) должно употребляться в том или ином пункте хутбы, в каком месте хутбы нужно делать молитву (ду'а) и т.п. Здесь также содержатся сведения о хутбе исторического характера. В этом труде говорится и о религиозных нововведениях, непростительных с точки зрения Марджани, которые пустили свои корни среди татар. Кроме этого в нем содержатся полезные сведения для мусульман, связанных с ономастикой, то есть автор разъясняет, какими именами можно называть детей, какие имена являются запрещенными и какие следует поменять.

5. Манасик ал-хадж («Обряды хаджа»). Это сочинение не обнаружено нами. Но известно, что оно написано на тюркском (татарском) языке¹⁵².

6. Хизамат ал-хаваши ли-идахат ал-гаваши («Свод комментариев для снятия пелены») или «Хашийат ат-Таудих» («Комментарии к «ат-Таудих»). Издано в Казани в 1889 году (444 с.)¹⁵³, и во второй раз в Египте¹⁵⁴. Это произведение Шигабутдин Марджани завершил уже после написания «Мустафад ал-ахбар», поэтому он не привел его в своем библиографическом списке. Данный труд является супракомментарием к произведению Садр аш-Шари'а¹⁵⁵ по основам и методам фикха «ат-Таудих»¹⁵⁶. Здесь Марджани критикует ат-Тафтазани в области принципов фикха, который также написал комментарий к «Ат-Таудих» под названием «Ат-Талвих»¹⁵⁷. Таким образом, данное произведение можно считать альтернативой комментария ат-Тафтазани к книге «Ат-Таудих».

7. Ал-Хакк ал-мубин фи махасин авда' ад-дин («Ясная истина в достоинствах положений религии»). Издано как приложение к предыдущему сочинению (Казань, 1889, 18 с.)¹⁵⁸, однако оно написано раньше, так как Марджани упоминает его в списке своих книг и трактатов¹⁵⁹.

8. Машари' ал-усул ва машариб ал-фусул («Источники принципов и разделов»). Данное произведение остается недоступным для нас. Как говорит Баруди, оно издано в Казани и имеет очень краткую форму, и поэтому нуждается в пояснениях, чтобы действительно превратиться в очень полезную книгу по основам фикха¹⁶⁰.

III. Коранические науки:

1. Ал-Фаваид ал-мухимма («Важная польза»). Издано в Казани в 1297/1878 году (41 с.)¹⁶¹, затем в 1880 году вместе с биографическим произведением «Мунтахаб ал-вафиййа»¹⁶². В ОРРК НБ КГУ имеется рукописный сборник сочинений¹⁶³, содержащий трактат «Ал-Фаваид ал-мухимма» (71 с.), который переписан Бурхан ад-дином аш-Шабкави в 1859 году. Здесь автор говорит об ошибках, которые встречаются в Коранах, изданных в России, и о подлинности самаркандского экземпляра куфического Корана¹⁶⁴. Это произведение написано, когда Марджани работал редактором казанских изданий Корана¹⁶⁵. В нем содержится информация об издании Корана в России и особенностях османской редакции Корана (ар-расм ал-'усмани). Автор воспользовался своими заметками о самаркандском экземпляре Корана, который он изучил лично, находясь в Самарканде. Марджани пришел к мнению, что данный экземпляр не является одной из первых копий Корана, переписанных во времена третьего халифа 'Усмана ибн 'Аффана.

IV. Нравственность и мораль, проповеди:

1. Джавами' ал-хикам ва зараи' ан-ни'ам («Своды премудростей и средства благоденствия»). Это неизданное сочинение также не выявлено. Но сам Марджани, а также Баруди сообщают, что оно содержит избранные изречения эмира правоверных 'Али ибн Аби Талиба¹⁶⁶. Учитывая, что Марджани ссылался в «ал-Хикма ал-балига» на книгу «Нахдж ал-балага» («Путь красноречия»), являющуюся сборником проповедей и мудрых изречений халифа 'Али, скорее всего данное произведение содержало высказывания из «Нахдж ал-балага» и их толкование¹⁶⁷. Многие примеры проповедей и речей из «Нахдж ал-балага» носят нравоучительный характер.

2. Ан-Насаих («Наставления»). Казань, 1286/1869. Это произведение на татарском языке, призывающее к гуманному отношению к животным, издано на средства государственной казны по рекомендации казанского губернатора¹⁶⁸. Это небольшое сочинение также остается недоступным. Но можно предположить, что автор привел в ней хадисы, где говорится о вознаграждении за проявление милосердия к животным и наказании за их мучение и небрежность к ним.

3. Джамии' ал-хутаб дан кирэкле хотбэлэр («Необходимые хутбы из сборника хутб»). Издано в Казани в 1912 году (40 с.) с применением арабского и татарского языка¹⁶⁹. Содержит проповеди пятничные (ал-джум'а), праздничные (ал-'ид) и по поводу бракосочетания (ан-никах). Одна из пятничных хутб принадлежит мулле Хусаину Амирханову. Многие из представленных проповедей уже были изданы в «Мустафад ал-ахбар» после автобиографии Марджани¹⁷⁰. Арабские хутбы Марджани выдержаны в высоком стиле с точки зрения арабской риторики, насыщены айатами и хадисами и содержат суннитские воззрения их автора¹⁷¹.

Не исключено, что здесь указаны не все богословские труды Ш. Марджани, так как в библиографических списках упомянуты некоторые сочинения с неясными названиями без комментариев, оставшиеся для нас недоступными. К сожалению, некоторые сочинения из упомянутых в нашем списке еще не выявлены и предстоит работа по их поиску. Надо учитывать также, что исторические произведения Марджани также содержат в себе некоторые богословские темы и рассуждения, подобно тому, как богословские сочинения иногда включают в себя исторические сведения.

Таким образом, мы можем видеть, что вопросы, которые затронул Марджани, были актуальными для его эпохи. Круг интересов Марджани в сфере богословия был широким. Арабский язык, по замыслу Марджани, его произведений должен был сделать их доступными для всего исламского мира. Мы полагаем, что по мере возможностей требуется переиздавать его книги на языке оригинала, чтобы ознакомить как можно больше исследователей из мусульманских стран с духовным наследием татарского народа. В первую очередь сочинения этого ученого представляют интерес для современных татар-мусульман, так как проблемы, над которыми работал их знаменитый предшественник, могут оказаться актуальными для возрождающегося ислама в Татарстане.

ГЛАВА III

Книга Шигабутдина Марджани «ал-Хикма ал-балига» и насафитский символ веры

1. Наджм ад-Дин 'Умар ан-Насафи и его «Символ веры»

Информация об этом авторе в источниках скудная, однако важные моменты из его жизни все же отражены в них. Его полное имя — Абу Хафс Наджм ад-дин 'Умар ибн Мухаммад ан-Насафи (461–537/1068–1142). Родился он в городе Насаф (сегодняшний Карши в Узбекистане), который в средние века был одним из научных центров Средней Азии, как и соседние более известные Бухара и Самарканд. Скончался же этот ученый в Самарканде. Он учился у шейхов Абу Мухаммада ан-Нухи ан-Насафи, Абу ал-Йусра ал-Баздави и Абу 'Али ан-Насафи¹. Источники сообщают, что он был ученым в области фикха, тафсира, хадиса, литературы, языка и истории², передавал хадисы от 550 шейхов³, был аскетом⁴. Также известно, что он был одним из учителей имама Бурхан ад-дина ал-Маргинани (ум. в 1197 г.), автора авторитетного сочинения по ханафитскому фикху «ал-Хидайа»⁵, переписывался с имамом ас-Сам'ани, автором знаменитого энциклопедического словаря «ал-Ансаб» («Родословные»), виделся в Мекке с имамом аз-Замашари (1075–1144), автором известного тафсира «ал-Кашшаф»⁶.

Нет сомнения, что Абу Хафс ан-Насафи по фикху был приверженцем ханафитского мазхаба, а в вопросах веры следовал своим учителям-матуридитами. Что касается его степени в науке воззрений и калама, то об этом в имеющихся у нас источниках не сообщается. Скорее всего в этой области знаний он и не прославился, так как среди его упоминаемых трудов только сочинение «ал-'Акаид» связано с вопросами веры.

Имам ан-Насафи является автором около ста трактатов и книг по различным отраслям исламских наук⁷. Ему принадлежит историческое произведение «ал-Канд фи тарих 'улама Самарканд»⁸ и комментарий к Корану на персидском языке⁹. Среди его сочинений есть книга «Китаб фи байан мазахиб ал-мутасаввифа» («Разъяснение суфийских толков»)¹⁰. К тому же ему дали титул «муфти ас-сакалайн»¹¹, что означает дающий фетвы людям и джиннам. А это говорит о том, что ан-Насафи был суфием, сторонником мистического пути в исламе.

Особое место среди его трудов занимает т.н. «Насафитский символ веры», или «Кредо ан-Насафи» («'Акаид ан-Насафи»/«ал-'Акаид ан-Насафиййа»)¹², несмотря на то, что это всего лишь небольшой четырехстраничный трактат о ханафитской доктрине воззрений. Именно этому небольшому труду ан-Насафи принадлежит решающая роль в распространении матуридитской школы калама¹³, которой придерживается большинство последователей ханафитского мазхаба.

Это небольшое сочинение относится к жанру *'акида* (мн. ч. *'акаид*), особому роду мусульманской богословской литературы, появившейся в период активного сложения догматико-правовой системы ислама, т.е. начиная с VIII века. Сочинения этого жанра представляют собой сжатое, четкое изложение позиции школы или отдельного автора в основных вопросах догматики и права. Их текст носит прокламативный характер. Постулируемые положения предваряются формулами «Необходимо уверовать в...», «Мы убеждены, что...» и подобными им. Являясь своеобразным фондом догматов, идей, представлений, краткий «символ веры» — необходимый элемент традиционного мусульманского образования¹⁴. С 1843 года небольшой трактат ан-Насафи стал объектом исследований европейских исламоведов¹⁵. Как замечал Катанов: «Эта мусульманская догматика — одна из наидостовернейших, но отличается краткостью»¹⁶. Даже в Казанской Духовной академии этот символ не остался без внимания. Например, в миссионерском противомусульманском сборнике среди трудов студентов было издано сочинение Александра Леопольдова под названием «Опыт изложения мухаммеданства по учению ханифитов», в первой части которого о мухаммеданском веровании он часто ссылаясь на 'Умара ан-Насафи (Омар ан-Нясяфи). Он писал, что ан-Насафи — «автор одного сочинения по части догматического Богословия, составляющего в казанских мухаммеданских школах весьма употребительнейшее учебное руководство»¹⁷, подразумевая период середины XIX века. На самом деле здесь имеется в виду комментатор кредо ан-Насафи, то есть ат-Тафтазани, и его комментарий «Шарх ал-'акаид». Именно из него были сделаны выдержки в работе студента. Но все равно внимание к его сочинению со стороны миссионеров примечательно.

В своем символе веры Абу Хафс ан-Насафи собрал воедино основные положения суннитского вероучения в достаточно краткой форме, легкой для запоминания. Главным источником этого

кредо была книга «Табсират ал-адилла»¹⁸, написанная имамом Абу-л-Му'ином ан-Насафи (ум. в 508/1114 г.), последователем имама Абу Мансура ал-Матуриди (ум. в 399/944 г.)¹⁹. Поэтому, выражаясь словами немецкого исламоведа Ульриха Рудольфа, Наджм ад-Дин ан-Насафи написал свое знаменитое кредо, передававшее доктрину ал-Матуриди в формулировках Абу-л-Му'ина²⁰. По мнению турецких исследователей, своей известности «Насафитский символ веры» в мусульманском мире достиг благодаря толкованию ат-Тафтазани (ум. в 797/1395 г.)²¹ «Шарх ал-'акаид»²².

Как писал Дж. Валиди, «самыми популярными сочинениями в мусульманских, в том числе и в татарских, медресе были «'Акаид Несефи» с комментарием Тафтазани»²³. Предки казанских татар до революции заучивали текст этого кредо наизусть в медресе и изучали не только толкование ат-Тафтазани к нему, но и супракомментарии к нему, которые также издавались в Казани²⁴. Османские турки также изучали насафитский символ веры, некоторые шейхи читали и разъясняли его своим мюридам после намаза ал-'аср (икенде)²⁵. С переводом текста символа веры ан-Насафи можно ознакомиться в приложении.

2. Комментарии к «Насафитскому символу веры»

Как уже было отмечено выше, самым известным и популярным среди мусульман комментарием к кредо имама ан-Насафи было сочинение ат-Тафтазани «Шарх ал-'акаид». В «Кашф аз-зунун» Хаджи Халифа упоминает названия и авторов около 50 толкований, написанных на сочинение ат-Тафтазани²⁶. Автор знаменитого комментария был видным представителем позднего калама, преподавал в различных медресе Мавераннахра, работал при дворе Тимура в Самарканде²⁷. Свой комментарий он завершил в месяце шаабан 768 года хиджры (апрель 1367 года) в Хорезме. Практически не было какого-либо исламского региона, где бы не изучалось данное произведение. В Османском государстве его преподавали в официальных, и особенно в частных, медресе, неоднократно переводили на османский язык. Оно настолько стало ассоциироваться с девизом и знаменем суннизма, превратившись в мерило истинного правоверия, что всякий, кто выступал против ее автора, объявлялся еретиком или неверным²⁸. Несомненно, с учетом таланта самого ученого и стараний его последователей, это случилось благодаря покровительству правителей мусульманских государств. Правящие династии суннитского толка (тимуриды, османиды) способствовали популярности «Шарх ал-'акаид». Сыграло и то, что текст матуридитско-ханафитского кредо был облачен в аша'аритскую оболочку, ведь ат-Тафтазани был аш'аритом и шафи'итом. Сами ученые-богословы не обходились без него в своих работах и обучении. До сих пор этот комментарий входит в программы по вероучению в суннитских учебных заведениях. Удивительно, что он устраивал и консерваторов и реформаторов. Например, известный мусульманский реформатор Джамал ад-дин ал-Афгани после прибытия в Египет начинал читать первые уроки своим ученикам именно с этой книги²⁹. Этот комментарий, видимо, также является и лидером с точки зрения количества изданий. Кроме того, что эта книга в рукописях имеется во многих европейских книгохранилищах³⁰, она широко распространена в печатном виде. Чаще всего она издавалась в Стамбуле, Каире и Индии³¹. Много раз комментарий выходил и в Казани. Как сообщает Сафиуллина Р.Р.: «Шарх 'акаид ан-Насафи» издавался татарами около 15 раз»³².

Что касается других комментариев средневековой эпохи, то это малоизвестные комментарии Шамс ад-Дина ал-Асфхани (ум. в 749 г. хиджры) и Джамал ад-дина ибн Сираджа ал-Кунави (ум. в 770 г. хиджры), сочинение последнего называлось «ал-Калаид» и имело несколько толкований³³. Также сообщается о том, что судья 'Умар ат-Тарабулуси на основе текста символа веры сочинил урджuzu³⁴ в 1126 году по хиджре, затем он же через 19 лет написал к ней комментарий³⁵.

О более ранних (до XIV века) и поздних комментариях (до конца XVIII века) у нас информации нет. Турецкий исследователь Улудаг без ссылки на дату сообщает, что в Турции издавался насафитский символ веры под названием «Матн ал-'акаид» с разъяснениями суфийского шейха 'Араба Худжы в виде 30-страничного трактата³⁶. На рубеже XVIII и XIX веков татарский ученый Абу Наср ал-Курсави (1776–1812) сделал два комментария к «'Акаид ан-Насафи», старый и новый³⁷. Эти два комментария не были изданы, отрывки из них содержатся в рукописном сборнике автора «Маджму'а» (ОРРК НБ КГУ, № 1347).

В 1856 году³⁸ Шигабутдин Маржани написал к этому символу веры свой довольно подробный комментарий, который и является объектом нашего исследования и перевода. Это произведение под названием «ал-Хикма ал-балига ал-джаниййа фи шарх ал-'акаид ал-ханафиййа» было издано

в Казани в 1888 году. У аз-Зирикли эта книга упоминается под более простым названием «Шарх 'акаид ан-Насафи»³⁹. Далее мы остановимся на этом труде более подробно.

Что касается нашего времени, то по сведениям, которые автор данного исследования и перевода попытался собрать от студентов, побывавших в исламских учебных заведениях арабских стран, было выяснено, что в 1988 году в Багдаде был издан новый комментарий под названием «Шарх ан-насафиййа фи ал-'акида ал-исламиййа» («Толкование кредо ан-Насафи в исламской доктрине воззрений»). В предисловии к этому современному комментарию говорится, что насафитский символ изучается студентами шестого года обучения исламских институтов в Ираке⁴⁰. Автор этого пособия — иракский суннитский ученый-богослов 'Абд ал-Малик Абд ар-Рахман ас-Са'ди. Как он сам сообщает в книге, он завершил ее в 1977 году⁴¹. Среди источников пособия упомянуты комментарий ат-Тафтазани, т.е. «Шарх ал-'акаид», и комментарий Рамадана к комментарию ат-Тафтазани, известный также под названием «Хашийат Рамадан Афанди».

3. Книга «ал-Хикма ал-балига»

Полное название произведения — «ал-Хикмат ал-балига ал-джаниййа фи шарх ал-'акаид ал-ханафиййа» («Книга о предельно зрелой мудрости по комментированию ханафитской доктрины воззрений»)⁴². Как уже было отмечено, автор «ал-'Алам» назвал это сочинение как «Шарх 'акаид ан-Насафи». Галимджан Баруди в своем списке трудов Марджани в названии вместо слова «ал-ханафиййа» поставил «ан-насафиййа», что скорее всего являлось уточнением⁴³. Вероятно, автор выбрал термин «ал-ханафиййа», чтобы подчеркнуть истоки насафитского символа веры.

Арабское название этой книги, как, в принципе, и названия других сочинений Марджани, восхищает своей точностью и изящностью. Несомненно, первые слова из названия были заимствованы из Корана. В частности, из суры «Месяц», где сказано: «Хикматун балигатун фа-матугни ан-нузур» («Это является совершенной мудростью, но какую пользу приносят предостережения») (54:5)⁴⁴, и суры «Марйам», где сказано: «...рутабан джаниййан» («...свежие [спелые или готовые к тому, чтобы их сорвали. — Д.Ш.] финики») (19:25).

Видимо, исходя из того, что в названии содержится словосочетание «шарх ал-'акаид» («Комментарий к доктрине воззрений»), некоторые исследователи сделали вывод, что данное сочинение Ш.Марджани является комментарием к комментарию ат-Тафтазани⁴⁵. Несомненно, Ш. Марджани опирался в своем сочинении на произведение ат-Тафтазани, хотя его имя упомянуто там только три раза⁴⁶. Однако книга «ал-Хикма ал-балига» является комментарием непосредственно к тексту кредо имама ан-Насафи.

Шигабутдин Марджани имел негативное мнение об ат-Тафтазани и его комментарии, что и послужило причиной написания им своего толкования. Благодаря влиянию Абу-н-Насра ал-Курсави, чьи комментарии к кредо ан-Насафи тщательно были изучены Шигабутдином Марджани, он решил исправить ошибки и заблуждения средневековых комментаторов⁴⁷. Громкие скандалы, связанные со спорами между Курсави и его оппонентами, еще были свежи в памяти современников Марджани. Татарские улемы практически разделились на два лагеря — сторонников и противников Курсави.

Г. Идиятуллина, исследователь богословского наследия Курсави, пишет: «Споры были вызваны взглядами Курсави по ряду богословских проблем, впервые изложенных им в его комментарии к «Шарх ал-'акаид ан-насафиййа», а затем в новом комментарии непосредственно к сочинению ан-Насафи — «Шарх ал-'акаид ан-насафиййа ал-джадид». В книге затрагивались вопросы, связанные с сущностью (зат) и атрибутами (сифат) Бога, в частности одно из главных разногласий между матуридитом ан-Насафи и аш'аритом ат-Тафтазани, состоявшее в определении числа сущностных божественных атрибутов (сифат затиййа), — восемь или семь. Бухарские улемы, в чьих глазах шарх ат-Тафтазани пользовался непререкаемым авторитетом, считали приемлемым оба мнения. Курсави не поддерживал ни одно из них. Единственный путь, утверждал он, заключается в использовании по отношению к Богу тех определений, которые были даны Им Самим в Коране»⁴⁸. Схожую позицию занял и Марджани, как следует из его произведений.

Решиться на отказ от известного комментария — было смелым и дерзким шагом, так как ат-Тафтазани в глазах большинства суннитов считался непререкаемым авторитетом, мнения которого не обсуждаются. В своей книге «Вафиййат ал-аслаф ва-тахиййат ал-ахлаф» («Достаточное о предках и приветствие потомкам») Марджани пишет об ат-Тафтазани: «Он фанатично боролся против истины, всеми силами старался поддержать высказывания

шафи'итов и взгляды, приписываемые аш'аритам, был крайне нетерпимым к ханафитам и к философам по вопросам основ и ветвей фикха, пренебрежительно относился к ним в вопросах рациональных и традиционных знаний... Он написал «Шарх ал-'акаид ан-насафийа» (Комментарий к Догматам ан-Насафи) и к «Ат-таудих» (Пояснение), но большая часть его негодная и в качестве комментария неполная... Комментарий его — поношение, а примечания — порицание и осуждение»⁴⁹. Далее он упомянул философа и мутакаллина ас-Саййида ал-Джуржани (1340–1413)⁵⁰, «кто разоблачил ложный блеск мыслей ат-Тафтазани»⁵¹.

Такая рецензия на труды ат-Тафтазани, при мудром распространении, могла иметь серьезные последствия для авторитета ат-Тафтазани среди ханафитов, особенно среди рьяных фанатиков этого толка. Но кто из поздних ученых-богословов мог сравниться с ат-Тафтазани, звезда которого взошла столь высоко?⁵² Как уже отмечалось, любая критика в его сторону, даже конструктивная, была обречена на неуспех, более того, критика ожидали тяжелые последствия.

Во вступлении к самой книге «ал-Хикма ал-балига» Шигабутдин Марджани порицает некую группу и ее лидера, не называя их, после упоминания того, что чистые смыслы и идеи ханафитского кредо были искажены и неверно истолкованы⁵³. Вероятно, что речь идет об ат-Тафтазани и о тех, кто считает его авторитетом в области воззрений.

Интересно, что Хаджи Халифа, перечисляя комментарии к трактату ат-Тафтазани, сообщил о другом критике этого трактата, 'Абд ал-Латифе ибн Аби-л-Фатхе ал-Кирмани, который считал, что некоторые моменты комментария не соответствуют вероучению суннитов⁵⁴. Таким образом, Ш. Марджани не был одиноким в своем негативном отношении к известному авторитетному комментарию, но только он решился написать наиболее подробное альтернативное толкование. К сожалению, это арабоязычное сочинение Ш.Марджани, такое важное для приверженцев ханафитского толка воззрений, по ряду причин осталось неизвестным и не имело распространения в исламском мире. У нас также нет сведений о каком-либо труде кадимистов, в котором бы критиковалась «ал-Хикма ал-балига», подобно книге «Музхир ал-калимат ал-джаруда ал-лати фи-н-назура» («Обличение «Назурат ал-хакк») муллы 'Абдуллы ан-Насави против книги Марджани «Назурат ал-хакк». Это может говорить о том, что автор «ал-Хикма ал-балига», даже критикуя ат-Тафтазани, не вышел за рамки традиционного вероучения ханафитов. Действительно, Шигабутдин Марджани в своем толковании выступил против аш'аритских воззрений, защищая ханафитскую точку зрения, считая ее единственно правильной. Но критики и не согласные с утверждениями из «ал-Хикма ал-балига» все же были. Мухаммад Наджиб ат-Тунтари (Тюнтяри), представитель джадидов, написал на арабском языке сочинение «Китаб зикр ал-'акил ва-танбих ал-гафил» («Книга о напоминании разумеющему и привлечении внимания беспечного») на 60 страницах. Это произведение было ответом тем, кто был не согласен с мнением Марджани в его книге «ал-Хикма ал-Балига»⁵⁵.

Другие прогрессивные деятели татарского народа того времени также высоко оценили этот труд Марджани. Как можно видеть в сборнике «Марджани», многие джадидисты нашли книгу «ал-Хикма ал-балига» очень полезной и важной для мусульман. Все они понимали, насколько глубоко Марджани изучил проблемы исламского мировоззрения и какое значение имела его критика.

Фатих Амирхан назвал это сочинение очень смелым для своего времени. «Дерзкая критика, — писал он, — обращенная против кумиров медресе тех лет типа Тафтазани, в моем сознании приняла соответствующее и удивительно определенное завершение в лице Марджани, и этот величественный имам Казани в моем сознании встал в ряд крупнейших беспристрастных мыслителей»⁵⁶.

Было бы несправедливо сказать, что Марджани полностью осуждал идеи ат-Тафтазани. Да, ат-Тафтазани, как мудрый пропагандист и истинный сторонник своего мазхаба, показал ханафитский мазхаб слабым в своих основах (в комментарии к «Ат-Таудих»), все достоинства приписал аш'аритам, заставив забыть ханафитские авторитеты в области вероучения. Только поэтому Марджани взялся за его опровержение. Как ученому, который хорошо разобрался в этих вопросах, ему были ясны мотивы и цели ат-Тафтазани. Он хотел донести это до других ханафитов. Но одновременно он говорил: «Ат-Тафтазани не нашел бы себе более искреннего и достойного друга, услужившего ему, чем я. Ведь я первый, кто в России стал преподавать его книгу «Тахзиб ал-калам» («Критическое изложение логики и диалектики»). Я издал ее»⁵⁷. То есть он находил и положительное в наследии среднеазиатского ученого. Он также включал в условия для того, чтобы быть мударрисом (преподавателем медресе), знание книги «Шарх ал-'акаид». Изучение этого комментария он включал и в учебные программы, которые он составлял для своего медресе⁵⁸.

Книга «ал-Хикма ал-балига» увидела свет в печатном виде в марте 1889 года в типографии Вечеслава тиражом в 1500 экземпляров, то есть незадолго до смерти ее автора 27 апреля 1889 года. Однако она имела хождение среди татар в рукописном виде раньше. В библиотеке КГУ хранятся рукописи с полным текстом или фрагментами из «ал-Хикма ал-балига»⁵⁹, которые соответствуют печатному варианту. В самой книге автор сообщает, что завершил ее написание в 1273 году хиджры (1856/57 г.). То есть после возвращения из Средней Азии прошло около семи лет, в это время он официально работал имамом 1-й казанской мечети и преподавал в медресе и уже испытал первые разногласия с купцом Ибрахимом Юнусовым и некоторыми муллами. Книга была напечатана на средства купца Мухаммаджана ибн Минхадж ад-дина ал-Карими по разрешению Министерства просвещения от 11 июля 1888 года.

В печатном варианте сам текст «ал-Хикмы» занимает 147 страниц. Он идет строго в последовательности высказываний кредо ан-Насафи. Практически каждое высказывание, иногда слово, имеет комментарий. На полях основного текста иногда присутствуют примечания и пояснения. Толкование автора начинается на 4-й странице, до этого следует вступление, в котором приводится традиционное славословие (похвалы Всевышнему, благословение Пророку Мухаммаду, его семье и сподвижникам), имя автора, причина написания произведения и его название.

Комментарий Марджани можно разделить условно на семь глав. Первая глава (с. 4–17) посвящается сути вещей и путям ее познания и в какой-то мере является философским введением. Во второй главе (с. 17–57) затрагиваются чисто теологические проблемы (о возникновении мира, атрибутах Бога, Его предопределении, свободе выбора в действиях людей). В третьей главе (с. 57–69) говорится о загробной жизни. Четвертая глава (с. 69–73) рассматривает вопрос веры человека. В пятой главе (с. 73–87) автор разбирает вопросы, связанные с пророками и ангелами. Шестая глава (с. 87–123) посвящается проблеме халифата и имамата. Наконец, в седьмой главе (с.123–147) рассматриваются некоторые частные вопросы вероучения и права.

После комментария или текста «ал-Хикмы» следует трактат без названия (с. 147–150), также подписанный в конце Шигабутдином Марджани. Он начинается словами: «Бисмиллах ар-рахман ар-рахим. Хакк ал-'акида 'акидат ахли-хи ал-маднун би-ха...» и в оглавлении назван как «Хакк ал-'акида» («Истина вероучения»). Этот трактат представляет собой кредо самого Марджани. Далее следует примечание к одной из фраз основного текста «ал-Хикмы», которое можно считать самостоятельной статьей по атрибутам Бога (с.150–151). Это примечание скорее всего было написано намного позднее, чем основной текст «ал-Хикмы». После этого следует, судя по оглавлению, раздел под названием «Ба'д ал-хукмиййат» («Некоторые суждения или премудрости») (с.151–153), в начале которого сказано: «Основа — соответствие небесного закона разуму...», где содержатся некоторые цитаты (стихи, хадисы, изречения улемов) из источников, иногда с пояснениями. Затем следует поэма (касыда) ал-Фараздака (с. 153), поэта омейядской эпохи, посвященная имаму Зайн ал-'Абидин (4-му из 12 шиитских имамов), внуку 'Али ибн Аби Талиба, и состоящая из 25 бейтов. Потом на странице 154 находится короткая рецензия имама ал-Куртуби на эту поэму. На этой же странице начинается письмо Марджани, адресованное османскому шайх ал-исламу Хасану ал-Фахми (с.154–155), изобилующее стилистическими фигурами арабского языка и относящееся к жанру «ихваниййат» («братских или товарищеских посланий»). Далее следуют статьи без заголовков, принадлежащие Заки ад-дину ал-Муслими, ученику Марджани (с. 156–163). Статьи также касаются темы атрибутов Всевышнего, но здесь преобладает суфийский подход. Завершается книга разделом «Абйат хикмиййа» («Бейты мудрости и знания») (с.163–166), в котором содержатся стихи на персидском и арабском языках. Такие приложения к книгам того периода, по нашему мнению, имели цель немного расширить кругозор читателей (мулл и шакирдов) и в какой-то мере развлечь их в рамках шариата. В конце книги есть краткое оглавление и таблица опечаток и исправлений (с. 167–168).

4. Богословские взгляды Ш.Марджани в «ал-Хикма ал-балига»

Книга «ал-Хикма ал-балига» является одним из главных источников, откуда мы можем черпать информацию о богословских взглядах ее автора. Взгляды Ш. Марджани, связанные с вероучением ислама, были подробно рассмотрены Кашшафом Тарджумани в сборнике «Марджани», изданном в 1915 году в честь столетия по хиджре со дня рождения Ш. Марджани⁶⁰.

В своей статье К. Тарджумани неоднократно ссылался на его комментарий. Современные исследователи также затронули некоторые богословские взгляды Марджани. Из отечественных исследователей это Айдар Юзеев, который исследовал философско-религиозные аспекты наследия Марджани в некоторых своих работах⁶¹. Также немало полезной информации об убеждениях Марджани мы извлекли из исследования турецкого ученого Ибрахима Мараша, посвященного джадидам⁶². Далее мы попытаемся осветить основные взгляды Ш. Марджани в области исламского вероучения, основываясь на его комментарии к кредо ан-Насафи.

Одна из важных проблем исламского богословия — это отношение науки о единобожии (тавхид) к каламу⁶³. По поводу калама Ш. Марджани говорит: «Поистине наши предшественники и ученые шариата единодушно не одобряли калам и недолго любили до крайности и со всем неодобрением тех, кто занимался этим. Так было, потому что они не были связаны с шариатом и путем предшественников и не могли хорошо разобраться с разумом, очистить мысли и детально изучить умозрительное заключение. Наоборот, они полностью опирались на мнение, догадки и предположение. Они разработали его [калам], опираясь на натуру/природу (таби'а), вождение (ташаххи) и простое одобрение (истихсан)» [ал-Хикма ал-балига, с.6]. Далее как доказательство он приводит изречения известных ранних суннитских авторитетов, в которых отражено негативное отношение к каламу. Видно, что здесь подразумевается му'тазилитский калам. После этого он сказал: «Ведь он является напрасным ответвлением науки, которое не приводит к результату и не приносит пользу занимающемуся им. Он есть занятие или ремесло спора, придуманное му'тазилитами после того, как они просмотрели книги философов, которые были переведены и растолкованы в эпоху халифы ал-Ма'муна, сделали его отдельной отраслью наук и смешали его методы с методами философов. А от них [му'тазилитов] унаследовали калам аш'ариты, которые шли по их стопам... они начали искать сущности дел (хакаик ал-умур), пустились рассуждать о них до того, как понять их и изучить их суть, и ввели новшества в религию, которые не были связаны с ней. Таким образом, они увлеклись этим и нарушили воззрения истины. Клянусь Аллахом, их сфера деятельности связана только с отрицанием истины и очевидного и с оспариванием необходимого и довода... Что же касается науки о единобожии (тавхид) и атрибутах (сифат), которая есть основа обязательных дел (ваджибат) и фундамент законных дел (машру'ат) и которая окрашена величайшим знанием и наукой о принципах религии и воззрений, то она есть то, что принесено божественным откровением, о ней говорили Книга и сунна, она ищет начало и главную часть дела, основание суждений и сферы шариата. Тот, кто лишен этой науки, является более заблудшим, чем скот» [ал-Хикма ал-балига, с.7]. Здесь Марджани осуждает калам аш'аритского толка, считая его продолжением му'тазилитизма, и проводит грань между понятиями «наука о единобожии» и «калам». Складывается впечатление, что Марджани занял позицию традиционалистов (ахл ал-хадис), сходную с мнением улемов салафитского направления.

Современной науке известен факт враждебного отношения мусульманских богословов к каламу, проявившегося в крылатых изречениях, приводимых от имени крупнейших религиозных авторитетов, в том числе основателей различных школ фикха⁶⁴, что и показал Ш. Марджани. Вообще рационализм, антиавторитаризм и критицизм калама были неприемлемы с точки зрения т.н. *асхаб ал-хадис*, поборников абсолютной опоры на авторитет Корана и сунны, или т.н. традиционалистов, к которым также примыкали ханбалиты (последователи Ибн Ханбалы, ум. в 855 г.) и захириты («буквалисты», сторонники Давуда ал-Исфахани, ум. в 883 г.)⁶⁵.

Критика калама, сама постановка Марджани этого вопроса в «ал-Хикма ал-балига» была относительно новым явлением в татарской религиозно-философской мысли второй половины XIX века. До Марджани подобного взгляда придерживался Курсави. Однако труд последнего опубликовали лишь в начале XX века⁶⁶. Поэтому произведение Марджани следует считать первым печатным трудом в этой области⁶⁷.

Таким образом, татарский богослов считал позволительным и необходимым для мусульман изучать науку о единобожии. При этом калам понимался им как нечто отличное от науки о единобожии, точнее, выходящее за дозволенные рамки этой науки. Значит, он верил в то, что праведные предшественники и имамы выступали против калама вообще, а не только против его определенных разновидностей: калама му'тазилитов, религиозных фанатиков и прочих еретиков. А это мнение противоречит тому, что писал в своем комментарии ат-Тафтазани, который попытался оправдать занятие мутакаллимов (ученых по каламу)⁶⁸. Некоторые богословы называли и называют науку о единобожии наукой калама или наукой о воззрениях (догматах)⁶⁹, этого же мнения придерживались и татарские богословы⁷⁰, особенно кадимисты. Мнение же Марджани в этом вопросе сходится с мнением традиционалистов или салафитов. В контексте татарского богословия такое разделение между 'акидой и каламом должно было

указать на то, что калам занимается вопросами, не имеющими отношения к основам и столпам религии, поэтому не согласно с выводами калама по определенным вопросам нельзя объявлять еретиком или отступником, что наблюдается среди татарских мулл.

Здесь может возникнуть вопрос: чем же тогда занимается автор «ал-Хикмы», комментируя кредо ан-Насафи? Мы ответим однозначно, что это калам суннитского толка, как понимают его современные ученые. Марджани же, по нашему мнению, понимал под каламом то, что основывается только на разуме и является излишним углублением в споры по поставленным проблемам. С другой стороны, он пытался разрушить значительное место калама в системе татарского образования⁷¹, чтобы перенести акценты на изучение Корана и хадисов.

Следующая важная проблема богословия — это атрибуты Аллаха (ас-сифат). Комментируя атрибуты Бога, Марджани говорит: «Знай, что божественные атрибуты, хотя они и близки по смыслу, однако между каждым из них и другим есть тонкость/мелочь, которой он отличается и которую знают только особенные люди Аллаха. Путь предшественников (ас-салаф) [первых мусульман] в утверждении атрибутов Аллаха Всевышнего и Его высочайших имен — следование Книге Аллаха и сунне Его Пророка. Поэтому то, что утверждено Книгой и сунной из имен и атрибутов, является утвержденным для Него Всевышнего, без какого-либо истолкования (та'вил) и без объяснения одних из них другими, с отрицанием многочисленности (ат-та'аддуд), добавления (аз-зийада), инаковости (ал-гайриййа) и тождественности/воплощенности (ал-'айниййа) в сущности (ал-хакика), а не в смысле (ал-ма'на), который выдумали поздние аш'ариты. Поэтому в изречениях ранних ученых не называется Всевышний именем «ал-Ваджиб» (Должный/Необходимый). В действительности так назвал Его тот, кто использует его как термин философии (истилах ал-фалсафа). Кто же утверждал консенсус (ал-иджма') в этом, тот пошел против консенсуса (ал-иджма')» [ал-Хикма ал-балига, с.26]. Атрибуты Бога, упомянутые в книгах калама, такие, как «ал-Ваджиб», Марджани приписывает философам, и, соответственно, все рассуждения, не имеющие аналога в Коране и сунне, об атрибутах относятся к сфере философии и не имеют отношения к вере. Он не отказывается от разработок и терминов мутакаллимов и философов, но выводит их из сферы обязательных вероубеждений.

В другом месте он сказал: «Знай, что путь (метод) последователей [Абу Ханифы], который они переняли от предшественников (ас-салаф) в этом вопросе, есть то, что уже было упомянуто из характеризования Его (далек Он всякого несовершенства!) всем тем, чем Он Сам Себя охарактеризовал; и из называния Его всем тем, чем Он Сам Себя назвал; согласно тому, что было приведено в Книге и сунне из атрибутов и имен, которые упомянул автор [ан-Насафи] (да смилуется над ним Аллах!) и так далее, как мощь (ал-джалал), почет (ал-икрам), щедрость (ал-джуд), оказание милости (ал-ин'ам), слава (ал-'изза), величие (ал-'азама), «рука» (ал-'йад), «лик» (ал-ваджх), «обладание» (ал-истива')⁷² и т.п., из которых есть известное в своей основе и неизвестное в своем описании. Известная основа не аннулируется посредством неизвестности описания, вверенного от Аллаха, поэтому обязательна вера в Его открытое/внешнее (захир) и подтверждение Его скрытого/внутреннего (батин), и необходимо вверение Его знания Ему Самому (далек Он от всякого несовершенства!) после их [атрибутов и имен] утверждения без какого-нибудь отрицания [божественных атрибутов] (та'тил) и какого-нибудь подвергания толкованию (ат-та'вил)» [ал-Хикма ал-балига, с.27—28].

Таким образом, мы видим, что Марджани придерживается точки зрения ранних богословов, которые отказывались от толкования «проблемных» атрибутов вместе с тем, что они отрицали антропоморфизм и телесное воплощение. Согласно этой точке зрения получается, что в Коране и хадисах есть изречения, смысл которых знает только Аллах. Мусульманам необходимо верить в утверждаемое в них без конкретизации, не задавая вопрос «как» или «каким образом». Это подобно вере в неведомое.

Что касается атрибута действия «ат-таквин» (созидание), то Марджани соглашается, что термин «ат-таквин» у матуридитов, как и аш'аритский аналог «сифат ал-аф'ал» («атрибуты действия»), исходит не от ранних ханафитов и предшественников. Но он подчеркивает, что утверждение вечности атрибута, понимаемого под словом «ат-таквин», является мазхабом Абу Ханифы и его последователей, ранних ханафитов⁷³. Он признал термин матуридитов нововведением, но обосновал его присутствие в ханафитском кредо тем, что ан-Насафи применил его в качестве усиления отражения аш'аритского мнения о невечности атрибутов действия.

Одна из набивших оскомину тем мусульманского богословия — возникновение мира (худус ал-'алам). Как мы уже отмечали, татарские ученые не раз затрагивали эту тему в своих трудах. Автор «ал-Хикмы» рассуждает об этом во многих местах книги. Насколько Марджани углубился в рассмотрение проблемы, можно наблюдать в следующем отрывке: «Все возможное (ал-

мумкинат) есть возникшее (хадис), для которого необходим какой-то вечный творец (мухдис кадим). Это и есть смысл бытия всякого возможно сущего (мумкин), возникшего (хадис) у ханафитов. По этому же подобию они [ханафиты] понимают возникновение (ал-худус). Отсюда и вытекает их утверждение, что термины «вечный» (ал-кадим) и «необходимый/должный» (ал-ваджиб) синонимичны и всякое возможно сущее (мумкин) есть возникшее (хадис). Что же касается его [худус] объяснения предшественностью небытия по самости, что есть самостное сотворение/возникновение (ал-худус аз-зати), или же по времени, что есть временное (аз-замани), то это есть объяснение посредством необходимого/влекущего (ал-лазим), с которым уже согласились философы, и мы не спорим с ними об этом.

Затем мутакаллимы из числа поздних аш'аритов, когда они сказали о множественности и неоднородности атрибутов [Бога] и их добавлении к самости [Бога], были вынуждены утверждать их возможность (имкан), из чего необходимо вытекало их сотворение/возникновение. Поэтому они попытались это скрыть от глаз толпы, прибегнув к помощи философов. Они взяли у них второй смысл и объявили, что именно он имелся в виду у ранних шейхов [ученых мужей] и означал сотворение/возникновение (ал-худус), которое является одной из необходимых вещей религии. О, если бы я знал, какое откровение (вахй) было по этому поводу, какой консенсус (иджма') был принят здесь и какая необходимость (дарура) вынуждала к этому! Таким образом, даже если они (аш'ариты) и убежали от невозможного, оно неизбежно настигло их, и они оказались в погибели» [ал-Хикма ал-балига, с.22].

Мнение Марджани, исходя из изложенного в «ал-Хикме», сходится к следующему. Во-первых, он соглашается с тем, что все в мире создано по воле, знанию и творению Всевышнего. Во-вторых, все рассуждения в этой области (о бесконечности и возникновении мира) относятся к философии, и поэтому здесь нельзя объявлять кого-либо еретиком или вероотступником. В-третьих, Марджани одобряет точку зрения исламских философов, которые признавали первопричиной всего Бога и которые классифицировали возникновение (худус) и вечность (кидам) как временное (замани) и самостное (зати). В-четвертых, он не согласен с аш'аритами, что возникновение мира является временным (замани), т.е. возникновением во времени. Поэтому он мог допускать бесконечность мира (во времени).

Вышесказанное, в принципе, согласуется с выводами некоторых современных исследователей. Айдар Юзеев заметил: «Марджани в вопросе происхождения мира придерживается эманационной концепции... Первым творением Всевышнего, как считает Марджани, был Разум. Идею эманации (приистекания) он заимствовал у восточных перипатетиков»⁷⁴. Он также отметил: «В противовес мутакаллинам, утверждавшим конечность во времени всего возможного, кроме божественных атрибутов, Марджани доказывал, что конечность во времени не охватывает всех вещей, поскольку в нее не входит само время. Из этих его рассуждений следовало допущение бесконечности мира, что вызывало в его адрес обвинения в мутазилизме...»⁷⁵. Наши выводы также совпадают с мнением турецкого исследователя Ибрахима Мараша, который рассмотрел взгляды джадидов по данному вопросу⁷⁶.

Проблема сотворенности Корана (халк ал-Куран) — также горячо обсуждаемая тема в каламе, поэтому Марджани постарался довольно ясно осветить этот вопрос. Он считает, что есть три смысла термина «ал-Ку'ран» («Коран»). Первое значение есть атрибут Всевышнего «Каламаллах» («Речь Аллаха»), и тогда утверждается вечность Корана в этом смысле. Марджани сообщает о термине аш'аритов «калам нафси» («речь внутренняя или «про себя») в этом же значении, указывая на то, что данная терминология исходит не от ханафитов. Второй смысл подразумевает чтение Корана или читаемые айаты и слова из Корана. Третий — в значении коранического списка или свитка, состоящего из выведенных на листах надписей, букв. В двух последних смыслах утверждается сотворенность Корана⁷⁷.

Марджани питает симпатию к Ахмаду ибн Ханбалу и другим ученым, которые в отношении Корана заявляли, что он является речью Бога, и не более, и которые считали вопрос и ответ на вопрос о сотворенности Корана неприемлемым нововведением (бид'а)⁷⁸. Тем самым он осуждает позицию му'тазилитов, которые утверждали, что Коран — сотворенный (махлук), и противоположную сторону, утверждавшую, что он — несотворенный (гайр махлук). Он порицает крайних ханбалитов, занявших крайне противоположную му'тазилитам позицию, называя таких ханбалитов невеждами. Он сказал: «Некоторые из них преувеличили и утверждали вечность возникших букв и звуков, и даже вечность переплета и обложки. А это повлекло [за собой] вечность писца и переплетчика. Может быть, они не знали смысла возникновения (ал-худус) и вечности (ал-кидам) или запрещали утверждать возникновение из соображений этики и опасения ухода мысли к возникновению атрибутов Господа. Поистине имам Ахмад ибн Ханбал (да смилуется над ним Аллах!) и похожие на него ученые, когда утверждали несотворенность

Корана, не добавляли к этому, кроме того, что он [Коран] есть слово Аллаха Всевышнего. Они не говорили, что он вечный или сотворенный или несотворенный, чтобы сохранять нечто явное, удерживать умму от вступления в вопрос, содержащий тонкость и неясность...» [ал-Хикма ал-балига, с.36].

Татарский богослов, резюмируя данный вопрос, следуя ранним авторитетам ислама, заявляет, что «поиск о нем, разговор по его поводу и называние его сотворенным (махлук) или несотворенным (гайр махлук) является еретическим нововведением (бид'а), которое не исходило от Пророка (да благословит его Аллах и приветствует!) и праведных предшественников после него» [ал-Хикма ал-балига, с.38]. Он, между прочим, указал и на несостоятельность мнения ат-Тафтазани, хотя и не в прямой форме. Ведь ат-Тафтазани в своем толковании приводит хадис: «Коран есть вечное слово Аллаха Всевышнего (каламаллах та'ала гайр махлук). Кто же скажет, что он созданный (махлук), то он не верует в Аллаха Великого»⁷⁹, в то время как Марджани просто указал, что подобные фразы не исходили от Пророка Мухаммада. Шейх 'Али ал-Кари в своем толковании к «ал-Фикх ал-акбар» сказал, что этот хадис безоснователен, т.е. он сфальсифицирован⁸⁰. Затем ат-Тафтазани, комментируя высказывание ан-Насафи: «Коран — речь Аллаха Всевышнего, не является созданным (гайр махлук)», подчеркивает, что допустимо утверждать так, имея в виду наличие между словами «Коран» и «не является созданным» слова «речь Аллаха», по причине того, что люди могут прийти к неверной мысли о вечности книги, составленной из букв и звуков⁸¹. Марджани же не говорит об этом и выбирает мнение ранних улемов.

Важно заметить, что при этом он попытался смягчить негативное мнение об аббасидском правителе ал-Ма'муне, покровителе му'тазилитов, сказав:

«[Халифа] ал-Ма'мун, предводитель правоверных, не согласился с ними в отрицании вечного Корана (ал-кур'ан ал-кадим) и не пошел против людей истины в бытии его [Корана] атрибутом Аллаха Великого. Однако он ошибся с точки зрения того, что он утверждал о том, что производимое упоминание (аз-зикр ал-мухдас) является сотворенным (махлук), и пустился в рассуждение об этом, не смолчав, как смолчали предшественники. Потом его запутали защитники му'тазилизма тем, что люди считают, что он [Коран] вечен, не исходил от Аллаха Всевышнего. Их упорство (настойчивость) в запрещении утверждения о том, что он сотворен, ввело его в заблуждение. Затем утвердилось в его уме, что, в сущности, это есть утверждение вечности для иного, чем Аллах Всевышний. Поэтому он взялся основательно за их опровержение в этом, находясь в замешательстве по поводу истинности дела, и был чрезмерно строгим к ним... Ведь он был в великом положении со стороны знания, религии...» [ал-Хикма ал-балига, с.38]. То есть ошибка халифа исходила от его неверного иджитхада по вопросу, а также того, что он не остановился от углубления в рассуждения по нему, как сделали это ранние суннитские ученые.

В проблеме обвинения в неверии (ат-такфир) Марджани также следует авторитету предшественников (ас-салаф). Для него важно убедить своих современников, насколько это серьезно и опасно и что лучше удержаться от поспешности в таком деле. Конечно, явление такфира не имеет столь важного значения в исламе, как анафема в христианстве, однако мусульмане немало пострадали от этого и еще продолжают страдать⁸². Для самого Марджани вопрос был актуален, так как его не раз обвиняли в вероотступничестве, он также помнил о гонениях на Курсави. Поэтому Марджани в «ал-Хикме» подробно описывает случаи, когда такфир уместен. Он опять же говорит о разграничении между обязательными догматами и необязательными воззрениями, за несогласие с которыми нельзя обвинять в неверии. Он ссылается на такие авторитеты, как Абу Ханифа, аш-Шафи'и, ал-Аш'ари и другие, и доказывает, что многочисленные обвинения в неверии встречаются у более поздних авторов. Он также приводит в пример 'Али ибн Аби Талиба, который, как известно из истории, не объявлял неверными хариджитов, которые выступили против него и считали его неверным⁸³.

Интересное мнение приводит Марджани Абу-л-Мансура ал-Матуриди по поводу колдовства: «Утверждение о том, что колдовство/магия (сихр) есть неверие абсолютным образом, является ошибкой. Наоборот, следует исследовать его. Если было в том опровержение того, что требуется в вере (ал-иман), то это есть неверие. Иначе же — нет. Таким образом, если он [колдун/маг] сделал то, в чем есть гибель человека, или его болезнь, или разъединение между ним и его женой, то он уничтожается по причине своего состояния добивающегося порчи на земле» [ал-Хикма ал-балига, с.137]. Подобными цитатами татарский ученый доказывает осторожный подход авторитетов ислама в деле такфира.

Как уже упоминалось, Марджани в своем произведении защищает мнение исламских философов. Известно, что имам ал-Газали обвинял в неверии Ибн Сину в некоторых вопросах⁸⁴. В частности, Марджани привел пример, связанный с фикхом, где обсуждалась проблема

разрешения напитка «набиз»⁸⁵. Имам ал-Газали объявил неверием следующие слова Ибн Сины: «Что же касается напитка (ал-машруб), то нужно избегать питья его для забавы, кроме как для исцеления и лечения», видимо, считая, что под напитком имелось в виду вино или спиртное. Такое же решение принял другой известный ученый ал-Кади 'Ияд.

Марджани, обвиняя обоих в фанатизме, сказал: «Я же не причастен к ним обоим и к их дерзости. Не сомневается всякий обладающий познанием и справедливостью, что если бы принять речь аш-Шайха ар-Раиса [Ибн Сины] как указание на разрешение напитка [спиртного] ради лечения, то как же будут верными его слова: «И был конец его состояния (жизни) в чистоте веры и следовании благодеянию», если он сделал исключением питье вина с целью исцеления! И по какому доказательству утвердилось для него, что он не имел в виду иное из тыли (ат-тила')⁸⁶, настоя (ан-наки') и сахара? Даже обязательно думать, что он имел в виду мусаллас⁸⁷, набиз и сделанное из меда и зерновых культур, что соответствует его мазхабу⁸⁸. Тем самым не допускается обвинять его в заблуждении и подавно в неверии» [ал-Хикма ал-балига, с.130]. Вообще, как уже указывалось, Марджани сферу деятельности философов считал вне плоскости исламских воззрений, поэтому он не допускал такфира философов. На протяжении всей книги «ал-Хикма ал-балига» автор не упускал возможности в очередной раз указать или намекнуть на это.

Один из вопросов, за который Марджани подвергался обвинениям, был вопрос о превосходстве сподвижников Пророка (афдалийят ас-сахаба)⁸⁹. Марджани, изучив множество хадисов о достоинствах сахабов и степени их достоверности, посвятив обсуждению немало страниц «ал-Хикмы», приходит к мнению, что превосходство одного над другим из сподвижников Пророка не относится к вопросам обязательных вероубеждений⁹⁰. Поэтому ранние ученые разошлись во мнениях по поводу предпочтения того или иного сподвижника. То есть не было обязательным для них предпочитать только одного определенного сподвижника, здесь не было ограничений из Корана и сунны.

Автор «ал-Хикмы» соглашается с Абу Хафсом Шихаб ад-дином ас-Сухраварди⁹¹ в том, что мусульманам достаточно верить в верность халифата четырех праведных халифов, и говорит, что «рассказывают от Малика то, что приводит к мысли о категорическом (кат'и)⁹² предпочтении «Двух шейхов» [Абу Бакра и 'Умара]. Также это передается от ал-Аш'ари и группы его последователей. Но это является крайностью и чрезмерностью» [ал-Хикма ал-балига, с.97]. Таким образом, такое мнение может быть желательным и рекомендованным, но никак должным или обязательным. Если кто-то не согласен с этим, то это его дело, мы не можем упрекать его за необязательное воззрение. Вопрос предпочтения, как полагает Марджани, относится к историческо-общественной сфере⁹³. Поэтому можно рассуждать в историческом ракурсе о том, что произошло после правления 'Умара. Как говорил Марджани: «Это — не из того, что связано с воззрениями, и должно рассматриваться в своих книгах [то есть в книгах исторического жанра]. И это не должно браться во внимание как воззрение, в которое верят, и как мазхаб, к которому призывают люди. Ведь такое воззрение подобно верованию в смелость льва и предпочтение его тигру и гепарду или в трель соловья и предпочтение его антилопе. Предшественники оставляли эту проблему, разделившись без всякого порядка на множество мнений и толков...» [ал-Хикма ал-балига, с.103]. Также он считал, что халифом становился не самый лучший из сподвижников, а самый подходящий для этой должности. Поэтому, по его мнению, ан-Насафи и сказал «после нашего Пророка»⁹⁴ в значении лучшего в политике и браздах правления. Автор «Шарх ал-'акаид», как указал Марджани, упустил этот момент, и был нелогичен, утверждая превосходство вообще и во всех качествах. Он даже пояснил, что слова ат-Тафтазани подобны следующему изречению: «Зайд — лучший из шафи'итов после Абу Ханифы или Малика», что, конечно же, бессмысленно⁹⁵. Главное, что Марджани привел мнение имама ал-Матуриди, которое важно для мусульман его региона. Он также не рекомендовал вступать спор о преимуществах одних людей над другими: «Что касается предпочтения ангелов, посланников и набожных людей одних другим, то мы не говорим об этом, потому что мы не ведаем об этом. И нет к познанию этого у нас какой-либо потребности. Поэтому мы оставляем это дело Аллаху. Что же касается того, когда мы сравниваем между худшим из людей и ангелами, то тогда мы говорим о предпочтении одних другим» [ал-Хикма ал-балига, с.103].

Стоит заметить, что речь о достоинствах Абу Бакра, 'Умара и 'Усмана заняла у Марджани около двух страниц, в то время как разговор о заслугах 'Али распростерся на более чем 10 страниц. Возможно, Марджани сам считал 'Али лучше остальных приближенных Пророка, потому что пост халифа мог занимать достойный человек при наличии в обществе более достойного. Но, как мы поняли, он не относил это предпочтение к сфере обязательных догматов. Один из авторов сборника «Марджани» Ахмад Хади Максуди также заметил такое внимание к

личности 'Али и сообщил, что это было одной из причин обвинения Марджани в рафидизме⁹⁶ или шиизме, даже, искажая его имя, говорили, что он не Шихаб ад-дин, а «ши'а би-д-дин» («шига биддин»), т.е. шиит по вере⁹⁷. У Марджани была веская причина, чтобы выделить для 'Али больше страниц. Ведь в основном он приводил хадисы и предания сподвижников. Если противники Марджани называли его шиитом, то они должны были назвать таковыми авторов суннитских сборников хадисов. Одним из современных исследователей, Са'д ад-дином Мансуром, было замечено, что в различных суннитских сводах хадисов приводится огромное количество хадисов о достоинствах Ахл ал-байт (рода и семьи Пророка). Даже после их фильтрации методами науки о хадисах и очищения от большего числа сфабрикованных хадисов, все равно их очень много⁹⁸.

Добавим к этому, что в своем комментарии Марджани пояснил, что на самом деле было не четыре праведных халифа, а пять. Пятый праведный халиф, правивший совсем немного, это — ал-Хасан ибн 'Али. В доказательство он привел исторические сведения и пророческие хадисы⁹⁹.

Кашшаф Тарджумани приводит взгляд Марджани по поводу единогласного мнения по определенному вопросу (ал-иджма')¹⁰⁰, хотя этот вопрос ближе к сфере основ и методов фикха. Проблема заключается в том, что в книгах по каламу говорится о неверии того, кто отрицал суждение, закрепленное с помощью единогласного мнения. В этом вопросе Марджани следует мнению ал-Газали и Абу-л-Ма'али ал-Джувайни. Он показал, что нельзя обвинять в неверии того, кто не согласен с решением по иджме, и даже того, кто отрицает основы этого правового института в исламе. Единогласное мнение в мазхабах имеет различные толкования, поэтому обязательно будут люди, которые будут отрицать такое мнение в толковании другого мазхаба. Но Марджани согласен с тем, что консенсус улемов, который имеет категорический довод (из Корана и хадиса мутаватира), что случается редко, имеет очень высокий статус, и тогда отрицающий его может объявляться неверным¹⁰¹.

Вопрос иджтихада тоже относится к проблемам основ и методов (усул) фикха. Но так как ан-Насафи сказал в своем кредо: «Муджтахид может ошибаться и может поступить верно», то Марджани не упустил возможности затронуть тему иджтихада в комментарии к слову «муджтахид». Он привел известные условия иджтихада: «Его условие — сила понимания естественным образом, знание о Книге и Сунне по текстам (матн) и цепочкам передатчиков (санад) или об их смыслах в языке и шариате, об их частях в указании и извлечении смысла, о выражениях арабов и их традициях в употреблении [этого], их способах в приведении примеров/притчей, о положениях консенсуса, высказываниях сподвижников, видах суждения по аналогии и смыслах, влияющих на суждения. Таким образом, тот, кто в совершенстве овладел всем этим, является способным для иджтихада, и ему должно поступать посредством своего иджтихада и не допускается следовать (таклид) кому-то другому» [ал-Хикма ал-балига, с.144]. То есть здесь мы не видим чего-либо нового. Не всякий может отвечать этим требованиям. Но Марджани настаивает на том, что каждый человек в меру своих возможностей должен стараться делать иджтихад для того, чтобы знать довод в пользу своего действия, в соответствии с аятом: «Следуйте за тем, что ниспослано вам от вашего Господа, и не следуйте вместо него за покровителями» (Коран, 7:3). Даже следуя муджтахиду, требуется выяснить довод муджтахида. Не знающий или не способный к иджтихаду должен спрашивать более осведомленных, согласно словам из Корана: «Спросите же людей напоминания, если вы сами не знаете, — с ясными знаменами и с писанием» (Коран, 16:43-44). Конечно же, автор «ал-Хикмы» отрицает возможность иджтихада в утвержденных вопросах, в области воззрений и суждений, подкрепленных Кораном, сунной или общеизвестным консенсусом. Здесь же он кратко пояснил причины того, почему обычным людям не допускается следовать другим мазхабам или имамам, кроме четырех известных, а также о запрете для них переходить из одного мазхаба в другой. Он сказал, что положения этих мазхабов хорошо разработаны и изучены, их имамы известны своими достоинствами, они имеют наибольшее число последователей. Переход из одного в другой толк может стать причиной нарушения воззрений человека и его замешательства¹⁰². Таким образом, Марджани оставляет прерогативу перехода или прибегания к отличному от четырех мазхабов толку для самих богословов и ученых. О закрытии или открытии «дверей иджтихада» в «ал-Хикме» не говорится. Эти идеи Марджани оставил для своих других сочинений по фикху.

Богословские взгляды Шигабутдина Марджани в книге «ал-Хикма ал-балига» затем проявлялись и в других его произведениях. Хотя «ал-Хикма ал-балига» вышла в свет в печатном виде позднее, чем «Назурат ал-хакк», написана она была раньше в 1856 году. То есть в «ал-Хикме» представлены самые ранние взгляды татарского богослова, но в сформировавшемся виде. В ней автор показал себя как незаурядный исследователь исламских воззрений. Поражает

большое количество аятов, хадисов и цитат из разных богословских источников. С точки зрения его основных богословских взглядов мы можем утверждать, что татарский богослов предпочитает мнения ранних ханафитских ученых, а также тех, кто следовал их пути. Он четко ограничивал сферу исламских вероубеждений воззрениями, имеющими сильные доводы, из Корана, сунны и общепризнанного консенсуса, что соответствует мнению из ранних источников ислама. Он также показал себя рьяным противником аш'аризма. Матуридизм критике не подвергался, за редким исключением. Зато он часто приводил мнение имама ал-Матуриди, соглашаясь с ним. Он также постоянно подчеркивал правоту ханафитских авторитетов, указывая на соответствие их позиции достоверным источникам вероучения ислама. Поэтому автор «ал-Хикмы», можно сказать, представил свой обновленный комментарий, уходящий корнями к матуридитской ханафитской школе воззрений, разоблачая недочеты аш'аритского толкования к ханафитскому кредо.

В произведении «ал-Хикма ал-балига» Ш. Марджани, будучи пионером татарского религиозно-реформаторского движения, указал на некоторые факторы прогресса мусульманского сообщества: четкое разграничение между сферой вопросов веры и областью проблем философии, политики и истории; допустимость занятия упомянутыми науками; отказ от калама схоластического толка; максимальное ограничение явления такфира; допустимость иджтихада для способных на него, хотя бы частично, и отказ от таклида (слепого следования религиозным авторитетам). При этом, учитывая суровые реалии своего времени и окружения, Ш. Марджани в первую очередь обосновал эти факторы, опираясь на религиозные источники, и уже потом, основываясь на позициях рационализма. Он показал, что такие возможности для обновления и прогресса заложены в самом учении ислама и что главное — правильно его понять. Таким образом, татарский богослов пришел к осознанию стремления общества к созданию максимума возможностей и условия развития и самореализации человека, что яснее проявилось в его более поздних произведениях.

Замечания переводчика

Перевод сделан с издания: *Шихаб ад-дин ал-Марджани*. ал-Хикма ал-балига ал-джаниййа фи шарх ал-'акаид ал-ханафиййа. Казань, 1889. Подзаголовки в квадратных скобках в тексте перевода отсутствуют в арабском оригинале и добавлены переводчиком, чтобы помочь читателю ориентироваться в структуре книги. Интерполяции переводчика также даются в квадратных скобках. Иногда в круглых скобках даются другие варианты перевода слов, а также подразумеваемое под местоимениями. В фигурных скобках расположены пояснения или добавления самого автора, которые в оригинале находятся на полях страниц. В большинстве случаев после терминов в скобках приводится на кириллице их арабская транслитерация, система которой аналогична немецкой классической и англо-американской системам научной транслитерации. Для облегчения восприятия текста из диакритических транслитерационных знаков в книге оставлены лишь 'айн (') и хамза ('). Коранические цитаты даются в переводе И. Крачковского, если нет оговорки относительно другого перевода, и иногда содержат уточнения и необходимые правки. В круглых скобках после коранических цитат даются номер суры и номер айата. Перевод поэтических текстов выделен курсивом. Учитывая специфику текста, главное внимание в комментариях было уделено догматической терминологии и сведениям о религиозно-политических деятелях и сектах. При переводе преобладающей части религиозно-философских терминов мы опирались на работу «Словарь средневековой арабской философской лексики» А. Смирнова¹. Некоторые хадисы, особенно из шести канонических сводов хадисов, удалось разыскать в источниках, поэтому в комментарии были отмечены их номера и разделы. Краткая информация об упоминаемых в оригинале личностях, религиозно-политических течениях и группах, сочинениях содержится в примечаниях. В качестве справочной литературы переводчик задействовал большее число средневековых и современных источников, ссылки на которые в комментарии имеются. В библиографии отражены только основные из них.

Казань, 2006, сентябрь
Д. Шагабиев

ПЕРЕВОД КНИГИ «АЛ-ХИКМА АЛ-БАЛИГА»

(Титульный лист — стр. 1)

*И стал Харун¹ познаниями сиять,
И вот при помощи Аллаха, по милости Его великой,
Ты видишь метеор религии Аллаха²,
стремительно летящий к постижению,
которому подобных нет.
Когда же знамя знания поднялось,
схватил его Шихаб. Хвала Аллаху!
Прояснил он (Шихаб) всякое знание
через ценное толкование догматов Закона.
И каждый свой великолепный довод
представил в блеске истины и выражении мудрых слов.
Да наградит Господь его и да обрадует
Прощением (его грехов) и райскими садами!
И да приветствует Он его родителей и народ!
Поистине мольбою этих благ мы к Милосердному взываем!³*

[Зрелая мудрость в разъяснении догматов ан-Насафи]

«Китаб ал-хикма ал-балига ал-джаниййа фи шарх ал-'акаид ал-ханафиййа»⁴

(«Книга о предельно зрелой мудрости по комментированию ханафитской доктрины вероучения»)

*Я не прекращу свою благодарность в одежде,
в которую одет носитель гордой наготы.
Говорит раздражающий его слух:
«Сколько оставил первый последнему?»⁵*

*Скажи тому, кто, современников презрев,
Предшественников лишь предпочитает:
«Поистине то старое [когда-то] было новым,
а это новое ведь тоже станет старым»⁶.*

*Поистине, люди собрались и об ущербных [женщинах] говорили⁷.
Мне дела нет до их сборища по поводу всякого женского множества!*

Стр. 2

*Не свойственно мне излагать пространно
свои познания. Ведь родом
я не из Куфы илб Ирака... Все же
Порой и попугай вдруг выскажется [к месту],
хотя лишен природного он дара.
И голубь иногда, описывая круги, воркует в такт⁸.*

[Вступление]

Во имя Аллаха, Милостивого и Милосердного.

Вся хвала Аллаху, Начинаящему, Возвращающему, Ведающему неведомое и Обладателю могущества! Нет божества, кроме Него, Господа славного трона. Мы благодарны Ему за то, что Он вывел нас к здоровой речи и направил нас на досточтимый (хамид) путь. Да будет благословение и мир Его Посланнику, доблестному, обладателю истинной религии, высшего закона и правильных повелений, заступнику и посреднику (как было обещано ему), восседающему на возвышенном месте (в раю), и над его семейством и сподвижниками, яростными [для врагов] и милостивыми [к своим], преклоняющимися, падающими ниц пред Господом!⁹

И далее, говорит раб, который нуждается в своем Господе (преславен Он!), обогатившем его Своей милостью, помимо всего прочего, Харун ибн Баха' ад-дин ал-Марджани Шихаб ад-дин: «Поистине, с помощью Аллаха, я вышел на ясный путь, благодаря тому, что я получил мудрость и знание религии. [И это в такое время], когда эти крепости знания — опустошенные на своих тронах. Спинной мозг благочестия погребен в могиле. Травы правильного пути — засохшие. Ветви разума — мелкие. Нивы славы заброшены. Но мертвая земля принадлежит тому, кто

оживит ее. Поистине «Насафитский символ веры» («ал-‘Акаид ан-насафиййа»)¹⁰, по причине его правильности в постулатах (усул) прямого ханафитского шариата, являющегося мазхабом наших предшественников, ханафитских имамов, следуя которым, мы будем победителями, и, противореча которым, мы будем разгромлены, является книгой высокой ценности и непререкаемого повеления, водой которой утоляется жажда, и лекарством, которым исцеляется больной. Однако продолжается упорство глупцов, пагубные новшества (бида’), злоупотребления людей страсти и недозволенных нововведений (ахл ал-ахва’ ва-т-табадду’), их игра посредством искажения словесного строя от первоначального смысла, угрозы разрушения главных принципов и перехода к новоизмышленным (мухдаса). Как же мерзко то, что они сделали! Были поражены его [кредо ханафитов] блеск и вода, и потревожены его красота форм и изящество, и помутились его чистые водопой, и остались беспризорными его прекрасные источники. Если бы не освободились леса ото львов, то не чувствовалось бы в них тяжелого дыхания лисиц. И если бы не ушел из темных чащ страж, то не был бы виден там пугливый

Стр. 3

верблюд и слышен волчий вой. Наш век нарушил то, что было верным в предыдущие века, да спасет Аллах наш век от его людей! Ведь стали в нем усердствующие неполноценными, а невежды победителями, так что никто не оспаривает их идеи. Их¹¹ умозрительное заключение не исходит от верования (и’тикад) их «лидера»¹² в познании, который прочитал философские труды, их «выдающегося» в мудрости, который разъяснил (тарджама) речь той группы. Если он вытянет шею с усердием для сложения книги из истины, то он воспрепятствует этому, а если же из лжи, то он соберет ее. Таков примерный образец их метода и наиболее благородный из них в действительности. Если же присоединяется к этому первенство по времени, то он непорочен и чист от ошибок. А надежда позднего по времени без достижения того утеряна. Кто же не согласен с ним, тот — неверный (кафир) или ненавистный еретик (мубтади’)¹³, а его слова — неверие (куфр) или отвергаемое нововведение (бид’а). Однако подтвердилось высказывание и слова, вызывающие изумление: «Не из-за старости предпочитают утверждающего и не из-за молодости обижают того, кто прав». Кто же взошел на вершины высоких достоинств, тот презирал того, кто укрылся у их подножий. А кто укрепил умозрение, тому подчинились науки, все до единой. Вот, поэтому я приподнял штанину усердия и ударил подолом решительности, подражая словам сказавшего [Абу-л-‘Ала’ ал-Ма’арри¹⁴]:

Поистине даже если я буду жить перед самым концом света,

То обязательно приведу то, что не смогли предшественники.

Таким образом, с помощью Аллаха, я начал толкование [ханафитского кредо], черпая из Его милости, ведь Он — Абсолют, Щедрый, Обязавший Себя спасти нас в Своих словах. Мне нельзя говорить об Аллахе ничто иное, кроме истины. И вот, хвала Аллаху, объединило мое толкование в себе руководство к желаемым целям и определение расхождений большой группы мазхабов. Оно содержит исправления и пояснения, подобно которым не было в книгах ранних авторов, и детальные исследования, подобно которым не было в книгах поздних авторов. Наконец-то поднялась заря на горизонте правды и призвал призывающий к истине: «Спешите к спасению!» Засияла истина вслед за устанавливающим истину, от которой исходит успех, и исчез паралич в его мозгу, и вот ложь уходит и рассеивается ветрами. Таким образом, было бы правильным для меня процитировать по этому поводу речь Говорящего (ал-Калим) и то, что имеется в моем распоряжении, произнеся слова ас-Сулайки ибн ас-Сулаки:

Жизнью клянусь, я в полную силу усердствовал.

Если бы я только не был обманут.

Мне лгали слепцы о тайне мудрости

Или о свете сути, и обманщик тот был самый лживый.

Поэтому назвал я это толкование следующим названием: «ал-Хикма ал-балига ал-джаниййа фи шарх ал-акаид ал-ханафиййа» («Зрелая мудрость в толковании ханафитской доктрины вероучения»). Аллах говорит истину и ведет по верному пути. На Него я положился, и Его достаточно мне, ведь Он — прекрасный Доверенный!¹⁵

[Введение]

Знай¹⁶, что сподвижники Пророка, их последователи и те, которые последовали за ними из факихов уммы¹⁷ и праведных предшественников (да будет доволен ими Аллах Всевышний!), были тверды в истинных вероубеждениях, унаследованных ими от Пророка, и были стойки на правильном пути, полученном из Ниспослания.

Потом, когда произошла смута и появились недозволенные нововведения (бида’),

Стр. 4

появилась опасность потери истины и гибели уммы. Поэтому они [ученые мужи] принялись записывать [вероубеждения предшественников] и детально изучать религиозные предписания (ахам ад-дин). Поскольку целью написания ими книг о вероубеждениях (ал-'акаид) было спасение их от всякого рода недозволённых нововведений (бид'а) и искажения новаторов (мубтади'а), они упомянули в своих книгах то, что является основоположениями веры (усул ад-дин), согласно тому, что они обнаружили в Книге Аллаха и сунне (традиции) Его Посланника из утверждений об атрибутах Всевышнего (Преславлен Он!) и их разъяснения. Так появилась тема этой науки, в соответствии со взглядом знатоков интеллигентного (ма'кул): самость (зат) и высшие атрибуты (сифат) Аллаха Всевышнего. Хотя они боялись свободно говорить на подобные темы, что само по себе являлось хорошим обычаем и похвальным этикетом, и оставили эту тему позади себя, написал автор [Абу Хафс ан-Насафи] (да смилостивится над ним Аллах!) свою книгу «ал-'Акида ан-насафиййа» или «ал-'Акаид ан-насафиййа», опираясь на их традиции, и распространил ее, открыто заявив, что в ней содержатся их [ученых мужей предшественников] речи, а не измышления (мухдасат) людей, умы которых извратились, призывая к соблюдению того, что содержится в ней, и удерживая от того, что отвергается в ней.

[Начало толкования]

[Глава первая. Суть вещей и пути их познания]

Он [автор] сказал, приглашая к следованию [по верному пути] и отстраняясь от недозволённого нововведения (ибтида'):

«Сказали люди истины (ахл ал-хакк)», т.е. которые придерживаются того, что утверждено в религии Аллахом, и они следуют этому и его установленной основе, которую не позволено отрицать, исходящую из утвержденных источников, достоверных вероубеждений и правдивых изречений, и которая имеет с правдивостью (истинностью) общий источник, [с той лишь разницей, что] соответствие [этой основе] рассматривается с точки зрения рассказчика о ней, а относительно правдивости — с точки зрения рассказанного. Поэтому смысл истинности (хакикиййа) какой-либо вещи есть такое ее пребывание, которое соответствует реальности, а смысл ее правдивости есть соответствие ей [правдивости]. Они — те, состояние которых известно {[Сноска:] его слова: «те, состояние которых известно...» — разъяснение о людях истины с точки зрения присущих им особенностей: устойчивости истинного воззрения, унаследованного со стороны миссии, и твердости на верном пути, полученном из Книги и сунны; воздержания от развязывания языка о том, что не говорится в шариате, с неотступным соблюдением границ осмысливания (указания); уклонения от убавления и добавления к тому, о чем было указано ранее в его словах: «они были тверды в истинных воззрениях...». [Данное пояснение] от него [Марджани], да спасет его Аллах Всевышний!), те, речь которых была услышана, и те, о которых рассказал Пророк (да благословит Аллах его и приветствует!), когда он был спрошен о спасенной группе (ал-фирка ан-наджиййа), следующее: «Это — та группа, которая придерживается того, чего придерживался я и мои сподвижники». {[Сноска:] Он [Пророк] сделал ее сутью того, чего придерживался он и его сподвижники для усиления ее восхваления и разъяснения преимущества следования ей. От него, да спасет его Аллах Всевышний.} Передали этот хадис Ахмад, авторы четырех сборников хадисов (асхаб ас-сунан ал-арба'а)¹⁸, ал-Хаким и Ибн Хиббан {[Сноска:] [Передается] от 'Абдаллаха ибн 'Умара, [что] он сказал: «Сказал Посланник Аллаха (да благословит его Аллах и приветствует): «Поистине, случится с моей уммой (общиной) то же самое, что случилось с сынами Исраила (т.е. Йа'куба/Иакова) [евреями] похожим образом. Был среди них тот, кто совершал открыто блуд со своей матерью. И в моей умме будет тот, кто совершит такое. Поистине, сыны Исраила разделились на 72 общины, и разделится моя умма на 73 общины. Все они — в огне, кроме одной общины». Они спросили: «Кто они?» Он ответил: «Это — те, которые придерживаются того, чего придерживаюсь я и мои сподвижники». Передал его [т.е. хадис] ат-Тирмизи, [взято] из книги «Мишкат»¹⁹.}

Сказал ат-Тирмизи (да смилостивится над ним Аллах!), что это — хороший и достоверный хадис (хасан сахих). Таким образом, они были названы: ахл ас-сунна ва-л-джама'а (люди сунны и согласия общины или сунниты). Также было передано от него: «72 группы — в огне [ада], и одна — в раю, которая является общиной (джама'а)». Передал это Ахмад и Абу Давуд (да смилостивится над ними Аллах!). Также о них говорится в словах Всевышнего: «Из тех, кого Мы сотворили, есть народ, который ведет истиной и ею творит справедливость»²⁰ (7: 181) и в словах

Пророка (мир ему!): «Будет группа из моей уммы побеждающая истиной, пока не придет к ним повеление Аллаха [Судный день], и они — победители». Привели его [Этот хадис] два Шейха²¹ [ал-Бухари и Муслим] от Мугиры ибн Шу'бы. Также сообщается в предании от 'Умара: «Будет группа из моей уммы побеждающая истиной, пока не настанет час [Судного дня]». Привел его ал-Хаким (да смилостивится над ним Аллах!). И сказал он [Пророк] (мир ему!): «Будет группа из моей уммы предводительствующей по повелению Аллаха, и не повредят ей те, которые будут против нее». Привел его Ибн 'Асакир.

Сказал имам Фахр ал-Ислам [ал-Баздави] (да смилостивится над ним Аллах!): «Принцип науки единобожия и атрибутов есть следование Книге и сунне, отстранение страстей и недозволенных нововведений (бид'а), неотступное следование пути сунны и согласия общины, которому следовали сподвижники Пророка и их последователи, по которому шли

Стр. 5

праведники, и который указали нам наши шейхи (машайих) и по которому шли наши предшественники (салаф), т.е. Абу Ханифа, Абу Йусуф и Мухаммад [аш-Шайбани] или все сторонники (асхаб) нашего [ханафитского] мазхаба (да смилостивится над ними Аллах!). Извлеку из этого, что стержень спасения и источник успеха после смерти — содействие шариату и поддержка этого пути. Поистине, люди истины (ахл ал-хакк), ахл ас-сунна ва-л-джама'а и спасенная группа — это сподвижники, их последователи и те, которые благочестиво последовали за ними, а они — суть ханафиты и те, кто согласен с ними. Ведь они, неотступно идущие их путем, и тверды в нем. Поистине, небесный закон (аш-шар') — самый великий из источников, за которые твердо и крепко держатся в плане основ религии и ее второстепенных отраслей. Он [закон] самостоятелен и не нуждается в других. В нем содержится вся достаточность и полнота руководства ведения по правильному пути, как сказал Всевышний (Преславен Он!): «Поистине, путь Аллаха есть настоящий путь!» (2:120).

Сказал Всевышний: «Разве не довольны им [того], что Мы ниспослали тебе Писание, которое читается им; поистине, в этом — милость и напоминание для народа, который верует!» (29:51). И сказал Он (да превознесется Его воспоминание!): «Следуйте за тем, что ниспослано вам от вашего Господа, и не следуйте вместо него за покровителями» (7:3). Кто же думает, что его достоверность основывается на существовании Законодателя, Его знание и мощь, отбрасывает [слово] «как» (кайфа). Ведь взгляд на положение и состояние Пророка, его отношения, исследование его состояний в движении и в спокойствии, которые содержатся в Коране, в книгах хадисов и сообщений (ал-асар), обязывает в необходимости знания о правдивости того, что он говорит, делает и сообщает об Аллахе Всевышнем. Поэтому Коран был и является вечным чудом вплоть до Судного дня и окончания этой основы, согласно тому, на что указывают слова Всевышнего: «Ведь Мы ниспослали напоминание, и ведь Мы его охраняем» (15:9) и слова Пророка (да благословит его Аллах и приветствует!): «Поистине, один конец этого Корана — в руке Аллаха, а другой — в ваших руках. Держитесь же за него, и вы не заблудитесь и не погибнете никогда». Передал его ат-Табарани. Его прекрасные качества и славный нрав являются причиной знания о правдивости для того, кто был внимательным и осмотрительным. А знание о ней [истине] есть причина знания о его миссии посланничества. {[Сноска:] Это имеет большое значение у нас в противоречии обычному, чем оно через удивительные действия, подобно превращению посоха в змею и т.п. Ведь прежде всего приходит на ум рассматривающего поспешно то, что находится в компетенции его обладателя, потому что он имеет о том больше знания, и это — до того, как ответит этому здравый взгляд. От него (да спасет его Аллах!)). Разве не так, если ты познаешь фикх и медицину, то ты можешь просветиться подобно факихам и врачам, как Абу Ханифа и Джалинус (Гален)²², получив знание через истину, а не через слепое следование авторитету, т.е. через исследование их положений и испытание их действий. Это будет более ясным доказательством и более сильным доводом, так что не останется у тебя никакого сомнения {[Сноска:] Разве не так, если ты изучишь книги Ибн Сины (да смилостивится над ним Аллах!) и охватишь их своим знанием, то ты получишь достоверное знание о том, что он есть мудрец, а его слова есть мудрость, с условием, что ты сам — из мудрых людей. От него (да спасет его Аллах!)), в противоположность превращению посоха [в змею] или [черной] руки в белую, исцелению слепого, оживлению мертвых, раскалыванию луны и приветствию камня, ведь эти действия и явления при их освобождении от многочисленных, окружающих их сопутствующих обстоятельств (ал-караин) не являются достоверными для тебя, потому что они могут быть обманом и шарлатанством или [происходить] от особенности и положения небесного свода, или действием джинна или ангела, показанным не иначе как именно для него, или началом какого-то обычая, или приведенным не ради цели, пребывая относительно ее в уверенности, а допуская вероятность [ее недостоверности],

Стр. 6

которая умаляет значение категоричности (ал-кат'иййа). Пример этому подобен примеру того, кто утверждает, что он знает Коран наизусть, и приводит в доказательство своего утверждения то, что он читает его с начала до конца, не заглядывая в рукописный экземпляр Корана, или же превращение камня в человека и наоборот. О если бы я знал, чему твое сердце верит сильнее и успокаивается больше из этих двух утверждений? Конечно же, разум ('акл) не противостоит преданию (накл) в том, что касается вещей умопостигаемых, и всецело охватывает постижение (идрак) и его объекты в его положениях, так как он является одним из доводов Аллаха Всевышнего для рабов божьих. Они ['акл и накл] не противоречат и не противостоят друг другу. Однако воображение (вахм) иногда не соответствует ему [преданию или разуму] в его источнике. Ложь же бывает похожей на истину в ее источниках и нуждается в более сильном разоблачении, очищении мысли, детальном изучении умозрительного заключения, избегании от осязаемых пороков и враждебных наущений. Он [разум] не принимается в расчет в религиозных делах, пока он не привлечет себе на помощь прекрасный закон (шари'а), и не опираются на него, пока не найдет его правильным божественное положение. Отсюда ты видишь, что тот, кто углубился в деле предания или в совершенстве овладел взором разума (назар ал-'акл) и глубоко погрузился [в эти знания], победил истиной и получил успех согласием. Поистине, наши предшественники и ученые шариата единодушно не одобряли калам²³ {{Сноска:} «Они назвали эту совокупность знаний наукой калам (догматическим богословием), потому что она содержит обсуждение нововведений (бида'), что является чистым пустословием, не относящимся к деянию и воззрению, или же, потому что причина ее разработки и углубления в нее кроется в их споре об утверждении «внутренней» речи (калам нафси)²⁴. Умножилось число последователей шейха Абу-л-Хасана ал-Аш'ари, и последовали по его стопам его ученики, подобные Ибн Муджахиду и другим; а от них перенял знания кади Абу Бакр ал-Бакиллани, который занял центральное место среди них и написал [книгу] «ал-Мукаддимат ал-'аклиййа» («Умозрительные (рациональные) вступления»), на которые опирались доказательства и умозрительные заключения. Это наподобие утверждению о единичной субстанции (джавхар фард) и пустоты (хала'), и что акциденция (ал-'арад) не исполняется акциденцией, и что она не длится в течение двух периодов времени. Наподобие этого то, на чем основываются их доказательства. Он привел эти правила в соответствие с догматами веры в [плане] обязательности уверования в них для того, чтобы те доказательства опирались на них». [Из книги] «Мукаддима» («Введение»), [вступления к книге] под названием «ал-'Ибар» («Назидательные примеры») великого ученого Вали ад-дина Абу Бакра 'Абд ар-Рахмана ибн Мухаммада ибн Хасана ал-Магриби ат-Туниси ал-Малики ал-Кади (маликитского судьи), известного под именем Ибн Халдуна²⁵ (да смилуется над ним Аллах!)} и недолюбливали до крайности и порицали тех, кто занимался этим. Так было из-за того, что они не были связаны с шариатом и путем предшественников, и не могли хорошо разобраться с разумом, очистить мысли и детально изучить умозрительное заключение. Наоборот, они полностью опирались на мнение, догадки и предположение. Они разработали его [калам], опираясь на натуру/природу (таби'а), потакая вожделению (ташаххи) и просто считая это благом (истихсан). Поэтому и сказал имам Абу Ханифа (да будет доволен им Аллах!): «Да погубит Аллах 'Амра ибн 'Убайда²⁶ за то, что он открыл врата калама». Также сказал Абу Йусуф (да смилуется над ним Аллах!): «Знание о каламе — невежество, а невежество о каламе — знание». И сказал Малик (да смилуется над ним Аллах!): «Остерегайтесь предосудительных новшеств в религии (бида')!» Спросили его: «Что такое предосудительные новшества?», и он ответил: «Люди калама (мутакаллимы), которые рассуждают об именах и атрибутах Аллаха Всевышнего, Его речи, знании, мощи, и не умалчивают о том, о чем умалчивали сподвижники Пророка и их последователи».

Сказал аш-Шафи'и (да смилуется над ним Аллах!): «Я предпочитаю встретить Аллаха Всевышнего, совершив любой грех, кроме ширка (многобожия), чем встретить Его, сделав что-либо, связанное с каламом».

Сказал Ахмад ибн Ханбал (да смилуется над ним Аллах!): «Не преуспеет [на том свете] обладатель (сахиб) калама никогда. Почти каждый из них содержит в своем сердце недостаток». Также сказал Шамс ал-Аимма ал-Халвани (да смилуется над ним Аллах!): «Не рекомендуется молиться в общественной молитве с имамом, который занимается каламом (мутакаллимом)». Даже они [ученые мужи] сказали: «Если бы он завещал ученым своей страны, то исключил бы он людей калама». И клянусь, что если бы ты проверил какое-либо искусство (ремесло), то найдешь его полноценной наукой относительно его цели и значения. Дело же с каламом обстоит иначе. Ведь он является напрасным ответвлением науки, которое не приводит к результату и не приносит пользу занимающемуся им. Это занятие или искусство словопрений, придуманное

му'тазилитами после того, как они просмотрели книги философов, которые были переведены и растолкованы в эпоху халифа ал-Ма'муна, сделали его отдельной отраслью наук и смешали его методы с методами философов. А от них [му'тазилитов] унаследовали калам аш'ариты, которые шли по их стопам. Они назвали

Стр. 7

его этим названием, либо потому что он являлся искусством спора и дискуссии о новшествах в религии после того, как они предположили, что проблемы его свободны от шариата, и не являлся искусством, относящимся к деянию и вероубеждению; либо потому что они подражали философам, которые называли одну из отраслей своего знания логикой (мантик); или из-за того, что наиболее явная проблема (тема), которую они обсуждали и из-за которой они дрались, была [проблема] речи [Бога] (ал-калам). Так назвали этот вид знания.²⁷ Потом они приступили к изучению сущности дел (хакаик ал-умур), пустились рассуждать о них еще до того, как сумели понять их и изучить их суть, и ввели новшества в религию, которые не были связаны с ней. Таким образом, они увлеклись этим и нарушили воззрения истины. Клянусь Аллахом, их сфера деятельности связана только с отрицанием истины и очевидного, и с оспариванием необходимого и довода. Пусть же пропадет их знание! Пусть же погибнет их философия! Что же касается науки о единобожии (тавхид) и атрибутах (сифат), которая есть основа обязательных дел (ваджибат) и фундамент законных дел (машру'ат), и которая отмечена величайшим знанием и наукой о принципах религии (усул ад-дин) и вероубеждений (ал-'акаид), то она есть то, что принесено божественным откровением, о ней говорили Книга и сунна, она ищет начало и главную часть дела, основание постановлений шариата и сферы его. Тот, кто лишен этой науки, является более заблудшим, чем скот. И без нее не обходятся книги о премудростях (асфар ал-хикам), даже если они были написаны величайшими мудрецами. Итак, разъяснилось порицаемое и похвальное, и отличилось избегаемое от искомого».

«Сущности/истинности (хакаик)»: сущность (ал-хакика) есть нечто утвержденное, укоренившееся в бытии сообразно с субстанцией ('айн) или знанием ('илм), и это вопреки тому, что утверждают аш'ариты. Они отрицают бытие вещей в разумах.

«Вещей (ал-ашйа')»: вещь (аш-шай') есть сущее (ал-мавджуд), вопреки тому, что говорят му'тазилиты, считающие утвержденность несущего/небытийного (ал-ма'думат) субстанцией ('айн) и называющие несущее вещью (шай'). И они характеризуют как сущее (мавджуд) то, что есть в [телесных] субстанциях (а'йан). Таким образом, суть вещи (хакикат аш-шай') у нас [суннитов] есть она сама, в противоположность чтойности (махиййа). Чтойность — это нечто (амр), происходящее в разуме, независимо от внешнего (его) бытия. И бывает, говорят, что чтойность, если ее толковать соответственно, характеризуется целостностью (куллиййа), как оность (хуввиййа) частичностью (джуз'иййа), и тем, что присуще вещи. Она обобщает их, как самость (зат), и истинность/суть (хакика).

«Утвержденные (сабита)»: сущие/существующие, установленные (мутакаррира) без принятия во внимание и без определения размера, подобно их словам: «Существующее само по себе/должное существовать (ваджиб ал-вуджуд) [т.е. Аллах] есть сущее и необходимое своим бытием», т.е. для этого заголовка (названия) есть истинность/суть в реальности (ваки'). Для этого понятия есть критерий (подтверждение) в нем же самом, и он не подобен предположительным/гипотетическим понятиям (мафхумат фардиййа). Или смысл этого есть в том, что мы убеждены, что это — истинности вещей, и что мы характеризуем именами, является сущим и утвержденным в реальности, через видение воочию или через разъяснение и утверждение, и то, что близко ему по смыслу, как бытие/состояние (каун) существование (вуджуд), осуществление (тахаккук), установление (такаррур) и т.п. И хотя они были из самых явных утвержденных смыслов в разумах, однако множество сомнений занимающихся философией (ал-мутафалсифа) в них потревожило их. Поэтому стало обязательным для нас делать пространное разъяснение и устанавливая истину (тахкик ал-хакк). И вот, я говорю: «Суть мудрости и мозг познания (ма'рифа) есть то, что здравость/правильность (сихха) отчужденности (интиза') существования от всякой вещи, и объединение отчужденного понятия, которое приводит к единству причины (манша'), и бытия/состояния частных/особенностей (хусусиййат) являются упраздненными. Ведь, если бы для какой-то частности в какой-то вещи (— какая бы частность не была —) был вход в правильность отчуждения (интиза') и правдивость (сидк) отнесения [признаков] (хамл), так что становится обязательным ее (частности) опровержение

Стр. 8

опровержением правильности, то было бы невозможным отчуждение от того, что не сопутствует ему. Напротив, есть священная/чистая сущность (хакика мукаддаса), она сама по

себе — одна, т.е. с удалением умозрительного заключения от нечто, внешнего по отношению к ней (сущности), и аспекта/мотивировки (хайсиййа), добавленной к ней, которая делает обязательной правильность отчуждения существования и правдивость предсказания (хамл) сущего (мавджуд) к самости (зат) или к акциденции ('арад). И она, таким образом, в чистой действительности и чистом существовании есть полнота (совершенство) единства. {[Сноска:] «Существование/бытие (вуджуд) — добавлено ли оно к самости (зат) или является самой самостью своей телесной субстанции ('айн)? Шейхи ханафитской школы (да смилуется над ними Аллах!) считают, что существование не является добавленным к самости Сущующего Самого по Себе (важдиб ал-вуджуд) (превыше Он всякого несовершенства!), согласно тому, что написано в книге «ал-Фаваид» имама ['Ала ад-дина] ас-Самарканди (да смилуется над ним Аллах!)», в «Усул ад-дин ва та'дил ал-'улум» визиря и величайшего ученого (ас-садр ал-'аллама) Фараида 'Абд ал-Хакима ибн 'Али ар-Руми, от него.} Поэтому не представляется, что она будет нечто, присоединенным к вещи как присоединение состояния (хал) или части (джуз'). Таким образом, есть ни что иное, кроме как истинность вещи и она сама. Однако от разума — если подвергнуть его в некотором роде анализу — отчуждается существование, к нему предсказывается сущее, и описывается он им. При этом осуществляются три нечто (умур). Первое — отчужденный источниковый смысл (ал-ма'на ал-масдари ал-интиза'и), т.е. становление (превращение) чтойности в каком-то обстоятельстве. Он есть единое понятие, очевидное представлением. Также он осуществляется только при обстоятельстве замечания (примечания) и степени рассказа (хикайа). Он не имеет деления (ифрад) [или единиц (афрад)], кроме того, что достается ему от долей посредством прибавления ко всякой истинности/сущности. Второе — сама вещь, делится — согласно ее разделению — на субстанцию/атом (джавхар), акциденцию ('арад), очевидное (бадиhi) и умозрительное/теоретическое (назари). И, порой, оно характеризуется именем частного существования, как первое абсолютным существованием. Третье — источник отчуждения и критерий предсказания (отнесения). Это — то, о чем решили мудрецы, что оно является телесной субстанцией [или воплощенностью] должного ('айн ал-ваджиб) в смысле того, что самость Аллаха (превыше Он всякого недостатка!) является самостоятельной посредством подтвержденности предсказания (мисдакиййат ал-хамл) и соответствия суждения (мутабакат ал-хукм) с сущим; и является добавлением к возможному (ал-мумкин) в смысле того, что не представляется отчуждение существования от него, разве только с позиции его опирания на причину, ведущую к нему. Это по своей сути есть мазхаб ханафитов, однако, они избегают называния термином «[телесная] субстанция» (айн) и иным, чем он, согласно тому, что утверждено у них во всем, о чем умалчивает шариат. А то, что говорится о том, что это есть препятствующее [или акцидентальное] добавление (заид 'арид) в возможном (мумкин) и необходимом (ваджиб), является частью того, что придумали невежды из людей калама (ахл ал-калам).

«И знание (ал-'илм)» — выявление (зухур) вещи и ее разъяснение (табаййун), в соответствии с тем, какова она сама по своей сути, истинность ее — свойство, относящееся к свету (сифа нураниййа), которое приводит к обнаружению (инкишаф) вещи для постигающего. Ее (вещи) проявление для него — состояние ее присутствия при нем, либо через ее обнаженную оность (хуввиййа), как в присутственном (худури), или через ее отчужденный или придуманный образ, как в достигаемом (хусули) и в то, что далеко от добывания (достижения), то представляется для образа (сура) со стороны его отношения (интисаб) к ней (вещи) — в осязательной/постигающей (идракиййа) позиции (состоянии постижения). {[Сноска:] Знай, что отношение (ан-нисба) в его словах «в состоянии постигающем» (хала идракиййа) — из категории соотношения воздействия (последствия) к воздействующему; а в его словах: «образ, относящийся к знанию» — из категории отношения связанного к связывающему. Что же касается наших слов «свойство, относящееся к свету», то здесь отношения из категории отношения единицы (фард) к натуре/естеству (таби'а). От него, да спасет его Аллах!} Оно (состояние постижения) есть действительность (фи'лиййа) обнаружения (раскрытия), которая подтверждает (тасаддака) ее как акцидентальную истинность (сидк 'аради), и несет [значение] предсказания (отнесения) «смеющегося» к «человеку» и «светящегося [от солнца]» к «воде». И порой они расширяют значение выражения, обобщая его со знанием, определяя его как «достижение (получение) образа по воле достигающего источника (масдар)». Оно (состояние постижения) в сущности есть доказательство (далил) знания, свидетельствующее о его существовании. {[Сноска:] Шейх Абу-л-Мансур ал-Матуриди (да обрадует его Аллах!) указывает в своей речи на то, что знание — это свойство, посредством которого проявляется упомянутое для того, у кого оно [свойство] наличествует (камат хийа би-хи). Никто же другой не привел такое выражение в этом порядке. Это и есть правильное определение, которое постоянно

продолжается, отражается²⁸ и ничто из нарушающих возражений не опровергает его. [Из книги «Табсират ал-адилла»²⁹]. Это потому, что знание есть суть (хакика), полученная из душевных [или «внутренних»] видов/качеств (кайфиййат нафсаниййа). А из ее необходимых условий (составных частей) — обнаружение (раскрытие). Поэтому не представляется, что его влекомым/обязанным (малзум) будет такой достигнутый образ [в котором] соединены неоднородные (взаимно-инаковые) данные (малумат мутагайира)

Стр. 9

с самостью (зат), тогда как было постановлено в своем месте, что соединения влекущих/составных частей (лавазим) влечет за собой соединение нечто влекомого/обязанного (малзумат). Затем оно связывается с чисто воображаемым (мутасаввар) и с достойным доверия (мусаддак), предполагаемым (мазун), сомнительным (машкук), интеллигибельным/логичным (ма'кул), иллюзорным (маухум), представляемым (мутахаййал), ощущаемым/сенсительным (махсус) и тем, наверное, с чем случается несоответствие со стороны различия образа со своей основой/источником или потери критерия предцирования в нем. Оно делится посредством акциденции на представляемый (тасаввури), подтверждаемый (тасдики) и другие. Однако то, что берется во внимание с точки зрения Законодателя (аш-Шари'), и означается самостью (аз-зат), принимая его во внимание, когда оно было подтверждением (тасдик), достигшим предела непоколебимой уверенности (ал-йакин), соответствующей действительности, сделало его таким, как будто оно есть знание, и отнесло его к нему. Поэтому артикль определенного состояния в выражении основного текста (матн)³⁰ должен быть для названия предмета уже упоминавшегося или известного и указания на то, что является общепризнанным у знатоков шариата.

«О них» т.е. о сущностях в том, что они утверждены посредством одной из двух упомянутых ранее причин.

«Осуществимо (мутахакик)³¹» по первичной необходимости. Они (сущности) не являются недействительными представлениями (авхам батила) и пустыми воображениями, как мираж в пустыне, который жаждущий считает водой. Они же не являются чем-то, связанным с убеждениями, согласно характерам и обычаям, и не являются сомнительными в утверждении и шаткости, не опираясь на какое-то знание и не доходя до думы (предположения). Как же велико различие между этим и тем, что говорят люди истины о том, что нечто возможное (ал-мумкинат) есть небытийное по сути ('айн) и воздействию (асар) в том смысле, что оно — недействительное само по себе (в пределах своей самости), и гибнущее в самом себе в одном состоянии навсегда и вечно, кроме как с аспекта, который следует за существованием (вуджуд), как сказал Всевышний: «Всякая вещь гибнет, кроме Его лика» (28:88), и «Всякий, кто на ней [земле], исчезнет, и останется лик твоего Господа со славой и достоинством» (55:26–27). Это — основываясь на том, к чему ведет овладение существованием в совершенстве и внимательность к нему (существованию), как это было упомянуто уже ранее. Или же в том смысле, что оно (нечто возможное) есть — не-сущее (небытийное) с точки зрения созерцания (аш-шухуд)³², т.е. оно скрывается из вида идущих по пути (ас-саликин)³³, подобно скрыванию мелких частиц при свете солнца. Они называют это исчезновением (фана') в утверждении единственности (ат-таухид). {{Сноска:} Указывает это разъяснение на то, что обнаженная самость (аз-зат ал-муджаррада), которая есть душа (ан-нафс), или разницы (ал-муфаракат) сами по себе (в пределах самостей) не являются достаточными для обнаружения их самостей и раскрытия того, что присутствует при них посредством отображения или описательности, или посредством связи причинности согласно тому, что утверждают некоторые из них. Поистине, они являются неоднородными и разными категориями по своей самости (аз-зат). Ведь знание имеет одно необходимое условие: обнаружение (ал-инкишаф). Допускать, что ее (самости) состояние является влекомым/обязанным (малзум) ему из расчета ее существования, есть отрицание знания о возможном (ал-мумкин) и аннулирование его сущности/истинности (хакика). На самом деле оно является правильным с отрицанием существования в возможном. Эта речь — с учетом его существования и осуществления. От него (да спасет его Аллах!)}.

«В противоположность софистам (суфастаййа)»: т.е. ошибающимся в мудрости, погрязшим в приукрашенных сомнениях. {{Сноска:} Пояснители (ал-мухакикун) считают, что слово «сафсата» (софиум) означает знание, а «аста» есть заблуждение (ал-галат). Невозможно, чтобы в мире были люди, которые приписывали себе этот мазхаб. Напротив, всякая ошибка софиста происходит в месте его заблуждения (ошибки). [Из книги] «Шарх ал-макасид»³⁴.} Сказали некоторые достойные мужи: «Всякий, кто противостоит доводу или необходимости и заблуждается в мудрости, тот есть софист относительно предмета своего заблуждения, или же, невозможно представить, что будут люди, относящие себя к такому мазхабу [софистов].

{[Сноска:] «Многие люди находятся в замешательстве, не причисляя себя к какому-либо мазхабу в принципе. Упорядочили подобное этим наущениям и желаниям те, которые находятся в замешательстве, из числа студентов (учащихся), и приписали их к софистам». Из «Талхис ал-мухассал» ал-Мухаккика ат-Туси.}

[Причины знания]

Когда были вероубеждения людей истины утвержденными только посредством получения [знаний] со стороны миссии, доверия сообщению пророчества и их опоры на три пункта; и потому что все вопросы этой науки сводятся к трем частям: первая — та, в которой разум является самостоятельным и может подтвердить ее, как существование извечного (ал-кадим), его знания и мощи; другая — та, к которой приходят при содействии органов чувств как изменение мира; третья часть — не представляется ее утверждение (исбат) иначе, кроме как через передачу преданий/традицию (накл), как подробности событий загробного Воскресения; распространили люди свои книги, упомянув в них три пути для получения знаний, подобно тому, как он [автор] сказал:

Стр. 10

«Причины знания (асбаб ал-'илм)»: т.е. знание является следствием приобретения (касб) в сфере вероубеждений абсолютным образом, но не [являются таковыми] особенности знания посредством достоверности сущностей (субут ал-хакаик) и не во всякой сфере. Поэтому он [автор] предпочел очевидное/явное (захир) ясному (бариз) и добавил к своим словам:

«У творений/людей (ли-л-халк)», чтобы возразить предположению о том, что знание есть возникающее по причине абсолютным образом. Поэтому было сказано, что оно («ли-л-халк») в отдельности, является сказуемым его слов: «Причин (асбаб)». Ведь знание Творца есть для Его самости (зат), и оно не опирается ни на что в принципе.

«Три»: т.е. они (причины) делятся на три и ограничиваются этими тремя. Это не является построенным на отрицании скрытых (батин) чувств, интуиции (видждан) и прочего из того, что было утверждено по необходимости и доказательству. Это не является их обычаем. {[Сноска:] т.е. той уммы, к которой был послан Посланник, как это широко известно в определении Пророка. Знание Творца для Своей самости, и знание ангела и Пророка не является следствием (мусаббиб) этих трех. От него (да спасет его Аллах!)} Далеки они от этого. Напротив, это только есть посредством взгляда на конечную цель отрасли знания и смысла записанного, и потому что их существование не является ясным (явным) по отношению ко всякому. Поэтому это не подходит ему. Наоборот, это не является правильным, чтобы на это основывалось разъяснение вероубеждений, в достижении которых нуждаются [отдельные] лица уммы и все люди общины (милла), вместе с тем, что распространение в разъяснении и поиск подробностей их положений делает обязательным несправедливость положенного/предмета (мауду') и отступление от собранного/совокупности (маджму'). {[Сноска:] описываемого субъективным/самостным (зати) знанием, охватывающим всю информацию (ал-ма'лумат), и субъективной/самостной силой, обобщающей все возможности (ал-макдурат). [Из книги] «Тафсир ал-Байдави»³⁵.}

«Чувства (ал-хавасс)»: множественное число от чувства (хасса), которым называется сила и орган. Также дело обстоит в их частях, содержащихся в них.

«Свободные (здоровые)» от поражения [болезнями] и того, что препятствует ощущению. Автор упомянул это слово для уведомления того, что являющееся причиной для знания из чувств есть здоровое. И если бы слепой обрел зрение, например, то это есть по какой-то другой причине с каким-то видом различия.

«И сообщение (ал-хабар)»: есть некое составное, которое несет в себе [или имеет вероятность] правду и ложь с точки зрения его понятия (понимаемого под ним). Это из-за его содержания в себе некоторого соотношения (нисба), состояние (кавн) которое было взято во внимание как рассказ о реальном. Если даже оно было разделено на то, что является окончательно правдивым (кат'и ас-сидк) по необходимости (неизбежности) само по себе, как мутаватир³⁶ или прочее, как согласующееся (ал-мувафик) с необходимым, или по положению довода, как сообщение Посланника, на то, что является окончательно лживым (кат'и ал-казб) по необходимости (неизбежности) или по доказательству, и на то, что является предположительно двумя [правдивым и лживым] и сомнительно двумя. Однако полезным для знания является:

«Правдивое» сообщение, т.е. соответствие реальности которое известно со стороны сообщающего его.

Что касается сообщений, которые не являются таковыми, то знание не опирается на них. Затем правда и ложь, подобно тому, как характеризуется ими речь и комментируется соответствием реальности и его отсутствием, так же характеризуется ими говорящий и

толкуется извещением правдивой или лживой речи, {{Сноска:} «Автор (да смилостивится над ним Аллах!) выбрал первое, потому что правдивость сообщения и его ложность пребывает в зависимости от самости (би-з-зат), а правдивость сообщающего и его ложность — от акциденции (би-л-'арад)». От него (да спасет его Аллах!)} и принадлежностью несомого (ал-махмул) к положенному (ал-мауду'), согласно тому, как оно есть, или не согласно тому, как оно есть. Таким образом, распространилось описывание сообщения ими [правдой и ложью] и его присоединение к ним, подобно тому, как распространились эти две категории в книгах.

Когда же было каждое из сообщения и правды ясным по смыслу, очевидным по понятию, нет нужды в использовании одного из них двух в толковании роли другого, так как его значение в то время есть ничто иное как приведение чего-то (аш-шай') в познание (мудрика) после его достижения хранилища (ал-хизана).

«И разум (ал-'акл)» первоначально означал [или происходил от корня] запираение (ал-хабс), и от него слово «ал-'икал» (пути). Именуется этим духовное восприятие (ал-идрак ал-рухани),

Стр. 11

препятствующее подступу к тому, что не полагается.

Затем означает силу, посредством которой осуществляется это восприятие. Первая из его ступеней — чистейшая готовность (приспособленность/предрасположенность). Она называется (перво)материальным разумом (ал-'акл ал-хайулани) по причине ее освобождения от действительности (ал-фи'лийа).

Затем следует ступень готовности умозрительных знаний (наук) и мыслительных искусств посредством достижения необходимостей (необходимого). Она называется разумом посредством обладания свойством (ал-малака). Она (способность) — это предмет привязанности возложения (ат-таклиф)³⁷, достижение которого бывает различным в зависимости от личностей. Факихи расходятся во мнениях в определении возраста, при котором человек в большинстве случаев достигает этой ступени.

Потом [следует ступень] способности воспроизведения [в уме] нечто умозрительного (ан-назариййат) без обременения новым приобретением. Она называется разумом с действием (ал-фи'л).

Затем [следует ступень] присутствия (шухуд) нечто умозрительного (ан-назариййат). Она называется разумом с помощью полученного [как польза] (мустафад). Порой так называется человеческий дух (ар-рух ал-инсани), который есть ответственный (ал-мукаллаф)³⁸ в сущности, и тот, к кому обращаются (ал-мухатаб) в неотложном (ал-аджил), и взыскиваемый (муджза) в соответствии приобретений по истечению срока. И [называется] так святая/чистая субстанция/сущность (ал-джавхар ал-кудси). А это означает то, что было передано: «Первое, что сотворил Аллах Всевышний — разум». И означает в позиции (макам) второй смысл, что он есть орудие (инструмент) знания о вещах, как глаз в отношении зримых вещей и ухо в отношении слышимых вещей. Он [разум] есть тонкая субстанция (джавхар латиф), относящаяся к свету (нурани), местоположение которой есть сердце или голова {{Сноска:} Слова «Сердце или голова»: первое мнение — мнение большинства ученых, занимающихся основами веры/религии (ал-усулиййун), то, что передается от Ахмада ибн Ханбалы, и об этом говорили кади Абу Зайд, Шамс ал-Аимма ас-Сарахси и Фахр ал-Ислам ал-Баздави. Они придерживались слов Всевышнего: «... у них оказались сердца, которыми они понимают, или уши, которыми они слушают» (22:46). Таким образом, разум расположен в сердце, подобно слуху в ухе. Второе же мнение — мнение врачей, то, что передается от Ахмада [в другом предании], и то, что приписывается Абу Ханифе и Мухаммаду [аш-Шайбани] (да смилуется над ними Аллах!). Это мнение опирается на изречение Пророка о выкупе [за убитого или увечье]: «... тот, голова которого была разбита, вследствие чего ушел его разум». Это же мнение избрано Абу-л-Му'ином ан-Насафи. Садр ал-Ислам приписывал его всем суннитам (ахл ас-сунна ва-л-джама'а), сказав, что место его (разума) в голове, а его воздействие располагается в сердце. От него (да спасет его Аллах!).}. У му'тазилитов он является акциденцией ('арад), а у аш'аритов является [определенным] видом знания.

«Чувств(а) (ал-хавасс)» — очевидные существованием (баййина вуджуд) и известные по необходимости (неизбежным образом) для каждого.

«Пять» и они называются открытыми (внешними/явными) чувствами из-за их открытости (явности) и из-за того, что они не нуждаются в доказательстве, доказывающим их существование.

Им противостоят скрытые (батына) чувства, т.е. общее (муштарак) чувство, которое по отношению к открытым (явным) чувствам (маша'ир) подобно пруду, в который впадают пять рек; с помощью этого чувства постигаются частичные образы в состоянии их присутствия при чувстве; представление/воображение (ал-хайал), которое есть его сокровищница и с помощью

которого воспринимаются те образы в состоянии их отсутствия/сокрытости (гайба); воображение/представление (ал-вахм), посредством которого постигаются частичные смыслы, связанные с образами в состоянии присутствия; память (ал-музаккира), с помощью которой познаются те смыслы в состоянии отсутствия/сокрытости (гайба); распорядитель (ал-мутасаррифа), с помощью которого идет работа в образах и смыслах, называется, с точки зрения их использования разумом, обдумывателем (муфаккира) и [использования] воображением — воображателем/представляющим (мутахаййила). Они (скрытые чувства), если даже и являются тем, что не отрицает беспристрастный человек, однако, они из-за того, что они бывают не так явны, как те [пять чувств], не стали предметом внимания автора [Абу Хафса ан-Насафи]. Поэтому то, что ограничено пятью, известно для каждого как оно есть, но не с точки зрения, что оно осуществимое или возможное осуществлением, так чтобы отвергало категоричность ограничения существование другого [помимо этих пяти чувств].

«Слух»: сила в духе, формирующимся в нерве, который находится на поверхности выпуклости слухового канала. С помощью этой силы воспринимаются звуки и формы, представляемые ими, в виде букв при помощи [струи] воздуха, колеблющего (вибрирующего) под воздействием резкой (жесткой) силы стука или дергания (сотрясения). Когда обстукиваемый сопротивляется стучающему или дергающийся дергающему, поток воздуха сжимается, затем вырывается с силой из пространства между ними или постепенно выходит с резкостью из него, а потом колеблется кругообразно (вибрирует) и производит другую

Стр. 12

колеблющуюся воздушную волну, более крупную, чем первая, видоизменяясь от звука. И так до тех пор, пока колеблется, видоизменяется стоячий воздух с его помощью внутри слухового канала и таким образом происходит постижение [слухом].

«И зрение»: сила в духе, находящемся в двух сходящихся или пересекающихся полых нервах — согласно расхождению анатомов — которые затем расходятся и соединяются с глазами. С помощью этой силы постигаются свет, цвета, размер, форма, положение, движение и спокойствие. Эти два чувства (слух и зрение) упомянуты в Ниспослании, поэтому автор [Абу Хафс ан-Насафи] упомянул их раньше других чувств. Эти два чувства (слух и зрение) — совершенные для приема [знаний, связанных с] вероубеждениями. Остальные же чувства были упомянуты автором либо по причине многословности, либо по причине их участия в постижении некоторой группы каких-то частичных вещей (частностей) и особенных чудес. В Коране слух упоминается раньше зрения, и возможно это выражение почтения связано с большей пользой слуха для получения знаний, а также потому, что врожденное отсутствие слуха неминуемо влечет потерю дара речи, которая является самой открытой (внешней) из [характерных] особенностей человека.

«И обоняние»: сила в двух отростках передней части мозга, похожих на соски груди, с помощью которой познаются запахи посредством поступления воздуха, видоизменяющегося в зависимости от вида обладателя (носителя) запаха, в ноздри. Автор поставил обоняние на третьем месте, потому что оно близко к двум первым чувствам с точки зрения открытого месторасположения. Состояние же вкуса похоже на осязание, потому что их восприятие опирается на соприкосновение, что даже некоторые ученые относят вещи, опробованные на вкус, к осязаемым вещам.

«И вкус»: сила, рассеянная в нерве, устилающем тело языка. С помощью этой силы постигаются вкусы еды посредством посторонней (инородной) слюнной влажности, которая видоизменяется в зависимости от вида еды, поступающей в рот. Мельчайшие частицы того, что обладает вкусом, смешиваются со слюной, и после этого идет сигнал на упомянутый нерв, и таким образом постигается вкус еды, находящейся во рту.

«И осязание»: сила, распространяющаяся посредством нервов по всему телу живого существа. Оно является самым общим чувством по трем причинам:

1. Оно осуществляется у всех животных в противоположность другим чувствам. Например, у крота отсутствует зрение, а у некоторых существ, как земляные черви, нет сразу четырех чувств.

2. Оно во всем теле, кроме тех органов, для которых в отсутствии чувства есть польза, как сердце, селезенка и легкие.

3. Оно связано со всеми первоэлементами/веществами (анасир), потому что их элементарные (простейшие) частицы (басаит) не свободны от осязаемых качеств (кайфийат малмуса), как ничто иное. Не мыслима жизнь живого существа без него, потому что пригодность (салах) его природы (мизадж) зависит от соразмерности (равновесия) четырех качеств (кайфийат), а его непригодность (фасад) — от его отсутствия (иртифа') по причине преобладания некоторых из них. Поэтому для него необходимо оно (чувство осязания), чтобы

оно могло различать между тем, что соответствует его натуре, ощущая потребность в нем, и тем, что противоречит ей, избегая его. Таким образом, живое существо получает желаемое и избегает нежелаемого.

«С помощью каждого чувства из них»: т.е. из пяти упомянутых, «воспринимается то, для чего оно было создано»: т.е. Аллах Всевышний создал каждое из них орудием (инструментом) для постижения особых вещей. Например, слух — для звуков, а зрение — для цветов. Таким образом, не постигается одним из них то, что постигается другим, и то, что [вообще] не постигается чувствами.

Стр. 13

А иначе следовали бы перемена положенного (калб ал-мавду') и переворачивание созданного ('акс ал-масну').

В этом есть указание на то, что они (чувства) являются орудиями постижения, а не постигающими по необходимости (по неизбежности). Ведь постигающий (мудрик) есть тот, которого поочередно охватывают указания (ишарат), в отличие от тех орудий. Затем открытые (внешние/явные) чувства являются далекими орудиями, а скрытые — близкими орудиями, в том смысле, что они являются условиями для изменения восприятия от Аллаха Всевышнего посредством их использования только [самих по себе] или с воплощением/вселением (хулул) образов в них.

«Правдивое сообщение (ал-хабар ас-садик)»: то, что является одной из причин знания для людей.

«Имеет два вида», с каждым из которых достигается знание.

«Один из них — сообщение, заслуживающее доверия (ал-хабар ал-мутаватир)³⁹»: буквально означает последовательный; говорят: «Последовательно поступали (таватарат) книги», когда некоторые из них пришли вслед за другими, одна за другой без остановок (перерыва). Это сообщение было названо так, потому что оно приходит непрерывно и последовательно.

«Оно есть сообщение, утвержденное устами народа»: большой группы людей, так что не случается по его поводу какого-либо сомнения и подозрения.

«Не представляется их сговор (тайное соглашение)»: т.е. разум не допускает их взаимного согласия (сговор), «в целях лжи» и их собрания, чтобы сочинить или придумать сообщение. Таким образом, имеется указание, что условием его является достижение количества сообщающих такой величины, сообщение которой передавало бы в себе знание, и постоянное непонижение их численности от величины, означающей категоричность (окончателность), и опора их знания на такую убежденность (йакин), которая подобна видению воочию. Поэтому его критерий (подтверждение), который указывал бы на достижение им предела последовательности/непрерывности (таватур) — получение им знания без всякого сомнения. Это есть откровенная/явная (сарих) истина о пределе последовательности/непрерывности (таватур). Что же касается обусловливания пятью [персонами] с тем, что помимо них явное шариатское доказательство, представление которого разрешается судье перед оправдывающимися, чтобы было достигнуто преобладание мнения; двенадцатью [персонами] из Его — Всевышнего — слов: «И воздвигли Мы из них двенадцать предводителей» (5:12), которых Он послал для донесения религии Мусы (Мир ему!); числом сорока [персон] из слов Всевышнего: «О Пророк! Довольно с тебя Аллаха и тех, кто последовал за тобой из верующих» (8:64), их [верующих] было сорок человек; — то если бы не означали их слова знание, не было бы достаточности в распространении правовых постановлений (ал-ахкам) и Ислама. Также о семидесяти [персонах] из слов Всевышнего: «И избрал Муса⁴⁰ из народа своего семьдесят человек для назначенного Нами срока» (7:155), он избрал это число для получения знания через Его речение о том, что они сообщают какие-то порочные (недействительные) рассуждения (тахаккумат), и о том, что они упомянули в представлении довода, которое не связано с утверждением/искомым (ал-мудда'а).

«И он»: т.е. последовательность/непрерывность (таватур) по необходимости, «является причиной необходимого знания ('илм дарури)»: т.е. признание предания мутаватир как необходимого знания и его значение для него утверждено по необходимости (неизбежным образом). Что касается его признания знанием, то потому, как мы уверены в существовании Пророка (да будет благословение и мир Аллаха над ним!) и Мекки, а это ничто иное, как сообщение (хабар). Что же касается необходимости в двух местах, то это по причине отсутствия его зависимости от замечания (наблюдения) интеллигбельного (ма'кул) и просмотра основ (принципов). Речь автора (да смилуется над ним Аллах!) указывает на то, что мутаватир означает знание методом необходимости (ал-вуджуб), и из его неизбежности (дарурати-хи),

чтобы было положение ощущения (восприятия) чувства (хисс) таким же, так как оно является вступлением к нему. Поэтому он (автор) и не разъяснил его положение.

«Подобно знанию о бывших правителях»: как [халиф Харун] ар-Рашид

Стр. 14

и Хосрой⁴¹.

«В прошлые времена»: знание о которых в деталях невозможно без сообщения (предания).

«И далеких странах»: является соединением [в грамматическом смысле] к бывшим правителям.

Затем это есть либо рассмотрение необходимого знания, полученного из предания мутаватир необходимым образом, что ясно.

Либо же это есть указание на заключение/доказательство (ал-истидлал) по необходимости особого [случая/рода/характера] (ал-хасс) или ограниченного/обусловленного (ал-мукаййад) к необходимости общего (ал-'амм) или абсолютного/безусловного (ал-мутлак), согласно тому, что известно. Истинно, что раскрытие врат заключения (доказательства) в этом месте ведет к удлинению речи, вызывает подозрение и сомнения, которые не прекращаются, кроме как с помощью полного детального изучения. Ясно каждому разумеющему, что знание о существовании чего-то посредством мутаватира из сообщений (преданий) не уступает в явности (зухур) его постижению посредством взоров (зрения), подобно знанию о существовании [имама] Абу Ханифы (да смилуется над ним Аллах!) и Багдада, ведь отрицание этого — чистая софистика (сафсата). Еще надо добавить, что утверждение о том, что сообщения какого бы то ни было [человека] не означают ничего, кроме предположения (аз-занн), а собрание предположений не означает твердого убеждения; и что допустимость лжи какого-либо [человека] приводит к допустимости лжи всех, потому что они — те же самые отдельные личности, является предположением/догадкой (вахм), не заслуживающим внимания. Все (ал-джами') суть отдельные личности (ал-ахад) ввиду того, что они представлены для собрания (объединения). Поэтому было правильно, что из него получается то, что не бывает без него и не сходится с положением обоих, как невозможность [наличия] (ал-имтина') двух противоположностей (ан-накидайн). Что же касается сообщения об увековечивании [или поддержке] религии Мусы (Моисея) и убийстве 'Исы⁴² (Иисуса) (мир им обоим!), то его таватур запрещен, и оно более того опирается на ничтожную малочисленную группу из фанатиков, выступающих против истины.

«Второй вид — сообщение Посланника (хабар ар-расул)»: [модель] «фа'ул» из [слова] «ар-рисала» (послания/миссии) в значении посольства между Аллахом Всевышним и Его рабами, которое связано с непорочностью (ал-'исма), призывом (ад-да'ва) и чудом (ал-му'джиза).

«Подкрепленное (ал-муаййад)»: т.е. усиленное в утверждении призыва посланничества и миссии от Аллаха, согласно их (арабов) словам: «фулан аййидун ва зу айдин ва адин ва ийадин» (такой-то есть сильный/подкрепленный, обладатель поддержки) в смысле обладающий силой.

В этом есть указание (намек) на то, что утверждение его пророчества и правдивость его миссии (посланничества) — только лишь посредством его правдивого сообщения, согласно тому, о чем уже говорилось ранее.

А что касается особенности (хусус) частичных чудес (ал-му'джизат ал-джуз'иййа), то это всего лишь для поддержки и дополнительного усиления.

Не говорится, что правдивое сообщение, полезное для знания, не ограничивается двумя видами, ибо сообщение Аллаха Всевышнего, ангела и пророка, не являющегося посланником⁴³, и сообщение, сочетаемое с доводами (караин), свидетельствующими о правдивости, не бывает иначе, как полезным [для знания].

Потому что мы говорим, что ограничение того, что предшествовало, есть лишь посредством рассмотрения (ан-назар) конечной цели этой науки/отрасли (гайат ал-фанн) и смысла записанного (максуд ал-мудавван), а это — сохранение утвержденных (достоверных) вероубеждений для уммы посредством сообщения (хабар) Посланника, либо через слушание [предания] из его уст, либо через последовательную передачу (таватур) от него⁴⁴.

«Чудом (ал-му'джиза)»: нечто, являющееся чем-то необычным (харик ли-л-'ада), граничащим с вызовом (ал-тахадди).

«И оно»: т.е. сообщение Посланника.

«Является причиной дедуктивного (умозрительного) знания (ал-'илм ал-истидлали)»: т.е. достигаемое (хасил) посредством доказательств. Имеется в виду то, что из него следует знание о чем-либо. Что касается его утверждения (иджаб) знанием, то это для необходимости его правдивости и достоверности (субут) его непорочности (непогрешимости). Что же касается умозрительности (ан-назариййа) этого знания, то оно основывается на

Стр. 15

рассмотрении (ан-назар)⁴⁵ и наблюдении/примечании (ал-мулахаз) того, что это есть сообщение того, посланничество которого достоверно, и непорочность которого обязательна. Всякое сообщение этого [Посланника] является таковым, что оно — правдивое, а его содержание — действительное.

«Знание, утвержденное им»: сообщением Посланника.

«Походит (на)» похоже (на).

«Знание, утвержденное необходимостью»: подобно очевидным истинам (ал-аввалиййат), наблюдениям (ал-мушахадат) и врожденным/натуральным свойствам (ал-фитриййат).

«В уверенности (тайаккун) и утвержденности»: т.е. оно по полноте утвержденности и силе уверенности подобно крайне необходимым вещам (ад-даруриййат), вокруг которых не витает сомнение и не возникает подозрения, потому что доказательство предания (ан-накл) опирается на откровение (ал-Вахи), означающее непреложную истину и божественную прочность, являющуюся причиной ока достоверности (наблюдения) и полноты познания, свободного от догадок (тревожных мыслей) воображения и наущений сатаны, в отличие от чисто рационалистического (ал-'акли). Ведь оно порой не свободно от возражения (му'арид) воображения и представления (хайал), и не очищено от мути кривотолков и болтовни.

Отсюда не готовы мириться друг с другом те, что распространяются таким образом [на основе разума] в деле их религии, как группы мутакаллимов.

В этом есть ответ (радд) аш'аритам и му'тазилитам, ведь они пришли к тому, что передаваемое/традиционное (ан-накли) доказательство не означает категоричности (ал-кат'), потому что оно основывается на знании, устанавливающем имеющиеся слова в речи правдивого сообщаемого (вестника) к понятным из них смыслам, и на знание о его подразумевании (ирада) ими, чтобы придерживаться их утвержденности.

Первое основывается на знании о непорочности (непогрешимости) передатчиков (руват) арабского языка, таких как ал-Халил, Сивавайхи и ал-Ахфаш, с точки зрения языка, синтаксиса и морфологии, лишенных ошибок и лжи.

Второе основывается на отсутствии заимствования/передачи (ан-накл) из тех смыслов в другие, его безучастие между ними, отсутствие иносказаний (ат-таджаввуз), выделения [в качестве частного] (ат-тахсис), отмены [одного другим] (ан-насх), выдвигения/опережения (ат-такдим) и задержки/запоздания (ат-та'хир). Эти [риторические] категории разрешены в речи, которая не разрывается от их отсутствия. Затем после этого необходимо отсутствие возражающего (ал-му'арид), так как он вызывает толкование (ат-та'вил). Однако оно является недостоверным, потому что полнота преувеличения (ал-мубалага) в прослеживании (ат-татаббу') и углубление (ат-та'аммуку) в рациональные доказательства вызывает только отсутствие ощущения/интуиции (ал-видждан) в его предположениях (мазан), что не указывает на небытие ('адам ал-вуджуд).

Ответ этому в том, что есть из языковых положений и правил арабского языка то, что известно посредством таватура, не вызывает подозрений для отвергающего его у нас. {[Сноска:] «Как небо и земля в их смыслах, и состояние всякого подлежащего (фа'ил) в именительном падеже (марфу') и дополнения (маф'ул) в винительном падеже (мансуб)»}. От него (да спасет его Аллах!).} А сомнение (аш-шакк) есть софистика (ас-сафсата), явная в становлении недействительным (сукут). Что касается знания о подразумевании (ал-ирада), то оно достигается с помощью наблюдаемых (мушахада) ими несомненных (мутаватира) доводов/сопутствующих обстоятельств (караин), которые указывают на отклонение (интифа') тех вероятностей. Затем на отсутствие рационального возражающего (ал-му'арид ал-'акли) и его отклонение в действительности указывает правдивость сообщаемого и его чистота от лжи и - ошибок.

«Что же касается разума»: ты уже узнал в начале раздела источники его названия, и что имеется в виду в этом месте. Он есть сила души, посредством которой постигаются интеллигибельные вещи (ал-ма'кулат), подобно тому, как постигаются сенсительные вещи (ал-махсусат) посредством чувств.

«То он является причиной для знания»: и обязательным доводом (худджа лазима) по словам Всевышнего: «Принесите мне книгу более раннюю, чем эти, или какой-нибудь след знания, если вы правдивы!» (46:4), и словам Всевышнего: «Они говорят: «Если бы мы слушали или разумели, то не были мы среди обитателей огня» (67:10).

«Также»: как причинность (сабабиййа) чувств и правдивое сообщение.

Стр. 16.

Он (автор) повторил это для усиления и подтверждения того, чего придерживаются сунниты (ахл ас-сунна ва-л-джама'а) в отношении значения умозрения (ан-назар) в качестве знания по

необходимости, хотя бы и в теологических вопросах (ал-илахиййат), познании Творца (ас-Сани'), без [помощи] учителя. Он повторил это как возражение тому, что утверждали несогласные с этим. Ведь суманиты (ас-суманиййа) сказали, что оно (умозрение) не имеет пользы для знания в корне, и что нет пути к знанию, кроме чувств. А мухандиситы (ал-мухандисун) отвергли его значение в теологических вопросах, потому что самая близкая из вещей для человека — это его душа, а она неизвестна по сути, и что она есть акциденция, или же материальная (мадди) или обнаженная (муджаррад) субстанция (джавхар). И может быть, сопоставляются (противоречат) по этому поводу доказательства и противоречия (мунакадат), и ничто из них не было признано свободным от критики и лишенным изъяна, что же можно думать о том, что помимо них?

Ответ на это [закljučается] в том, что такое [происходит] либо из-за невозможности постижения сущности, либо из-за расстройства умозрительного заключения (ан-назар). Близость ононости (ал-хувиййа) к постигающему (ал-мудрик) не считает необходимым легкость постижения (ал-идрак), хотя бы и было это приемлемо. Поэтому отсутствие постижения (восприятия) ближайшего не ведет к отсутствию постижения наиотдаленного по причине допустимости того, что это бывает из-за препятствия, связанного с ближайшими.

Он (разум) — оспариваемый своим значением в вещах, связанных с геометрией (ал-хандасиййат).

Исма'илиты же поставили условием в его использовании непорочного имама (ал-имам ал-ма'сум), потому что если люди нуждаются в учителе для несложных наук, как морфология и синтаксис, то они нуждаются подавно в нем в истинных науках. Отсюда увеличилось расхождение [мнений] разумеющих и противоречие взглядов.

Ответ на это [закljučается] в том, что нужда — из-за легкости (ал-йуср), а расхождение [мнений] — из-за расстройства умозрительного заключения (ан-назар), не указывающего на незнание абсолютным образом, как разногласие в вопросе нужды (потребности) и ее отсутствия в имаме.

Если же они утверждали, что достижение знания без него допустимо, однако оно не означает спасения, пока оно не будет взято от учителя. На это мы скажем, что достаточно нам в качестве учителя — Обладателя шариата (сахиб аш-шари'а), а в качестве имама — Корана.

Аш'ариты же считают, что благодать (хусн) повелеваемых дел (ал-ма'мурат) и скверность (кубх) запрещаемых (ал-манхиййат) узнается только через небесный закон (аш-шар').

Но истина, что эти их слова о том, что умозрительное заключение имеет значение только путем обычного протекания без необходимой связанности между здравым умозрением и знанием, полученным им, в действительности есть отрицание смысла благодати, значения и утверждение о чистом совпадении (случайности). Необходимость/неизбежность (ад-дарура) требует того, что тот, кто познал, что мир создан и что созданное необходимым образом имеет создателя, и в разуме которого собрались эти два введения (мукаддиматан) в такой форме, становится обязательным [для него], чтобы он осознал, что у мира есть создатель неизбежным образом.

По этому же подобию есть благодать (хусн) признания (тасдик) Пророка и скверность (кубх) его обвинения во лжи (такзиб).

Необходимость умозрения для знания и его соответствия ему без воспроизведения (ат-тавлид) не противоречит зависимости всех возможно сущих (ал-мумкинат) от Аллаха Всевышнего, начиная с расширения бытия. Если бы был невозможен приход знания после умозрительного заключения, то не было бы между ними двумя связанности причины и следствия, подобно невозможности приходу части после своего целого и бытия акциденции без своего местоположения.

«И то, что было утверждено из него»: т.е. знания, полученного из умозрительного заключения (назар) разума.

«Посредством очевидности (ал-бадиха)»: она (бадиха) в своем корне означает начало всякой вещи и то, что приходит неожиданно,

Стр. 17

как в словах ал-А'ш'и⁴⁶:

Мы не сражаемся посохами и не бросаемся камнями,

Кроме как с первым ходом (будаха) или бегом скакуна, мощного.⁴⁷

Рационалисты (ахл ан-назар) называют ею (бадихой) ясность (вудух) в [отношении] вещи, которая не нуждается в мышлении и приобретении (касб) для ее абсолютного понимания ученым. Она (бадиха) — свойство для известного (ма'лум), во-первых, по самости (би-з-зат), для знания, во-вторых, посредством акциденции (би-л-'арад).

«И оно [подтвержденное посредством очевидности] есть необходимое/неизбежное (дарури)»: делает невозможным его отделение от умозрения (ан-назар), подобно первому виду (шакл), после постижения включения/внесения (ал-индираджд), как знание о том, что целое больше своей части в том, что оно после представления крайних пределов (ал-атраф) не основывается на чем-то другом.

«А то, что было утверждено выводом/доказательством (ал-истидлал)»: т.е. через умозрение (ан-назар) в доказательстве (ад-далил), как остальные виды (ал-ашкал).

«То оно есть приобретаемое (иктисаби)»: опирается на приобретение (ал-иктисаб) и порядок посылок [силлогизма] (тартиб ал-мукаддимат), и не является обязательно вытекающим из умозрительного заключения. Суть этого в том, что умозрительное заключение знания в его значении — знание не подобно мутаватуру, делающему его обязательным по необходимости (ад-дарура), и не подобен сообщению Посланника, делающему его обязательным по выводу (ал-истидлал), даже больше оно опирается на распределение/рассеивание (ат-тавзи). Поэтому оно бывает иногда причиной необходимого знания, а иногда приобретенного знания. Это есть то, что явно проступает из речи, и подходит данной ситуации.

«Вдохновение (ал-илхам)»: оно есть ниспослание (казаф) на сердце без какого-либо умозрительного заключения и представления довода. Имеется в виду вдохновение не пророков согласно тому, чего требует цель раздела/науки (ал-фанн), как было указано ранее. Вдохновение же пророков является доводом для них и для других, потому что оно является скрытым откровением (вахи). Сказал [Мухаммад] (да будет над ним благословение и мир!): «Святой дух [ангел Джабраил] внушил [буквально: вдул/низверг] моему сердцу, что душа не умрет, пока не истощатся все назначенные ей средства к существованию (ризк). Поэтому бойтесь Аллаха и будьте прекрасны в своих требованиях»⁴⁸.

«Не является из причин познания (ал-ма'рифа)»: сказал Абу Бакр ал-Калабади (да смилуется над ним Аллах!) в «Ма'ани ал-ахбар»⁴⁹: «Положение (хукм) познания (ал-ма'рифа) заключается в том, что вещь узнается посредством доказательства и признака в соответствии с ее истиной. Я услышал Абу-л-Касима ал-Хакима, как он говорил: «Познание (ал-ма'рифа) есть познание вещей посредством их образов и признаков. Знание (ал-'илм) же есть знание вещей посредством их сущностей (хакаик)». Итак, если оно (вдохновение) не было из причин познания, то и подавно оно не будет из причин знания. Действительно, ощущалась потребность в этом [изречении], чтобы не сравнивалось вдохновение простых людей с вдохновением пророков.

«О подлинности/истинности (сихха) вещи»: т.е. о подлинности положений и норм религии (ахам ад-дин), и их утверждения в реальности. Поэтому оно не является доводом как для его обладателя, так и для другого; хотя оно и было доводом в познании бедствий души, уловок врагов, смуты ближней жизни, способа предохранения от нее (смуты), сжимании органов (джаварих) души, сохранении ее сторон и собрании ее чувств для его обладателей помимо прочих, так что становится для них возможным контроль (муракаба) помыслов и очищение тайн [сердца]. Сказал Аллах Всевышний: «И всякой душой [клянусь] и тем, что ее устроило и внушило ей распушенность ее и богобоязненность!» (91:7-8).

«У людей истины (ахл ал-хакк)»: они сказали: «А кто сказал, что оно (вдохновение) есть довод, то не принимается его свидетельство (аш-шахада)»⁵⁰.

[Глава вторая. Теологические проблемы]

[Сотворенность мира]

«Мир (ал-'алам)»: буква «лам» [из артикля «ал»] — для определенности (ал-'ахд), указывает на то, что знает каждый, т.е. мир тел (аджсам) и их акциденций. Это слово [ал-'алам] — наименование того, чем познается вещь, подобно слову «ал-хатам» (кольцо) — того, чем окольцовывают. Итак, это слово стали применять преимущественно для того, чем познается

Стр. 18

Создатель (ал-Халик), и посредством чего приходят к разъяснению Его существования.

Оно (это слово) означает только этот наблюдаемый (видимый) мир. Что же касается других миров, если даже они и участвовали с ним в описании создания/возникновения (ал-худус), то они, однако, не что иное, как существующие скрыто и нуждающиеся в удостоверении. Как же они могут быть средством утверждения Творца (ас-Сани') для них и разъяснения существования Вечного Создателя (ал-Мухдис ал-Кадим)?!

Это и есть значение их слов: «Причина потребности в Создателе (ал-Муджид) есть сотворение/возникновение (ал-худус)», согласно тому, на что указывают слова Всевышнего: «И на земле есть знамения для убежденных и в ваших душах. Разве вы не видите?» (51:20-21).

Об этом же сказал шейх Абу-л-Мансур ал-Матуриди (да смилуется над ним Аллах!): «Кто взглянет на самого себя и на прочее, увидит следы возникновения (ал-худус), затем узнает, что всему этому необходимо есть создатель (мухдис)».

А что касается причины (ал-'илла) в смысле, что она есть то, что влечет потребность/нужду (ифтикар) в причине, то она есть возможность (ал-имкан), без всякого сомнения.

«Во всех его частях/частицах (аджза')»: того, из чего он состоит.

«Сотворен (мухдас)» {(1)⁵¹ [Сноска:] «Сотворенное/возникшее (мухдас) есть то, существование чего зависит от творения иным, чем оно. Что же касается предвечного/вечного (ал-кадим), то это есть то, что не зависит в своем существовании от прочих. Возникновение (ал-худус) есть не что иное, как возникновение из небытия (ал-'адам). Этот смысл не различается в отношении какого-то одного возникшего (хадис) и какого-то другого. И если даже одно из них возникло посредством какой-то работы и труда, а другое без этого, этот смысл является смыслом, стоящим за смыслом того же возникшего (хадис)». [Из книги] «Табсират ал-адилла» шейха, имама, выдающегося ученого мужа (ал-'аллама), удостоверяющего истину (ал-мухаккик), Сайф ад-дина Абу-л-Му'ина Маймуна ибн Мухаммада ибн Мухаммада ибн Му'тамида ан-Насафи⁵² ал-Ханафи⁵³ (да смилуется над ним Аллах!).} Т.е. произошел из небытия и стал сущим в смысле того, что Аллах создал его после того, как его не было, без постепенного перехода, так что небытие было началом, а бытие было концом, и между ними обязательно имелся посредник (ал-васита), и без мгновенного перехода, так что было нужно, чтобы там был объект (мауду'), являющийся отрицаемым по необходимости.

Сотворение/возникновение (ал-худус) в этом смысле, несомненно, происходит по причине связи с прочим.

Разве не является первоначальной необходимостью (ад-дарура ал-фитриййа), что существование того, бытие и небытие чего одинаково, есть только посредством влияния (ат-та'сир) прочего [иного, чем оно]; и его необходимостью (ад-дарура) — его изменение из одного состояния, в котором оно было до влияния, и его преобразование в другое состояние точно в значении влияния? Так как нет предположения (ал-фард), кроме как о бытии, то обязательно, чтобы он [мир] был не-сущим (ма'дум) до этого. Не является необходимостью для сотворения (ал-худус), чтобы до бытия (ал-вуджуд) была какая-либо измеряемая протяженность (имтидад), в которой находится небытие. Наоборот, небытию несвойственно описываться таким образом, так как оно не есть отрицание (нафи) в чистом виде. Нет какой-то категории, которая называется небытием (ал-'адам) или отрицанием (ан-нафи), как может представиться, чтобы применять для него (небытие) устойчивое понятие или сравнивать его с нечто бытийным (амр вуджуди). Но оно представляет собой неосуществление критерия предцирования (мисдак хамл) сущего (ал-мавджуд) в оценочной сущности (ал-хакика ат-такдириййа).

Действительно предполагается его достижение в той же категории и его совершение (протекание) в пределе протяженности, если сравнивалась та сущность с пределами временного размера при отсутствии сравнения. Оно в сущности находится на отдалении от протекания во времени и применения на нем понятий сопредельности и соединения.

Это действительно представляется в уничтожении (и'дам) того, что есть под временем в противоположность тому, что есть над ним.

Это, что мы разъяснили, есть смысл сотворения/возникновения (ал-худус) у всех ханафитов и ранних аш'аритов. Однако поздние из них [аш'аритов] придумали другой смысл, который мы раскроем потом в своем месте, если пожелает Аллах Всевышний. {(2) [Сноска:] «Аш'ариты утверждают, что утверждение о вечности (кидам) созидания (ат-таквин) ведет к утверждению о вечности созданных вещей (ал-мукавванат), зная, что то, бытие чего связано с одной из причин, является сотворенным/возникшим (ал-мухдас), а не вечным (ал-кадим), потому что вечное не зависит в своем бытии от прочего. Таким образом, то, что зависело от прочего, и бытие чего было связано с ним [прочим], было сотворенным/возникшим (мухдас) по необходимости. А бытие созданного есть посредством созидания (ат-таквин). Так как же оно будет вечным?! Подтверждает это то, что мы все видим противоречие у утверждающих вечность мира, которые доказывают это вечностью того, с чем было связано бытие/возникновение мира из самости (зат) Творца Всевышнего или одного из Его высочайших атрибутов. Ведь они утверждали его вечность/несотворенность со связью его бытия с прочим». [Из книги] «Табсират ал-адилла».

«Так как он»: т.е. это известный [нам] мир, бытие которого ясно [для нас].

«[Состоит] из субстанций/воплощенностей (а'йан)⁵⁴»: из животных, растений, минеральных веществ и т.д.

«И акциденций (а'рад)»:

Стр. 19

из осязаемых, ощущаемых на вкус, обоняемых, слышимых и зримых вещей из того, возникновение (худус) чего уже известно, также как бытие его очевидно.

После того, как [автор] признал сотворенность (худус) субстанций, акциденций и того, что содержится в них из частей, он пожелал привлечь внимание к этим двум видам посредством их определений и сказал:

«Субстанции/воплощенности (ал-а'йан) — это то, что существует само по себе»: т.е. вещь, которая не нуждается во вместилище положения (места) в своем устройении (кивам) и достижении своей сущности.

Ее становление (кийам) само по себе означает отсутствие ее становления посредством чего-либо, а не то, что предполагается прямым смыслом [произносимого] слова из двойственности между вещью и ее самостью (зат), ведь это невозможно по необходимости/неизбежности (дарура).

После того, как было правильно постигнуто (ат-тахкик) отсутствие обусловливания равенств в абсолютном определении, не стал пояснять автор отсутствие его отражения [или непереворачиваемость выражения] (ин'икас), а продолжил обобщение того, что следует ниже из определений и разделений.

«И оно»: т.е. то, чье становление обязано своей самости.

«Либо составное (мураккаб)»: [т.е. состоит] из самостных/сущностных (затиййа) вещей (ашйа') и предельных (хаддиййа) частей/частиц (аджза'), которые не являются им самим и иным, чем оно, по нашему [ханафитскому] мнению, {[Сноска:] «Приверженцев Абу Ханифы (да смилуется над ним Аллах!), идущих по его пути в частных и основных вопросах религии и отклоняющихся от му'тазилитов во всех регионах Мавераннахра и Хорасана, из Мерва, Бальха и прочих городов и областей, всех их, придерживающихся этого мазхаба в давнее время». [Из книги] «Табсират ал-адилла»} в противоположность мнению машшаитов (сторонников перипатетизма) из числа философов, так как они сказали, что составное (ал-мураккаб) состоит из двух частей, которые они назвали: вечной материей (ал-хайула) и формой/образом (ас-сура). [И вопреки мнению] аш'аритов и му'тазилитов, ибо они утверждали, что оно состоит из единичных/отдельных субстанций/атомов (джавахир), обладающих формами/положениями (авда), которые не принимают деления (ал-кисма) ни в действительности, ни в воображении и ни в предположении. Они посчитали, что части/частицы (аджза'), которые не делятся, означают те единичные (отдельные) субстанции (атомы). Также они вели споры о самом меньшем, из чего состоит тело (ал-джисм), сказав, что оно состоит из двух или трех или четырех или шести элементов. Однако в этом они не придерживались ни шариатского начала (принципа), ни рационального [начала]. Поэтому они не пришли ни к чему, кроме как к расхождению мнений без пользы от этого.

«И [тогда является] оно»: т.е. составное.

«Телом (ал-джисм)», а ничем иным. Что же касается духов (ал-арвах), то они не являются телом и не являются телесными с точки зрения ханафитов и тех, кто согласился с ними. Поэтому они не бывают составными, вопреки мнению аш'аритов и му'тазилитов.

«Либо несоставное (гайр мураккаб)»: из частей/частиц.

«Как субстанция/атом (ал-джаухар)⁵⁵», из которого состоит и получается тело. Поистине, автор оставил ограничение к уподоблению, чтобы указать на неограниченность несоставного в субстанции/атоме, которая является частью/частицей (джуз') тела. Ведь духи (ал-арвах) — несоставные вместе с тем, что они не являются атомами в смысле частицы тела. Наоборот, они лишены материи и ее составных частей (лавазим). Также они не из того типа вещей, который воспринимается чувством.

«И [тогда является] оно»: т.е. субстанция/атом (ал-джаухар).

«Неделимой частицей»: т.е. соединяемой частицей (ал-джуз' ал-иттихади), {(3) [Сноска:] Соединяемые частицы (ал-аджза' ал-иттихадиййа), на которые не делится тело, и распад (инхилал) его на которые не представляется по причине их соединения с ним и со всем, что является его частью/частицей в устройении и существовании, есть основы для аналитических (ат-тахлилиййа) и рациональных (ал-'аклиййа) частей/частиц и источник для их отчуждения. Происходят в них неопределенность и добывание/приобретение. Хотя и был открытый смысл речи мудрецов (философов) противоположным этому, однако удостоверение истины (ат-тахкик) заставляет их обратиться к нему. Поэтому пойми это. От него (да спасет его Аллах!).}, из которого составляется и соединяется тело в своем существовании и устройении. Она не подвергается делению на части/частицы (ат-таджаззи) и с ней не происходит распад (ал-инфикак), к которому ведет правильность отчуждения несогласованных понятий в смысле того, что она есть сама по себе, так что возможно отчуждение от нее тех понятий и она будет

критерием (подтверждением) для их предикции и подходящим для суждения о них в корне ее сущности и степени ее чуждости (махиййа). Невозможно для разума предположить небытие некоторой части из них и ее недействительность вместе с бытием и осуществлением другой, и принимать во внимание некоторую часть из них, не обращая внимания на другую часть. Это есть смысл их немногочисленности ('адам та'аддуд), то есть отсутствие их неоднородности (мугайара).

Стр. 20

Отсюда становится ясным правильность их утверждения о том, что части /частицы (аджаз') тела по отношению к нему не есть оно и не есть ничто иное, и также некоторая часть их по отношению к другим частям, и что она не делится на части (частицы), если даже и было принято абсолютное деление (ал-кисма) не до конца. Потому что в разделении на части учитывается, чтобы был распад (ал-инхилал) на то, из чего оно состоит в отличие от деления [неделимого] (ат-таба'уд) и раскола/раздробления (ал-инкисам), например: распад (инхилал) теста на воду и муку есть деление на части/частицы (таджаззи), и на кусочки из теста есть деление (таба'уд) и раскол/раздробление (инкисам). [Это] в противоположность представлений большего числа людей позднего поколения [ученых] о том, что оно [тело] состоит из неделимых частей/частиц, под которыми понимаются отдельные (единичные) сформированные субстанции/атомы (джавахир фарида вад'иййа), как говорилось раньше, ведь это утверждение является ложным. Его выдумали ранние му'тазилиты, а от них это переняли аш'ариты. Ханафиты же изначально не говорят об этом и не соглашаются с этим. {[Сноска:] «Что касается утверждения, что «единицы из числа десять есть иное, чем десять», и что «рука Зайда есть иное, чем Зайд», то такое не утверждал ни один из мутакаллимов, кроме Джа'фара ибн Хариса⁵⁶. Ведь он в этом противоречил всем му'тазилитам, и это было расценено как его невежество. Потому что число десять есть имя для всех частей (единиц), охватывающее каждую из его частей (единиц) вместе с прочими. И если бы единица (число один) была иной, чем число десять, то тем самым она стала бы иной, чем она есть. Поскольку она входит в число десять, и если даже есть число десять без нее. И также, если бы рука Зайда была иной, чем Зайд, то рука стала бы иной, чем она есть». Закончилась [цитата]. Поэтому, возможно, что это означает, что единица (число один), например, не является отличной (иной) от числа десять, и различающейся с ним в правдивости положения и охватывании [смысла] слова с тем, что утверждается число десять над его единицами (частями) без этой единицы из него (число десять). Ведь не представляется такое, кроме как если единица станет иной, чем она есть, потому что она считается из числа десять. Если бы оно [число десять] утвердилось без нее [единицы], то оно будет иным, чем оно есть. Число десять в этом отношении и с этой стороны в своей форме соответствует самости (аз-зат) и атрибуту (ас-сифа). Ведь неоднородность самости (аз-зат) и священных/чистых атрибутов (ас-сифат ал-кудсиййа) в существовании (ал-вуджуд) и сущности (ал-хакика) подобна неоднородности единицы к десятке в правдивости суждения и охвате сущности. Также дело обстоит и с вещью и ее соединяемыми несомыми (предикционными) частями (частицами). Что же касается отсутствия ее тождественности ('айниййа) для них, то оно не нуждается в разъяснении. Таким образом, смысл этого разговора есть изображение отрицания (негативности) тождественности (ал-'айниййа) и иности/инаковости (ал-гайриййа) от вещи, и приближение этого к пониманию. Аналогично проблеме «единицы» рассматривается проблема «руки». От него (да спасет его Аллах!).}

По этой причине и сказал Абу Ханифа (да будет доволен им Аллах!): «Да погубит Аллах 'Амра ибн 'Убайда за то, что он открыл врата калама». Также на то, что оно обязательно является ложным, указывает следующее: то, что по одну сторону, не есть то, что по другую, без сомнения. Если даже ты представишь движение циркуля с тремя разветвлениями на поверхности тела, принимается допущение им деления не до конца, в смысле: предположение чего-то есть что-то иное от него. Невозможно охватывание им субстанций/атомов (джавахир), которые не кончаются на деле. Иначе не было бы горчичное зерно меньше горы.

«Акциденция (ал-'арад)»: [автор] в месте определения упомянул ее в единственном числе, а субстанцию (ал-'айн) во множественном [а'йан] для сообщения о том, что для правдивости становления (кийам) на части (аксам) акциденции, относительно бытийного понятия, необходимо наличие всеобъемлющей стороны (джиха джами'а), на которой оно зиждется, если считать ее (сторона) самостью (аз-зат) или акциденцией, в противоположность тому, как обстоит дело с субстанцией (ал-'айн). Поистине, самостоятельность [или становление посредством самости] (ал-кийам би-з-зат) подразумевает отсутствие становления посредством другого/иного (ал-гайр). Поэтому высшие части (частицы) субстанции (ал-'айн) есть различные сущности (хакаик), которые не имеют единого для всех аспекта, кроме негативного

(отрицательного) понятия (мафхум салби), для которого достаточно неосуществление критерия предцирования нечто бытийного (ал-вуджуди).

Нельзя сказать, что это противоречит тому, что было установлено в своем месте о том, т.е. — что определение не бывает для единиц [или единственного числа], потому что это и есть оно само в истинных определениях.

С этим исчезает то, что можно было привести здесь о том, что особенность самости (затиййа) субстанции/атома (джаухар) делает обязательным составление (таркиб) вещей, объем (обширность) которых уже утверждён. Его (джаухар) же акцидентальность ('арадиййа) есть общность ('умум) влекущего/необходимого (ал-лазим) от влекомого/обязанного (ал-малзум). Доказательство показало обратное этому, так как более общее влекущее/необходимое (ал-лазим) есть необходимое (лазим) для более общего. Либо [она] есть допущение (джаваз) его устранения от объекта его акцидентальности (ма'руд), и необходимость показала ложность этого, так как там нет нечто самостного (зати) и общего (муштарак) между его пятью частями (аксам).

«Это — то, что существует не само по себе [т.е. несамостоятельно]», и это невозможно для нее (акциденция) и нельзя представить.

«А проявляется как признак тел (ал-аджсам) и атомов (ал-джавахир)» и существует с ними так, что она характеризуется ими, как определяющее (ан-на'ит) характеризуется определяемым (ал-ман'ут), [и что она бывает] местом прикрепления для соединения (ал-иттихад) и правильности предцирования (ал-хамл) по сговору (ал-мувата'а) или по образованию производных (ал-иштикак).

Может быть, ты, если внимательно рассмотришь сущность субстанции ('айн) и акциденции ('арад), постигнешь их и поймешь, что количество, например, в своей сущности является только акцидентальным протяжением (длинной) и соединение тела есть не само по себе, то ты узнаешь, что значение становления самим по себе (кийам би-зати-хи) или посредством иного, чем оно само — то, что есть оно, и ты представишь его, как оно есть. Таким образом, бытие акциденции в самой себе есть ее бытие в объекте (ал-мавду'), в отличие от субстанции (ал-'айн). Об этом сказали ханафиты, что качества/описания (ал-авсаф) не сопоставляются с

Стр. 21

чем-то из цены/стоимости (ас-саман), и что доходы/выгода (манафи') с отнятого силой не гарантируются, вопреки мнению шафи'итов.

[Автор] привел эту связку/условие (ал-кайд) из-за осторожного отношения к атрибутам Аллаха Всевышнего. Ведь они, также как они не становятся [или не существуют] посредством другого, чем они (би-гайри-ха), также они не становятся [или не существуют] сами по себе (би-зати-ха). [Также автор сделал это для того], чтобы указать на то, что становление атрибутов посредством самости Всевышнего не есть из категории становления акциденций посредством своих мест (вместилищ). А если бы он сказал, что акциденция — это то, что становится (существует) посредством иного, чем оно, то не было бы в его упоминании большой пользы.

«Как цвета (ал-алван)» из видов (ал-кайфиййат), сенсительных посредством зрения и их черно-белых основ.

«(И) виды бытия (ал-акван)»: т.е. движение (ал-харака) в смысле разрыва (ал-кат'), которое есть из категории действия (ал-фи'л), и покой (ас-сукун) — отсутствие обладания свойством (малака) [движения]. Не будь введенным в заблуждение деланием «где» четырехугольным (тарби' ал-айна) [или четырехсторонностью пространства], ведь это основывается на отсутствии представления/запечатления (тасаввур) смысла «где», движения и покоя.

«(И) вкусовые качества (ат-ту'ум)»: их простых основ — девять, и каждая из них имеет свое особое имя, которое было определено в своем месте.

«И запахи (ар-раваих)»: они с множеством их видов не имеют особых названий. Эти упомянутые вещи, в действительности, затрагивают тела и их части/частицы, в противоположность духовным/душевым видам (ал-кайфиййат ан-нафсаниййа), которые, может быть, бывают в нечто обнаженном/лишенном (ал-муджаррадат). Они самые открытые/явные из акциденций со стороны существования (вуджудан) и самые ясные из них со стороны возникновения (худусан), поэтому [автор] специально упомянул их.

Также он указал на существование нечто иного от них через уподобление (ат-тамсил). Автор (да смилуется над ним Аллах!) в этом месте напоминает о потребности этого видимого мира для существования в ином, чем он, с точки зрения потребности возможно-сущего (ал-мумкин) вообще.

По врожденной/природной неизбежности этому соответствует возможность (ал-имкан), охватывающая все акциденции и субстанции.

Пример этого то, что нечто истинное составное (ал-мураккаб ал-хакики) не достигается, кроме как через потребность частей/частиц. Они [ученые мужи] уже обратили внимание на это необходимое суждение на примере частички, когда человек не может ее достигнуть/получить, хотя камень расположен рядом с ним.

[Создатель мира]

«Создатель (ал-Мухдис) этого мира»: т.е. всего, что есть кроме Аллаха Всевышнего из существующего, из его обнаженных/свободных, материальных, целостных и частичных вещей. Одним словом, чего бы то ни было из его видов/родов (аджнас).

В повторении и предпочтении открытого (внешнего) над скрытым есть указание на то, что под миром здесь подразумевается не то, что имелось в виду. Там, согласно словам Всевышнего: «И Мы низвели тебе писание [Коран] {(4) [Сноска:] «Первое — определенность известного (та'риф ал-'ахд)⁵⁷, потому что имелся в виду Коран, второе же — определенность по виду (та'риф ал-джинс)⁵⁸, потому что имелся в виду вид ниспосланных книг (писаний)». Из тафсира «ал-Кашшаф»⁵⁹.} с истиной для подтверждения истинности того, что ниспослано до него из писания» (5:48). Поэтому истолковали его (мир) ханафиты один раз как то, чем из субстанций и акциденций познается Творец, а в другой раз как то, что есть кроме Аллаха Всевышнего из всего существующего.

Смысл разъяснения, согласно прочному методу установления истины, которому следуют укрепившиеся в знании [или сведущие в науке], заключается в том, что утвержденность (субут) того, чье существование из субстанций и акциденций познается через наблюдение, — допустима существованием (джаиз ал-вуджуд) {(5) [Сноска:] «Какой-то дахрит (дахри) поспорил по поводу вечности мира и небытия Создателя. Тогда ему ответил Абу Ханифа (да смилуется над ним Аллах!): «Я вижу, что мир изменяется из одного состояния в другое. А для изменения необходим изменяющий. Поэтому его изменение указало нам на существование того, кто изменяет его, подобно существованию построенного здания на какой-то площади, после того, как оно не указывало на существование того, кто построил его». Затем дахрит сказал ему: «Живое существо (хайван) состоит из четырех натур/природ (табаи'). Когда же они уравнились, они не изменяются. А когда стали преобладать некоторые из них над другими, они изменяются». На что ответил [ему] Абу Ханифа (да смилуется над ним Аллах!): «Ты признал преобладающее (ал-галиб) и подчиненное/поверженное (ал-маглуб), а это — имевшееся в виду в одном из двух вопросов. Теперь же что касается второго вопроса о том, что преобладающее (ал-галиб) не есть создатель мира или природы, то это уже другой вопрос». После этого дахрит стал говорить бессвязно, тогда он [Абу Ханифа] сказал: «Мне полагается говорить с соперником до тех пор, пока он говорит осмысленно. Но я не должен говорить с ним, когда он перестает остерегаться». Из книги «Манакиб Аби Ханифа рахимахуллах» («Достоинства Абу Ханифы (да смилуется над ним Аллах!)») шейха имама Шамс ад-дина Абу-л-Ваджда Мухаммада ибн 'Абд ас-Саттара ибн Мухаммада ал-Хаваризми ал-Кардари ал-Ханафи (да смилуется над ним Аллах!)} и небытием в ней самой, приемлет преобразование и проистечение в своей самости. Поэтому необходимо быть какому-то творцу извне для него. Это только благодаря его возможности (имкан) и равенству (равносильности) его существования с его небытием. Если же бы Он был вещью, соучаствующей с ним (мир) в описании возможности, то Его состояние (хал), несомненно, было бы как его состояние (хал) в [необходимом] сопутствовании (лузум) сотворению (ал-худус) по необходимости его потребности в том, что особенно выделяет его существование и делает его более вероятным, чем его небытие. Ведь мы имеем в виду под возникшим (хадис) только это.

Стр. 22

То есть все возможное (ал-мумкинат) есть возникшее (хадис), для которого необходим какой-то вечный творец (мухдис кадим). Это и есть смысл бытия всякого возможно-сущего (мумкин) — возникшим (хадис) у ханафитов. По этому же подобию [ханафиты] понимают сотворение/возникновение (ал-худус). Отсюда и вытекает их утверждение, что термины «вечный» (ал-кадим) и «необходимый/должный» (ал-ваджиб) синонимичны, и всякое возможно сущее (мумкин) есть возникшее (хадис). Что же касается его (худус) объяснения предшественностью небытия по самости, что есть самостное сотворение/возникновение (ал-худус аз-зати), или же по времени, что есть временное (аз-замани), то это есть объяснение посредством необходимого/влекущего (ал-лазим), с которым уже согласились философы, и мы не спорим с ними об этом.

Затем мутакаллимы из числа поздних аш'аритов, когда они сказали о множественности и неоднородности атрибутов, и их добавлении к самости, были вынуждены утверждать их возможность (имкан), из чего необходимо вытекало их сотворение (возникновение). Поэтому

они попытались это скрыть от глаз толпы, прибегнув к помощи философов. Они взяли у них второй смысл и объявили, что именно он имелся в виду у ранних шейхов [ученых мужей] и означал сотворение/возникновение (ал-худус), которое является из необходимых вещей религии. О если бы я знал, какое откровение (вахй) было по этому поводу, какой консенсус (иджма') был принят здесь и какая необходимость (дарура) вынуждала к этому? Таким образом, даже если они (аш'ариты) и убежали от невозможного, оно неизбежно настигло их, и они оказались в погибели.

Все же было доказательство (бурхан) о его утвержденности (субут) также, хотя оно и не имело связи с религией ни со стороны утверждения, ни со стороны отрицания. {{(6) [Сноска:] «Абу Джа'фар ат-Тахави (да смиляется над ним Аллах!) — из тех, степень и высокое положение которого в отношении знания об утверждениях предшественников (салаф) уммы в общем и знания об утверждениях последователей Абу Ханифы в особенности, невозможно скрыть». Из [сочинения] «Табсират ал-адилла».

«Абу Джа'фар ат-Тахави (да смиляется над ним Аллах!), являясь величайшим последователем ханафитского мазхаба, написал книгу, которую он назвал: «'Акидат Аби Ханифа рахимахуллах» («Кredo Абу Ханифы (да смиляется над ним Аллах!)»). Это кredo является символом веры ахл ас-сунна ва-л-джама'а (суннитов). В нем нет ничего такого, что относится к нему и было сказано о нем. Его последователи больше осведомлены о его положении и утверждениях, чем другие. Поэтому предпочтительней обращаться к тому, что они передали от него, чем к тому, что передают от него другие». Из [книги] «Джами' ал-усул фи ахадис ар-расул» величайшего ученого имама Абу Са'адата ибн ал-Асира (да смиляется над ним Аллах!).

Поэтому нет в книгах ни одного из них утверждения (исбат) возникновения мира в этом общепринятом смысле и вымышленном утверждении (кавл), ни в кredo имама Абу Джа'фара ат-Тахави, которое является стержнем ханафитских воззрений, ни в словах Абу-л-Мансура ал-Матуриди (да смиляется над ним Аллах!) и тех, кто — из их уровня. Этого даже нет ни в [сочинении] «Табсират ал-адилла», ни в [книге] «ал-Бидайа»⁶⁰, ни в [сочинении] «ат-Тамхид»⁶¹, ни в [трактате] «ал-Фикх ал-акбар», приписываемом имаму Абу Ханифе (да смиляется над ним Аллах!), ни в других книгах, кроме как в сочинениях тех, кто повиновался аш'аритам, из нововведений поздних [ученых] из числа тех, с которыми не считаются и на книги которых не опираются. От него (да спасет его Аллах!) Оно о том, что уже утверждалось, что тело (джисм) либо является небесным/астрономическим (фалаки), либо элементарным/элементарным ('унсури). К небесному (ал-фалаки) телу относится то, что надстоит над всеми телами (ал-аджсам) и предстоит существованием над всем нечто телесным (ал-джисманиййат), и продолжение/постоянство движения чего обязательно, пока продолжается его существование, из-за его простоты/несоставности (басата) и невозможности перевеса (ат-тараджжух), к которому приводит покой (ас-сукун) в его величинных частицах (ал-аджза' ал-микдариййа) по отношению к их выделению (ихтисас) сторонами (ал-джихат). Пусть будет принято это от мудреца/философа. Затем приводится доказательство свертывания/сложения (ат-татбик) и иные из доказательств, которые указывают на ложность бесконечного (гайр ал-мутанахи), и запрещается обусловленность расположения в порядке (ат-тараттуб) и соединения в совокупность в нем, согласно тому, что установлено исследователями истины (ал-мухаккикин) из их числа. Таким образом, бывает его существование и существование того, что после него, опереженным небытием, без всякого сомнения. Это более приемлемо, чем то, что одалживали друг другу мутакаллимы в этом вопросе.

Конечно же, смысл, который они выдумали для возникновения (ал-худус), не охватывает возникшие вещи (ал-хавадис), возвышенные над временем как святые/чистые субстанции (ал-джавахир ал-кудсиййа) и их состояния.

«(Он) есть Аллах Всевышний»: никто иной, ведь всякое сущее, кроме Него, гибнет само по себе [или гибнущее в пределе своей самости], недостойно существования по своей самости. Поэтому не представляется, что оно может быть творцом мира. «Аллах» — имя собственное для Самости, всеобъемлющей божественные атрибуты (ас-сифат ал-улухиййа) и господственные качества (ан-ну'ут ар-рубубиййа), для которого имеют место Его атрибуты. Он описывается Своими именами, но ничто не описывается Им. Не обязательно, чтобы смыслы выговоренностей (ал-алфаз) были достигнуты в разумах/умах (ал-азхан), ни во время установления (ал-вад'), ни во время употребления. Слова же Всевышнего: «Он — Аллах в небесах и на земле» (6:3) означают известное значение, т.е. «исключителен божественностью в них и на ней»⁶² или то, что говорят: «Аллах в них и на ней»⁶³.

«Один (ал-Вахид)» абсолютно, определение размера (такдир) деления в самости Которого невозможно

Стр. 23

на действительные/актуальные (ал-фи'лиййа) и разложенные (ат-тахлилиййа) частицы (ал-аджза'), видовые (ан-нав'иййа) и родовые/типовые (ал-джинсиййа) частности (ал-джуз'иййат), потому что это из нечто необходимо-сопутствующего возникновению (ал-худус), возможности (ал-имкан) и причинам расстройства и неправильности, согласно тому, как сказал Аллах Всевышний: «Если бы были там боги, кроме Аллаха, то погибли бы они [т.е. небеса и земля]» (21:22). Потому что составление (ат-тараккуб), если даже и из разложенных частиц (ал-аджза' ат-тахлилиййа), вместе с тем, что нельзя представить, чтобы она была из частиц, возможно существующих и гибнущих самостью, делает обязательным нужду/потребность (ал-ифтикар) и возникновение (ал-худус). А это, потому что единицы [или неделимые части] (ал-афрад) — или совпадающие по сущности (муттафикат ал-хакика), тогда необходим какой-то самостный отделяющийся (фарик зати) и становится необходимой составление (ат-тараккуб), или какой-то акцидентальный отделяющийся (фарик 'аради) и становится необходимой потребностью в ином, либо же различные по сущностям (мухталифат ал-хакаик). Если бы у одной частности из них был вход (мадхал) в отчуждение существования и правильность предцирования сущего без того, что иное от нее, — так что если бы не она, то стало бы невозможным отчуждение и стало бы возможным предцирование, — то не будет иное (ал-гайр) необходимым/должным (ваджиб). Или же у частности иного, чем оно, был также вход, или была каждая из них упраздненной по частности (мулгат ал-хусусиййа) в этом. Однако там имеется общая сторона (джиха муштарака) и дополнительный аспект (хайсиййа заида) — из расчета подтверждения сущего — из которых ничего не будет необходимым по самости, из-за потребности/нужды в ином. Одним словом истинность (сидк) сущего ни сама по себе [как таковая], она делает необходимым потребность/нужду, а она — из необходимостей возможности [или необходимого следствие] (мусталзамат ал-имкан). Многочисленность (ат-та'аддуд) в любом виде делает необходимым возможность (ал-имкан), а она делает необходимым ложность небес, земли, отсутствие их образования и даже всех миров.

«Вечный (ал-Кадим)»: из имен Аллаха Всевышнего, пришедшее в шариате и содержащееся в предании (ривайа) Ибн Маджи и других, {(7) [Сноска:] Таких, как ал-Хаким Абу 'Абдаллах ан-Найсабури в [своде] «ал-Мустадрак»⁶⁴, Абу Ну'айм в [книге] «ал-Асма' ал-хусна», Ибн Мардавайх (Марду'а) и Абу-ш-Шайх в своих тафсирах. От него (да спасет его Аллах!)} такое же, как Дающий существование (ал-Муджид), Произведший/Создатель (ал-Мухдис) и Сущий (ал-Мавджуд). Поэтому и выбрал его и предпочел автор (да смилуется над ним Аллах!) над именем «Необходимый» (ал-Ваджиб), хотя они оба имеют один смысл, ведь вечность (ал-кидам) у нас означает существование без изначальности и бытие в простом состоянии (хала басита), так что оно становится превыше (йатакаддас) того, чтобы там имелись оценивание [мерой] и протяженность, сочетались для него пределы и дальности, или представлялось посредство «где/когда» (хайс) и проникновение размера (тахаллул кадд), или мыслились опережение (сабк), примыкание (лухук) и отличие одного предела от другого. Поэтому Аллах Всевышний — вечный в смысле того, что Он — сущий, не прекращался со всеми Своими именами и атрибутами в одном направлении и не прекращается. Т.е. без изменения видов бытия (ал-акван), замены состояний и обновления времен (ал-ахйан). Если Он и переходит из какой-то степени (ша'н) в другую, однако все времена, все места целиком и все сущее присутствует у Него, Всевышнего, в равной степени, каждое в своем пределе и времени, как сообщается в хадисе: «Нет у твоего Господа ни утра, ни вечера». Поэтому не представляется, чтобы в отношении к Нему были близость и дальность, начало и конец, и чтобы для Него протекало прошлое, будущее и настоящее, согласно тому, на что указывают слова Всевышнего: «И приказание Наше — едино, как мгновение ока» (54:50). Это и есть подразумеваемое величайшим имамом Абу Ханифой (да будет доволен им Аллах!), когда он говорил: «Подобно тому, как Он был в своих атрибутах безначальным (азали), также Он не перестает быть бесконечным (абади). Он имеет имя «Творец» (ал-Халик) не с момента создания творений (халк ал-халк), и имеет имя «Создатель» (ал-Бари) не из-за Его сотворения созданий (ихдас ал-бариййа). Ему Всевышнему принадлежит смысл господства (ар-рубубиййа),

Стр. 24

а не какого-то опекаемого/раба (марбуб). Также Он обладает смыслом Творца (ал-Халик), но не смыслом сотворенного (махлук). Подобно тому, что Он — оживляющий мертвых (мухйи ал-маута) и заслужил это имя до их оживления, также Он заслужил имя «Творец» до их сотворения. Это потому, что Он надо всем мощен [т.е. может сделать всякое]». ⁶⁵ Таким образом, Вечный не является ничем иным, кроме как Должным существовать благодаря самости (Ваджиб ал-вуджуд би-з-зат), и нельзя вообразить вечность (кидам) иного, чем Он.

Мудрецы (ал-хукама') пришли к мнению {(8) [Сноска:] «Мудрец (ал-хаким) правилен в своих утверждениях, искусен в своих действиях и храним (осторожен) в своих состояниях». Это упомянуто шейхом имамом Абу Бакром Мухаммадом ибн Аби Исхаком Ибрахимом ибн Йа'кубом ал-Калабади (да смилуется над ним Аллах!) в его книге «Ма'ани ал-ахбар». От него (да спасет его Аллах Всевышний!).} о вечности мира в смысле продолжения/постоянства (давам) существования нечто высшего (ал-'улуввиййат), и утверждения событий/возникших вещей (хавадис), сменяющихся друг другом в бесконечных временах (азмина гайр мутанахиййа), и их превращения в предлог/средство для связи нечто обновляющего низшего (ас-суфлиййат ал-мутаджаддида) с ними. Правда же, что это не противоречит истине утверждения о сотворении/возникновении мира со всеми его частями/частицами, полученной из истинного шариата. Это и есть другой смысл, отличный от утверждаемого шариатом в смысле «Вечный» (ал-Кадим), который они приняли. Привела их к нему невозможность опоры (истинад) обновляющего возникшего (ал-хадис ал-мутаджаддид) на то, что является обновляющимся к Вечному (ал-Кадим), и Неподвижного/Не обновляющегося (ал-Карр) на то, что является неподвижным/не обновляющимся. Их речь по поводу безначальности Необходимого (азалиййат ал-Ваджиб) и Его возвышения (такдис) над тем, что не должно быть в Его степени/положении, — на высокой степени поиска истины. А в том, что приводится к этому из доказательства свертывания/сложения (ат-татбик) и т.п., есть нездоровая речь и пагубная ошибка. Ведь, поистине, бесконечное (гайр ал-мутанахи) не подчинится представлению (тахаййул) его притягивания (джазб) и уразумению (та'аккул) его отталкивания (даф') никогда. Оно не подвергается взятию целиком, чтобы ничего из него не исключалось, и в нем не будет абсолютно предшествующее (сабик мутлак) или опереженное (масбук) только, и если даже его принял отвергающий (ал-лафиз) и принял в расчет наблюдающий (ал-мулахиз), не завершится нечто из того, что они считают доказательствами в этой проблеме. Они сказали, что возьмут из суточного возникшего (ал-хадис ал-йавми) ряд/цепь (силсила) не до конца и из того, что есть до него (возникшее) на единицу, например, другую такую же. Затем свернем (сложим) их (оба). Тогда переместится дополнение к другой стороне. Что же касается того, что если окажется напротив каждой единицы [или неделимой части] (фард) из первого ряда/цепи единица (фард) из второго сначала, то по первой [единице] становятся необходимыми равенства ущербного (ан-накис) и превышающего (аз-заид). {(9) [Сноска:] Да. Если осуществилось всякое бесконечное (гайр ал-мутанахи) и его частица, и она недопустима для тебя, и стало возможным для тебя взять целое/все (ал-кулл), ничего из него не исключая, и оно в сфере препятствования (ал-ман'), и как же нет, — то принятие во внимание отсутствия исключений в своей сути есть принятие во внимание его конечности (танахи). Поэтому не будет необходимой конечность (ат-танахи), кроме как из этого расчета. То, что не бывает исключением в каком-нибудь пределе, как оно будет бесконечным?! Также уразумение притягивания (та'аккул ал-джазб) и представление отталкивания (тахаййул ад-даф') не даст тебе перемещение добавления (аз-зийада) к другому аспекту (джиха) в том, что не бесконечно. Ведь учитывание добавления (аз-зийада) и уменьшения (ан-накс) не имеет пользы для природы бесконечного, наоборот оно есть суть конечности (ат-танахи). Оно не пришло, кроме как из твоего соображения. В действительности же не достигается всякое (кулл) в принципе, наоборот, оно постоянно продолжает уходить, не оканчивается [или не доходит до конца] и не прерывается. От него (да спасет его Аллах!) ясно, что природа количества (ал-камм) не принимает того, чтобы его целое равнялось его части/частице. А по второй становятся необходимыми прерывность (ал-инкита') и конечность (ат-танахи), и не происходит нарушения со степенями чисел (маратиб ал-а'дад), нечто известным (ал-ма'лумат), подвластным (ал-макдурат) для Аллаха Всевышнего, и благостями садов рая. Потому что число имеет чисто умственное существование, из которого не вытекают последствия, и имеет существование, следующее примеру внешнего существования (ал-вуджуд ал-хариджи) в вытекании последствий. Оно, согласно его первому существованию, есть конечное (мутанахи) и прерванное (мункати') посредством прерывности взятия в расчет. Оно же, согласно его второму существованию, есть то же бытие (кавн) считаемого (ал-ма'дуд), так что будет правильным его отчуждение. Оно же приходит к концу через конечность нечто считаемого (ал-ма'дудат). Смысл беспредельности ('адам ат-танахи) нечто известного (ма'лумат) и подвластного (макдурат) Аллаху Всевышнему в том, что оно [известное и подвластное] не останавливается у какого-либо предела, над которым нельзя было бы представить другое. Смысл не в том, что не имеющее предела входит в существование. Если и было сказано, что следующее нечто возникшее (ал-хавадис) как удовольствия садов рая не останавливается у какого-то предела, так что если бы ты нашел их конец, то они были бы бесконечными в действительности. Нет сомнения, что они известны Аллаху Всевышнему целиком, поэтому

нарушается доказательство. Я скажу, что это нарушение основывается на представлении/воображении (таваххум) о том, что знание Аллаха Всевышнего является чем-то получаемым (хусули), а иначе бы не нашлось бы ничего из возникшего (ал-хавадис). Таким образом, он (мир) конечен в действительности. Что же касается знания Аллаха (далекого от всякого несовершенства!), то в нем нет многочисленности (та'аддуд) и распространенности (такассур), чтобы на нем применялось

Стр. 25

свертывание/складывание (ат-татбик) и представлялись равенства и различие.

Мутакаллимы ложно и бесполезно пустили в ход хитрость в деле связывания/связи (ар-рабт) [в отношении атрибутов]. Из них есть такие, кто утверждал, что связывающее (ар-рабит) есть воля (ал-ирада), а она есть свойство, делом которого является выделение желаемого (ал-мурад) в качестве частного и отдавание предпочтения ему (мурад) над иным с его равенством по отношению к двум сторонам (ат-тарафайн). Самое серьезное, что они сказали, что допустимо, чтобы вечная воля (ал-ирада ал-кадима), — согласно ее связи (та'аллук) в безначальности (ал-азал) существования возникшего (ал-хадис), в том, что не прекращается — была завершающей/дополняющей (мутаммима) для его причины ('илла), поэтому не представляется его бытие, кроме как возникшим (хадис). Разве ты не видишь, что Он (далек Он от всякого несовершенства!), если бы захотел создать какое-то тело в определенных состояниях и особых качествах из видов (ал-кайфиййат) и количеств (ал-каммиййат), то невозможно, чтобы существовало это тело, кроме как с этими состояниями и качествами. То же самое и здесь.

Не сомневается созерцающий человек в том, что время, когда оно было подвижным (гайр карр) в самости по необходимости, нуждается для своего прохождения (сарф) до определенного предела — т.е. до существования возникшего в нем (время) — в обновленной причине ('илла мутадажддида). Если бы и обратилась речь к причине их обновления (таджаддуд), то исчезло бы это утверждение, в противоположность неподвижным атрибутам (ал-аусаф ал-карра) как длина (ат-тул), ограничение/предел (ал-каср), множество (ас-савад) и ноль (ас-сифр). Ведь, поистине, допускается, чтобы вечная воля (ал-ирада ал-кадима) с точки зрения ее связи (та'аллук) в безначальности (ал-азал) была дополняющей/завершающей (мутаммима) из-за ее полной причины (ал-'илла ат-тамма). Поэтому некоторые из них были вынуждены утверждать обновление связей (таджаддуд ат-та'аллукат), так чтобы перед каждой связью была другая связь, обособляющая предыдущую. Ты не сомневаешься в том, что это — вместе с его состоянием не интеллигибельным (гайр ма'кул) и делающим необходимым (муджиб) для бытия Всевышнего вместилища (махалл) для нечто обновляющегося (ал-умур ал-мутадажддида), и недействительным по доказательству свертывания/складывания (ат-татбик) и иного — не приносит никакой пользы. Ведь так же как необходим для всякой единицы [или числа один] из единиц связей (ахад ат-та'аллукат) нечто, дающее перевес (мураджжих), так же оно необходимо для их сочетания/суммы (джумла). Тогда переходит речь (разговор) к перевесу (тараджжих) этого ряда/цепи от восходящих к пределу связей (ат-та'аллукат ал-мунтахийа) до связи воли (ал-ирада) с существованием в том, что не прекращается, над другим рядом, оканчивающимся к связи воли с существованием в безначальности (ал-азал). Скорее всего, связь (ат-та'аллук) является нечто умозрительным (амр и'тибари), что отчуждается после осуществления желаемого (ал-мурад) по отношению к воле (ал-ирада). Истина же, что эти секты, хотя они и говорили об отсутствии течения времени в Первом Всевышнем и были многословны в этом, однако они противоречили этому своими мазхабами (толками). Это и есть их речь устами, ведь произносят они устами то, чего нет в их сердцах⁶⁶.

«Живой (ал-Хайй)»: {(10) [Сноска:] «Аллах предупреждает вас о Своей самости (ан-нафс), потому что она характеризуется самостным знанием ('илм зати), охватывающим все известное (ал-ма'лумат), и самостным могуществом (кудра затиййа), охватывающим все подвластное (ал-макдурат)». Из тафсира кади ал-Байдави (да смилуется над ним Аллах!). От него (Марджани).

«Живой (ал-Хайй) — тот, который истинным образом знает и является всемогущим. Все, что является истинным для Него, есть должное/необходимое (ваджиб), которое не прекращается из-за своего воздержания (имтина') от силы (ал-кувва) и возможности (ал-имкан)». [Из комментария] «Анвар ат-танзил».} непрерывный (ад-даррак), действующий (ал-фа'ал) в совершенстве (ал-камал), которое включает все постижения (ал-идракат) под Его постижение и все действия (ал-аф'ал) под Его действие. Сказано в Ниспослании: «Он — живой, нет божества, кроме Него» (40:65), «Аллах — ваш покровитель» (3:150), «Он — ведающий, мудрый (ал-'Алим ал-Хаким)!» (12:83), «Он — знающий, мощный (ал-'Алим ал-Кадир)!» (30:54) и т.п. из аятов.

«Мощный/всемогущий (ал-Кадир)»: тот, который в состоянии создать всякое возможное, сделать его возникшим (ихдасу-ху), сделать его небытийным и оставить его в своем состоянии,

определяя волей и знанием, и изобретая, согласно им. Сказал Аллах Всевышний: «Разве тот, кто создал небеса и землю, не в состоянии создать подобных им? Да,

Стр. 26

Он — Творец» (36:81).

«Всевышний/ведающий (ал-'Алим)» {(11) [Сноска:]⁶⁷ «Различается наше знание от знания Истины (ал-Хакк) в двух вещах. Первая — это отсутствие предела/конца в нем (знание Истины) [или беспредельность Его знания], а вторая — это то, что знания (ал-'улум) не есть в отношении его посредством силы и возможности, которая ожидает его выход к существованию, наоборот оно есть посредством существования (ал-вуджуд) и присутствия (ал-худур). Всякое же возможное в его отношении — из совершенства (ал-камал), и оно есть наличное (хадир) и сущее (мавджуд)». Из [сочинения] «Джавахир ал-Кур'ан» имама Худжжат ал-Ислама ал-Газали (да смилуется над ним Аллах!).} о всякой вещи, о ее открытом и сокрытом, мелком и явном, начальном и конечном, самым совершенным образом, так что не представляется наблюдение и раскрытие подобного этому, основываясь на слова Всевышнего: «Аллах сведущ о всякой вещи!» (24:35), «От Него не утаится вес пылинки в небесах и на земле» (34:3)⁶⁸ и т.п. {(13) [Сноска:] «Мы получаем сообщения об атрибутах из достоверных преданий, передача которых является правильной. Мы не принимаем это и не подтверждаем через суждение по аналогии (кийас) и разум ('акл). Однако мы верим в имена и атрибуты по их смыслу и сущностям, принадлежащим Аллаху Всевышнему. Мы отрицаем уподобление и придание какой-либо формы/вида им (атрибуты Аллаха), так как нет адекватного указанному, чтобы быть подобием этого, и нет эквивалента этому, чтобы быть из одного рода/вида с этим. Поэтому мы говорим так, как услышали, и свидетельствуем о том, что узнали, что нет ничего подобного Ему во всяком описании. Мы подтверждаем, но не уподобляем; мы описываем, но не судим по аналогии; мы знаем, но не придаем какой-либо формы/вида». Из [книги] «Кут ал-кулуб» шейха ал-'Арифа Абу Талиба ал-Макки (да смилуется над ним Аллах!).}

«Всеслышающий (ас-Сами')» все слышимое из секретного и тайного, и даже то, что более мелкое, без слуховых каналов и ушей, без какой-либо причастности к изменению (ат-тагаййур) и перемене (ал-хадасан).

«Всевидающий (ал-Басир)» — тот, который наблюдает и видит, от взгляда которого не скроется то, что над небесами, и то, что под землей, не имея причастности к зрачку (глазу) и веку, и представлению образов и цветов.

«Желающий (аш-Ша'и)», согласно словам Всевышнего: «Но не пожелаете вы, если не пожелает Аллах» (76:30) и словам Пророка (благословение и мир ему!): «То, что желает Аллах, будет; а того, что он не желает, не будет [никогда]».

«Обладающий абсолютной волей [или Волеизъявляющий] (ал-Мурид)», согласно словам Всевышнего: «Совершитель того, что пожелает» (85:16) и «Его приказ, когда Он желает чего-нибудь, — только сказать ему: «Будь!» — и оно бывает» (36:82).

Знай, что божественные атрибуты, хотя они и близки по смыслу, отличаются друг от друга мелкими нюансами, которые знают только особенные люди Аллаха. Путь предшественников (ас-салаф) в утверждении атрибутов Аллаха Всевышнего и Его высочайших имен — следование Книге Аллаха и сунне Его Пророка. Поэтому то, что утверждено Книгой и сунной из имен и атрибутов, является утвержденным для Него Всевышнего без какого-либо истолкования (та'вил) и без объяснения одних из них другими, с отрицанием многочисленности (ат-та'аддуд), добавления (аз-зийада), инаковости (ал-гайриййа) и тождественности/воплощенности (ал-'айниййа) в прямом смысле (ал-хакика), а не в смысле (ал-ма'на), который выдумали поздние аш'ариты. Поэтому в изречениях ранних ученых не называется Всевышний именем «ал-Ваджиб» (Должный/Необходимый). В действительности так назвал его тот, кто использует его как термин философии (истилах ал-фалсафа). Кто же утверждал консенсус (ал-иджма') в этом, тот пошел против консенсуса (ал-иджма'). Это и есть суть того, о чем говорится: «Всякое, не имеющее доказательства, должно быть отвергнуто». Не будет уместным использовать это, кроме как в этом смысле.

«Не являющийся акциденцией ('арад)», потому что она не самостоятельна, а наоборот нуждается в вместилище (махалл), в котором она становится (существует), и в положении (мавду'), которое она достигает (получает). А Аллах превыше того, чтобы нуждаться в чем-то ином.

«Не являющийся телом (джисм)», ведь оно состоит из делимых частей или из первоматерии (ал-хайула) и формы или из отдельных (неделимых) субстанций/атомов (ал-джавахир). И несомненно, что оно состоит из распадающихся и величинных частей/частиц (ал-аджза' ат-

тахлилийа ал-микдарийа), и что в нем можно представить одно, делающее обязательным другое.

«Не являющийся субстанцией/атомом (джавхар)», потому что она является неделимой частицей или нечто возможно сущим (ал-мумкин), не нуждающимся в составляющем вместилище (ал-махалл ал-мукаввам) или наличной части (ал-джуз' ал-вад'и). А Он (далек от всякого несовершенства!) превыше подобного этому.

«Не являющийся воображаемым [или не обличен формой] (мусаввар)», поскольку форма/образ — одно из отличительных свойств тел, возникающее с помощью количества (ал-камиййат), видов/качеств (ал-кайфиййат), объятия границ/пределов (ал-худуд) и сторон/направлений (ал-джихат).

«Не являющийся ограниченным (махдуд)»: т.е. Он превыше того, чтобы быть вместилищем для континуального количества (ал-камм ал-муттасил), такого, как размеры. Это есть как доказательство для предыдущего.

«Не являющийся исчисляемым (ма'дуд)»: т.е. Он превыше того, чтобы быть вместилищем для дискретного количества (ал-камм ал-мунфасил) и характеризующимся им,

Стр. 27

чтобы попадать под счет. Поэтому Он не характеризуется численным единством (ал-вахда ал-'ададиййа). Поэтому и сказал Абу Ханифа (да смилуется над ним Аллах!): «Аллах один не с точки зрения количества, а с точки зрения того, что нет у Него соучастника»⁶⁹; и сказал кади Абу Зайд (да смилуется над ним Аллах!) в «ал-Амад ал-акса» («Самый крайний предел»): «Он один с точки зрения того, что Он — Первый, до которого (перед которым) ничего нет в самости, чтобы не считалось, что Он был вторым после этого. И с точки зрения того, что Он — единичный/нечет (фард), с которым ничто не сравнивается в атрибутах, чтобы не считалось, что у Него был чет/супруга (заудж). А не с точки зрения количества (числа) так, чтобы Он был частью».

Пояснение этого: количество/число (ал-'адад) является ничем иным, кроме как тем, что достигается разумом через отчуждение от одиночной сущности (хакика мунфарида) или связанной (муктарина) с другой. Если даже в соображении разума — когда как Аллах далек от всякого несовершенства, так как Он превыше того, чтобы кто-то представлял Его посредством сути (ал-кунх) или лик (ал-ваджх), по причине Его возвышенности над самостным, составляющим (аз-затиййат ал-мукаввима) для Него, и акцидентальным, наличествующим (ал-'арадиййат ал-каима) при Нем, — было немислимим отчуждение количества и единственности (ал-вахда) от Него, описания Его им, и предидирования Его к нему. Что же касается постижения Его сути (кунх), то это соответствует только Ему Всевышнему. Его (далек Он от всякого несовершенства!) знание о вещи (аш-шай') не является достигнутым (хусули), к которому обращаются через достижение образа/формы (сура), так же, как оно не является присутственным (худури), нуждающимся в присутствии ононости (хувиййа). Наоборот, оно выше этих двух категорий (стадий). То, что достигается у возможно сущего полностью различается с Ним, очень далеко от Него, несомненным образом. Поэтому оно не указывает на Него в принципе, подобно тому, как сказал Повелитель правоверных 'Али (да будет доволен им Аллах!): «Все, что пришло на твой ум или ты вообразил своим воображением или ты представил в каком-то состоянии из твоих состояний, то Аллах Всевышний — вне этого». Действительно, доля раба божьего в познании Всевышнего — это утверждение истинности Его существования и всех Его освященных/возвышенных (ат-такдисиййа) и прославленных (ат-тамджидиййа) атрибутов, {(14) [Сноска:] Сказал шейх и имам Абу Бакр ал-Калабади (да смилостивится над ним Аллах!) в книге «Ма'ани ал-ахбар»: «Сказали некоторые ученые, что смысл «ал-Халим»⁷⁰ и «ас-Сабур»⁷¹ один и тот же. Он (этот смысл) из атрибутов, которые если бы не встретились в предании, то нельзя было бы использовать их для описания Аллаха. Аллах Всевышний назвал Сам Себя «ал-Халим» в Коране, но не назвал Себя «ас-Сабур». Поэтому допускается называть Аллаха «ал-Халим» и описывать этим именем, и не допускается называть «ас-Сабур», потому что об этом не говорится в предании. Но сказали другие ученые, что допускается называть и описывать Его атрибутом «ас-Сабур», передав сообщение из преданий по этому поводу».

В этом есть совпадение мнений о том, что будет верным называть Всевышнего так, как это пришло в предании, независимо от того было оно из Книги (Коран) или из сунны. Этим самым становится ясным недействительность того, что было сказано: «Ухо (ал-узн) применяется для имени какого-то уха посредством называния того, что соответствует ему [или является синонимом для него] из этого языка или другого, вместе с тем, что книги большего числа людей заполнены запрещением называть тем, что соответствует [или является синонимом] лицу (ал-ваджх), руке (ал-йад), глазу (ал-'айн), боку (ал-джанб) и другим из свойств атрибутов, сходных для Него Всевышнего из персидского или тюркского или других неарабских языков.

От него (да спасет его Аллах!)} согласно тому, что сообщили Книга и сунна с проявлением немощи в постижении Его сущности и познании сущности Его атрибутов. Это и есть истина познания и полнота постижения, как на это указал величайший имам Абу Ханифа (да смилуется над ним Аллах!), когда он говорил: «Мы не поклонялись Тебе, как следует поклоняться Тебе, но мы познали Тебя, как следует познать Тебя»⁷². Ведь немощь в самом крайнем постижении есть постижение, а поиск секрета самости значит придавать Аллаху сотоварища. А разум есть орудие, данное для постижения положения раба божьего (ал-'убудиййа), а не для распоряжения в деле господства (ар-рубубиййа). Проявление ас-самадийи⁷³ есть отчаяние [или потеря надежды] в изучении самости {(15) [Сноска:]⁷⁴ Т.е. проявление Аллахом Всевышним этого атрибута для Себя есть потеря надежды для творений (людей) в познании чего-то из сущностей Его атрибутов, т.е. атрибутов, которые Он упомянул для людей или тонкостей Его самости, которые Он не упомянул для них. Вероятно, для этого имеются какие-то причины, одна из которых заключается в том, что атрибут «ас-самадиййа» у большинства знатоков толкования Корана (ат-тафсир) означает, что нет пути для кого-либо к Истине, кроме как через утвержденность Его и Его атрибутов, затем они останавливаются на этом. От него. [Сноска продолжается]}

«Кто говорит, что он (атрибут) не самость, тот совершил аналогию между Истиной Всевышним и творениями в прибавлении атрибута к самости. Таким образом, он ничего не добавил к тому, что сказали другие: «Которые говорили: «Ведь Аллах беден, а мы богаты»» (3:181), кроме как, сказав это более хорошим выражением, и только. Ведь он изменил совершенство самости, что можно [делать] только с другими. Поэтому мы прибегаем к Аллаху, чтобы не быть из числа невежественных». Из [сочинения] «Футухат маккиййа» шейха и имама Мухи ад-дина ибн 'Араби⁷⁵ (да смилуется над ним Аллах!)} и сущности атрибутов, кроме как со стороны освящения/возвышения (ат-такдис)⁷⁶ и утверждения (ал-исбат). Он превыше того, чтобы Его охватил разум и чтобы Его достигли разъяснение и толкование. Нет ничего подобного Ему и Он — Всеслышащий, Всевидящий.

«Не являющийся делимым на части (мутаба'ид)», подобно делению воды и других тел.

«Не являющийся расчленяемым (мутаджаззи)» через распад на элементарные частицы (аджза' аслиййа), из которых состоит [расчленяемое тело]⁷⁷.

«Не являющийся состоящим/составным (мураккаб)» из составляющих и величинных частей (ал-аджза' ал-мукаввима ва-л-микдариййа), ни воочию, ни мысленно, потому что между ними от тесной связи друг с другом и необходимости составления есть потребность, противоречащая вечности (ал-кидам).

«Не являющийся конечным (мутанахи)»: т.е. Он превыше того, чтобы характеризоваться конечностью/наличием предела, не в смысле того, что Он бесконечный/беспредельный размером, так как это абсолютно невозможно.

«И Он не описывается чтойностью (ал-маййа)⁷⁸»: т.е. к Нему не применяется

Стр. 28

вопрос: «Что есть Он?» ни в сущности/истинности, ни в расширении (тавассу'), по причине полного различия Его оности (ал-хувиййа) со всеми вещами и понятиями, и невозможности Его представления в Его сути или в Его «лице».

«И не описывается видом/свойственностью (ал-кайфиййа)»: т.е. к Нему не применяется вопрос: «Как есть Он?», по причине скрывания Его самости от описания этим.

«Он далек от понятия места», потому что это из отличительных свойств тел и нечто телесного (ал-джисманиййат). {(16) [Сноска:] Т.е. с помощью существования определителя/ограничителя (ал-мухаддид) сторон достигается расстояние и размер, используемый определителем (ограничителем) для сторон посредством того, что включал в себя он из видов тел, исполняясь в этом. Размер и расстояние есть величины определителя и того, что он содержит. Не было это расстояние и размер осуществимым до существования определителя. Он же есть нечто сделанное истинным, сущее (мухаккак мавджуд), а не есть представляемое, не-сущее (мавхум ма'дум), и не является нечто телесным (амр джисмани) или обнаженным/свободным (муджаррад), взаимопроницающим в тело определителя и в то, что есть в нем, и переплетающим свои измерения (дальности) с его. Может быть [измерением], это и есть значение обнаженного/свободного измерения (ал-бу'д ал-муджаррад) и иллюзорной пустоты (ал-фараг ал-мутаваххам). От него (да спасет его Аллах!)} Пояснение разговора о сущности места: оно есть пересекающиеся дальности (аб'ад мутакати'а) и взаимопроницающие границы (худуд мутанафиза), получаемые с помощью существования определителя/ограничителя (ал-мухаддид) сторон, составляющего дальности. Оно не является представляемым не-сущим в своей основе, и не является обнаженным/свободным сущим в самом себе, наоборот, оно есть нечто сущее и сделанное истинным посредством источника его

отчуждения, которое является охватывающим определителем (ал-мухаддид ал-мухит). Подобно тому, как время — это размер/величина для подвижного облика (ал-хай'а ал-гайр ал-карра) для определенной небесной сферы, также и место — это размер для ее неподвижного (ал-карра) облика, в противоположность представлениям преобладающего числа людей. Потому что они считают, что оно есть обнаженная/свободная дальность, в которой она выполняется после утвердившегося (ал-мутамаккин) в ней или иллюзорной пустоты (ал-фараг ал-мутаваххам), которая приводится в действие телом. Пространство же — более общее во включении в себя того, что приводится в действие неделимым (единичным) атомом/субстанцией (ал-джаухар ал-фард) или скрытой плоскостью (ас-сатх ал-батин) для нечто содержащего (ал-хави), соприкасающегося (ал-мумасс) с открытой плоскостью (ас-сатх ал-захир) от содержащегося (ал-махва). Пространство более общее, чем оно, ведь оно содержит в себе определенное положение/наличие (ал-вад'). Затем всякое занимающее место (мутамаккин) является занимающим пространство (мутахаййиз), а не наоборот, как определитель (ограничитель) сторон, охватывающий тела или неделимая субстанция (ал-джаухар ал-фард) у знатоков калама (ахл ал-калам).

«На Него не налагается понятие времени», поскольку его течение для вещи, в действительности, происходит через обновление ее состояний и ее изменение из бывшего состояния, так что для нее достигается какое-то свойство или состояние, которого не было до этого. Он же (далек Он от всякого несовершенства!) освобожден от обновления, изменения и достижения соотношения (нисба) «после» (ба'д) и «до» (кабл).

Потом время — очевидное временностью [или текучестью] (бадихи ал-аниййа), и если даже оно было скрытым чтойностью (ал-махиййа). Поэтому было сказано, что оно — обновляющееся, известное, определяемое неизвестным обновителем (мутаджаддид маджхул). Ведь если ты скажешь: «Я приду к тебе вечером», то ты определишь неизвестное время прихода известным временем вечера. Сущность его соответствует тому, в чем был уверен кади и имам Абу Зайд ад-Дабуси (да смилуется над ним Аллах!) в своей книге «ал-Амад ал-акса» и другие из известных имамов. Они сказали, что оно есть размер (величина) первого движения (ал-харака), ибо для его расхождения с самостью (аз-зат) есть количество (камм), и невозможность его образования/соединения (ат-тааллуф) — непрерывная (муттасил), и его неподвижность (истикрар) и тленность (фана') — размер (величина) кругообразного (циклического) движения. Для определения всех движений с ним есть размер (величина) для самого быстрого из них, которое является суточным движением (ал-харака ал-йавмиййа). И это хотя и было основано на философских принципах, однако доказанное дело, где бы оно ни было, не отвергается нигде, кроме как поздними поколениями знатоков калама.

«И ничто не похоже на Него» в принципе, и Ему ничто не соответствует каким-либо видом, потому что сходство (ал-мушабаха) есть единение в качестве/виде (ал-кайфиййа). Аллах (далек Он от всякого несовершенства!) выше того, чтобы видоизменяться и характеризоваться акциденциями.

Знай, что путь (метод) последователей [Абу Ханифы], который они переняли от предшественников (ас-салаф) в этом вопросе, есть то, что уже было упомянуто из описания Его (далек Он всякого несовершенства!) всем тем, чем Он Сам Себя описал; и из названия Его всем тем, чем Он Сам Себя назвал; согласно тому, что было приведено в Книге и сунне из атрибутов

Стр. 29

и имен, которые упомянул автор [ан-Насафи] (да смилуется над ним Аллах!) и так далее, как мощь (ал-джалал), почет (ал-икрам), щедрость (ал-джуд), дарение милости (ал-ин'ам), слава (ал-'изза), величие (ал-'азама), «длань» (ал-йад), «лик» (ал-ваджх), «утверждение» (ал-истива')⁷⁹ и т.п., среди которых есть известное в своей основе и неизвестное в своем описании. Известная основа не аннулируется посредством неизвестности описания. Каждое [из них] — от Аллаха, поэтому обязательна вера в Его открытое/внешнее (захир) и подтверждение Его скрытого/внутреннего (батин), и необходимо вверение Его знания Ему Самому (далек Он от всякого несовершенства!) после их (атрибуты и имена) утверждения без какого-нибудь отрицания [божественных атрибутов] (та'тил) и какого-нибудь подвергания истолковыванию (ат-та'вил)⁸⁰. Нет различия между одними атрибутами и другими, и нет поиска их сущности, кроме как со стороны утверждения (ал-исбат), и нет описания посредством тождественности ('айниййа) или инаковости (гайриййа) или многочисленности (та'аддуд) и множества (касра), кроме как со стороны имен, сообщений (ал-асар) в степени рассказа (ал-хикайа), и мира явлений ('алам ал-мазахир) с отдалением от уподобления (ат-ташбих) и отстранением от неправильных представлений. И это до такой крайности, что даже они (ученые мужи) запретили толкование [атрибутов] «ал-йад», «ал-ваджх» и «ал-истива'» на персидском и других языках, сказав: «Кто

двигал рукой во время чтения [айата]: «Я создал Своими руками (халакту би-йадайя)» (38:75), или сделал знак своим пальцем при повествовании хадиса: «Сердце верующего — между двумя из пальцев Милостивого», то рука его отсекается». Но они допустили, что у Аллаха (далек Он от всякого несовершенства!) есть атрибуты, о которых мы не знаем в подробностях, согласно тому, что привели из хадисов ал-Байхаки и другие: «Господи, поистине, я прошу у Тебя с каждым именем, которое Ты имеешь, которым Ты назвал Себя, которое Ты ниспослал в Своей Книге или которому Ты научил одного из Твоих творений или которое Ты присвоил в знании сокрытого у Себя». Этот смысл, в общем, содержится в двух айатах, в словах Всевышнего: «У Аллаха прекрасные имена; зовите Его по ним» (7:180) и «Нет ничего, подобного Ему. Он — слышащий, видящий!» (42:11). Ибо Он после того, как утвердил атрибуты для Себя, отверг сходство (ал-мушабаха) и взаимное подобие (ал-мумасала) самым красноречивым и усиленным образом в начале. Когда же представилось взаимное подобие с той стороны, утверждением слуха и зрения для людей, Он отстранил это через отрицание слуха и зрения от них, и избрание этого для Себя, сказал: «Он — слышащий, видящий!» [т.е. Всеслышащий и Всевидящий] (42:11).

«И ничто не выходит из Его знания и могущества», ни отсутствующее, ни присутствующее, ни внутреннее, ни внешнее, ни явное, ни скрытое, ни целое, ни частное. Если даже и невозможное (ал-мумтани') будет чем-то, имеющим существование и сущность в воплощенности ('айнан) или в знании ('илман) [или: практически или теоретически], то Он знающ о нем и могущественен над ним. Однако это нечто мысленное, производимое разумом, смешанным с мыслью/представлением (ал-вахм). Знание Создателя Всевышнего связано с ним, с точки зрения Его знания о мысли/представлении (ал-вахм), разуме (ал-'акл) и их составных [необходимых] частей (лавазим) из представления (таваххум) того, что не имеет существования и воплощенности, и их предположения Ему, а не с точки зрения того, что у Него есть самость (зат) в знании или воплощенности [или: теоретически или практически]. Он о каждой вещи знающ и над каждой вещью могуществен. Знание о некотором без некоторого другого, как могущество (ал-кудра) и создание (ал-халк), ведет к множественности (ат-такассур) в самости (аз-зат) и атрибутах (ас-сифат), и к делению на части (ат-таба'уд) и многочисленности аспектов (та'аддуд ал-хайсиййат). Кто пошел против общности/охвата знания или общности могущества, тому нет доверия в методе (пути) разума и нет опоры в методе (пути) предания (ан-накл). Может быть, это мнение относят к философам. Но мнение в своей сути фальсифицировано, и отношение [его к ним] неправильно. Ведь они не утверждают

Стр. 30

выход чего-то из Его Всевышнего знания и могущества. Тот, кто приписал это к ним, оказался под влиянием слепой приверженности и нетерпимости. Как же так?! Ведь труды ал-Фараби и Ибн Сины наполнены тем, что говорит об обратном. Тот, кто внимательно просмотрел их утверждения, ему откроется, что не представляется выход чего-то из Его знания, могущества, творения, созидания, и тем более из Его возможности (имкан) и наличия (вуку'). Это потому, что розыск сторон (аспектов) существования и Его источников нахождения, поиск сущностей Его смыслов дают следующее: Он не является ничем иным, кроме как проявлением вещи и ее появлением. Поэтому Его самость — явная для Его самости Его самостью. Все проявление/выявление (аз-зухур), какой-то самостоятельный духовный свет (нур ма'нави каим би-зати-хи) [или какой-то духовный свет, наличествующий благодаря Его самости], весь свет (ан-нур) и Его самость есть Его существование, а Его существование есть Его знание, Его знание же есть Его могущество, а Его могущество есть Его созидание (иджад). Поэтому не ускользает от Его знания любая пылинка, и не уходит от Его могущества и созидания даже объект ничтожного размера или более меньшего размера и веса. Ведь если бы стало возможным отрицание (силб) какого-нибудь совершенства, т.е. всего того, что относится к существованию (ал-вуджуд) и действительности (ал-фи'лиййа), то осуществился бы в Его самости аспект иного, чем аспект (джихат гайр джиха), какой-то аспект без какого-то аспекта (хайсиййат дуна хайсиййа), касалась бы Аллаха множественность (ал-касра) и запятналась бы единственность (ал-вахда). Не таково отрицание (силб) того, что связано с уничтожением (ал-и'дам) и относится к недостаткам. Ибо критерий предикциирования (мисдак ал-хамл) там есть осуществление самости (аз-зат) без того, что подходит подтвержденности предикциирования (мисдакиййат ал-хамл) для тех понятий. То, что исходит от Него, Всевышнего, не является исходящим, кроме как из аспекта (стороны) знания. Это и есть значение их утверждения о том, что существование Его, Всевышнего, и всех Его атрибутов тождественно Его самости, и что Он, Всевышний, прост (распростерт) в сущности (басит ал-хакика). А это, хотя и есть в этом некоторый отход от цели, содержит в себе, однако, превосходную пользу и явную помощь в установлении объятия Им, Всевышним, всего известного (ал-ма'лумат) и подвластного (ал-макдурат), согласно нашему мазхабу и их

разъяснения разумом. Если ты обучился этому, то прочитай Его (да славится имя Его!) слова: «Аллах — свет небес и земли. Его свет — точно ниша; в ней светильник» (24:35) и Его (да превознесется упоминание Его!) слова: «Он объемлет всякую вещь Своим знанием!» (20:98). Как же прекрасно поступил автор [ан-Насафи] (да смилуется над ним Аллах!)! Ведь он достиг предела в высоком качестве порядка слов и красоте обучения, начав с отрицания того, что более явно невозможностью и сильнее невероятностью для разума, от Него (далек Он от всякого несовершенства!), т.е. с отрицания акциденции от Него; и продолжив в том же духе далее [отрицая другие вещи от Него в последовательности], чтобы приручить представление/мысль (ал-вахм) с помощью успокоения его пламени и волнения; и закончив у предела утверждения (хадд ал-исбат). {[Сноска без указателя:] Этим оттесняется то, что может представиться, что знание Необходимого (ал-Ваджиб) — вечное. Образы же всего возникшего возможного (ал-мумкинат ал-хадиса) после его существования либо сущие, наличествующие посредством самости Всевышнего, и распространенные в Его самости, либо самостоятельные (каима би-з-завати-ха). Все это невозможно по неизбежности. Очевидность говорит о невозможности знания посредством того, что есть чисто не-сущее. А это — когда ты узнал, что исходящее от него, в действительности исходит со стороны знания. Поэтому это все сущее (ал-мавджудат) со своим возникновением, возникновением своего образа и опережением своим небытием, присутствует при Нем (далек Он от всякого несовершенства!) и постоянно существуют перед Ним. А Его знание — вместе с теми образами, и те образы — вместе со знанием Всевышнего (далек Он от всякого несовершенства!). Он превыше того, чтобы объяло Его человеческое понимание или чтобы была постигнута суть Его атрибутов скакунами грез. От него (да спасет его Аллах Всевышний!). Затем он (автор) сказал:

«Он [Аллах] обладает атрибутами», противореча философов и тем, кто пошел по их пути {[Сноска:] «Есть такие, кто отрицают атрибуты, и вкушение пророков свидетельствует об обратном этому. Есть и такие люди, которые подтвердили их (атрибуты) и сказали, что они полностью отличны от самости (аз-зат). А это есть чистое неверие и придавание Богу сотоварища. Сказал некто из них [известных суфиев] (да святится его душа!)⁸¹: «Тот, кто стал утверждать самость (аз-зат) и не утвердил атрибуты, является невеждой и новатором в религии (мубтади'); а тот, кто стал утверждать атрибуты полностью отличными от самости, является дуалистом и неверным, и со своим неверием невеждой». Также сказали они: «Наши самости (зават) недостаточны (ущербны), и они завершаются атрибутами. Что же касается самости Аллаха Всевышнего, то она совершенна и не нуждается в чем-то для чего-то. Ведь всякое, что нуждается в чем-то для чего-то, является недостаточным (ущербным). А ущербность не соответствует Необходимому (ал-Ваджиб) Всевышнему. Поэтому Его самость достаточна для всего во всем, и она по отношению ко всему известному (ал-ма'лумат) есть знание, а по отношению ко всему подвластному (ал-макдурат) есть могущество, и по отношению ко всему желаемому (ал-мурадат) есть воля (ирада). Она — одна, нет в ней двойственности в каком-либо виде». Из [сочинения] «Китаб ад-дурра ал-фахира», обладающего потаенным знанием и установителя истины (ал-'ариф ал-мухаккик) 'Абд ар-Рахмана ал-Джами⁸² (да святится его душа!)), основываясь на слова Всевышнего: «У Аллаха прекрасные имена; зовите Его по ним» (7:180) и на то, что пришло по многим каналам без разрыва из сообщений пророков (да будет благословение Аллаха над ними!) и преданий от них о назывании Всевышнего божественными именами и святыми/чистыми (кудсиййа) атрибутами. Язык также свидетельствовал о том, что они [атрибуты] не являются синонимами, наоборот, для каждого из них есть особенное понятие и соответствующее значение. Поэтому для каждого из них в его истинности и значимости необходим критерий предикции (мисдак ал-хамл) и соответствующее суждение, без всякого сомнения. Если бы было сказано [нам]: «О сборище ханафитов! А не слишком ли вы усердствуете, переходя границы осторожности в назывании Всевышнего без всякого внушения (тавкиф), и оценивании (тавсиф) Его [атрибутами] без всякого разрешения. Так почему же вы переходите границы утверждения (хадд ал-исбат) и говорите, что Он обладает атрибутами?», то я отвечу: «Под атрибутами мы имеем в виду не что иное, как имена. Они подтверждены несомненными доказательствами,

Стр. 31

преданием (ан-накл) и разумом (ал-'акл). Что же касается называния термином «атрибуты» (ас-сифат) этих имен (ал-асма'), то это есть нечто практическое, для чего достаточно доказательство, основанное на предположении (ад-далил аз-занни), как одиночное сообщение (хабар ал-вахид) и консенсус (ал-иджма'), которые есть».

«Вечные/безначальные (азалийя)» по причине невозможности завершения/полноты у иного (ал-гайр) и ущербности у самости (аз-зат) для Него Всевышнего, в противоположность мнению каррамитов и последователей аш'аритской школы.

«Наличествующие посредством Его самости [или осуществляемые Им Самим] (каима би-зати-хи)». Как же нет?! Ведь Он (далек от всякого несовершенства!) со всеми Своими атрибутами и именами — один (вахид), и со всеми Своими именами и атрибутами — вечный (кадим) без примеси/недостатка какой-то многочисленности (та'аддуд) и распространенности (такассур). Му'тазилиты не согласны с этим, утверждая, что Всевышний — говорящий речью, наличествующей в скрижали (ал-лавх) в ее знаках и на языке духа (лисан ар-рух) в его буквах. Но это неправильно по необходимости. Однако они хотели скрыть отрицание атрибута речи, о которой говорили единодушно все пророки (мир им!).

Нельзя утверждать или быть убежденным в том, что атрибуты Всевышнего внедряются в Его самость или Его самость внедряется в Его атрибуты, или Его атрибуты есть с Ним или в Нем или рядом с Ним, ибо все это требует многочисленности (ат-та'аддуд) и отличия (ал-мугайара). Поэтому некоторые ученые мужи (да смилуется над ними Аллах!) запретили утверждать, что Его атрибуты — наличествующие посредством самости (каима би-зати-хи) Всевышнего, из-за того, что это вводит в заблуждение. Однако нужно говорить, что Он — описываемый Своими атрибутами (мавуф би-сифати-хи) и Тот, Кто назвал это. Пусть же в твое представление (ал-вахм) не приходит то, что соответствует становлению (кийам) атрибутов, относящихся к возможности (ас-сифат ал-имканийя) {{19} [Сноска:] Сказал шейх Абу-л-Хасан ал-Аш'ари (да смилуется над ним Аллах!): «Существование всякой вещи во вне (фи-л-харидж) есть то же самое ('айну-ху), а не есть дополнительная вещь (шай' заид), безразлично было ли это необходимым/должным (ваджиб), и необходимое есть Аллах Всевышний и Его самостные атрибуты (ас-сифат аз-затийя), или было это возможным (мумкин), и возможное есть творения (ал-халк)». Из книги «ал-Йавакит ва-л-джавахир» шейха 'Абд ал-Ваххаба ибн Ахмада аш-Ша'рани (да смилуется над ним Аллах!)., наоборот, становление Его атрибутов посредством Него и Его описание ими должны быть на высшем уровне, превыше того, чтобы это могло прийти в голову человека или кто-то смог рассмотреть [или изучить] это.

«Они»: т.е. атрибуты Аллаха Всевышнего и Его высочайшие имена.

«Не есть Он»: т.е. не являются сутью Его самости.

«И не есть иное, чем Он», подобно тому, как каждый атрибут по отношению к другому не является им и не является иным, чем он. Автор (да смилуется над ним Аллах!) избежал упоминания об этом, потому что это ясно из того, что он упомянул.

Затем эта проблема, хотя и была в своем начале одним из вопросов науки, однако она развивается как ответ на сомнение му'тазилитов в утверждении атрибутов (исбат ас-сифат), когда они сказали, что это отстраняет утверждение единственности (ат-таухид). А утверждение о многочисленности необходимо-сущих (ал-ваджибат) и вечно-сущих (ал-кудама') посредством самости означает, что было бы необходимым для нас говорить о различности и многочисленности атрибутов и об их дополнении к самости. Он превыше того, что [о Нем] говорят несправедливые, на великую высоту^{83!}

Разъяснение данной позиции таково: Васил ибн 'Ата' ат-Тайми⁸⁴, когда он покинул собрание ал-Хасана ал-Басри (да смилуется над ним Аллах!), отделился от него вероубеждениями, вымышленными им. Из них — отрицание атрибутов (нафй ас-сифат). Данное утверждение в своем начале было неспелым, и он опирался на слова какого-то захирита⁸⁵ [или на какое-то захиритское утверждение], в которых он предположил о том, что утверждение атрибутов (исбат ас-сифат) ведет к взаимной инаковости (ат-тагайур) и дополнению к самости; и тот, кто описал Его вечным атрибутом, утверждал тем самым двух вечных и утвердил два божества. Затем умозрительное заключение его сторонников, таких как ан-Наззам, ал-'Аллаф, ал-Джахиз, после того, как они изучили книги философов, завершилось тем, что они отвергли все атрибуты, сведя их к двум, т.е. к Его бытию знающим и могущественным. А отсюда вытекало невозможное, от которого они ушли, т.е. многочисленность вечно-сущих (ал-кудама') из-за Его существования

Стр. 32

в основе множественности (ал-какра) Абу 'Али ал-Джуббаи рассуждал, что атрибуты знания и могущества есть нечто умозрительное (амр и'тибари), а его сын Абу Хашим считал, что они есть два состояния (халан). Он же был первым, кто утверждал состояние (хал) и посредника/связь (ал-васита) между сущим и не-сущим, по их предположению о том, что в этом для них имеется выход из полного отрицания атрибутов и от утверждения о многочисленных вечно-сущих, основываясь на том, что «Вечный» (ал-Кадим) является атрибутом сущего (ал-мавджуд).

Оба утверждения являются ложными по необходимости. Поэтому Абу-л-Хусайн ал-Басри⁸⁶ свел их (божественные атрибуты) к состоянию Всевышнего знающим/сведущим ('алим). Он сделал его (атрибут знания) тождественным самости (аз-зат), как это утверждалось философами. На этом же остановились поздние из них (мутакаллимы). Отсюда ты видишь, что в некоторых книгах по каламу говорится, что атрибуты есть нечто умозрительное (умур и'тибариййа), согласно му'тазилитам, а в других — что они, согласно им, тождественны самости (аз-зат). Ученые ахл ас-сунна ва-л-джама'а каждой эпохи отвечали им запрещением сопутствования (лузум) многочисленности и множественности, основываясь на том, что они [атрибуты Аллаха] не есть иное, как указал на это автор (да смилуется над ним Аллах!) из ответа, являющегося ясной истиной и чистой правдой. Затем, когда был конец шестого столетия [по хиджре] и пришло время группы из самых дурных людей, занимающихся философией, из приверженцев аш'аризма они отклонились от ответа предшественников (ас-салаф) и правильного пути, приняли сопутствование [атрибутов самости] (ал-мулазама) и запретили невероятность, сказав, что в действительности невероятное (ал-мустахил) есть многочисленность вечных самостей, как полагали христиане, а не многочисленность самости (зат) и атрибута (сифа).

Первый, кто говорил так, был Фахр ад-Дин Мухаммад ибн 'Умар ибн ал-Хусайн ар-Рази ал-Хатиб, являющийся примером для подражания и имамом (лидером) у них (аш'ариты), затем последовали за ним один за другим его сторонники.

Но они не заметили, что невероятное на самом деле есть многочисленность (ат-та'аддуд), множественность (ат-танассур), сопутствование ущербности (лузум ан-накс) и завершение посредством иного (ал-истикмал би-л-гайр).

Как же прекрасно то, что сказали некоторые посвященные/гностики (ал-'арифун) (да святятся их души!): «Те, кто утверждает о дополнении (аз-зийада), не дополнили к речи тех, «которые говорили: «Ведь Аллах беден, а мы богаты»» (3:181), ничего, кроме красоты выражения». Когда же они увидели, что предшественники (первые мусульмане) слишком усердствовали в объявлении заблудшими тех, кто говорил о возникновении атрибутов, они стали различать между необходимым (ал-ваджиб) и вечным (ал-кадим), поставив первое напротив возможного (ал-мумкин), а второе — напротив возникшего (ал-хадис). Вследствие этого закрылись для них врата возникновения мира полностью, потом они стали скрывать значения истины в ее местах, исказили речь и слова от правильного понимания и последовали козням, из-за которых пришли в замешательство умы и понимания, и из-за разъяснений которых стали тесными тетради и испортились перья.

Если нам скажут: «А разве не является инаковость (ал-гайриййа) отрицанием тождественности (ал-'айниййа)? Ведь отрицание их обоих устраняет эти две противоположности»; то мы ответим, что это не так. Наоборот, она есть бытийный атрибут (сифа вуджудиййа), {(21)⁸⁷ [Сноска:] Т.е. инаковость ничто иное, как атрибут сущего, отделенного от своего обладателя, согласно существованию, так чтобы для этого было одно существование, а для того — другое существование. От него (да спасет его Аллах!).}, которым не характеризуется, кроме как сущее, отделенное от чего-то, и который не представляется, кроме как между многочисленными вещами (ал-умур ал-мута'аддида), среди которых бывает атрибут множества (ал-касра) и двойственности (ал-иснайниййа). Они оба являются контрастами (диддан), а не противоположностями (накидан)⁸⁸. В именах Аллаха Всевышнего нет многочисленности и нет множественности согласно тому, к чему приводит правильное умозрительное заключение, и о чем свидетельствует чистый разум {[Сноска:] Если мы обратимся к нашему чувству/душе (вудждан), то мы не найдем в познании Аллаха Всевышнего, кроме одного из четырех вещей: либо знание о Его существовании, т.е. о Его утверждении (исбат), либо знание о непрестанном постоянстве Его существования, либо знание об атрибутах величия (ал-джалал), являющиеся отрицательными аспектами (ал-и'тибарат ас-салбиййа) [т.е. атрибутах, отрицающих недостойное сущности Аллаха], либо же знание об атрибутах почета (ал-икрам), являющиеся сопряженными аспектами (ал-и'тибарат ал-идафиййа). Поэтому мы не знаем Его самость и ничего из Его истинных атрибутов. От него.}.

Если же ты спросишь: «В чем же разница между этим мазхабом и мазхабом философов?»,

Стр. 33

то я отвечу: «Эта разница — явная. Ведь они не утверждают атрибуты и говорят о вытекании их воздействий/последствий из самости (аз-зат). Что же касается нас, то мы утверждаем их, считая их свободными от взаимной инаковости (ат-тагайур), многочисленности (ат-та'аддуд) и дополнения (аз-зийада)».

А если ты скажешь, что ты не можешь уразуметь атрибуты, не являющиеся тождественными самости (аз-зат) и иными, чем она, согласно истинности, и поэтому я должен ответить, что же такое я утверждал; то я отвечу, что Аллах Всевышний и Его высочайшие атрибуты превыше того, чтобы к Нему применялся вопрос «как?», «сколько?» и прочие особенности возможности (ал-имкан). Разум не способен ('аджиз) постигнуть Его самость и суть Его атрибутов, и в действительности он является орудием, данным для постижения положения божьего раба (ал-'убудийа), а не для контроля над господствием (ар-рубубийа). Проявление/выявление атрибута «ас-Самад» («Который не зависит ни от кого и ни от чего, и от Которого все зависит непрерывным образом») есть потеря надежды в изучении самости (аз-зат) и тонкостей атрибутов (ас-сифат). Разве ты не слышал его (благословение и мир ему!) слова: «Размышляйте о благодеяниях Аллаха Всевышнего, но не размышляйте об Аллахе!», «Размышляйте о творениях, но не размышляйте о Творце, ведь, поистине, Его степень для вас непостижима» {[Сноска:] «Размышляйте о всякой вещи, но не размышляйте о самости Аллаха. Ибо, поистине, между седьмым небом до Его трона — семь тысяч светов, и Он — [властен] над этим». [Передал] Абу-ш-Шайх в [книге] «ал-'Азама» («Величие») от Ибн 'Аббаса (да будет доволен Аллах им и его отцом!). «Размышляйте о творениях Аллаха и не размышляйте об Аллахе, или же будете погублены». [Передал] Абу-ш-Шайх от Абу Зарра (да будет доволен им Аллах!). «Размышляйте о творениях, но не размышляйте о Творце, ведь, поистине, Его степень для вас непостижима». [Передал] Абу-ш-Шайх от Ибн 'Аббаса (да будет доволен Аллах им и его отцом!). «Размышляйте о благодеяниях Аллаха, но не размышляйте об Аллахе!» Та-син 'айн-дал-ха-ба⁸⁹. От Ибн 'Умара (да будет доволен Аллах им и его отцом!). «Размышляйте о творениях Аллаха и не размышляйте об Аллахе!», от Ибн 'Аббаса (да будет доволен Аллах им и его отцом!). Из «Джами' ас-сагир» ас-Суйути (да смилуется над ним Аллах!) и слова 'Али (да будет доволен им Аллах!): «Немощь [в достижении] предела постижения есть постижение, а поиск секрета самости (аз-зат) — придавать Аллаху сотоварища». Разве ты не видел, что мудрецы, суфии, имамы ханафитов и другие из людей познания (ахл ал-ма'рифа) запрещают Его представление посредством сути (ал-кунх), и даже посредством лика (ал-ваджх) по причине Его возвышения над личностными (сущностными) составляющими (ал-мукаввамат аз-затийа) и акцидентальными аспектами (ал-вуджух ал-'арадийа) из-за выполнения доказательства о Нем неотвратимым образом согласно тому, на что было указано ранее. Поистине, доля возможного (ал-мумкин) из познания Всевышнего — это подтверждение (утверждение истинности) Его существования {[Сноска:] «Достаточно для существования всего/целого связи Его необходимой воли (ирадату-ху ал-ваджиба) с Его самостным могуществом (кудрату-ху аз-затийа)». Тафсир Байдави⁹⁰. «Смысл же в том, что Его могущество — необходимое (ваджиба), и никогда не будет ущербным». Толкование (тафсир) суры «ал-Ахкаф»} и утвержденности Его преславных и пречистых атрибутов (ас-сифат ат-тамджидийа ва-т-такдисийа) с помощью доказательства {[Сноска:] «Утвержденный в Своей самости (ас-сабит фи зати-хи), Необходимый (ал-ваджиб) со всех Своих аспектов/сторон». [Тафсир] Байдави.

«Уединенный (ал-мутафаррид) самостной жизнью (би-л-хайат аз-затийа)». Тафсир Байдави.

«Наше знание — сотворенное (мухдас) и допустимое своим существованием (джаиз ал-вуджуд). Знание же Аллаха Всевышнего — безначальное (азали) и необходимое существованием (ваджиб ал-вуджуд). Поэтому они [эти два знания] не сравниваются [или не уподобляются друг другу]». «'Умдат ал-'акаид» Абу-л-Бараката ан-Насафи (да смилуется над ним Аллах!). [От него] это позаимствовал шейх Мухаммад ибн Махмуд ал-Хафиз ал-Бухари (да освятится его прах!) в своей книге «Фасл ал-хитаб»). Однако же я приведу для тебя один пример, который сообщит тебе нечто отрадное, и который остановит тебя от отрицания того, что не имело для тебя прока вчера, если ты внимательно слушаешь и посмотришь. Поиск сущностей возможно сущих (ал-мумкинат) даст тебе познание о понятиях, не являющихся удостоверяющим их предцирование и соответствующим суждению о них самих, и которые не имеют отличия. Разве ты не видишь, что дидактическая плоскость (ас-сатх ат-та'лими), сущность которой есть чисто величинная протяженность (ал-имтидад ал-микдари) и соединение тела (иттисал ал-джисм) не само по себе, подтверждает в своей сути, что оно — длинное, и что оно — широкое, во-первых, и посредством самости. Затем на теле, которое является его вместилищем, во-вторых, и посредством акциденции. Нет сомнения, что они оба есть два различных понятия, каждое из которых требует критерия предцирования (мисдак ал-хамл), предмет суждения (манат ал-хукм) и источник отчуждения (манша' ал-интиза'). Уже было доказано в своем месте, что у Него нет части в действительности в принципе, и не воплощается одна сторона (тараф) от Него по критерию длины, а другая по критерию ширины. И вообще, нет там двух нечто различных (амран мутагайран), одно из которых являлось бы критерием предцирования для этого, а другой —

для того. Затем невероятность (истихала) распада их обоих по какому-то аспекту (ваджх), непредставление отделения их обоих в каком-то состоянии с пребыванием (бака') одного из них и уничтоженностью (фана') другого приводит к тому, что они оба не являются иными/отличными (гайран). Наоборот, ложность сущности одного из них тождественна ложности сущности другого. Невозможно для разума обратить внимание на это без того. Поэтому нет многочисленности

Стр. 34

и нет множественности в критериях обоих. Таким образом я получаю из этого, что для каждого из них двоих есть критерий, касающийся его, и смысл, соответствующий ему. Не является критерий одного из них и его предмет тождественными критерию и предмету другого, и иного, чем он. Напротив, необходимо, чтобы состояние (ал-хал) было в этом роде в частях тела и его нечто самостном (затиййату-ху), или же будет невозможным предидирование и будет невероятным единение (ал-иттихад). Какая большая разница между землей/пылью и Господом господ!

{[Сноска:] «То, пребывание (бака') чего невозможно, не является вечным (кадим), потому что вечное (ал-кадим) должно существовать благодаря своей самости (ваджиб ал-вуджуд ли-зати-хи), и небытие для него невозможно». [Из книги] «Умдат»⁹¹. «Он Всевышний — Пребывающий благодаря Своей самости (бакин ли-зати-хи), и Его пребывание (бакау-ху) должно существовать благодаря Его самости (ваджиб ал-вуджуд ли-зати-хи). Пребывание же творений зависит от Него и оно допустимо существованием (джаиз ал-вуджуд)». [Из комментария] «Тафсир ал-мадарик» Абу-л-Бараката ан-Насафи.

«Атрибуты Всевышнего — необходимые (ваджиба)». [Из книги] кади Ийада ал-Йахсуби.⁹² Поэтому обязательно для разумеющего внимательно подумать и узнать, что атрибуты Создателя Всевышнего не являются многочисленными и не отделяется одна их часть от другой, кроме как в степенях выражений (высказываний) и источниках указаний. Не подменяются Его имена и не изменяются Его атрибуты. Они (атрибуты) не являются следствиями (ма'лула), подобно тому, как Его самость не является следствием {[Сноска:] Сказал Мухаммад ибн Муса ал-Васити (да смилуется над ним Аллах!): «Также как самость Всевышнего не есть следствие, также и Его атрибуты не есть следствие. Проявление «ас-самадиййа» есть потеря надежды в изучении чего-либо из сущностей атрибутов и тонкостей самости». [Из книги] «Та'арруф»⁹³ (если бы не эта книга, то не узнали бы о суфизме (ат-тасаввуф!))⁹⁴ имама Абу Бакра ал-Калабади (да смилуется над ним Аллах!)}. Нет невероятности в их (атрибуты) утверждении, и нет трудности в их необходимости. На самом деле невероятное — это их многочисленность и их взаимная инаковость, а трудность — в представлении их множественности, их дополнении к самости и их возможности (имкан). {[Сноска:] «Он не перестает быть в качествах Своего величия/мощи, свободным от прекращения (аз-завал), и в Своих атрибутах, не нуждающимся в дополнении для завершения». [Из книги] «Арба'ин»⁹⁵}. Он превыше того, чтобы Его могли постигнуть глаза [или души], и Он превелик, чтобы Его могли охватить мысли/предположения. «И оставьте тех, которые раскольниковичают о Его именах⁹⁶. Будет им воздано за то, что они делают!» (7:180). {[Сноска:] «Нет подобия между атрибутами Создателя Всевышнего и атрибутами людей. Ибо атрибуты людей дополнены к их самостям, чтобы умножилось их единство и выполнена их яйность (аниййа) с помощью тех атрибутов, и чтобы определились их границы и образы благодаря им [атрибутам]. Атрибуты же Создателя не ограничивают Его самость и не изображают Его. Таким образом, нет дополнительных вещей к знанию (ал-'илм), которое есть сущность ононости (хувиййа) Всевышнего. Тот, кто хотел пересчитать атрибуты Создателя Всевышнего, ошибся». [Из книги] «ал-Арба'ин фи усул ад-дин» имама «довода Ислама» (худжжат ал-ислам) ал-Газали (да смилуется над ним Аллах!); от него переписал это ал-'Ариф ал-Джами (да святится его душа!) в своей книге «ад-Дурра ал-фахира».)}

«И они»: т.е. безначальные атрибуты, наличествующие посредством самости Всевышнего.

«Знание (ал-'илм)», согласно словам Всевышнего: «Не понесет самка и не сложит иначе, как с Его ведома» (41:47), «А они не постигают ничего из Его знания, кроме того, что Он пожелает» (2:255) и т.п. из аятов. Его знание не бывает полученным из нечто известного (ал-ма'лумат), наоборот нечто известное бывает полученным из него [знания Всевышнего] {[Сноска:] «Знание от нас — сущее, акциденция, сотворенное/возникшее, допустимое существованием и оно обновляется в каждое время. Если мы утвердили знание как атрибут Аллаха Всевышнего, то оно будет сущим, атрибутом, вечным, должным существовать и вечно длящимся от безначальности до бесконечности. Поэтому оно не уподобляется знанию творений ни в каком-либо из аспектов». [Из сочинения] «Китаб ал-бидайа» имама Бадр ад-Дина ас-Сабуни ал-Ханафи⁹⁷ (да смилуется над ним Аллах!)}⁹⁸.

«Могущество (ал-кудра)»: могущество означает способность совершить действие или не совершить его после того, как оно было возможным. Кто же истоковал его как атрибут, воздействующий на нечто подвластное (ал-макдурат) в соответствии с волей (ал-ирада), то он сделал это как предлог для отрицания атрибута творения (ал-халк) и создания (ат-таквин)⁹⁹.

«Жизнь (ал-хайат)»: и как же нет?! Ведь не исключается из Его знания что-либо известное (ма'лум), и из Его действия что-либо совершенное (маф'ул).

«Сила (ал-кувва)», по словам Всевышнего: «Обладатель силы, мощный!» (51:58). Автор поставил ее после атрибута жизни, чтобы показать, что она есть атрибут, не тождественный могуществу (ал-кудра) и не иной, чем он, как прочие атрибуты. Если бы он упомянул ее рядом с могуществом, то, может быть, представилось бы тому, в натуре которого есть склонность к приукрашиваниям аш'аризма, что она [сила] есть пояснительное соединение к могуществу.

«Слух (ас-сам')»: атрибут Аллаха Всевышнего действительным образом, не как «уши» (ал-асма').

«Зрение (ал-басар)»: также не таково, как человеческие взоры/восприятия (ал-абсар); также как «лик» (ал-ваджх) и «длань» (ал-йад) не являются частями и частицами, и не являются органами и частями [тела].

«Воля (ал-ирада)»: вечный атрибут Аллаха Всевышнего.

«Желание (ал-машиа)»: атрибут, не являющийся тождественным воле или иному, чем она из атрибутов, и не являющийся иным, чем он.

«Действие (ал-фи'л)»: атрибут Аллаха Всевышнего, согласно словам Всевышнего: «Свершитель того, что пожелает» (85:16).

«Создание (ат-тахлик)»: исходя из слов Всевышнего: «Создал небеса и землю»¹⁰⁰ и т.п. из айатов.

«Предоставление пропитания (ат-тарзик)»: согласно словам Всевышнего: «И нет ни одного животного на земле, пропитание которого не было бы у Аллаха» (11:6) и «Ведь Аллах — податель надела» (51:58). Поистине, хорошо поступил автор (да смилуется над ним Аллах!), обновив порядок в упоминании атрибутов

Стр. 35

и не упомянув их по тому же порядку, который он использовал ранее в своих словах: «Один, Вечный, Живой и т.д.». Так было сделано для того, чтобы показать, что нет доказательства порядку между пречистыми атрибутами. Утверждение порядка между атрибутами подобно утверждению инаковости (ал-гайриййа) или тождественности (ал-'айниййа). Однако он упомянул слух (ас-сам') и зрение (ал-басар) в обоих случаях одинаковым образом, потому что эта последовательность используется в Коране. Также автор кое-что добавил и кое-что убрал в обоих местах, чтобы указать на их неограниченность в том, что он упомянул, и на их непопадание под счет и ограничение. Напротив, все, что пришло в Коране и сунне из названия Всевышнего каким-либо именем и Его описания каким-либо атрибутом, то это так, как Он описал и назвал Себя, и есть истина в смысле, который Он подразумевал. И будет неправильным относить некоторые атрибуты к другим. В этом есть опровержение аш'аритам в том, что они утверждали, что атрибуты, относящиеся к действию (ас-сифат ал-фи'лиййа), являются сопряженностями (идафат) и аспектами/соображениями (и'тибарат) для действий (ал-аф'ал), так как не допускается, чтобы у Аллаха Всевышнего возникал атрибут, который Он не заслуживает в безначальности. Ведь это есть изменение и подмена. Однако Он не прекращается со всеми Своими атрибутами и именами и продолжает быть свободным от «примеси» многочисленности и «запаха» множественности. Разумы не могут одолеть сущности атрибутов, кроме как со стороны их утверждения. Если бы Он не ознакомил нас благодаря милостям, то ты бы не воспринял бы их (атрибуты) в принципе. Нельзя также перейти границу утверждения (ал-исбат). Кто сделал это, то он оказался в безбожии и уподоблении. Кто же сказал, что атрибутов Всевышнего семь или восемь, или описал их иным из чисел или различия и дополнения, то нужно отнести это к понятиям без сущностей, чтобы уладить его слова как это возможно, пока он ясно не выступил против этого. Кто же выступил с этим ясно [против], то он перешел границы Аллаха Всевышнего и стал из числа преступающих (ал-му'тадун). «Это те, которые купили заблуждение за правый путь. Не прибыльна была их торговля, и не были они на верном пути!» (2:16) {Сноска:} «Атрибуты Аллаха Всевышнего есть одно в истинности и не входят в категорию количества. Что касается Его воздействия и имен, то они исчисляемы. Кто отрицал какой-либо атрибут из атрибутов Аллаха Всевышнего, тот становится неверующим (кафир). Они (атрибуты) исчисляемы посредством имени и воздействия. Вера же в целое [т.е. во все атрибуты и имена] необходима (ваджиб). Все Его атрибуты есть одно в действительности. Поэтому, если кто-то сказал бы, что могущество и жизнь Аллаха Всевышнего есть две вещи или нечто два иных

или два, то он стал бы неверующим». [Из книги] «Тамхид» Абу Шакура ас-Салими¹⁰¹ (да смилуется над ним Аллах!).}

[Речь]

«Речь (ал-калам) — атрибут Аллаха Всевышнего»: по этому поводу надо быть убежденным, что Он (далек Он от всякого несовершенства!) — гласящий безначальной и не созданной речью. У аш'аритов, ханбалитов, му'тазилитов и каррамитов по этому вопросу есть много лишних слов, которые лучше отринуть, что будет проявлением хорошего [этикета] ислама. Автор (да смилуется над ним Аллах!) указал на ответ этим [сектам] в том, что следует из разъяснения.

«Он есть гласящий речью», вопреки мнению философов, согласно словам Всевышнего: «Они желают переменить слово (калам) Аллаха» (48:15), «А Аллах говорил с Мусой разговором» (4:164) и т.п. из аятов. Также это согласуется с консенсусом (иджма') пророков (благословение и мир им!) по этому поводу.

«Она есть атрибут (сифа)»: по необходимости невозможности истинности понятия без существования критерия предцирования, в противоположность му'тазилитам.

«Безначальный (азалиййа)»: из-за невероятности завершения иным, чем он, также как и в прочих атрибутах, вопреки мнению каррамитов и му'тазилитов.

«Не являющийся из рода букв», которые возникают из представлений обликов для звука.

«И звуков», которые происходят посредством резкости стука или подергивания, сжатия воздуха и его выхода с силой, по причине того, что Он, Всевышний, далек от атрибутов нечто созданного (ал-махлукат),

Стр. 36

в противоположность мнению невежд из числа ханбалитов. Некоторые из них дошли до того, что утверждали вечность возникших букв и звуков, и даже вечность переплета и обложки. А это повлекло [за собой] вечность писца и переплетчика. Может быть, они не знали смысла возникновения (ал-худус) и вечности (ал-кидам), или запрещали утверждать возникновение из соображений этики и опасения ухода мысли к возникновению атрибутов Господа. Поистине, имам Ахмад ибн Ханбал (да смилуется над ним Аллах!) и похожие на него ученые, когда утверждали несотворенность Корана, не добавляли к этому ничего, кроме как то, что он (Коран) есть слово Аллаха Всевышнего. Они не говорили, что он вечный или сотворенный или несотворенный, чтобы сохранить повеление о явном [смысле], удержать умму от лишних расспросов и погружения в детали и неясности, и спасти их (мусульман) от потрясений, перелома вероубеждений и совершения отрицания [атрибутов] (ат-та'тил) или уподобления (ат-ташбих). Ведь преобладающее число людей не различают между «ал-макру'» («читаемый») и «ал-кира'а» («чтение») и применяют атрибут одного из двух по отношению к другому. Затем смешивается предание (ан-накл), особенно при хождении из уст в уста и протяженности периодов времени. А это есть конечная цель утвержденности (сабат), предел этикета (адаб) и обычай утверждения (исбат).

«И она»: т.е. речь (ал-калам).

«Атрибут, несовместимый с молчанием (ас-сукут)», которое является отказом от говорения наряду со способностью (кудра) к этому.

«И бедствием/поражением (ал-афа)», которое является непокорностью орудий, согласно их естественному назначению или отсутствием достижения предельной силы или внезапным наступлением слабости, как это происходит в старости, детстве и при болезни. Были приведены в качестве свидетельства, являющимся смыслом, наличествующим по сущности, который не изменяется посредством изменения форм слов и значений, о состоянии речи слова 'Умара (да будет доволен им Аллах!): «Поистине, я сочинил в себе высказывание» и слова ал-Ахтала:

Поистине, речь находится именно в сердце,

А язык сделан только указателем на сердце.

Нет уподобления между ней (речь) с одной стороны и знанием и волей с другой. Поэтому она бывает с целью говорения, в противоположность им обоим [воле и знанию]. И раб божий, бывает, что говорит о том, чего он не знает и не имеет в виду.

«Аллах Всевышний есть гласящий ею, приказывающий, запрещающий и оповещающий», по причине наличия небесного закона и ниспослания откровения по этому поводу. Обязательно для религиозного разумеющего человека не добавлять ничего к этому. Если же было сказано, что приказание (ал-амр) в безначальности (ал-азал) без приказанного (ма'мур), и запрещение (ан-нахй) без запрещенного (манхи) являются абсурдом; а оповещение путем истечения [времени] является ложью; нужно считать Аллаха Всевышнего выше этого; и поэтому необходимо отрицать атрибут речи в своем начале, как это делают му'тазилиты, или отрицать

повеление, запрещение, увещание и утверждение о том, что она, в действительности, делится на те части в том, в чем она не прекращается на основании ее связи, как считают аш'ариты. То на это я отвечаю, что это сомнение, в действительности, появилось из представления безначальности (ал-азал) как существования (ал-вуджуд) в какие-то бесконечные промежутки времени. Что же касается того, что мы проверили через призму мазхаба предшественников и имамов-ханафитов, то это аннулируется целиком.

«Коран (ал-Кур'ан)»: так называется атрибут речи, наличествующей благодаря самости Всевышнего. Иногда так называются свитки, на которых начертаны буквы, как сообщается в словах Пророка (благословение и мир ему!): «Не путешествуйте

Стр. 37

с Кораном в земли врага». Если и было общепринято под этим термином имя свитка (ал-мусхаф) и упорядоченных слов, как в его (благословение и мир ему!) словах: «Зачем мне спорить с другими по поводу Корана?!» и слов Всевышнего: «И когда Мы читаем его, то следуй за его чтением» (75:18); и если было общепризнанным под ним имя Книги, однако, вечное (ал-кадим) есть речь Аллаха Всевышнего. Поэтому и завершил автор (да смилуется над ним Аллах!) свое высказывание следующим:

«Речь Аллаха Всевышнего», для определения подразумеваемого.

«Не сотворенная (гайр махлук)», а наоборот вечная, как прочие Его атрибуты.

«Он — написанное в наших свитках» посредством представления форм слов буквами алфавита.

«Сохраняемое в наших сердцах» посредством представляемых слов.

«Читаемое нашими устами» посредством букв, представляющих звуки.

«Слышимое нашим слухом» посредством запечатления (представления) тех букв в нем, но вместе с этим:

«Не располагаясь в них»: т.е. в свитках, сердцах, языках (устах), ушах (слухе) и ином, чем они. Также он не является совокупностью букв, слышимых звуков, представляемых образом и изображенных начертаний. Напротив, он есть атрибут, который невозможно постигнуть, и докопаться до сути которого тоже нельзя. «Написанное» (ал-мактуб) есть иное, чем книга (ал-китаб), «сохраняемое» (ал-махфуз) не есть сохранение (ал-хифз), «читаемое» (ал-макру') — иное, чем чтение (ал-кира'а), и «слышимое» (ал-масму') — не слух (ас-сам'). Этот атрибут назван речью Аллаха, потому что он указывает на нее. Поэтому, когда он [Коран] описывается тем, что есть из необходимо-сопутствующего (лавазим) вечному, то под ним подразумевается сущность речи, которая является вечным атрибутом, наличествующим благодаря самости Всевышнего. Когда же он описывается тем, что есть из признаков возникновения и необходимо-сопутствующего ему, то под ним подразумевается то, что общепризнано среди ученых, занимающихся основами (ахл ал-усул), т.е. особый порядок слов, неподражаемый по своему красноречию, делающий вызов своей риторикой, ниспосланный, арабский, распеваемый и переданный нам в переплете свитков. Таким образом, пример откровения (ал-вахй) посредством форм слов (ал-алфаз) подобен примеру явления [ангела] Джибрила¹⁰² (мир ему!) в образе Дихьи¹⁰³ (да будет доволен им Аллах!) и прочем. Ведь он не был, когда появлялся в нем [образе], чистым человеком и не был ангелом, как не был ангелом и человеком вместе. Он не присутствовал посредством перемещения и замены места. Поэтому, как заменялся его образ в глазах наблюдающих, и он оказывался в особенном месте и определенной стороне, а его сущность, — в которой он пребывал наряду с тем, что для этого следует из освобождения (ат-таджарруд), возвышенности (ат-та'али) от места и времени, — не подменялась, также и безначальная речь (ал-калам ал-азали) и Коран есть не что иное, как руководство о прямом пути, представляемое иногда на арабском языке, а иногда на иврите [как Тора] и ассирийском [как Евангелие]. Он в своей сути одно, нечто безначальное. Муса (мир ему!) слышал речь Аллаха и другие, даже язычник слышит речь Аллаха. Какова же разница между этими двумя, и как же различаются слушающие! Затем, когда стало известным, что термин «Коран» имеет три смысла: [1] в смысле речи Аллаха и атрибута, наличествующего благодаря Всевышнему, и она — вечная и не является Им и чем-то иным, чем Он, как и прочие атрибуты; [2] в смысле Книги Аллаха из распеваемых аятов и упорядоченных слов; [3] в смысле свитка из изображенных начертаний на написанных листах,

Стр. 38

не являющегося вечным. Наоборот он [свиток] является сотворенным (мухдас) и сделанным (мадж'ул), как сказал Он (далек Он от всякого несовершенства!): «Не приходит к ним никакое новое напоминание [т.е. Послание] их Господа без того, чтобы они не прислушивались, а сами забавлялись» (21:2) и «Мы сделали ее [т.е. Книгу] арабским Кораном» (43:3). Однако поиск о нем, разговор по его поводу и название его сотворенным (махлук) или несотворенным (гайр

махлук) является недозволенным нововведением (бид'а), которое не исходило от Пророка (да благословит его Аллах и приветствует!) и праведных предшественников после него. Разногласие в этом вопросе между людьми истины (ахл ал-хакк) и му'тазилитами в действительности заключается в утверждении (исбат) сущностного атрибута (сифа хакикиййа) для Аллаха Всевышнего, т.е. вечной речи (ал-калам ал-кадим), и в его отрицании. [Халиф] ал-Ма'мун, повелитель правоверных, не согласился с ними в отрицании вечного Корана (ал-кур'ан ал-кадим) и не пошел против людей истины относительно пребывания его (Коран) атрибутом Аллаха Великого. Однако он допустил ошибку с точки зрения того, что он обмолвился о том, что производимое упоминание (аз-зикр ал-мухдас) является сотворенным (махлук), и пустился в рассуждение об этом, не смолчав, как смолчали предшественники (ас-салаф). Потом его запутали защитники му'тазилизма тем, что люди считают, что он (Коран) вечен, не исходил от Аллаха Всевышнего. Их упорство (настойчивость) в запрещении утверждения о том, что он сотворен, ввело его в заблуждение. Затем утвердилось это в его уме, что, в сущности, это есть утверждение вечности для иного, чем Аллах Всевышний. Поэтому он взялся основательно за их опровержение в этом, находясь в замешательстве по поводу истинности дела, и был чрезмерно суров к ним. И случилось из-за него, то, что было, без всякого исследования и осмотрительности¹⁰⁴. Если бы он остановился на сущности его [т.е. Корана или своего утверждения], то быстро бы вернулся [к правильному суждению]. Ведь он занимал великое положение в плане науки, религии и разъяснений подробностей о том, что мы писали в деталях ответов.

[Созидание]

«Созидание/созидательность (ат-таквин)»: оно, хотя и является одним из атрибутов Аллаха Всевышнего, не являясь Им и иным, чем Он, как прочие атрибуты. Однако здесь подразумеваются атрибуты действий вообще, как сотворение (ат-тахлик), предоставление пропитания (ат-тарзик), изображение (ат-тасвир), умерщвление (ал-имата), оживление (ал-ихйа'), действие (ал-фи'л), создание (ал-иджад) и произведение (ал-ихдас), основываясь на том, что пришло в Книге и сунне. Он (автор) опять упомянул его (созидание) для усиления опровержения против аш'аритов, потому что они утверждают, что они (атрибуты действий) являются сопряженностями (ал-идафат) и аспектами/соображениями (ал-и'тибарат), которые осуществляются после связи воли (ал-ирада) и могущества (ал-кудра) с созданием подвластного (ал-макдур) {[Сноска:] Сказали некоторые шафи'иты, что утверждение атрибута созидания для Аллаха Всевышнего является новым утверждением, которое придумал Абу-л-Мансур ал-Матуриди и другие из поздних ханафитов, и этого нет в высказываниях ранних ученых. Скажу, что если они имели в виду утверждение (исбат) созидания как атрибута в своем начале, как думали некоторые из них, или называние термином созидания атрибутов, которые аш'ариты называют атрибутами действий, как это известно среди них, то этого нет в кредо Абу Ханифы и большой группы его последователей, в том числе ранних ученых из иракцев и других. Если же они имели в виду утверждение вечных атрибутов для Аллаха Всевышнего из действия (ал-фи'л), сотворения (ат-тахлик), предоставления пропитания (ат-тарзик) и т.п., то нет же, ведь все ханафиты едины в мнении об утверждении (исбат) тех атрибутов, и в том, что они вечны посредством самости (аз-зат). В подлинности не согласные с этим — это аш'ариты и подобные им из числа отрицающих атрибуты. Поистине, мазахаб имама Абу Ханифы (да смилуется над ним Аллах!), его великих учеников и большой группы почтенных последователей стоит на том, о чем заявил имам Абу Джа'фар ат-Тахави (да смилуется над ним Аллах!) и другие в сфере воззрений, что есть описание Аллаха (далек Он от всякого несовершенства!) и Его название всем, что пришло [в Коране и сунне]; вера в то, что это — истина в смысле, который подразумевался; возвращение знания о том, что не ясно, к Сведущему о нем без всякого истолковывания мнениями и отрицания атрибутов (та'тил) страстями (ал-ахва'); возвышенность [Аллаха] от всего, что не сообщается в небесном законе и не упоминается откровением. Это не доказывает вечность ислама, кроме как со стороны покорности (ат-таслим) и внутреннего подчинения (ал-истислам). Они (ханафиты) избегают того, в чем погрязли аш'ариты из-за разделения атрибутов на атрибуты самости (аз-зат) и атрибуты действий (ал-аф'ал); классифицирования речи на (ан-нафси) и выговоренную (ал-лафзи); и в умалчивании (ас-сукут) от называния термином созидания тех атрибутов. Поистине атрибуты наличествуют благодаря самости Всевышнего, и они находят достаточным свои слова о том, что Аллах (далек Он от всякого несовершенства!) со всеми Своими именами есть один (вахид) и со всеми Своими именами есть вечный (кадим), и что Он есть гласящий (мутакаллим). От него (да спасет его Аллах!).}

Сказал [Абу Мути' Макхул ан-Насафи] в [книге] «ал-'Акида ал-Макхулиййа» («Символ веры Макхуля»): «Говорят аш'ариты, что имена атрибутов делятся на два вида: атрибуты самости и

атрибуты действия. Что касается атрибутов самости, таких как жизнь, могущество, слух, зрение, знание, речь, желание и воля, то они вечные. Что же касается атрибутов действия, таких как сотворение (ат-тахлик), созидание (ат-таквин), предоставление пропитания (ат-тарзик), оказание блага (ал-ифдал), дарение милости (ал-ин'ам), делание добра (ал-ихсан), милосердие (ар-рахма), прощение (ал-магфира), ведение по правильному пути (ал-хидайа), то они сотворенные (махлукат). А мы говорим, что Аллах Всевышний со всеми Своими атрибутами и именами — один, и со всеми своими атрибутами и именами — вечный и безначальный; атрибуты Аллаха Всевышнего и Его имена не есть Он, и не есть иное, чем Он». Это его слова.

«Атрибут Аллаха Всевышнего» согласно Книге и сунне. Его положение подобно положению прочих атрибутов в требовании критерия предикции, соответствующего суждения и невозможности отрицания атрибутов (ат-та'тил) посредством возвращения (отношения) некоторых из них к другим по истолкованию (ат-та'вил).

«Безначальный (азалийа)», по причине невозможности ущербности

Стр. 39

Самости, завершения иным в истине Всевышнего и невероятности становления нечто возникшего (ал-хавадис) посредством самости Всевышнего. Так как нет многочисленности и взаимной инаковости между самостью и атрибутами категорическим образом, то нет необходимости в множественности (такассур) вечно-сущих (ал-кудама') и многочисленности необходимо-сущих (ал-ваджибат) в принципе. Его вечность [т.е. вечность созидания] не влечет вечность создаваемого (ал-мукавван) так же, как вечность слуха, зрения и знания не влечет вечность слышимого, видимого и известного.

Однако утверждение о связи существования создаваемого/созданного (ал-мукавван) с созиданием (ат-таквин) есть утверждение о его возникновении (худус), так как вечное (ал-кадим) — это то, существование чего не связано с иным, а возникшее (ал-хадис) — это то, существование чего связано с иным, чем оно. Ведь возникновение (ал-худус) в том смысле, о котором говорит небесный закон и свидетельствует язык на самом деле и есть это, а не что-то иное. То, существование чего связано с существованием иного, чем оно, бывает опереженным небытием (ал-'адам) и обладающим каким-то началом. Что же касается соображения состояния опережения в границе времени, то это есть соображение о нечто дополнительном к понятию и сущности возникновения (ал-худус). Поистине приняли его в расчет поздние поколения аш'аритов для неправильной цели, которая привела их к этому, т.е. к сокрытию утверждения о возникновении атрибутов, согласно тому, что было упомянуто.

«Оно есть созидание Им мира и всякой части из его частей для времени его бытия»: т.е. во времени его существования, как в словах Всевышнего: «И устроим Мы весы верные для Дня Воскресения» (21:47).

Была применена частица «лам» («для»), чтобы показать, что время не является обстоятельством (зарф) для устройства (ал-вад') и созидания (ат-таквин), согласно Его знанию и в соответствии с Его волей и предопределением (ал-када'). Поэтому созидание — вечное, не во времени. Всё создаваемое/созданное (ал-мукавванат) же является возникшим (хадиса) по распределению в своих временах с освобождением от возникновения чего-то, называемого связью (ат-та'аллук) в его самости или в его атрибутах.

«И оно не есть созданное по нашему мнению»: т.е. по мнению ханафитов, потому что под ним подразумеваются действенные атрибуты (ас-сифат ал-фи'лийа), наличествующие благодаря самости Всевышнего, как было сказано, в противоположность группе из аш'аритов. Они не подтверждают атрибут созидания, наоборот, они говорят, что оно есть нечто умозрительное, достигаемое в разуме из отношения действующего (ал-фа'ил) к подвергающемуся воздействию (ал-маф'ул). [[Сноска:] Сказал шейх Абу-л-Му'ин ан-Насафи (да смилуется над ним Аллах!) в разделе о созидании из книги «ат-Табсира»: «Противники порицают нас в этом вопросе с двух сторон. Во-первых, они говорят, что это утверждение, придуманное ханафитами, явившееся не из Ирака, о нем не говорил никто из предшественников, и что оно в действительности пришло из Самарканда. В ответ на это мы скажем, что это — ложные слова, исходящие от невежества о мазхабах предшественников. Потому что Абу Джа'фар ат-Тахави (да смилуется над ним Аллах!) из тех, кто достиг степени и высоты положения в познании изречений предшественников вообще и высказываний Абу Ханифы и его сторонников (да смилуется над ними Аллах!) в особенности. Он сказал в книге «ал-'Акаид»: «Он всегда был вечным со Своими атрибутами еще до Своего творения [т.е. до того, как творить]. Бытие их (создания) не добавило к Его атрибутам того, чего не было до них». Потом он сказал: «Он обладает значением господства (ар-рубубийа), а не значением опекаемого (марбуб) Творцом и сотворенного (махлук)». Когда он сказал: «До Своего творения», он хотел сказать: «До Своих созданий (махлукат)». Разве ты не видишь, что он,

сказав: «Бытие их не добавило», не сказал: «Бытие его». И если бы он имел в виду атрибут творения (ал-халк), то не сказал бы: «Не добавило»¹⁰⁵. Во-вторых, они [т.е. противники ханафитов] говорят, что если бы было созидание утвержденным в безначальности, и был Аллах создателем, творцом мира, то было бы создаваемое/созданное (ал-мукавван) сущим, сотворенным (мавджуд махлук) в безначальности, а это влечет вечность мира. Да, это удивительно в высшей степени, когда люди, говорящие о своем искусстве в каламе и подробном изучении в познании доводов, утверждают, что утверждение о вечности созидания ведет к утверждению о вечности нечто создаваемого/созданного (ал-мукавванат), хотя они знают, что то, существование чего связано с одной из причин, является сотворенным (ал-мухдас), а не вечным (ал-кадим). Это потому, что вечное не зависит в своем существовании от отличного от него. А то, что зависит от прочего и существование чего было связано с прочим, является сотворенным (мухдас) по неизбежности. Существование созданного (ал-мукавван) посредством созидания (ат-таквин), так как же оно [созданное] будет вечным?! Подтверждает это, что мы все вместе находим — у тех, которые утверждают вечность мира, мотивирующими (ал-му'аллилун) для этого вечностью того, с чем было связано существование мира от самости Создателя или одного из Его атрибутов, — противоречие, ведь они утверждают его вечность со связью его существования с иным, чем он». От него (да спасет его Аллах Всевышний!).}

[Воля]

«Воля (ал-ирада) — атрибут Аллаха Всевышнего». Наджжариты не согласны с этим, утверждая, что Всевышний — волеизъявляющий посредством Своей самости, а не воли.

«Безначальный», в противоположность каррамитам и некоторым му'тазилитам.

«Наличествующий благодаря самости Всевышнего», а не так, как утверждали некоторые му'тазилиты, говоря, что она (воля) является возникшей (хадиса), не имея вместилища; и большинство их, говоря, что она есть предпосылка (ад-да'ийа) в смысле знания о выгоде и пользе, налагающихся на действие. Т.е. она [происходит] из совокупности знания, относящегося к утверждениям истинности (ал-'илм ат-гасдики), по их мнению. Тогда как по мнению философов она — из совокупности знания, относящегося к представлению (ал-'илм ат-тасавури), потому что они сказали, что она представляет собой безначальное внимание/провидение (ал-'инайа ал-азалиййа), которое олицетворяет систему (низам) всего сущего (ал-мавджудат) и всех созданий (ал-каинат) от безначальности до бесконечности в Его прошлом знании, так что не представляется система более совершенной и пример более прекрасным, чем это. По правде говоря, все эти утверждения есть отрицание того, что означает известный смысл воли у всякого проницательного автора.

Знай, что утверждение о делании необходимым (ал-иджаб) и избрании (ал-ихтийар)

Стр. 40

представляется с четырех сторон, разветвляющихся над вопросом атрибутов и мотивирования действий через отрицание или утверждение.

Первая сторона — необходимость истекания (вуджуб ас-судур) ввиду самости действующего (зат ал-фа'ил), как такового с удалением взора от воли, конечного предела действия и избрания, которое сопоставляется с ним. Никто не утверждал отрицание этой стороны от избрания и утверждения необходимости, сопоставимой с ним в отношении Всевышнего, кроме одной группы из поздних аш'аритов в истекании атрибутов из Всевышнего. Он превыше этого на великую высоту! К тому же Он по мнению мудрецов и тех, которые не утверждают взаимной инаковости атрибутов, является не представляемым (гайр мутасаввар) без всякого сомнения.

Вторая — необходимость (ал-вуджуб) ввиду самости, основываясь на тождественность ('айниййа) воли, конечной цели/предела (ал-гайа) и избрания, которое сопоставляется с ним. Когда было мазхабом мудрецов (ал-хукама') и некоторых суфиев отрицание атрибутов и бытие Всевышнего посредством Его самости конечной причиной ('илла гайййа) для существования мира, стало необходимым для них делание необходимым (ал-иджаб) в этом смысле, и не стало возможным для них утверждать противоположное этому, в противоположность другим.

Третья — необходимость истекания ввиду конечной цели/предела, требующей действия, являющегося причиной для существования и избрания, сопоставляемому с ним. Об этой стороне необходимости никто не говорил, кроме му'тазилитов и тех, кто пошел по их пути.

Четвертая — необходимость истекания ввиду необходимости воли и мудрости. Это сторона необходимости есть мазхаб ханафитов, большего числа суфиев и ранних аш'аритов. Избрание же, сопоставляемое с ней, есть мазхаб поздних аш'аритов и ранних му'тазилитов. Что касается необходимости истекания после избрания, то они пришли к единому мнению в этом, и никто не был против отрицания избрания, сопоставляемого с ней, кроме одной группы из шиитов-

кайсанитов, утверждающих ал-бада'¹⁰⁶ в воле и творении. Оно (ал-бада') означает, что проявляется для Всевышнего о том правильность (сааб) в противоположность тому, что Он волеизъявлял или предпринимал в создании (ал-иджад), затем Он оставляет это и берется за то, что проявилось Ему из правильности.

[Лицезрение Аллаха Всевышнего]

«Лицезрение Аллаха Всевышнего»: т.е. видение верующими и людьми праведности во время загробного воскресения и в раю Всевышнего, без конкретизации и уподобления, и Его освобождения от понятия направлений и места.

«Допустимо по разуму»: т.е. возможно в смысле, который знатоки интеллигбельного (арбаб ал-ма'кул) называют рациональной возможностью (ал-имкан ал-'акли), являющейся отрицанием (силб) ясности необходимости двух сторон (тарафайн). Этого достаточно для предиктирования текстов (ан-нусус) по их ясным смыслам (завахир), что является осуществимым. И нет нужды в самостной возможности (ал-имкан аз-зати), которая является отрицанием необходимости двух сторон, вопреки мнению му'тазилитов и согласных с ними.

«И обязательно по преданию (ан-накл)»: т.е. утверждено по Книге и сунне, согласно словам Всевышнего: «Лица в тот день сияющие, на Господа их взирающие» (75:22–23), «Тем, которые добродетели, — доброе и придача¹⁰⁷» (10:26) и словам Пророка (благословение и мир ему!): «Поистине, вы увидите вашего Господа подобно тому, как вы видите луну в ночь полнолуния. Таким образом,

Стр. 41

есть доказательство из сакральных текстов о необходимости лицезрения Аллаха Всевышнего, и также указал разум на его возможность в смысле, который был упомянут. Поэтому необходимо верить в это и утверждать истинность делающего его необходимым. Лицезрение известно, а как оно происходит (ал-кайфиййа) неизвестно, и добавление к этому является непозволительным новшеством (бид'а). Поэтому мы убеждены [в этом] и видим истиной в том виде, который подразумевался Далеким от всякого несовершенства. Что же касается занятия разъяснением его возможности и конкретизацией его происхождения, то это пустая болтовня, которой не довольны выдающиеся мужи из знатоков интеллигбельного (ал-ма'кул) и знатоков передаваемого/традиции (ал-манкул). И на самом деле это было занятием занимающихся философией (мутафалсифа) и поздних ученых. Поскольку лицезрение в наблюдаемом (аш-шахид) обусловлено пребыванием обзораемого по природному положению (вад' таби'и) в особенном отношении, цвете, сенсительной конкретизации (кайфиййа махсуса) и сопоставлении с какой-то стороной от наблюдателя, так что оно не бывает в конечном пределе близости или дальности или малости и т.п. из условий, сравнили его му'тазилиты с лицезрением Всевышнего и постановили его невозможность, по причине освобождения (таназзух) Всевышнего от всего этого. И указал автор (да смилуется над ним Аллах!) на ответ [этому], сказав:

«Но Он будет виден не в каком-либо месте, и не со стороны сопоставления или соединения лучей или утверждения расстояния между взирающим и Аллахом Всевышним», согласно тому, что было сказано. Сравнение невидимого (ал-гаиб) с наблюдаемым (аш-шахид) есть неправильное доказательство вместе с тем, что эта обусловленность не является из-за невозможности лицезрения без него совсем, а, наоборот, из-за несовершенства души и ее слабости в начале врожденной природы (ал-фитра), как это не скроется от пронизательного наблюдателя. Слова Всевышнего: «Не постигают Его взоры» (6:103) не опровергают постижение взоров. Далек мой Господь от того, чтобы Его охватили человеческие мысли или постигли чувства!

[Аллах — творец действий рабов]

«Аллах Всевышний есть творец действий Своих рабов», их создатель независимым образом и их творец произвольным образом, и если было связано их получение (хусул) с способностью (кудра) и стяжанием (касб) творений.

Не согласилась группа назамитов из му'тазилитов по поводу создания нечто скверного (ал-кабаих), и они отвергли Его могущество на это, утверждая, что подвластность (ал-макдуриййа) делает правильным Его истекание (судуру-ху) от Него, ведь знание о скверности ведет к глупости или же к невежеству.

Ответ на это, подражая аш'аритам, таков: «Понятие хорошего и скверного не применяются по отношению к Нему».

Ответ же в манере других из му'тазилитов таков: «Подвластность не отрицает отсутствия связанности совокупного могущества (ал-кудра ал-мустаджми'а) для условий воздействия».

С точки зрения ханафитов, суфиев и людей мудрости ответ будет таким: «Истекающее (ас-садир) от Аллаха Всевышнего есть Его бытийные аспекты, и оно — чисто хорошее и благое. Что же касается скверности и ущербности, то это от смеси основных отсутствий (ал-а'дам ал-аслиййа) из-за недостаточности подготовленности (исти'дад) [в человеческом понимании], как сказал Аллах Всевышний: «[Скажи: ...] В Твоей руке — благо; Ты ведь над каждой вещью мощен!» (3:26), «Скажи: «Все — от Аллаха»» (4:78) и «Что постигло тебя из хорошего, то — от Аллаха, а что постигло из дурного, то — от самого себя» (4:79).

Ка'биты (ал-ка'биййа) из них (му'тазилиты) были не согласны с примером подвластного раба божьего, потому что его действие является либо послушанием, либо ослушанием, либо забавой, а Аллах превыше этого.

Стр.42

Ответим на это, что они есть соображения в действиях, которые измышляются по отношению к Нему.

И джуббайты из них [считали также] по поводу его (человека) подвластного, и говорили, что если это не так, то это повлечет соединение двух воздействующих в совокупность одного воздействия.

На это мы ответим, что нет воздействия для могущества раба в принципе, и что его связь не противоречит его бытию, подвластным Аллаху до него.

Истина в том, что действия и воздействия возможного свернуты в именах и действиях Аллаха Всевышнего. Поэтому действие раба божьего является протеканием/просачиванием (рашх) для действия Аллаха Всевышнего, а его могущество — призраком (подобием) Его могущества, в манере, очищенной от вселения (ал-хулул), соединения (ал-иттихад) и частности (ал-джуз'иййа). Поможет тебе понять это внимательное наблюдение за солнечным светом, падающим на стену, отражающимся от нее с помощью зеркала и подобия ему. И мы удостоверим это тем, чему нет добавления.

«Всех их [т.е. действий рабов божьих] таких как неверие (ал-куфр), вера (ал-иман), послушание (ат-та'а) и ослушание (ал-'исйан)», так как не выходит из Его могущества что-то подвластное, и не отъединяется от Его творений что-то сотворенное, по словам Всевышнего: «Есть ли какой-нибудь творец, кроме Аллаха?» (35:3), «Творец всякой вещи» (6:102), «Поистине, Мы ведь всякую вещь сотворили по мере» (54:49), «Аллах создал вас и то, что вы делаете» (37:96) и т.п. из аятов. Также согласились имамы предшественников (ас-салаф) до появления людей пагубных новшеств в религии (ахл-ал-бида'), что Творец — это Аллах Всевышний, и нет творца кроме Него, и что все нечто возникшее (ал-хавадис) является сущим благодаря созданию и сотворению Всевышнего. Поэтому первые му'тазилиты воздерживались использовать слово «творец» (ал-халик) для раба божьего, и довольствовались терминами типа «действитель» (ал-фа'ил) и «изобретатель» (ал-мухтари'), пока не осмелился на это ал-Джуббаи и его последователи.

Большее их число [т.е. му'тазилитов] считают, что они (действия) достигаются благодаря могуществу раба божьего и его предела посредством независимости. Абу Исхак ал-Исфараини из аш'аритов считал, что они есть благодаря совокупности могущества Аллаха Всевышнего и Его раба, так что они оба вместе связаны с основой действия. А кади Абу Бакр ал-Бакиллани связывал могущество Аллаха Всевышнего с основой действия, а могущество раба — с его описанием. Он сказал: «Допустим, что возникшее могущество (ал-кудра ал-хадиса) не подходит для создания (ал-иджад). Однако не ограничиваются атрибуты и виды действия аспектом возникновения только, напротив, имеются и другие виды за возникновением. Пусть же будет их [действия] воздействие на какое-нибудь состояние, [равно] не являющимся ни сущим, ни не-сущим, на которое налагается награда и наказание, как их бытие послушанием или ослушанием». Таким образом, следует им обоим [ал-Исфараини и ал-Бакиллани] то, что надлежит му'тазилитам. Мы рассмотрим это потом.

«И они»: т.е. все действия рабов Аллаха, были ли они послушанием или непослушанием.

«[Есть] благодаря Его воле и желанию», так как скверное (ал-кабих) есть стяжание скверного и описание им, а не его творение, воля и предопределение для него.

Если ты спросишь, что когда стяжание его и описание им было скверным и злым, так зачем же Он волеизъявлял и предопределял это?

Отвечу на это тем, что скверное и злое, хотя оно и было не угодным, все-таки входит в предопределение для смысла, к которому ведет мудрость и которого требует подходящее/выгодное (ал-маслаха). И оно — желаемое (мурад) во вторую очередь и

сотворенное посредством акциденции. На самом же деле оно есть желаемое (мурад) в первую очередь и сотворенное посредством хорошей и доброй самости. Нет злого в бытии,

Стр. 43

кроме как содержащего много добра. И если бы не оно, то пропало бы зря многочисленное добро и пришло бы великое зло. Например, отрезание руки, пораженной гангреной, является злом с внешней стороны, но с другой стороны в этом есть большое добро, т.е. здоровье тела; и если бы ее не отрезали, то погибло бы тело, и было бы более большее зло. Поэтому отрезание руки для достижения здоровья [тела] является злом, в котором содержится большое добро, однако первое желаемое [или то, что подразумевалось с самого начала], которое было раньше в уме отрезающего, было здоровьем (спасением), которое является чисто добром.

Затем, когда путь к нему (добро) был отрезанием руки для нее же, спасением было требуемым для ее самости (сущности), а отрезание было требуемым для иного, чем она (ее самость). И то, что относится к самости, ставится вперед для иного, чем она. Поэтому и сказал Всевышний: «Опередила Моя милость Мой гнев» {[Сноска:] Этот хадис приведен ал-Бухари и Муслимом. От него (да спасет его Аллах!)}]. То есть хорошее добро (ал-хайр ал-хасан) — желаемое для самого себя, а скверное зло (аш-шарр ал-кабих), в действительности, есть для его получения. {[Сноска:] От Абу Зарра (да будет доволен им Аллах!) передается от Пророка (да благословит его Аллах и приветствует!) о том, что передается от Аллаха Всевышнего: «О Мои рабы! Поистине, это — ваши деяния, которые Я подсчитываю и за которые затем Я воздам сполна вам. Поэтому, кто нашел добро, пусть восхвалит Аллаха; кто же нашел иное, пусть никого не укоряет, кроме себя». Приведено Муслимом (да смилуется над ним Аллах!). От него (да спасет его Аллах Всевышний!).} Таким образом, если тебе в голову пришла какая-то мысль о зле, под которым нет добра, или тебе показалось, что то добро могло получиться без содержания в зле, то вини свой неполноценный разум и в той и в другой мысли. И не забывай, что зло [необходимо] сопутствует возможному (ал-мумкин) на самом деле из-за его недостаточности в себе и его отдаленности от принятия совершенства во всех его видах. Однако послушания происходят по Его довольствию, любви и повелению, в отличие от распутства, ослушаний и дурных поступков, исходя из слов Всевышнего: «Поистине, Аллах любит добродеющих!» (2:195), «Поистине, Аллах приказывает справедливость, благодеяние и дары близким: и Он удерживает от мерзости, гнусного...» (16:90), «И не соблаговолит Он для Своих рабов на неверие, а если вы будете благодарны, Он соблаговолит на это для вас»¹⁰⁸ (39:7), «Зло всего этого у Господа твоего отвратительно» (17:38) и т.п. из ясных указаний. Нет никакой крайности в том, что Он повелевал то, что Он не волеизъявлял; и запрещал то, что волеизъявлял, из-за мудрости, которая содержится в этом. С этим не согласились му'тазилиты, утверждая, что волеизъявление скверного скверно, как и его творение и создание. В доказательство они привели слова Всевышнего: «Поистине, Аллах не желает несправедливости [Своим] рабам!» (40:31), опираясь на толкование, что Он не желает для них, чтобы они совершали несправедливость.

И ответ — то, что было сказано уже, и уже утверждено окончательными рациональными и традиционными доказательствами, что нет творца, кроме Него; и нет дающего существования, кроме Него. И Он есть изъясняющий волю на то, что Он сделал и хотел.

В Ниспослании сказано: «Если бы Он пожелал, то повел бы прямым путем вас всех» (16:9) и «Но не пожелаете вы, если не пожелает Аллах» (76:30). Смысл же того, что они (му'тазилиты) привели в доказательство, таков: «Он не желает причинять им несправедливость».

Кстати, по этому поводу есть рассказ, раскрывающий позицию двух групп. Однажды кади 'Абд ал-Джаббар ал-Хамадани, один из му'тазилитов, зашел к везиру ас-Сахибу ибн 'Аббаду, у которого присутствовал Абу Исхак ал-Исфараини, учитель из аш'аритов. Когда 'Абд ал-Джаббар увидел Абу Исхака, он воскликнул: «Слава Тому, Кто очищен от распутства!» На что Абу Исхак сразу же без подготовки [в том же стиле и рифме] ответил: «Слава Тому, во власти Которого не происходит ничего, кроме того, что Он хотел!» Тогда судья спросил: «Разве Он хочет, чтобы мы ослушивались?» И ответил Абу Исхак: «Разве мы ослушиваемся нашего Господа по принуждению?» На что судья сказал: «Допустим, что Он запретит мне прямой путь и предопределит мне вероотступничество. Он сделает хорошо или плохо?» Тогда сказал учитель [т.е. Абу Исхак]: «Если Он запретил тебе

Стр. 44

то, что принадлежит тебе, то Он поступил плохо. А если Он запретил то, что принадлежит Ему, то это касается Его милости тому, кому Он хочет [ее даровать]», что привело судью в замешательство.

«Его решению (хукми-хи)»: т.е. [благодаря] Его созидательному повелению (амри-хи ат-таквини), которое делает необходимым совершение [действия] на чем-то и влечет его с тем, что

содержится в нем из какого-нибудь добра или зла, и что влечет из какой-нибудь пользы или вреда, согласно какого-то особенного порядка, о котором опередило слово¹⁰⁹, и по которому произошло предопределение (ал-када') и проистекла судьба (ал-кадар), и напротив которого — записанное повеление (ал-амр ат-тадвини), которое установил Аллах посредством отправки посланников и ниспослания писаний. Сказал Аллах Всевышний: «Мы сказали: «Перенеси в него от всего по паре, по двое и твою семью, кроме тех, о которых опередило слово»»¹¹⁰ (11:40), и сказал он (мир ему!): «Предопределил установил Аллах Всевышний судьбы до того, как сотворить небеса и землю, за пятьдесят тысяч лет до этого». [Хадис] приведен Ахмадом и ат-Тирмизи. Поэтому было хорошее значение повеления, а скверное — значением запрещения, не соответствуя им обоим.

«Его суждению (кадиййати-хи)¹¹¹», так как не происходит в Его власти, кроме того, что Он желает, и не получается в Его господстве, кроме того, о чем уже было предопределение (ал-када').

«Его определению судьбы (такдири-хи)», знай, что оба слова «ал-када'» (предопределение) и «ал-кадар» (судьба), согласно основе языка, используются в смыслах, все из которых возвращаются к концу и завершению нечто полностью. Однако «ал-кадар» у нас означает определение вещи определением/пределом, в котором она будет [или которому она будет соответствовать] в том, что не прекращает быть сопутствующим с ее выгодами/пользами, зависимыми от этого определения и связанными им. А «ал-када'» есть его делание в совершенстве (иткану-ху), его выполнение в точности (ихкаму-ху) и его ведение (савку-ху) к его завершению образом, соответствующим (подходящим) его состоянию посредством предоставления того, чем достигается его завершение и пребывание выборочно и естественно.

Сказал ал-Хаким ат-Тирмизи (да смилуется над ним Аллах!), что оно (определение судьбы: ат-такдир) в начале есть знание ('илм), затем упоминание (зикр), потом желание (машиа), после этого распоряжение (тадбир), затем судьбы/меры (макадир), потом утверждение в скрижали (исбат фи-л-лавх), затем воля (ирада) и после этого предопределение (када'). И если Он сказал: «Будь!» и было в образе, который Он знал, затем упомянул, потом пожелал, после этого распорядился, затем соразмерил, потом утвердил и после предопределил. Таким образом, познали, что нет ничего с точки зрения того, что оно пребывало в безначальном знании до того, как стало пребывать в скрижали и стало явным, кроме связанного с нечто (умур) [или повелениями] от Аллаха Всевышнего. Слова его (ал-Хаким) закончились.

Философы, аш'ариты и му'тазилиты отвергли «ал-када'» и «ал-кадар». Что касается философов, то они опирались на свою установленную основу об отрицании атрибутов и их отношения к знанию, которое у них считается той же самостью (нафс аз-зат). И они сказали, что «ал-када'» — это безначальное попечение (ал-'инайа ал-азалиййа), подразумевая под ним представление порядка всех сущих (ал-мавджудат ва-л-каинат) тем, для чего необходимо существование лучшим и самым полным образом. А «ал-кадар» [по их мнению] — это их (сущие создания) выход к воплощенному/наличному существованию (ал-вуджуд ал-'айни) посредством их причин таким образом, который был установлен в «ал-када'». Аш'ариты же крепко ухватились за их хвосты, последовали по их стопам и не добавили к их взгляду, кроме некоторой обработки в словах и выражениях с незначительным изменением, сказав, что «ал-када'» — это безначальная воля, связанная с вещами так, как они есть, и что Его «ал-кадар» — это Его создание (иджаду-ху) на определенную меру и особый стандарт в их самостях,

Стр. 45

атрибутах и действиях¹¹². А му'тазилиты утверждали, что то, утверждение чего является правильным для Аллаха Всевышнего из смысла «ал-када' и ал-кадар» вообще, является уведомлением (ал-и'лам), а если же под ними подразумеваются творение действия, его определение и воля, то это приводит к невозможному (ал-мухалат); а если подразумевалось принуждение (ал-илзам), то это касается необходимо-сущих (ал-ваджибат).

По причине этого согласились две группы на одобрение (тасвиб) [решения] всякого муджтахиды и на то, что хорошее или скверное не утверждается, кроме как посредством ниспослания откровения (ал-вахй), и прихода повеления и запрещения, или посредством вынесения рационального решения о них (ал-када' ва-л-кадар) на основании чего-либо.

То, что пришло в воображение му'тазилитов и привело их к отрицанию охвата воли и желания, всеобщности могущества, судьбы (ал-кадар) и суждения/предустановления (ал-кадиййа), что является действием скверного невозможного (кабих мухал) с точки зрения связывания [атрибута] творения (ал-халк) лишь с Аллахом Всевышним, также сопутствовало им в [вопросе] творения сатаны (аш-шайтан). А вынужденность/принуждение (идтирар) раба божьего посредством [необходимого] сопутствования действий, с точки зрения охвата

(общности) воли и могущества, сопровождала их в опережении знаний неизбежным образом. Поэтому аз-Замахшари признался и избавился от этих помыслов, сказав: «Мы знаем, что все действия Всевышнего — хорошие, и что творение делающего скверное — Его действие, поэтому оно должно быть хорошим; скрывание аспекта хорошего (ваджх ал-хасан) не умаляет значения его бытия хорошим (хусн), также как не умаляет его у большинства Его созданий, мудрость творения которых мы не ведали».

Не сомневается обладающий разумом в том, что творение грехов/непослушаний и неверие, без сомнения, происходит таким образом.

Рассказывают, что Абу Ханифа (да смилуется над ним Аллах!) спросил какого-то кадарита: «Знал или нет Аллах Всевышний в безначальность чего-либо из того, что было злым и скверным (аш-шурур ва-л-кабаих)?» Кадарит был вынужден согласиться с этим. Затем он (Абу Ханифа) сказал: «Волеизъявлял ли Он проявить то, что знал, в соответствии с тем, как Он знал, или волеизъявлял проявить противоположное тому, что Он знал, и тогда становится Его знание невежеством?!» После этого тот кадарит оставил свой мазхаб и покаялся.

[Добровольные действия]

«[Его] рабам принадлежат добровольные действия (аф'ал ихтийарийа)», которые исходят от них через их намерение и выбор, опираясь свою их мощь и волю; так как добровольное действие (ал-фи'л ал-ихтийари) — это то, чему предшествуют его четыре основы (мабади-ху ал-арба'а): его представление (тасаввур), воображение (тахаййул) его пользы (фаида), воля (желание) его существования, его получение (тахсил) и стяжание (касб) посредством применения сил, вкладываемых в члены/органы [тела]; потому что каждый различает между движениями своего спуска и подъема, и находит свои распоряжения (тасарруфат) в соответствии со своими целями и наклонностями.

А это противоречит мнению джабаритов (джабритов), которые утверждают, что раб божий принужден к своим действиям и у него нет мощи, воли и выбора; и что на самом деле Аллах Всевышний творит действия в нем, так как Он творит в прочих неживых созданиях (джамадат); и что действия относят к нему в переносном смысле, также как говорится, что дерево принесло плоды, сдвинулся камень, потекла вода, небо покрылось тучами, зашло солнце и содрогнулась земля. Но необходимость говорит об обратном, и ясные указания (нусус) Корана свидетельствуют о недействительности такого мнения.

Сказали аш'ариты, что нет воздействия возникшего могущества/мощи (ал-кудра ал-хадиса) в принципе вместе с тем, что Аллах Всевышний привел в исполнение Свой закон тем, что Он творит после возникшего могущества или с ним действие, когда

Стр. 46

раб божий изъявил волю на него и всецело отдался этому. Поэтому это будет творением от Аллаха Всевышнего и стяжанием от Его раба. Термин «действие» (ал-фи'л) является истиной (прямым смыслом) в творении и оно не будет правильным для стяжания, кроме как в переносном смысле. О если бы я знал: с чем связано могущество раба божьего по их мнению; что вытекает из его связи; что означает его бытие/состояние воздействующим атрибутом (сифа му'сира); каков смысл его воздействия; каково сходство между творением (ал-халк) и стяжанием (ал-касб), которое делает правильным переносное значение? Поэтому было сказано, что этот мазхаб соответствует джабаризму (ал-джабр). {[Сноска: «Исследовал наш шейх (учитель) Ибн ал-Хумам (да смилуется над ним Аллах!) [в своем сочинении] «ал-Мусайара», что упомянутое ими из выполнения доказательства разумом — запрещенное, и то, что они подробно разъяснили из этого — необязательное, подобно тому, как становится это известным благодаря минимальному созерцанию в этом. Что касается нечто, относящегося к передаче/традиции (наклийат), то оно, в действительности, дает убежище, если оно не было общностями ('умумат), которые в состоянии принять выделение в качестве частного (ат-тахсис), и не существовало того, что делало его необходимым. А если существовало, то нет. Однако дело обстоит так же, и то выделенное в качестве частного (мухассас) есть нечто рациональное. И оно есть то, что воля общности (ирадат ал-'умум) в них (наклийат) вызывает необходимо чистую принужденность (ал-джабр), приводящую необходимо к потере предписанности [соблюдения закона божьего] (ат-таклиф) и к недействительности повеления и запрещения (ал-амр ва-н-нахи). Что же касается утверждения их о том, что мощь/могущество раба божьего связана с подвластным (ал-макдур) не путем воздействия, что является стяжанием (ал-касб), то это всего лишь слова, которыми они достигли какого-нибудь смысла. Мы же на самом деле понимаем под стяжанием (ал-касб) получение/достижение (ат-тахсил). Получение небытийного действия есть не что иное, как включение его в существование, что является созданием (ал-иджад)». Закончилась

[цитата из] книги «ад-Дурар ал-манзума ва-л-джавахир ал-мансура хашийат шарх джам' ал-джавами» Ибн ас-Субки (да смилуется над ним Аллах!)}.

Сказал Абу-л-Ма'али ал-Джувайни (да смилуется над ним Аллах!): «Тот, кто был беспристрастен с самим собой, познал, что смысл могущества (ал-кудра) означает возможность совершить действие, и что необходимо относить действие раба божьего к нему в прямом смысле, не путем творения и создания».

А Абу Исхак ал-Исфараини придерживался того, что существование действия есть средство совокупности двух могуществ [Аллаха и человека] путем соучастия в воздействии на основу действия. Некоторые из них (аш'ариты) считали, что оно (могущество) воздействует на его атрибут. Ясно по природной необходимости, что утверждение (исбат) атрибута, подвергающегося воздействию, и который не обладает воздействием в корне или обладает им в каком-то состоянии, и существование которого невозможно представить разумом, является в действительности отрицанием этого атрибута и его влияния, и пустым бессмысленным вздором. Кто же говорит о соучастии возникшего могущества в создании действия или его описании, для того становится обязательным прийти к утверждению о дополнении к достаточному могуществу (ал-кудра ал-кафийа), или о нужде, или о немощи, и о выходе некоторых возможно-сущих (ал-мумкинат) из творения Аллаха Всевышнего; а это является мазхабом му'тазилитов и направлением прочих кадаритов.

Для разъяснения скажу, что вопрос ал-кадар¹¹³, ал-джабар¹¹⁴ и промежуточного состояния (ат-тавассут) между ними — это то, в чем заблудились занимающиеся философией и каламом (мутафалсифа ва мутакаллимун), все без исключения. Му'тазилиты считают, что Аллах (далек Он от всякого несовершенства!) создал для Своего раба воздействующее могущество и самостоятельную волю, которыми Он его уполномочил, и он произвольно использует их в своих добровольных действиях. Поэтому их мазхаб — это чистый кадаризм (ал-кадар). Им противостоят джахмиты, которые полностью отвергают эти два атрибута от человека, и они утверждают, что он на самом деле полностью принужден [в своих действиях]. Аш'ариты же, в действительности, удовлетворились выбором (ал-ихтийар) имени и из истины (ал-хакика) внешним определением (ар-расм). А философы, хотя они утвердили их [волю и могущество раба божьего] и согласились с ханафитами с состоянием могущества как корректируемого не воздействующего атрибута (сифа мусаххаха гайр муассира), сказали, что нет воздействующего (муассир) в существовании (вуджуд) кроме Аллаха, и поэтому для них стало обязательным утверждать, что человек принужден в облике имеющего свободу выбора (мухтар), согласно тому, о чем они открыто заявили. Что касается ханафитов, которые являются ахл ас-сунна ва-л-джама'а истинным образом, и которые тверды словом своим на прямом пути окончательным образом, то их мазхаб — это то, что Аллах (далек Он от всякого несовершенства!) есть независимый творец (ал-халлак ал-мустакилл) абсолютным образом, и Он обладает полным выбором (ал-ихтийар ал-кулли) и распоряжением в Своей власти, как Он захочет. Нет соучастия чего-либо в создании благого, злого, полезного и вредного какого-нибудь возможно-сущего (мумкин) из Его рабов и их действий. Он есть творец их, их деяний, причин их существования и начал их получения (достижения) независимым образом в истекании всего, что входит под понятие бытия (ал-кавн), без какого-либо соучастия раба божьего

Стр. 47

и без какого-либо посредничества от него. Но вместе с этим раб божий — воздействующий на все, что истекает от него из его действий, и делающий это. Термин «действие» включает в себя стяжание (ал-касб) и воздействие (ат-та'сир), и используется в прямом смысле из-за непрерывности использования. Он имеет свободу выбора в своем действии, не является принужденным в принципе, не есть подопечный/сдерживаемый (махджур), не является уполномоченным (муфаввад) на свои действия категорическим образом и независимым в них, и не есть соучастник с Всевышним в создании того, что является его стяжанием и воздействием. Это — потому, что главная часть избрания/выбора есть четыре основы (ал-мабади ал-арба'а)¹¹⁵ и ось/сфера добровольного действия (мадар ал-фи'л ал-ихтийари) основывается на них. Все это достигается в рабе божьем, и он характеризуется ими (основы). Затем действие есть воздействие путем произведения (ал-ихдас). А это воздействие является его действием, стяжанием и воздействием, и все это есть творение Аллаха Всевышнего, потому что оценивание возможно-сущего всеми его бытийными сторонами и действенными аспектами на самом деле происходит посредством постоянного истечения/эманации (ал-файд ад-даими) от Аллаха Всевышнего. А продолжающее воздействие и то, что с ним из действенных и бытийных аспектов, свернуто в действиях Всевышнего. Его же воздействия (асару-ху) — протекание (рашх) из его атрибутов, которые распространены в его определенных структурах (хайакилу-ху ал-мукаддара) и

приспособленных вместилищах (кавабилу-ху ал-му'адда). Пусть же не придет к тебе в голову мысль о том, что его воздействия являются частью атрибутов Аллаха (да вознесется Его поминание!) или некоторыми из них, ведь это невозможно и отвергаемо от Всевышнего и Его высочайших атрибутов. Поэтому их (ханафиты) мазхаб — это отрицание кадаризма (ал-кадр) и джабаризма (ал-джабр) истинным образом; а не отрицание только одного из них двух и утверждение другого, как это есть в мазхабе кадаритов и джабаритов; и не отрицание воздействия и утверждение его начал/основ (мабади-ху), как это в мазхабе аш'аритов. {[Сноска:] «Избранное (ал-мухтар) у слабого раба божьего (ал-'абд ад-да'иф) есть воздействие возникшего могущества (ал-кудра ал-хадиса) на основу действия (асл ал-фи'л) и на его описание вместе, так как нет смысла в воздействии на описание без воздействия на основу. Ведь описание — воздействие, ответвленное от него, и нуждающееся в дополнительном оказании воздействия на воздействие основы действия. Так как существование описания дополняет существование основы. И нет ничего опасного в утверждении об оказании воздействия (ат-та'сир), если даже это было тяжелым для ал-Аш'ари, потому что оказание воздействия на могущество также есть благодаря созданию (иджад) Аллахом (далек Он от всякого несовершенства!) подобно тому, как и само могущество есть благодаря созданию Всевышним. Утверждение же о воздействии могущества является близким к истине. Мазхаб ал-Аш'ари входит, в действительности, в рамки джабаризма (ал-джабр). Ведь, по его мнению, нет выбора в прямом смысле и нет воздействия возникшего могущества в принципе; помимо того, что добровольное действие у джабаритов не относится к действителю в прямом смысле, а у ал-Аш'ари относится к нему в прямом смысле. Это происходит, если даже не был выбор утвержденным для него (действитель), потому что действие относится к могуществу раба божьего в прямом смысле, в одинаковой степени было ли могущество воздействующим, как это в мазхабе не [имама] ал-Аш'ари, а другого [имама] из суннитов (ахл ас-сунна),¹¹⁶ или было чистой осью/сферой (мадар махд), как это в мазхабе ал-Аш'ари. Этим и различаются мазхаб людей истины (ахл ал-хакк) и мазхаб других [людей]». «Мактубат муджаддидийа» 286.} Какова же большая разница между творением (ал-халк) и созданием (ал-иджад), оба из которых являются атрибутами Господа, и действием раба божьего и стяжанием! Ведь создание вещи — это наполнение ее существованием, а ее творение — это ее создание, принимая во внимание ее определение (ат-такдир). А это есть нечто, от которого сужается простор возможно-сущего (ал-мумкин) полностью.

Для нас нет надобности утверждать, что утверждают философы по поводу отрицания воздействия иного, чем Всевышний, говоря, что это допустимо самостью (джаиз аз-зат), и если Он произвел (ахдаса), то Он произвел с участием допустимости (ал-джаваз), что является небытийной природой (таби'а 'адамийа), а это влечет воздействие небытия в существовании, что является необходимо недействительным и естественно неправильным. Это потому, что на самом деле это было бы необходимым, если бы воздействие раба божьего не было входящим в творение и создание Аллаха Всевышнего; но в действительности он воздействует посредством своего четвертого аспекта к Всевышнему. Разве не «к Аллаху возвращаются все дела» (57:5)?! Однако воздействие не есть создание. Поможет понять тебе это наблюдение состояния души с ее силами в ее добровольных действиях. Ведь постижение (восприятие) слуха и зрения, например, в своей сути есть постижение души без всякой двойственности в принципе подобно тому, как было передано, что тот, кто познал свою душу, познал своего Господа. Видел ли ты свет (луч) солнца, падающий на стену, и отклоняющийся от нее посредством отполированных частей; - разве ты видишь его от света полированной части или ты думаешь, что он не имеет отношения и воздействия в достижении этого света к этой стене. Прими это как назидание, о обладатель разумов (сердец)! «О Боже, царь царства! Ты даруешь власть, кому пожелаешь, и отнимешь власть, от кого пожелаешь, и возвеличиваешь, кого

Стр. 48

желаешь, и унижаешь, кого желаешь. В Твоей руке — благо; Ты ведь над каждой вещью мощен!» (3:26).

«За которые они вознаграждаются»: т.е. по причине действий, если они были послушанием и поклонением.

«И наказываются», если они (действия) были ослушанием и нарушением, согласно словам Всевышнего: «Не возлагает Аллах на душу ничего, кроме возможного для нее. Ей — то, что она приобрела, и против нее — то, что она приобрела для себя» (2:286), «И кто сделал на вес пылинки добра, увидит его, и кто сделал на вес пылинки зла, увидит его» (99:7–8), «Ведь Мы не губим награды делающих добро!» (7:170), «Разве вам не воздается только за то, что вы делали?» (27:90) и т.д. из аятов и хадисов.

И потому что вопрос о мудрости указывает на это, в противоположность аш'аритам, которые сказали, что вознаграждение (ас-саваб) от Аллаха — благо (фадл), а наказание (ал-'икаб) — справедливость ('адл), которых раб божий не достоин посредством деяний (ал-а'мал); поэтому допускается наказание за послушание и вознаграждение за послушание, основываясь на отрицании рациональности/разумности ('аклиййа) хорошего и скверного, и опираясь на слова Всевышнего: «А кто творил благо, для самих себя они уготовали, — чтобы воздал Он тем, которые веровали и творили доброе, от Своей милости» (30:44–45).

Наш же мазхаб — тот, который подтверждается интеллигибельным (ал-ма'кул) и передаваемым/традиционным (ал-манкул). Ведь слова Всевышнего: «Чтобы воздать тем, которые уверовали и творили благое, по справедливости» (10:4) есть ясное указание на это. И нет каких-либо несовместимостей между состоянием вознаграждения по причине послушания и его состоянием милостью (благом) от Аллаха, потому что они (деяния) есть благодаря Его творению и созданию, и предоставлению возможности рабу божьему получать награду в своем стяжании. Сказал Аллах Всевышний: «Есть и опережающие благими деяниями по изволению Аллаха; это — великая милость!» (35:32). И потому что они (благие деяния) сами по себе, если даже их было много, не смогут отблагодарить даже за самое малое из Его благ (милостей). Было истолковано слово «милость/благо» (ал-фадл) как дары (ал-'атайа), добавленные к основе награды (ас-саваб) посредством послушания, как на это указывают Его слова: «Для самих себя они уготовали» (30:44). {Сноска:} Поэтому Аллах Всевышний соединил между воздаянием (ал-джаза') и дарением (ал-ата') в Своих словах: «В воздаяние от твоего Господа — дар, расчет» (78:36). Он присоединил «воздаяние» к Себе и сделал «дар» приложением (бадал) к нему, чувствуя богобоязненных и показывая, что Его (далек Он от всякого несовершенства!) воздаяние за их праведное деяние есть тот же Его дар. Поэтому его состояние воздаянием, соответствующим заслуженности, есть с точки зрения следования (ал-имтисал), истекающего (ас-садир) от раба божьего и совершения им благих (праведных) деяний. Его состояние же даром, не соответствующим заслуженности, есть с точки зрения тех хороших дел (ал-хасанат), все которые от Аллаха благодаря Его творению и созданию, и предоставления возможности для раба божьего получить их в своем стяжании. Ведь возможно-сущее (ал-мумкин) само по себе является лишенным всего нечто полного/совершенного (ал-камалат) и всех благих деяний (ал-хайрат), в противоположность воздаянию несправедливым, таким образом, что Он не приписал (не добавил) его (воздаяние) к Себе и не сделал для него «дар» приложением (бадал). Он сделал это происходящим по причине (мусаббиб) их деяния, как это видно в Его словах: «Дабы Он воздал тем, которые совершали добро, благом» (53:32). От него (да спасет его Аллах!).}

Однако это не обязательно для Аллаха Всевышнего, вопреки мнению му'тазилитов, которые утверждали, что отсутствие обязательности их (дары) для Него приводит к пренебрежению по отношению к послушаниям и к дерзости в совершении ослушаний и дурных поступков, и что делание необходимым трудностей без всякой пользы сопоставляет им какое-нибудь притеснение/несправедливость (зулм). Мы ответим, что при наблюдении вопроса (суждения) мудрости (ал-хикма) исчезает предположение о пренебрежении и дерзости в ослушании, и не представляется несправедливость по отношению к Нему (далек Он от всякого несовершенства!), потому что это либо распоряжение во владении чужого, а всякая вещь в мире нечто возможно-сущего (ал-мумкинат) является Его владением, и нет участия в этом для иного, чем Он, поэтому Он распоряжается, как желает; либо положение вещи не в своем месте, а Аллах (далек Он от всякого несовершенства!) превыше всего этого, ведь Он — мудрый, знающий!

«И хорошее (ал-хасан)», которое считается разумами похваляемым и желанным.

«Из них»: т.е. из действий Его рабов, которые охватываются волей и желанием Аллаха, и которые включаются в Его определение судьбы (такдиру-ху) и суждение/предустановление (кадиййату-ху).

«[Происходят] с довольствия Всевышнего» и Его любви и повеления.

«И скверное (ал-кабих)», которое считается мерзким здравыми натурами, и которое считается порочным (ущербным) правильными умами.

«Не с Его довольствия», наоборот, оно связано с Его неприязнью, ненавистью и запрещением. Это противоречит мнению ал-Аш'ари и его последователей, потому что Он согласился с му'тазилитами в том, что от воли (ал-ирада) и желания (ал-машиа) не отсоединяется довольствие (ар-рида) и любовь/приязнь (ал-махабба). Поэтому он сказал, что

Стр. 49

волеизъявление чего-либо есть суть неприязни к его противоположности. Однако когда он согласился с ханафитами во всеобщности ('умум) Его воли и охвате (шумул) Его могущества, для него стало необходимым утверждать, что Всевышний — довольный неверием (ал-куфр) и

любящий его. Но сказал Всевышний: «И не благословил Он Своих рабов на неверие» (39:7) и «Поистине, Аллах не любит сеющих порчу!» (28:77). Это — то, что ставили ему (ал-Аш'ари) в упрек.

То, к чему он прибегнул при страхе — это состояние хорошего и скверного, которое не утверждается ничем, кроме как божественным законом. {[Сноска:] Придерживается большое число наших имамов, особенно иракцы, которые являются самыми знающими о мазхабе Абу Ханифы и его сторонников и самыми преданными его методам, мнения о том, что хорошее и скверное являются рациональными/умопостигаемыми ('аклиййан) в смысле, который был разъяснен в комментарии (аш-шарх). И последовали за ними в этом Абу-л-Мансур ал-Матуриди, судья Абу Зайд ад-Дабуси, Фахр ал-Ислам ал-Баздави и другие [из ханафитов], и согласились с ними из шафи'итов: Абу Бакр аш-Шаши ал-Каффал, Абу Бакр ал-Фариси, Абу Бакр ас-Сайрафи, ал-Халими, судья Абу Хамид [ал-Исфара'ини (ал-Асфариини)] и другие.

Считает большое число шафи'итов, что они оба являются шариатскими/небесными (шар'иййан), и с ними согласились в этом из числа приверженцев нашего мазхаба: Шамс ал-Аимма ас-Сарахси и Фахр ад-Дин Кадихан (да смилуется Аллах над ними!). От него (да спасет его Аллах!).}

Ими обоими называют состояние вещи подходящей натуре и чуждой (неприятной) ей, как сладкое и горькое; ее состояние качеством полноты и ущербности, как знание и невежество; ее состояние соответствующей с целью и противоречащей ей, как выгода и пагуба; ее состояние предметом восхваления (похвалы) в этой жизни и награды в следующей, и предметом порицания в первой жизни и наказания в последней. Они оба по первым смыслам являются рациональными/умопостигаемыми ('аклиййан) по соглашению. На самом деле спор существует по поводу последнего смысла. {[Сноска:] Знай, что большинство ханафитов из ахл ас-сунна ва-л-джама'а утверждают рациональность ('аклиййа) хорошего и плохого, необходимость (вуджуб) суждения мудрости (кадиййат ал-хикма) и того, что более похвально для всех творений от Аллаха Всевышнего из-за полноты Его знания, совершенства Его могущества, превосходства Его великодушия, крайности Его щедрости и милости. Аш'ариты, когда они были на стороне этого истинного воззрения, в особенности поздние из них, отнесли его к му'тазилитам и посчитали его из их явно пагубных основ, согласно тому, чем они наполнили свои книги. Поэтому они обвинили большую группу из великих, знатных и умных ханафитов, и даже Абу Ханифу (да смилуется над ним Аллах!) в этой неизлечимой болезни, обозвав их абсурдным прозвищем [т.е. му'тазилитами], хотя они не виновны в этом, и очень далеки от этого, очень. От него (да спасет его Аллах Всевышний!).} Так как по нашему мазхабу собирательное/записываемое повеление (ал-амр ат-тадвини) есть противоположное созидательному повелению (ал-амр ат-таквини), то необходимо, чтобы в действии был аспект, соответствующий повелению и запрещению (ал-амр ва-н-нахи), потому что неуместно для Мудрого, Возвышенного быть небрежным. Сказано в Ниспослании: «Поистине, Аллах приказывает справедливость, благодеяние» (16:90), «разрешает им блага и запрещает им мерзости»(7:157) и т.п. из аятов. Поэтому хорошее и скверное в смысле качества полноты и ущербности делает необходимым примыкание (лухук) похвалы, порицания и явления следствием (таратгуб) награды и наказания, и наоборот. Утверждение одного из них и отрицание другого означает утверждать две несовместимые вещи. Потом, может быть, бывает разум самостоятельным в постижении аспекта, делающего хорошее (ал-мухсина) и делающего скверное (ал-мукбиха), поэтому необходимо для постигающего привести это в суждении разума, и если даже он не совершил греха его оставлением, подобно повиновению (ал-имтисал). Поэтому и сказал Абу Ханифа (да смилуется над ним Аллах!): «Нет оправдания никому в его невежестве о своем Творце, после того как он видит творение небес и земли. И если бы Аллах не послал людям посланника, разъясняющего им то, что необходимо, то было бы обязательным для них познать Его своими разумами». Смысл самостоятельности в постижении заключается в том, что он останавливается в общих чертах на пригодном/благом аспекте (ал-джиха ас-салиха), так что если бы было предложено разуму какое-то действие и его неисполнение, и было сказано, что одно из них двух связано с наградой и наказанием без другого, то он бы рассмотрел тот аспект. Что же касается его остановки (вукуф) в представлении (в уме), то это не из-за отсутствия рассмотрения им [т.е. разумом] его [т.е. аспекта], напротив, это из-за отсутствия его остановки на явлении следствием воздаяния (ал-джаза') вознаграждением (ал-исаба) и наказанием (ал-'укуба) в будущем (ал-аджл). Бесспорно для каждого, что оно (воздаяние) является шариатским/небесным (шар'и), оно не познается, кроме как посредством его, и оно не противоречит постижению упомянутого аспекта разумом. А это — потому что Всевышний порицает неверующих неоднократно за оставление ими умозрительного заключения и соображения. Если бы не достижение (ал-вусул) исходов дел ('авакиб ал-умур)

посредством созерцания и умозрительного заключения разумов, то они бы не порицались за его оставление (отказ от него), как сказал Всевышний: «Разве они не ходили по земле и не видели, каков был конец тех, кто был до них?» (30:9), «Разве Мы не дали вам жизни, так что мог опомниться тот, кто вспоминал? И приходил к вам увещатель» (35:37) и «Они говорят: «Если бы мы слушали или разумели, то не были мы среди обитателей огня»

Стр. 50

И они признались в своем грехе» (67:10–11), где Он сделал признание в отсутствии размышления признанием в грехе, как и признание в том, что они не слушали. Слова же Всевышнего: «И Мы не наказывали, пока не посылали посланца» (17:15) относятся к наказанию искоренением (удалением) в ближней жизни по доказательству формы прошедшего времени; также и Его слова: «А когда Мы желали погубить селение, Мы отдавали приказ одаренным благами в нем, и они творили нечестие там; тогда оправдывалось над ним слово, и уничтожали Мы его совершенно» (17:16).

Это вместе с тем они не указывают ни на что, кроме как на отсутствие совершения [действия].

Да, судящий в действиях и назначающий законы — это Аллах Всевышний, а разум не считается необходимым для человека как шариатское/небесное суждение (хукм шар'и), в противоположность му'тазилитам, которые считали, что он является причиной, категорически обязывающей к тому, что он находит хорошим, и запрещающей то, что он находит скверным, категорическим образом превыше шариатских/небесных причин (ал-'илал аш-шар'иййа); потому что они являются признаками, в которых происходит отмена (ан-накс) и замена (ат-табдил). И они не допускали, чтобы утверждал небесный закон то, что непостижимо для разума.

[Способность с действием]

«Способность (ал-истата'а) есть вместе с действием» и не предшествует ему и не опаздывает в достижении, вопреки мнению му'тазилитов и каррамитов. Они сказали: «Если бы она не осуществлялась только в состоянии существования (совершения) действия, необходимо следовало бы создание сущего, получение имеющегося (ал-хасил) и предписанность соблюдения (таклиф) того, что невозможно сделать».

Ответим на это, что невозможным является получение имеющегося (ал-хасил) не посредством этого получения. А способность, являющаяся предметом предписанности соблюдения [шариата], не та способность, о чем далее разъяснит автор (да смилуется над ним Аллах!).

«И она — суть могущества, посредством которого происходит действие» и достигается по его причине при его осуществлении. Поэтому невозможно отставание действия от нее. Ведь полная причина (ал-'илла ат-тамма) и завершающее воздаяние (ал-джаза' ал-мутимм) для нее, все равно была ли она рациональной/умопостигаемой ('аклиййа) или шариатской/божественной (шар'иййа), будет невозможно от нее отставание следствия (ал-ма'лул) без всякого сомнения. И потому что, иначе не было бы для творений/созданий нужды и потребности в Аллахе Всевышнем в своих действиях. Поистине, сказал Всевышний: «Поистине, Аллах богат, а вы бедны!» (47:38). {{Сноска:} Сказал Зу-н-Нун ал-Мисри (да смилуется над ним Аллах!): «Все творения нуждаются во Всевышнем при каждом вздохе, и при каждой мысли и мгновении. И как же нет! Ведь их существование зависит от Него и их пребывание (бака') также. И это — в совокупности Его положений и всех Его дел в их скрытых и явных частях, и Его невидимых и видимых действий в каждое мгновение и время». От него (да спасет его Аллах!).}

«И может быть [или иногда], применяется» и используется.

«Этот термин (ал-исм)»: т.е. термин «способность».

«Для здравости (благополучия) причин (ал-асбаб)», которые ведут к действиям от его упомянутых основ (элементов), как было сказано ранее.

«Орудий (ал-алат)», приводящих к нему, как провизия и вьючное (или верховое) животное по отношению к паломничеству (ал-хаджж).

«И органов (ал-джаварих)»: членов тела, как в словах Всевышнего: «А у Аллаха — на людях обязательство хаджа к дому, — для тех, кто в состоянии совершить путь к нему» (3:97). Ведь здесь под ней (способность) подразумевается не суть могущества (мощи), а наоборот, подразумевается под ней провизия и вьючное (верховое) животное, согласно тому, как это истолковал Пророк (да благословит его Аллах и приветствует!) в передаче ал-Хакима с условием «Двух Шейхов»¹¹⁷ [ал-Бухари и Муслима] от Анаса (да будет доволен им Аллах!): «Было сказано: «О Посланник Аллаха! Что такое путь (ас-сабил)»? И он ответил: «Провизия и вьючное/верховое животное».

Если было сказано, что упомянутая способность является качеством того, кого касается предписание шариата (ал-мукаллаф), а здравость/благополучие (ас-салама) является качеством причин (ал-асбаб), орудий (ал-алат) и органов (ал-джаварих), то как же будет правильным толковать способность (ал-истата'а) как здравость/благополучие (ас-салама) и относить ее к ней?! Состояние того, к кому относится предписание шариата, так что становятся здоровыми/благополучными его причины, орудия и органы, не является смыслом их здравости/благополучия (салама),

Стр. 51

если даже они требовали этого. Какова же разница между ними [способностью и здравостью]!

Мы сказали, что, хотя они и истолковали способность как здравость/благополучие (ас-салама), однако они были снисходительными в этом, опираясь на проявление подразумеваемого, и имели в виду под ним то, что понимается под ним из его состояния, пребывание здоровыми/здоровыми его причин, орудий и органов.

«Правильность предписанности соблюдения шариата (таклиф) опирается на эту способность», которая истолкована как здравость/благополучие (ас-салама), и ее (предписанность соблюдения) место прикрепления есть только она, поэтому не становится обязательной предписанность соблюдения шариата немощным (слабым); ведь после здравости/благополучия со стороны раба божьего бывает только намерение/наклонность (ал-кад) и расходование сил, вверяемых органам, благодаря творению и созданию Аллахом Всевышним. Однако одно могущество пригодно для двух контрастов (ад-диддан), {[Сноска:] «На самом деле удалился [от истины] тот, кто считал, что могущество не пригодно для двух контрастов из-за его утверждения, что могущество является акциденцией, не продолжающееся два промежутка времени. Могущество, которое бывает с одним из двух контрастов — не то, которое бывает с другим контрастом. Особенно они не различают между могуществом и началом (основой) действия или [его] оставления». [Из книги] «Талхис ал-мухассал» ал-Мухаккика ат-Туси.}, чтобы было могущество, потраченное на неверие, тем, что расходует на веру. Поэтому совершающий контрастное приказанному (ал-ма'мур би-хи) применяет (шагил) его (могущество) в непопозволенном месте по своему выбору и дурному действию, по причине чего он заслуживает упрека и наказания.

[Не возлагается на раба божьего то, что он не в силах сделать]

«Не возлагается на раба божьего» и не предписывается ему, чтобы было обязательным для него, так что если бы он сделал, то был бы награжден, а если бы не сделал, то был бы наказан.

«То, что невозможно для него» или не в его силах и могуществе, и даже то, что стесняет его и затруднено для него. Поистине, Он возлагает на него возможное, то, что ему посылно и легко, без крайнего усилия и энергии, согласно словам Всевышнего: «Не возлагает Аллах на душу ничего, кроме возможного для нее» (2:286) и «И не устроил для вас в религии никакой тяготы» (22:78).

Знай, что то, что не в силах сделать раб божий, имеет три ступени: [1] что невозможно в его самости, как соединение двух противоположностей (ан-накидан) и творение необходимо-сущего из того, с чем не связано его могущество в принципе; и [2] что возможно в нем самом, однако с этим не связано возникшее могущество (ал-кудра ал-хадиса) в принципе (прямо), как творение тела, или в обычном деле ('ада), как несение горы или вознесение на небо; и [3] истекание чего от раба божьего возможно, но стало невозможным из-за опережения слова [божьего], проистечения предопределения (ал-када') и судьбы (ал-кадар), так что связаны знание Его (далек Он от всякого несовершенства!), воля и предопределение Его в противоположно этому. Никто не противоречит допустимости (джаваз) этого разумом и наличием (вуку') этого небесным законом, также как все согласны с тем, что первое не допускается и не наличествует (не происходит). В действительности разногласие есть во втором виде. Сказали аш'ариты, что это допускается разумом, потому что Его рабы находятся в Его владении, поэтому Он делает, что пожелает, и судит, на что изъявил волю; и не наличествует (не происходит) из-за того, что мы прочитали [из Корана]. Слова же Всевышнего [ангелам]: «Сообщите Мне имена этих» (2:31)¹¹⁸ не являются возложением [т.е. предписанностью соблюдения], а являются провозглашением бессилия [ангелов] (хитаб та'джиз).

Некоторые из них (аш'ариты) считают, что предписанность соблюдения (таклиф) Абу Лахабом утверждения истинности Пророка (благословение и мир ему!) в том, что было известно ему о его приходе, в том числе о том, что он не уверует, является предписанностью соблюдения того, чтобы он подтверждал истинность его в том, что он не подтверждает истинность его и

подчиняется то, что было в его душе, противоположному. А это является невозможным окончательно (категорически), т.е. это противоречит ниспосланному тексту (ан-насс) и консенсусу (ал-иджма') {[Сноска:] Потом, проклятие на него (Абу Лахаб) и его вход в адский огонь не указывают на увековечивание (бесконечность) его неверия и плохого конца; потому что, допускается, что он войдет в ад за смертный (большой) грех, который он совершил после того, как уверовал. От него (да спасет его Аллах!).}.

Это устраняется тем, что невозможное есть его подчинение/повиновение (из'ану-ху), тем более, что он не верует. На самом деле возлагается это на него, когда он достигнет этого через свою особенность, что является невозможным. Что же касается до этого достижения, то необходимое (ал-ваджиб) есть общее повиновение (ал-из'ан ал-иджмали).

Сказали ханафиты, что это не допускается разумом и не наличествует (не происходит) небесным законом, потому что суждение мудрости отвергает это. Ведь испытание (ал-ибтила') на самом деле осуществляется в том, что делает раб божий по своему выбору, затем вознаграждается за это, или в том, что не исполняет по своему выбору,

Стр. 52

затем наказывается за это. И если он был в каком-то состоянии, из которого невозможно существование действия, то он был принужден к его неисполнению, и поэтому будет оправданным (прощенным) за невозможность. И тогда не осуществится смысл испытания и мудрость предписанности соблюдения. Слова же Всевышнего: «Не возлагай также на нас то, что нам невмочь» (2:286) являются взыванием о помощи от возложения того, что непосильно перенести из наказаний, ниспосланным тем, кто был до нас, а не от предписанности соблюдения шариата. И мы согласились с му'тазилитами, основываясь на необходимости более подходящего (ал-аслах) для Всевышнего по их мнению.

Когда же му'тазилиты утверждали приписывание действий рабов божьих к ним самим, они разделили их на то, что достигается путем проведения (ал-мубашара), как приведение в действие руки, и на то, что происходит путем генерации/порождения (ат-тавлид), как движение ключа, являющегося следствием движения руки. Поэтому автор захотел возразить им, начав этот разговор и ясно заявив о том, что порождения (мутаваллидат) также есть благодаря творению и созданию Аллаха Всевышнего в противоположность их мнению.

«То, что [ощущается] от боли у подвергнувшегося удару человека и от пореза стеклом после разбивания [его] каким-то человеком». Он вписал это, потому что разногласие, только, находится в этом. Что же касается того, что есть (существует) от боли и разбитости из-за попадания камнем натуральным образом или т.п., то нет какого-либо дела раба божьего в этом в принципе.

«И то, что похоже на это» как достижение познания после умозрительного заключения и утвержденность (субут) непоколебимой уверенности (ал-йакин) после благочестия/набожности (ат-таква).

«Является творением Аллаха Всевышнего» как и прочие возможно-сущие, согласно упомянутому о всеобщности доводов и охвате доказательств.

«У раба Его нет участия (дела) в сотворении Им» и создании Им. Действительно, автор привел это, потому что у Его раба есть участие (дело) в своем стяжании. Каким образом? Между причиной и следствием есть связь в существовании и небытии. Причины являются истинными причинами (асбаб хакикиййа), посредством которых достигается подготовленность (ал-исти'дад) для вещи (аш-шай'), а это потому, что Аллах (далек Он от всякого несовершенства!) творит причины и следствия, как того требует связь между ними, и изливает существование на все вещи в соответствии с их подготовленностью и способностью, а не потому, что причины есть простые, чистые связью между собой и своими последствиями, как утверждают это аш'ариты. Они даже допустили отставание следствия от своей полной причины и говорили о том, что для достижения познания не является необходимым правильное умозрение и т.п. из того, что является явным упрямством (противоречием).

Было сказано в их защиту, что чаще всего порождения (ал-мутаваллидат) не наличествуют посредством стяжателя (ал-касиб), как боль и разбитость. Если даже и некоторые из них наличествуют посредством его как познание (ал-ма'рифат), однако для нас нет разницы между ними в достижении посредством нашего делания/участия (сун'а) и его небытия. Поэтому это невозможно, подобно стяжанию того, что не является наличествующим посредством него. И из-за этого раб божий не может не достигать их (порождения), в отличие от добровольных действий.

Отвечу на это тем, что невозможность стяжания чего-либо, не наличествующего посредством стяжателя, есть самая первая проблема и источник спора. По какому доводу было решено о

невозможности этого, и что отсутствие возможности у раба божьего до существования исполнения причин (мубашарат ал-асбаб) невозможно, а после них не отвергает состояние этого приобретенным (муктасаб), подобно тому, как действие без посредника (средства)

Стр. 53

не может быть несделанным после полноты (завершения) его причины?!

«Убитый является умерщвленным в свой срок», предопределенный для него и являющийся назначенным временем прекращения его жизни, в соответствии с тем, что предопределил, установил и решил Аллах (далек Он от всякого несовершенства!). Поэтому нельзя представить его отставание от этого, как сказал Аллах Всевышний: «У всякого народа — свой предел; и когда придет их предел (аджл), то они не замедлят ни на час и не ускорят» (7:34). Здесь [в этом аяте] содержится усиление (та'кид) и гипербола (мубалага) со стороны того, что Он сделал замедление (та'аххур) более далеким, чем ускорение (такаддум), невозможное по необходимости после того, как придет срок (ал-аджл). А то, что сообщается в хадисе о том, что поддержание родственных связей (силат ар-рахим) продлевает жизнь, и в подобных ему хадисах, является основанным на предположении (занни), что не оспаривает окончательное/категорическое (ал-кат'и). Может быть, в нем подразумевается увеличение в соответствии с добром (ал-хайр) и благодатью (ал-барака), как это было передано от Абу-д-Дарда' (да будет доволен им Аллах!), который сказал: «Мы упомянули при Посланнике Аллаха (да благословит его Аллах и приветствует!) увеличение жизни [т.е. ее срока] в этой жизни. И он (да благословит его Аллах и приветствует!) ответил: «Не будет Аллах откладывать для какой-либо души назначенный ей срок, однако увеличение жизни означает праведное/здоровое потомство, которым Аллах Всевышний наделяет Своего раба, и которые взывают [к Аллаху] для него после его смерти, и взывание которых следует за ним в его могилу». Это и есть истолкование увеличения жизни, а не то, что утверждали му'тазилиты, которые сказали, что убитый есть лишенный своего срока в смысле того, что если бы он не был убит, то жил бы до времени, являющегося для него сроком. Что касается необходимости возмездия (ал-кисас) или платы за кровь (ад-дийа) и залога за убийцу, то это по причине совершения им действия, которое было запрещено ему.

«Смерть (ал-мавт)»: прекращение жизни живого или контраст (дидд) жизни [или антоним слова «жизнь»]. Иногда так называют отсутствие жизни, как это сказано Всевышним: «Вы были мертвыми, и Он оживил вас» (2:28) и «Он изводит живое из мертвого и изводит мертвое из живого» (3:27), (30:19).

«Происходящее с мертвым/умирающим [или наличествующее при мертвом] является созданием/творением (махлук) Аллаха Всевышнего». Было сказано, что это основано на том, что она (смерть) есть бытийное (вуджуди), как это в мазхабе ал-Джуббаи, потому что он опирался на слова Всевышнего: «Который создал смерть и жизнь» (67:2). Но, по мнению большинства, это основано на том, что она есть небытийное ('адами). Смысл же слова «создал» [в аяте] означает «предопределил/установил», т.е. Он сделал жизнь бытийной и прекратил ее, согласно Его предопределению для жизни и смерти.

Ясно, что смерть, хотя она и является небытийной, однако она не является чисто небытийной, и даже имеет некоторый признак существования с точки зрения ее связи со своим вместилищем.

Вместе с этим упомянутое толкование поддерживается следующим высказыванием автора (да смилуется над ним Аллах!):

«И у Его раба нет участия (дела) в этом»: в наличии смерти.

«Созданием (тахлик)», потому что это касается только Аллаха Всевышнего.

«И приобретением (иктисаб)», из-за отсутствия его подчиненности и сопутствия обрыву (ал-кат') или удару (ад-дарб) вместе с тем, что следствие, вытекающее из его действия и стяжания, на самом деле является прерыванием/прекращением (ал-инкита'), расхождением частей и прекращением соединения органов, что не есть смерть.

«И срок [отпущенный для жизни] — один». Не представляется его многочисленность, так что бы было возможным умереть какой-то душе в двух периодах времени. С этим был не согласен ал-Ка'би, один из му'тазилитов, в своем утверждении, что для убитого есть два срока: убийство (ал-катл) и смерть (ал-мавт), и что если бы он не был убит, то жил бы до своего срока, который является смертью. Или же возможна одна смерть двумя образами, что противоречит мнению Абу-л-Хузайла ал-'Аллафа — также одного из му'тазилитов — , который утверждал, что убитый не имеет какого-либо срока (аджл),

Стр. 54

а имеет только лишение жизни (ал-катл); и если бы он не был убит, то умер бы иным образом в момент лишения жизни.

На это мы скажем, что так же, как не возможно, чтобы он умер в иное, чем предназначенное для него время, невозможно, чтобы он умер по иной, чем определенной для него причине в предустановлении и предопределении. Эти утверждения, являющиеся ложными по неизбежности, появились у них по причине их порочной основы: отрицания предопределения и судьбы, общности воли и охвата могущества, самостоятельности раба божьего в своих деяниях и уполномочивания его дела ему. И уже сказал Аллах Всевышний: «Не подобает душе умирать иначе, как с дозволения Аллаха, по писанию с установленным сроком» (3:145).

Философы считают, что животное имеет естественный (природный) срок (аджл таби'и), являющийся временем его смерти посредством нарушения его влажности (свежести) и угасания его тепла; и имеет неприкосновенные сроки (аджал) в соответствии с несчастьями и болезнями, постигающими его. Это не затрагивает положения спора, ведь они совсем не выступают против слияния времени смерти и ее причины. В действительности, из их речи следует, что если Аллах (далек Он от всякого несовершенства!) не предопределил животному смерть посредством одного из бедствий и болезней, то его натуральная влажность/свежесть и инстинктивное тепло продолжается до какого-то времени, например, сто двадцать пять лет. Это и будет назначенный срок ему и предписанное время, исходя из слов Всевышнего: «И добавляется жизнь долголетнему, и сокращается его жизнь только по книге» (35:11) и «Он зовет вас, чтобы простить вам грехи и отсрочить до названного срока» (14:10), а также передаваемого от Пророка (да благословит его Аллах и приветствует!) о том, что бывает жизнь человека три года, а Аллах делает их тридцатью годами за его повиновение своим родителям и поддержание родственных связей; и бывает жизнь человека тридцать лет, а Аллах делает их тремя годами за прекращение им поддержания родственных связей.

Сказал Абу Бакр ал-Калабади (да смилуется над ним Аллах!): «Смысл этого [т.е. хадиса или слов Пророка] в том, что Аллах предопределяет Своему рабу срок тридцать лет и предопределяет для него повиновение/благочестие [родителям] или поддержание родственных связей. Если бы Он не предопределял его повиновение и поддержание связей, то не предопределил бы ему, кроме как три года».

[Запретное также является пропитанием]

«Запретное (ал-харам) есть пропитание (средство к существованию)», потому что оно является тем, что предопределил Аллах (далек Он от всякого несовершенства!) для пропитания определенной личности, и что Он ему предоставил, в независимости от того: обладал ли он этим или нет, согласно словам Всевышнего: «И нет ни одного животного на земле, пропитание которого не было бы у Аллаха» (11:6). И если бы было оно (пропитание) ограничено разрешенным (ал-халал), то не был бы Аллах дающим пропитание многим из Своих рабов. Да, иногда называется «пропитанием» собственность/имущество (ал-мулк), как в словах Всевышнего: «И из того, чем Мы их наделили, расходуют» (2:3). Из-за того, что му'тазилиты истолковали его как находящееся во владении (мамлук), которое поедается владельцем (ал-малик), или как то, что не препятствует извлечению пользы из него, они пришли к мнению, что запретное (ал-харам) не является пропитанием (ар-ризк).

«Каждый»: человек и какой-либо вид животных.

«Получает сполна свое пропитание, было ли оно разрешенным или было запретным». Поэтому не получит он больше пропитания, чем нужно для его жизни, и не получит больше лет жизни, чем то, что отпущено ему из пропитания, исходя из смысла пропитания.

«И не представляется, что не съест какой-либо человек свое пропитание, или что его пропитание [предназначенное для него] съест другой человек», по причине невозможности изменения установления и предопределения Аллаха.

[Аллах сбивает с правильного пути кого пожелает]

Стр. 55

«Аллах», далек Он от всякого несовершенства!

«Сбивает [с правильного пути], кого пожелает» посредством оставления без помощи (ал-хизлан) и стеснения трудностями через возникновение в его душе нечто такого, заставляющего его одобрять неверие и непослушание, и ненавидеть веру и послушание, по причине его заблуждения (обольщения) и отклонения от здравого взгляда и исчерпания мысли для того, что имеется в этом от целостной мудрости и великой выгоды. Поэтому это по отношению к личности есть одно из необходимо-сопутствующих тому, к чему приводят прошлые состояния, наличие (вуку') которых и того, что следует за ними, нельзя было избежать, из-за ущербности возможно-сущего самого по себе, стесненности его возможностей и области его могущества. И не

предполагаются из этого несправедливость и притеснение, потому что на самом деле такое может представляться, если у возможно-сущего имеется обладание по праву (истихкак) со стороны самого себя чем-либо из действенных аспектов (ал-джихат ал-фи'лийа) и бытийных аспектов (ал-хайсиййат ал-вуджудиййа), но дело не обстоит таким образом. В связанности с желанием (ал-машиййа) есть указание на то, что введение в заблуждение не означает нахождение раба божьего в заблудшем состоянии или называние его заблудшим, как оговариваются об этом му'тазилиты. Так как нет смысла тогда для связывания с ним (желание), и потому что в этом есть потеря приличия сопоставления (хусн ал-мукабала) между введением в заблуждение (ал-идлал) и ведением по правильному пути (ал-хидайа). Понимание из аятов и узнаваемое из споров говорит о его существовании.

«И ведет по правильному пути» посредством содействия и облегчения.

«Кого пожелает»: этим автор указал на то, что под ведением по правильному пути не подразумевается разъяснение пути истины только (в том), что является мазхабом му'тазилитов, потому что оно является общим ('ам).

Поясним, что ведение по правильному пути является любезным (мягким) указанием и ненасильственным наставлением (иршад). Ведение Аллахом людей по правильному пути есть Его наставление на достижение возможного совершенства и получение выгоды, связанной с ними через определение способа извлечения пользы посредством того, чем Он их одарил по избранию или естественным образом. Затем, если оно (ал-хидайа) и было многочисленным, входя в число со стороны вида (нав'), однако его типы (аджнас), общие для него, ограничиваются по степеням в четырех пунктах:

1. Наполнение возможных сил (ал-кува ал-мумкина) из руководства к подходящему/выгодному (ал-масалих), подобных разуму (умственной способности), открытым и скрытым чувствам. На это указал Всевышний в Своих словах: «Кто дал каждой вещи ее строй, а потом вел по пути» (20:50).

2. Выполнение указаний, различающих между истиной (хакк), и ложью (батил), благом (салах), благоразумием (рашад) [и расстройством, безрассудством]. На это указали Его слова: «И повели его на две высоты [или по двум путям]» (90:10).

3. Призыв посредством посылания посланников и ниспослания писаний, на что указали Его слова: «И сделали их путеводителями, которые ведут по Нашему повелению» (21:73) и «Поистине, этот Коран ведет к тому, что прямее» (17:9).

4. Облегчение, раскрытие секретов для сердец и показ вещей в их действительном облике. Эта часть касается только пророков и святых. И это видно из Его слов: «Это — те, которых вел Аллах, и их прямому пути следуй!» (6:90) и «А тех, которые усердствовали за Нас, — Мы поведем их по Нашим путям» (29:69). Путеводители [прямого пути] из Его рабов — пророки и ученые, призывающего к потустороннему счастью и прямому пути

Стр. 56.

сверх того, Аллах есть ведущий [по правильному пути] для них через их (пророки) уста, униженных под Его могуществом и управлением, согласно Его словам: «Ты [Мухаммад] не ведешь прямым путем тех, кого хочешь: Аллах ведет, кого пожелает. Он лучше знает тех, кто идет прямо» (28:56).

[Пригодное для Его раба]

«Наиболее подходящее/пригодное (ал-аслах) для раба божьего, не является обязательным для Аллаха Всевышнего». Связал [автор] наиболее пригодное с его состоянием для раба божьего, а необходимость (ал-вуджуб) с его состоянием, возложенным на Всевышнего, так как наиболее пригодное по отношению к врожденной природе (ал-фитра)¹¹⁹ должно быть достижимым в мудрости (ал-хикма). {[Сноска:] «По устройению (фитра) Аллаха» (30:30): т.е. сохраните установления Аллаха, по которым Он сотворил людей. Разве мы не видим Его слова: «Нет изменений в творении Аллаха» (30:30). В смысле, что Он сотворил людей так, что они принимают единобожие и религию ислам, не опровергают его и не отдаляются от него, потому что он (ислам) притягивает разум и следует здравому взгляду, даже если бы они оставили его, то не выбрали бы взамен его другой религии. [Из тафсира] «Мадарик» в суре «Румы».}. Ведь если взглянуть на совершенство знания, то становится невозможным приписывать Ему невежество, и на охват могущества — немощь, и на полноту великодушия и щедрости — скупость. Он, Всевышний, соблюдает мудрость и создает вещи в соответствии с ней, и не представляется, что Он будет игнорировать ее. Это и есть милость и благодеяние Аллаха, вопреки мнению аш'аритов. Они утверждают, что вещь не характеризуется свойством блага или скверности, и не описывается как добро или порча в своей сути; в действительности о ней можно судить как о

благом и хорошем с точки зрения создания и творения его Аллахом Всевышним. А му'тазилиты утверждают, что наиболее пригодное для Его раба является необходимым для Всевышнего. Большинство их осмелились утверждать необходимость (ал-вуджуб) в смысле заслуженности упрека и порицания за оставление/неисполнение (тарк) разумом. Некоторые же из них склонились к рациональному соупутствованию (ал-лузум ал-'акли). И сказали другие об обычном ('ади) соупутствовании. И утверждали некоторые другие, что необходимое для Всевышнего — отклонение награды от того, неверие которого Ему известно, согласно мере предписанности соблюдения шариата. Сказал Абу 'Али ал-Джуббаи: «Напротив, забота о том, что ведает Аллах Всевышний, приносит ему выгоду». И сказал Абу-л-Касим ал-Ка'би: «Необходимое есть то, что наиболее соответствует мудрости и распоряжению, т.е. по отношению к личности, а не по отношению к порядку мира», что похоже на мазхаб мудрецов, которые сказали: «Знание Первого (Всевышнего) о виде правильности (кайфиййат ас-саваб) в порядке существования вызывается из-за наполнения (файадан) добром и щедростью без требования Всевышнего и эманации/истечения (инби'ас) целей/умыслов (кусуд). Абу-л-Хасан ал-Аш'ари (да смилуется над ним Аллах!) был учеником и воспитанником Абу 'Али ал-Джуббаи, и между ними возник спор по этому вопросу. Он поставил своего учителя перед неразрешимой дилеммой, убедив в оставлении/неисполнении (тарк) наиболее пригодного для того, кто умер грешником, если принять во внимание сторону знания Аллаха; и для того, кто умер в детстве, если не принимать этого. Учитель никак ему не ответил, поэтому он отвернулся от него и оставил его мазхаб, склонившись к суннизму и примкнув к 'Абдаллаху ибн Са'иду ал-Куллаби, Абу-л-'Аббасу ал-Каланиса, ал-Харису ибн Асаду ал-Махасибу и подобным им, защищавшим воззрения предшественников (ас-салаф). Таким образом, он стал помогать их мазхабу, опираясь на правила калама, и стал дискутировать с му'тазилитами, основываясь на их же методах, которым он научился от них. Поэтому это было самым первым, что появилось из калама среди ахл ас-сунна ва-л-джама'а. В противном случае не занимались бы они каламом и не был бы он у них похвальным делом. Однако же, порой, он отклоняется от мазхаба предшественников (ас-салаф). Поэтому наши ханафитские имамы считают мазхаб ал-Аш'ари отдельным мазхабом, {[Сноска:] Знай, что они расходятся во мнениях по поводу действий Всевышнего: мотивируются ли они целевыми причинами (ал-аград) или нет? Считают мудрецы и аш'ариты, что они совершенно не мотивируются в принципе, а иначе была бы ущербность необходимой в самости (аз-зат) и завершенность необходимой в иности (ал-гайр). Ханафиты и суфии же считают, что они мотивированы. Однако мотивирование не бывает посредством целевых причин, отделяющихся от самости Всевышнего, так что становятся необходимыми ущербность в самости и завершенность в иности. Наоборот, они мотивированы тем, что не является иным, чем Его самость. Ведь Он (далек Он от всякого несовершенства!) Своей самостью и полнотой Своих атрибутов есть причина для прочих причин и основание (мотив) для всех Своих созданий посредством Своей воли и Своего выбора. От него (да спасет его Аллах!).}

Стр. 57

и обвинили его в фальсификации и лжи в некоторых положениях, тогда как большинство из этого было приписано ему, а иногда было сделано его последователями. Нельзя сказать, что если бы было то, что Он делает, чем-то необходимым от Него, то не был бы Всевышний выбирающим в Своих действиях и не был бы заслуживающим хвалу, прославление и благодарность за Свое благодеяние (милость); и не было бы Его бытие милостивым по отношению к обладателям твердости из посланников выше Его бытия милостивым к подобным [заклятому врагу Мухаммада] Абу Джахлю.

Потому что мы говорим, что необходимость знания, могущества и воли не противоречит выбору, а наоборот она подтверждает его, как не противоречит необходимость ему по причине знания и опережения слова. И когда в возможно-сущем не было примеси достоинства (заслуженности) для чего-либо со стороны него самого и потребности для чего-либо посредством его самости, предоставление того, что лучше для него, есть конечная цель милости и благодеяния.

Этот вопрос ответвляется от разногласия в хорошем и скверном качествах вещей, и игнорирования действий Всевышнего и их мотивирования. Мотивирование (ат-та'лил), по нашему мнению, является истиной в противоположность аш'аритам. Однако оно не является отличающимся повелением (амр мугайир) для Всевышнего, в противоположность мнению му'тазилитов. Далеко Он от того, чтобы создать неправильно устроенное творение, или чтобы Его действие было лишены мудрости. Он превышает того, чтобы нечто возникшее (ал-хавадис) могло изменять Его и какие-то причины/мотивы (бава'ис) побуждали Его к действию. Сказал имам Абу Зайд ад-Дабуси (да смилуется над ним Аллах!) в «ал-Амад ал-акса»: «Аллах Всевышний

сотворил ближнюю жизнь миром сомнения, довода, тленности и труда путем испытания по распоряжению и выбору, связанному с судьбой (кадар), и суждению (хукм), прошедшем над ними в участи/судьбе (ал-кисма) и необходимым в мудрости. И сотворил Он загробную жизнь миром уверенности, вечности и вознаграждения в соответствии с деянием Его раба». Затем он [ад-Дабуси] сказал: «Это, потому что делание без похвального результата — напрасное и тленное после того, как был похвальным его результат, а также немощь и глупость. А Творец мира превыше того, чтобы делать напрасное, быть немощным и глупым. Нет для делания (ас-сан') в наблюдаемом (аш-шахид) какого-то похвального результата с точки зрения разума, кроме как устройства выгоды делающего для него самого в его состоянии или его проявления благодаря этому деланию, чтобы узнавалось его величие. Аллах превыше первого [т.е. выгоды], и таким образом прояснилось другое». Закончилась [цитата].

[Глава третья. Загробная жизнь]

[Наказание в могиле]

«Наказание могилы»: т.е. наказание (мучение), которое происходит с мертвым после того, как он был погребен в большинстве случаев. Если же нет, то распятого, утонувшего, сгоревшего и того, кого съели хищники, ждет то же самое, что и погребенного в могилу, в отношении оказания милости или мучений.

«Для неверующих», согласно словам Всевышнего: «Огонь, в который они ввергаются, утром и вечером, а в тот день, когда наступит час... «Введите род Фир'ауна¹²⁰ в сильнейшее наказание!»» (40:46).

«И для верующих ослушников/грешников», исходя из слов Пророка (благословение и мир ему!): «Очищайтесь от остатков мочи (после того, как помочились), ведь, поистине, в основном наказание в могиле [для верующих] происходит из-за этого». Здесь подразумеваются те, которые умерли в состоянии ослушания. Если же нет, то [слова из хадиса] «раскаившийся в грехе подобен тому, у кого нет грехов», относятся к некоторым людям, потому что расчет тех, кто умер без покаяния, зависит от желаний Аллаха Всевышнего, Который сказал: «Он прощает, кому захочет, и наказывает, кого захочет» (3:129).

«А также оказание милости людям послушания в могиле»: было отнесено оказание милости к Всевышнему, а наказание было оставлено в стороне, чтобы следовать

Стр. 58

стилю Корана, {[Сноска:] Как это видно в словах Всевышнего: «часть Он вел прямым путем, а над частью оправдалось заблуждение» (7:30), «Чтобы вы не печалились о том, что вас миновало, и не радовались тому, что Он вам даровал¹²¹» (57:23), «Зло ли желалось для тех, кто на земле, или желал им Господь их прямого пути» (72:10) и других айатах. От него (да спасет его Аллах!).} исполнить этикет пророков {[Сноска:] Как это видно из рассказа о Ибрахиме¹²² (мир ему!) в его словах в Коране: «А когда я заболел, Он меня лечит» (26:80), и о Аййубе¹²³: «Вот воззвал он к Господу своему: «Коснулся меня сатана страданием и наказанием!»» (38:41), и его слов: «Постигла меня беда, а Ты — милосерднейший из милосердных!» (21:83). От него (да спасет его Аллах!).} и указать на то, что милость от Аллаха через поддержку Его раба в познании, послушании и в том, что ведет к успеху и достоинству, в противоположность наказанию. Ведь оно бывает следствием небрежности и ущербности человека в своих действиях и воззрениях, который следует возможно-сущему (ал-мумкин), если он не знает, и своей природе, согласно словам Всевышнего: «И никак не считай тех, которые убиты на пути Аллаха, мертвыми. Нет, живые! Они у своего Господа получают удел, радуясь тому, что даровал им Аллах из Своей милости» (3:169–170) и словам Пророка (благословение и мир ему!): «Могила — один из садов Рая или одна из ям Ада».

«О чем ведает и что желает (волеизъявляет) Аллах». Есть разные мнения: для духа (ар-рух) ли оно (оказание милости или наказание) или тела (ал-бадан) или для обоих вместе с помощью творения некоего типа жизни в этом, независимо от того, что возвращен ли был дух в тело или нет.

«И допрос [ангелами] Мункаром и Накиром», согласно изречению Пророка (мир и благословение ему!): «После погребения мертвого человека. К нему приходят два черных ангела с синими глазами, по имени ал-Мункар и ан-Накир¹²⁴, которые спрашивают его: «Что ты говорил/утверждал...?»

«Достоверны по доказательствам предания», потому что они есть нечто возможное, о котором сообщил Правдивый, согласно тому, что приводится в айатах и хадисах. Кто же отрицает это, то, в действительности, отрицает по причине узости своего мышления и невежества о возможностях могущества Аллаха Всевышнего, удивительных вещах Его распоряжения и творения. А тот, кто глубоко размышлял об удивительных вещах Его распоряжения и творения и об изумительных вещах Его силы и власти, не считает странным принять это и подобие этого своим разумом. Ведь душа имеет этапы роста/развития (наш'ат), в каждом из которых она наблюдает образы/изображения, нужные для данного этапа развития. Поэтому, как она наблюдает изображения во сне, не наблюдая их наяву, также она наблюдает после покидания тела нечто, не наблюдаемое ранее при жизни. На это указывает то, что передается от 'Али (да будет доволен им Аллах!), когда он сказал: «Люди — [как] спящие, и если они умрут, просыпаются (становятся внимательными). Тот, Кто спрятал огонь в зеленом дереве, может скрыть наказание и оказание милости в теле мертвого».

И для тебя есть пример для подражания в сподвижниках Пророка, если ты веришь. Ведь они верили в нисхождение Джibriла (мир ему!), и что он [Пророк] (мир ему!) наблюдает его, не видя это своими глазами. Разве ты не знаешь, что спящий человек видит в своем сновидении змею, страдая от этого и видя себя во сне вскрикивающим, и даже, что его лоб покрывается потом, и может быть, отпрыгивающим от своего места. Все это он ведаёт в самом себе, и страдает от этого, как страдает от этого бодрствующий человек, который наблюдает это на самом деле. Однако ты видишь его спящим в обычном состоянии и не видишь змеи рядом с ним, хотя она существует для него, и он чувствует муки. И ты не можешь наблюдать этого. Сказали некоторые поздние му'тазилиты: «Передаётся, что отрицание этого началось от Дирара ибн 'Умара, затем это было отнесено к му'тазилитам из-за того, что он общался с ними. Но они не причастны к этому. И за ним последовали некоторые глупцы, упрямо не принимающие истину, основываясь на том, что мертвец является неживым объектом».

И ты уже знаешь, что устраняет такое мнение.

Вообще, тексты из Корана и хадисов, приводимые по этому поводу, ясные (захират ал-ма'на), чтобы

Стр. 59

отрицать их, и многочисленные, чтобы не принимать их. И если сообщение Пророка [из этих текстов] передаётся по единственной цели передатчиков, не достигая степени таватура, то согласились о нём праведные предшественники (ас-салаф) до того, как появились не согласные с этим.

[Воскрешение]

«Воскрешение» посредством собрания тел и возвращения [в них], и это посредством собрания того, что было отделено от основных частей и их соединения, так что достигается подобие облика/формы, в котором была личность на первом этапе роста/развития. И будет возвращение души в тело, которое считается со стороны обычая и небесного закона её первым телом, как сообщает об этом слова Всевышнего: «Разве тот, кто создал небеса и землю, не в состоянии создать подобных им?» (36:81).

Это не противоречит невозможности возвратить небытийное (ал-ма'дум), как было объяснено в своём месте. И мудрецы, хотя они не подтвердили телесное восстановление, награду и наказание, о которых объявлено в шариате, с точки зрения мудрости, но они также не отрицали их с точки зрения шариата, напротив они посчитали их возможно-сущим, отнесли тексты предания, имеющиеся о них, к их открытому/явному смыслу, и ясно заявили, что это не противоречит принципам мудрости и не является невероятным возникновением по зрелой божественной мудрости (ал-хикма ал-балига ал-илахийя). Даже аш-Шайх ар-Раис [Ибн Сина] сказал в своих двух книгах «аш-Шифа» и «ан-Наджат»: «Необходимо знать, что в восстановлении [на том свете] есть то, что принимается шариатом, и нет пути его утверждения, кроме как путем шариата и утверждения истинности пророческого сообщения; и оно — то, что есть для тела после воскрешения; и его добрые и злые стороны известны, и не нуждаются в том, чтобы их знать. Уже разъяснил истинный небесный закон, с которым пришел к нам наш господин Мухаммад (да благословит его Аллах и приветствует!), состояние счастья и несчастья, которые посредством аналогии к телу и от него есть то, что постигается разумом и аналогией доказательства (ал-кийас ал-бурхани). И уже подтвердило его пророчество. Это есть счастье и несчастье, утвержденные аналогией к душам, хотя наши мысли/воображения ущербны в их (счастье и несчастье) представлении (тасаввуру-хума)».

«[Есть] истина», согласно словам Всевышнего: «Потом вы в День Воскресения будете воздвигнуты» (23:16) и «Скажи: «Оживит их тот, кто создал их в первый раз» (36:79). Вообще, тексты [из айатов] об этом категоричны (кати'а), и сообщения (ал-ахбар) достигают степени «таватур»; и утверждение этого относится к необходимым вещам религии, а отрицание этого — неверие достоверным образом.

«Взвешивание»: т.е. взвешивание деяний и воззрений рабов божьих в День Воскресения какими-то весами, посредством которых будет ясно для всякого полное и неполное из них, и проявится различие между перевешивающим и легким из них, как исполнение радости счастливых и неудачи несчастливых, согласно словам Всевышнего: «Так покажет им Аллах деяния их на погибель им» (2:167). Что необходимо нам в этом месте, то это признавать его [т.е. взвешивание] и верить в то, что вытекает из него, без утверждения конкретизации и его аналогии к весам для ячменя и пшеницы.

Сказали аш'ариты: «Взвешиваются свитки деяний весами, имеющими стрелку и чаши».

И сказали му'тазилиты: «Наоборот, оно представляет собой правильный и справедливый суд».

«[Есть] истина» по словам Всевышнего: «Вес

Стр. 60

в тот день — истина: у кого весы тяжелы, те будут счастливы, а у кого весы легки, те нанесли убыток самим себе» (7:8–9).

«Книга (ал-киаб)», в которую ангелы-хранители записывают то, что приобрели рабы божьи в своей жизни от начала их жизни до их смерти, как подтверждение для доказательства, проявление справедливости и решение для оправдания. Т.е. будет дана в День Воскресения книга верующего в его правую руку и книга неверного в его левую руку или из-за его спины.

«[Есть] истина», согласно словам Всевышнего: «Или думают они, что Мы не слышим их тайны и переговоры? Да, и посланцы Наши у них записывают» (43:80), «И кому будет принесена его книга в правую руку, тот будет рассчитан расчетом легким и вернется к своей семье в радости. А кому будет принесена его книга из-за спины, тот будет звать гибель и гореть в огне» (84:7–12) и «Прочти твою книгу! Довольно для тебя в самом себе счетчика!» (17:14).

«И допрос» по поводу воззрений и деяний в месте расчета в качестве выговора неверным и брани в отношении распутников/нечестивцев, так как они будут признаваться [в содеянном] своими устами и их части [тела] будут свидетельствовать против них.

«— истина» по словам Всевышнего: «И остановите, — они ведь будут спрошены» (34:24), «И вот, Господом твоим клянусь, Мы спросим непременно их всех» (15:92) и «Мы спросим тех, к которым были посланы, и спросим посланников» (7:6).

Отвергаемое в словах Всевышнего: «И не будут спрошены о своих грехах грешники!» (28:78) и «В тот день не будут спрошены об их грехе ни люди, ни джинны» (55:39) является вопросом осведомления об их деянии или означает, что когда они будут воскрешены, они будут узнаваемы посредством своих признаков.

«Пруд (ал-хавд)»: которым Аллах Всевышний удостоил Своего Посланника (да благословит его Аллах и приветствует!).

«— истина», исходя из слов Пророка (мир ему!): «Поистине, я — поющий вас [водой] из пруда, для тех, кто пройдет, чтобы выпить воды. Кто испьет из него, не будет чувствовать жажду вечно», «Чтобы обойти мой пруд, потребуется один месяц. Его стороны — ровные. А его вода белее молока, его запах приятнее мускуса, его кубки подобны звездам неба. И кто испьет из них, не будет ощущать жажды никогда», «Мой пруд имеет очень большие размеры, он белее снега и слаще меда с молоком. А его кубков больше, чем звезд» и числа хадисов, содержащихся в сводах достоверных хадисов.

«Сират»: мост, протянутый над адом.

«Есть истина», согласно словам его (мир ему!): «Будет протянут сират над адом. И я буду первым из посланников, кто будет позволять своей умме [пересечь сират]. В тот день никто не разговаривает, кроме посланников. Речь же их в тот день: «Господи, спаси! Спаси!» и «Будет протянут мост над адом и будет разрешено заступничество (аш-шафа'а). И будут говорить: «Спаси! Спаси!» И будут верующие пересекать (сират) в мгновение ока или быстро как молния или как ветер или как скакуны и всадники. И спасется спасенный [не задевший моста], и будет брошен в огонь ада осаженный [задевший мост]». Эти два [хадиса] приведены Бухари и Муслимом (да смилуется над ними Аллах!).

Стр. 61

[Рай и ад — истина]

«Рай (ал-джанна)» прибежище вознаграждения для послушных в День Воскресения.

«Есть истина» по ясным айатам и достоверным хадисам.

«И огонь [адский]» прибежище наказания для неверных и ослушников.

«Есть истина», так как айаты, говорящие об этом, и хадисы, имеющиеся об этом, очень известны, чтобы их скрыть, и очень многочисленны, чтобы их сосчитать.

«И они»: т.е. рай и ад.

«Являются сотворенными и в настоящий момент существуют», а не так, как утверждают некоторые му'тазилиты, что они будут сотворены в День Воздаяния, придерживаясь слов Всевышнего: «Вот жилье последнее, Мы даем его тем, кто не желает величаться на земле или распространять нечестие» (28:83).

Было сказано, что это относится к состоянию (ал-хал)¹²⁵ и постоянству (ал-истимрар)¹²⁶, чтобы соединить между доказательствами. Ведь открытые и ясные смыслы форм прошедшего времени, как в словах Всевышнего: «И устремляйтесь к прощению от вашего Господа и к раю,

ширина которого — небеса и земля, уготованному для богобоязненных» (3:133), «То побойтесь огня, топливом для которого люди и камни, уготованного неверным» (2:24) и в хадисе: «Сказал Аллах Всевышний: «Он (рай) уготован для Моих праведных рабов. В нем то, что не видел ни один глаз, и не слышало ни одно ухо, и не приходило в голову человека в мыслях», приведенном Двумя Шейхами [ал-Бухари и Муслимом], ат-Тирмизи и Ибн Маджой — являются ясным указанием (насс) на существование рая. Поэтому неправильно отклоняться от этого убеждения, кроме как посредством ясного смысла (сарих) айата и доказательства. Также к этому относится история Адама и Евы (мир им!), как они поселились в нем. И непрестанное постоянство (давам) райской пищи не противоречит гибели (ал-халак) само по себе (фи хадд зати-ха), так как всякое возможно-сущее (мумкин) гибнущее (халик) само по себе (фи хадд зати-хи), небытийное (ма'дум) в корне своей сущности (фи санх хакикати-хи) и тленное (фани) с точки зрения его самого, постоянно, как указывают на это слова Всевышнего: «Всякая вещь гибнет (халик), кроме Его лика» (28:88) и «Всякий, кто на ней [т.е. земле], исчезнет (фани), и остается лик твоего Господа со славой и достоинством»¹²⁷ (55:26–27). И в этом нет смысла, что это подвергнется в будущем небытию. {[Сноска:] Сказал Худжжат ал-Ислам [ал-Газали] в «ал-Ихйа»: «Возможно-сущее само по себе (фи хадд зати-хи) гибнущее постоянно (халик даиман), не потому, что оно гибнет (йахлик). Указывает на это использование именного предложения (ал-джумла ал-истмиййа), указывающее на постоянство/продолжение (ал-истимрар)».

И сказал [ал-Газали] в «Мишкат ал-анвар» также: «Поднялись посвященные/гностики (ал-арифун) со дна метафоры (ал-маджаз) к вершине истинности (ал-хакика). Затем они увидели оком разума, что нет ничего в существовании, кроме Аллаха, и что всякая вещь есть гибнущая постоянно (халик даиман), не потому, что она становится гибнущей в одно из времен, а наоборот, она есть гибнущая (халик) безначально (азалан) и бесконечно (абадан)». От него (да спасет его Аллах Всевышний!)}

«Есть вечные (пребывающие), и они не исчезнут, и не исчезнут их обитатели», вопреки мнению джахмитов, которые утверждали, что они исчезнут после того, как их обитатели войдут в них, и обитатели рая наслаются в раю, а обитатели ада помучаются в аду, так как нельзя представить движения, которые не имеют предела ни с начала, ни с конца; ведь достижение истинности смысла конечности (ал-ахириййа)¹²⁸ для Всевышнего, правильности исключения и связанности бессмертия (ал-хулуд) с желанием (ал-машиа) в словах Всевышнего: «Вечно пребывая там (халидина фи-ха), пока длятся небеса и земля, если только не пожелает твой Господь»¹²⁹, требует этого. И они отнесли слова Всевышнего: «Для вечного пребывания там [т.е. в раю] навсегда» (98:8) к гиперболе (ал-мубалага) и усилению утверждения (ат-та'кид) о долгом пребывании без увековечивания (та'бид). Однако они не учли, что Аллах Всевышний и Его высочайшие атрибуты не доступны для постижения человеческими умами. Его изначальность (аввалиййату-ху) и конечность (ахириййату-ху)¹³⁰ не подвергаются суждению по аналогии. И утверждение об исчезновении рая и ада противоречит Книге, сунне и консенсусу уммы, установленному до возникновения секты джахмитов.

Что касается разногласия (ал-хилаф), приписываемого шейху Ибн ал-'Араби и его последователям, то оно на самом деле касается вечности наказания и мучений [в аду], а не бытия ада бессмертным обитателем. Они сказали: «Его сущность (хакикату-ху) — долгое пребывание (ал-макас ал-мадид)», и ничто не было связано с увековечиванием, кроме как бытие (нахождение) в нем.

[Смертный грех (ал-кабира)]

«Смертный грех (ал-кабира)»: {[Сноска:] Приводимые в достоверных хадисах количества смертных грехов (ал-кабаир) относятся к разъяснению того, в чем нуждаются во время его упоминания. Сказал Ибн 'Аббас (да будет доволен Аллах им и его отцом!), что их число равняется приблизительно семидесяти, а Са'ид ибн Джубайр (да смилуется над ним Аллах!) сообщил, что их около семисот, т.е. типов их видов. От него (да спасет его Аллах!)} т.е. все страшные грехи, кроме неверия (ал-куфр).

Стр. 62

Есть расхождение мнений по поводу его толкования. Было сказано, что смертный грех — это те самые семь тяжких преступлений, упомянутых в хадисе. И было сказано, что они не ограничиваются числом семь. Также сказали, что к нему относится то, чья запретность установлена текстом Корана. Другие же сказали, что это — то, что было запретным по своей сути. И сказали, что это — то, что было чисто запретным (харам махд), независимо от того, что оно называлось в шариате непристойным поступком (фахиша), как гомосексуализм, или вовсе не называлось так, но по его поводу было назначено «чистое» наказание ('укуба махда)

посредством окончательного ясного указания (насс кати') либо на этом свете в виде пресекающего наказания (ал-хадд), как воровство и прелюбодеяние, либо в виде угрозы адским огнем на том свете, как растрата имущества сироты и ростовщичество. Сказано в хадисе Абу Хурайры: «Сторонитесь семь тяжких преступлений/грехов: придания Аллаху сотоварища (аш-ширк), колдовства (ас-сихр), убийства души, кроме как по праву, ростовщичества, траты имущества сироты, дезертирства, клеветы на беспечных целомудренных [или замужних] верующих женщин». Его привели ал-Бухари, Муслим, Абу Давуд и ан-Насаи. И сказано в предании Ибн 'Умара (да будет доволен Аллах им и его отцом!): «... и непослушание родителям, ложная клятва», что приводится ал-Бухари, Муслимом, ат-Тирмизи и ан-Насаи. Также передается от Абу Са'ида [ал-Худри] (да будет доволен им Аллах!): «... и возвращение к кочевничеству/бедуинству (ал-а'рабийя) после хиджры [мусульман из Мекки в Медину]», что приводится ат-Табарани. Еще говорится в предании от Ибн 'Умара (да будет доволен Аллах им и его отцом!): «... и несправедливость в Доме (Запретной мечети), в вашей кибле», что приводится ал-Байхаки. И передается от Ибн 'Аббаса (да будет доволен Аллах им и его отцом!): «... и совмещение двух молитв»¹³¹. Это приводится у ат-Тирмизи и ал-Хакима. Потом передается от Ибн Мас'уда: «... отчаяние в милости Аллаха и ощущение безопасности от «козней» (макр) Аллаха», у ал-Бухари, Муслима. И в одном предании: «... клевета и отсутствие избавления (очищения) от мочи [после мочеиспускания]», что передано ал-Бухари.

«Не выводит верующего раба божьего из веры», по причине продолжения сущности веры (хакикат ал-иман), которая является утверждением истинности (ат-тасдик). Кто же считает деяния (ал-а'мал) частью веры, как это передается от группы из ахл ал-хадис, или частным качеством признания [истины] (хусус ал-икрар), как считают некоторые ханафиты (асхабу-на), то, в действительности, они считаются условными/оценочными частями (аджаза' урфийя). Поэтому неимение/отрицание их не влечет неимение/отрицание веры, согласно тому, что утверждается во многих местах со соединением (ал-'атф), отрицанием (ан-нафи), направлением повеления (ал-амр) и запрещения (ан-нахи) [с точки зрения языка и грамматики]. Сказал Аллах Всевышний: «Поистине, те, которые уверовали и творили доброе» (98:7), «О те, которые уверовали! Предписано вам возмездие за убитых» (2:178), «О вы, которые уверовали! Обратитесь к Аллаху» (66:8) и «О вы, которые уверовали! Не устремляйтесь вперед пред Аллахом и Его Посланником» (49:1).

Существует консенсус о вере того, кто уверовал и умер до того, как совершить действия. И Аллах сообщил уже, что рай уготован для тех, кто уверовал в Аллаха и Его Посланника, в некоторых местах Своей Книги. Поэтому для того, чтобы войти в рай, достаточно только веры в Него и Пророка. Это не совпадает с мнением му'тазилитов, потому что они выводят совершившего смертный грех

Стр. 63

из состояния веры и помещают его между двумя ступенями [верой и неверием], называя его термином «нечестивый» (ал-фасик). Они считают, что он обязательно будет пребывать вечно в аду, хотя в этой жизни к нему должны применяться положения для верующих, придерживаясь слов Всевышнего: «Верующие — только те, сердца которых страшатся, когда поминают Аллаха» (8:2), «неужели тот, кто верует, подобен тому, кто распутен?» (32:18), «Разве Мы сделаем мусульман такими, как грешников?» (68:35), «Это — вера прямоты!» (98:5) и «Поистине, религия пред Аллахом — Ислам» (3:19). Ислам и вера одно и то же, и указание [в айте] касается действий. Также они опирались на слова Пророка (да благословит его Аллах и приветствует!): «Прелюбодей не прелюбодействует в состоянии веры», приведенные ал-Бухари и Муслимом.

Ответ на это, что под полным верующим подразумевается тот, деяние которого не ущебно, а под нечестивцем/грешником (ал-фасик) — неверный, отрицающий воскрешение, по доказательству последующего разъяснения от Всевышнего, когда Он сказал: «А те, которые уверовали и творили благое, для них сады — пристанища, как пребывание за то, что они делали. А те, которые распутствовались, их пристанище — огонь. Всякий раз, как они пожелают выйти оттуда, их туда возвращают и говорят им: «Вкусите наказания огнем, который вы считали ложью!» (32:19–20). Также подразумеваются под преступниками/грешниками неверные (неверующие), так как упоминаемые являются мекканскими многобожниками. Смысл же хадиса заключается в том, что человек, когда он прелюбодействует, не проявляет свою веру и в нем не наблюдается то, во что он уверовал. Наоборот, в таком состоянии он закрыт от этого, и из-за овладения похотью лишен присутствия убежденности (ал-икан). Поэтому его вера со стороны согласия сердца — утвержденная, а свет ее совершенства со стороны твердого убеждения (ал-йакин) потушен. Мы считаем так, стремясь к мудрости, используя довод и совмещая доказательства, по мере их достижения и степени разумов и умов.

Уже передал Му'аз ибн Джабал (да будет доволен им Аллах!), что Пророк (да благословит его Аллах и приветствует!) сказал: «Рабы божьи по отношению к Аллаху должны поклоняться Ему и не придавать Ему сотоварищей. Аллах по отношению к Своим рабам не должен наказать того [из них], кто не придавал Ему сотоварищей». Му'аз спросил: «О Посланник Аллаха! А не обрадую ли я этим людей?» Он ответил: «Не сообщай им, а то они будут проявлять самоуспокоенность (пассивность)».

Также сообщается от Абу Зарра (да будет доволен им Аллах!), что Пророк (да благословит его Аллах и приветствует!) сказал: «Всякий из рабов божьих, кто сказал: «Нет божества, кроме Аллаха» и затем умер с этим, войдет в рай». Абу Зарр спросил: «А если он совершил прелюбодеяние или украл?» Он ответил: «И если даже совершил прелюбодеяние или украл!» Он снова спросил: «И если он совершил прелюбодеяние или украл?» И он снова ответил: «И если даже совершил прелюбодеяние или украл!» Он опять спросил: «И если даже совершил прелюбодеяние или украл?» И опять Пророк ответил: «И если даже совершил прелюбодеяние или украл, несмотря на мнение Абу Зарра».

Также сообщается от 'Убады ибн ас-Самита (да будет доволен им Аллах!), что Посланник Аллаха (да благословит его Аллах и приветствует!) сказал: «Кто засвидетельствовал, что нет божества кроме Аллаха, и нет сотоварища Ему; что Мухаммад — Его раб и посланник; что 'Иса (Иисус) — раб и посланник Аллаха, сын Его рабыни, Его слово, которое Он внедрил в Марйам¹³², и дух от Него; что рай — истина, и адский огонь — истина; введет его Аллах в рай, несмотря на его деяния». Эти три хадиса, приведенные ал-Бухари, Муслимом и другими, содержат разъяснение и подтверждение суждения (постановления).

Стр. 64

Передается от 'Усмана (да будет доволен им Аллах!), что Посланник Аллаха (да благословит его Аллах и приветствует!) сказал: «Кто умер, зная, что нет божества кроме Аллаха, войдет в рай»; приводится Муслимом.

И от Джабира (да будет доволен им Аллах!), что Посланник Аллаха (благословение и мир ему!) сказал: «Есть две вещи, необходимо влекущие за собой последствия». Кто-то спросил: «О Посланник Аллаха! Что же это?» Он ответил: «Кто умер, придавая сотоварища Аллаху, зайдет в адский огонь. Кто же умер, не придавая сотоварища Аллаху, зайдет в рай»; также приводится Муслимом.

И от Абу Хурайры (да будет доволен им Аллах!): «Сказал мне Посланник Аллаха (да благословит его Аллах и приветствует!): «Иди в этих моих сандалиях! И если кто-то встретится за этой стеной, свидетельствующий, что нет божества, кроме Аллаха, с глубоким убеждением в своем сердце, то обрадуй его раем», что приводится Муслимом (да смилуется над ним Аллах!), и так далее есть и другие достоверные мутаватир [по смыслу] хадисы, несущие те же смыслы. И если не является один из них мутаватиром, то он только один.

«И не вводит его в неверие», как было пояснено ранее. Вопреки мнению хариджитов, которые придерживались внешних смыслов аятов, приведенных по поводу ослушников/грешников для усиления, подобно словам Всевышнего: «А кто не судит по тому, что низвел Аллах, то это — неверные»¹³³ (5:44) и «А кто после этого окажется неверным, те — распутники!» (24:55); и придерживались выделения/обособления наказания для неверного для устрашения, подобно словам Всевышнего: «Что наказание — для тех, кто считал ложью и отвернулся» (20:48), «Поистине, позор и зло сегодня для неверующих!» (16:27) и «Горит в нем только несчастнейший, который счел ложью и отвернулся» (92:15–16).

Ответим на это, что эти аяты нельзя понимать во внешнем смысле, согласно консенсусу, установленному до появления новшества, либо из-за спора (ан-низа'), и тогда, может быть, подразумевается под судом [в аяте (5:44)] утверждение истинности [или признание] (ат-тасдик), либо из-за типа/рода (ал-джинс), и тогда имеется в виду общность ('умум) отрицания или тот, кто игнорирует его. Ограничение [в упомянутых аятах] имеет прямой смысл и подразумевает наказание в этом мире. А под горением [в аяте (92:15)] подразумевается бесконечность (ал-хулуд) в адском огне и тесная связь (ал-мулазама) с ним.

Рассказывают, что ал-Хасан ал-Басри (да смилуется над ним Аллах!) был спрошен о совершивших смертный грех. Ему сказали: «О имам религии! В наше время появилась группа, которая объявляет их неверующими, и они, хариджиты, и другая секта, которая считает, что смертный грех не вредит в состоянии веры, как не приносит пользы послушание в состоянии неверия, и они, мурджи'иты. Какое же воззрение выберешь ты для нас?» И ал-Хасан стал размышлять об этом. Но до того как он ответил, выступил Васил ибн 'Ата': «Мы не утверждаем, что они — неверующие таким же образом. Однако они находятся между двумя позициями». Затем он встал, за ним последовал 'Амр ибн 'Убайд и удалился к одной из колонн мечети,

утверждая то, чем он ответил группе из сторонников ал-Хасана (да смилуется над ним Аллах!). И тогда ал-Хасан (да смилуется над ним Аллах!) сказал: «Удалился от нас Васил». Поэтому и называли их му'тазилитами [букв.: удалившиеся или обособившиеся]¹³⁴. Сами же они называли себя сторонниками единобожия и справедливости, потому что они отрицали атрибуты, утверждали необходимость вознаграждения послушного [раба божьего] и наказания грешника для Аллаха Всевышнего.

Так и возник му'тазилитский мазхаб. Вслед за этим возник мазхаб

Стр. 65

джахмитов. Это было в конце первого века по хиджре. Потом они придумали некоторые непозволительные новые вероубеждения ('акаид беда'), исказили свою религию и разделились на секты.

[Аллах не прощает ширк]

«Аллах не прощает ширк (придание Ему сотоварища)»: т.е. не прощает неверие в Него, кроме как после покаяния по положению консенсуса уммы. Подразумевается под ширком неверие (ал-куфр) на основании того, что бывает чаще. Ведь все неверующие являются придающими Ему сотоварища. Автор в своей книге «ат-Тайсир» и аз-Замахшари в «ал-Кашшаф» ясно указали на то, что термин «ал-мушрик» (совершающий ширк) относится к ахл ал-китаб [т.е. людям писания: христианам и иудеям]¹³⁵.

Однако они разошлись во мнениях в следующем вопросе: возможно ли прощение неверующего с точки зрения разума? Аш'ариты сказали: «Да». Это же мнение избрано автором - «ал-Кашшафа», потому что наказание есть Его право, и поэтому Он может аннулировать его. Ханафиты же сказали: «Нет», потому что неверие есть крайний предел преступления. Разрешение чего невозможно в принципе. Поэтому невозможны прощение и отмена наказания. Ведь здесь содержится мудрость в различии между благодетелем и злодеем, согласно тому, на что указывают слова Всевышнего: «Или сделаем богобоязненных подобными распутникам?» (38:28).

Это не единственное, чем выделяются му'тазилиты, как полагают некоторые. Чистая милость и щедрость не требует игнорирования несправедливого человека, равенства между другом [Аллаха] и врагом [Аллаха], или между послушным [Аллаху] и ослушником [Аллаха], как это следует из слов Всевышнего: «Я боюсь, что тебя коснется наказание от Милосердного»¹³⁶ (19:45) и «Что соблазняет тебя в Господе твоим щедром?» Ведь в этом содержится потеря надежды только в том, чтобы фаталистически полагаться на милость и щедрость. Аллах — великий, обладатель мщения, могучий/принуждающий, сильный/строгий в наказании.

«И прощает то, что кроме этого» после покаяния или без него.

«Кому пожелает»: изящная цитата из айата и решение проблемы, так что ты не нуждаешься для ее утвержденности (субут) в исходящих из нее доводах.

Му'тазилиты связывают прощение (отпущение грехов) с малыми грехами или с большими только после покаяния, придерживаясь общностей [или предписаний с обобщающим широким смыслом] ('умумат), приведенных в обещанном грешнику, например в словах Всевышнего: «А кто не повинуется Аллаху и Его Посланнику, для того — огонь геенны, в котором они будут вечно пребывать» (72:23), «А ведь грешники, конечно, в огне! Они будут гореть там в день суда, и не скроются они от него» (82:14–16) и «Да! Тот, кто приобрел зло и кого окружил его грех, то они — обитатели огня, они в нем вечно пребывают» (2:81). По этой причине и потому, что это является удостоверением для него и побуждением к другому, автор (да смилуется над ним Аллах!) ясно возразил им своими словами:

«Из малых и больших/смертных грехов». Ведь слово «что» (ма) как «из» (мин) — общее, используемое для смертного греха, за которым не последовало покаяния. Как?! Прощение посредством покаяния охватывает ширк и прочее, согласно Книге, сунне и консенсусу уммы. Поэтому необходимо равенство между утверждаемым и отрицаемым. Контекст айата же несет в себе разъяснение различия между ними. И совершение прощения за малые грехи не связывается с желанием [Аллаха] по их мнению.

Возразим этому тем, что общность/охват не подразумевает выход кающегося, согласно консенсусу, и совершающего малый и большой грех, опередивший хорошее деяние, добавленное к нему, по согласию о том, что первый айат [72:23]

Стр. 66

указывает только на заслуженность. Затем он устанавливает конечную цель видения обещанного, исходя из слов Всевышнего: «Пока они не увидят того, что было им обещано» (72:24).

Второй же аят [82:14] касается отвергающих воскрешение, судя по словам Всевышнего: «Вкусите наказания огнем, который вы считали ложью!» (32:20).

Если допустить, то он указывает только на отсутствие их выхода при их волеизъявлении, тогда пусть они выходят после его оставления при их отчаянии и затухании их надежды/чаяния.

Третий аят [82:15] не указывает на продолжение/вечность (давам) отсутствия скрывания в День Воскресения.

А четвертый [82:16] касается тех, кто преступил все границы Аллаха Всевышнего, когда было установлено в своем месте, что присоединенное¹³⁷ множественное число (ал-джам' ал-мудаф) несет смысл всеобщности (ал-истиграк), а это не бывает, кроме как по неверию.

Пятый касается тех, которых охватил их грех, и для которых пути к спасению были перекрыты, так что их грехи захватили их и составили сумму их состояний. Поэтому они как будто окружены грехами и не могут от них освободиться во всех своих положениях. И поэтому был истолкован аят ниспосланным по поводу неверия вместе с тем, что вечность (ал-хулуд) есть сущность, используемая для долгой утвержденности и долгого пребывания, было ли оно постоянно продолжительным (вечным) или не было. В противном случае, его связывание с увековечиванием было бы пустословием или его использование в том, что не обладает непрерывным постоянством (давам), было бы подобным словам арабов: «Вечная стоянка» (вакф мухаллад) и «Вечное дерево» (шаджр мухаллад) посредством соучастия/общности (ал-иштирак) или иносказания/образного выражения (ал-маджаз), и основа (ал-асл) отвергает их обоих. Поэтому были названы треножки [или камни (для установки котелка, например)] словом «хавалид» (букв.: вечные), и часть, которая остается от человека в своем состоянии, пока он живой — словом «халад»¹³⁸ [тоже от корня «хлд»: длиться вечно/быть вечным]. Пусть же здесь это относится к долгову прерывистому/[в итоге] обрывающемуся пребыванию; а в отношении неверующих и обитателей рая относится к вечно длящейся/постоянной утвержденности (ас-сабат ад-да'им) и вечному пребыванию (ал-бака'), необходимому по свидетельству аятов, хадисов и консенсуса уммы, чтобы совместить доказательства и оставление грешников мусульман в охватах обещания, демонстрирующих, что их наказание не будет непрерывно постоянным (вечно длящимся).

Нарушение обещанного в этом невозможно, согласно словам Всевышнего: «Не меняется слово у Меня» (50:29), и их отнесение к обещанию наиболее подходящее. Ведь Его слова: «И не тиран Я для рабов» (50:29) как доказательство тому, что предшествует им. И согласно консенсусу, вопреки невыполнению обещанного (угрозы), некоторые из них — из их числа Абу 'Амр ибн ал-'Ала' ал-Басри ал-Мукри' — допускали это, придерживаясь подобного тому, что передается от Анаса ибн Малика (да будет доволен им Аллах!), что Посланник Аллаха (да благословит его Аллах и приветствует!) сказал: «Кому Аллах обещал награду за его деяния, то Он исполнит это. Кому же Он угрожал наказанием за его деяния, то Он будет выбирать [помиловать или наказать]».

Если кто-то скажет, что это есть изменение слова и опровержение посланникам, то мы скажем, что, может быть, они относят аяты угрозы (ал-ва'ид) к стилю устрашения (инша' ат-тахдид) или извещению (ал-ихбар), основанному на связывании/ограничении (ат-такйид), так как степени Щедрого подходит, чтобы Его угроза основывалась на желании (ал-машиа), и если даже Он не объявил об этом открыто вместе с тем, что аят — из обещаний/угроз (ал-мава'ид) по поводу грешников; и если даже он был из аятов обещания [хорошего] (ал-ва'д) по отношению к людям послушания.

«Допускается наказание за малый грех» из-за охвата слов Всевышнего: «Если вы обнаружите то, что в ваших душах, или скроете это. Аллах взыщет с вас за это расчет. И простит Он, кому пожелает, и накажет,

Стр. 67

кого пожелает» (2:284) и «Что с этой книгой, она не оставляет ни малого. Ни великого, не зачислив!» (18:49). И сказали му'тазилиты: «Это [т.е. наказание за малый грех] не случится по причине слов Всевышнего: «Если вы будете отклоняться от великих грехов, что запрещаются вам, Мы избавим вас от ваших злых деяний» (4:31)».

Ответ на это в том, что данное избавление связано с желанием [Аллаха] по доказательству Его слов: «И простит Он, кому пожелает» (2:284).

Или же под великими/смертными грехами подразумеваются виды всего неверия, как ширк, опровержение посланников и отрицание воскрешения, что является абсолютным смертным грехом, или его частями, стоящими по отдельности, опираясь на то, что сопоставление между одним множеством и другим требует разделения единиц на единицы, как в словах Всевышнего: «Когда встанете на молитву, то мойте ваши лица...» (5:6).

Однако это не указывает на отрицание избавления [т.е. прощения малых грехов] по иному определению, затем на охват прошлого суждения. Это приводит к мысли о допустимости прощения смертного греха, исходящего от какого-либо разрешения [запретного]. Поэтому автор (да смилуется над ним Аллах!) попробовал удалить это предположение, указывая для этого на то, что оставление наказания за грех называется также термином «ал-'афу» (прощение/помилование), и сказал:

«И прощение смертного греха, если он не был связан с разрешением [запретного]» и воззрением о разрешенности смертного греха.

«Разрешение [запретного] есть неверие» по причине отрицания им утверждения истинности (ат-гасдик) посредством ясного указания (ан-насс), приведенного с целью запрещения. Они же отнесли к этому тексты (ан-нусус), указывающие на вечность (хулуд) [наказания] грешников или на отрицание веры от них.

[Заступничество (аш-шафа'а)]

«Заступничество», чтобы снять наказание и повысить степень для того, кому будет это позволено Милостивым.

«Утверждено для посланников и лучших людей»¹³⁹. От 'Усмана (да будет доволен им Аллах!) передается, что Пророк (мир ему!) сказал: «Заступаются/ходатайствуют в День Воскресения три типа людей: пророки, затем ученые, потом мученики за веру»; этот хадис приводится у Ибн Маджи.

«В отношении совершивших смертные грехи (ахл ал-кабаир)». Он выделил их упоминанием, потому что по поводу их есть несогласие му'тазилитов. Ведь если не упомянуть этого, то заступничество может быть от малых грехов и для повышения степеней из-за охвата его смысла и непрерывности использования, как в словах одного поэта:

*И тот есть настоящий мужчина, к кому, если придешь в гости,
не придет заступник его имуществу.*

И как в циркуляре халифского дворца от господина ал-Кадира би-л-лахи, повелителя правоверных, [аббасидского халифы] султану Махмуду ал-Газнави: «Мы назначаем тебя правителем земель Хорасана и нарекаем Ямином ад-Давла («Правая рука государства») и Амином ал-Милла («Хранитель нации») по ходатайству Абу Хамида ал-Исфара'ани».

«Исчерпывающим числом сообщений»: передаваемых многими путями, с достоверными цепями передатчиков и в большем количестве. Из этого — то, что привели Два Шейха [Бухари и Муслим] от Анаса (да будет доволен им Аллах!) в длинном хадисе: «Будет сказано: «О Мухаммад! Подними свою голову. Скажи и будешь услышан. Спроси и будет дано тебе. Заступайся и будешь заступником». И тогда я скажу: «Господи! [Спаси] мою умму, мою умму!» Затем будет сказано: «Иди и выведи того, в сердце которого есть самая маленькая частичка веры. Выведи же его из огня». Тогда я пойду и сделаю это». Также в хадисе Абу Хурайры (да будет доволен им Аллах!) говорится: «Самые счастливые люди, получающие мое заступничество в День Воскресения, — те, которые сказали: «Нет божества, кроме Аллаха» искренне от сердца или души», который приводится ал-Бухари. И в хадисе Абу Са'ида ал-Худри

Стр. 68

(да будет доволен им Аллах!) сообщается: «Когда освободятся верующие от огня, то клянусь Тем, в Чьих руках моя душа, будут среди вас в День Воскресения умоляющие Аллаха за своих братьев, которые будут в огне. Они будут говорить: «Наш Господь! Они постились с нами, молились и совершали паломничество». И будет сказано им: «Выводите того, кого вы знаете». Тогда не коснется их огонь, и они выйдут большой группой. Затем будет сказано: «Вернитесь и выведите тех, в сердцах которых вы обнаружите маленькую частичку добра». И тогда выйдет большая группа. Потом они скажут: «Наш Господь! Мы не оставили в нем [огне] добра». Тогда скажет Аллах: «Заступились ангелы, и заступились пророки и не остался никто, кроме Милостивейшего из милостивых». И будет схвачен огонь, и выйдут из него люди, которые никогда не делали добра, вернувшись пеплом». Этот хадис приводится у ал-Бухари и Муслима. И есть тому подобные хадисы, имеющие степень мутаватира по смыслу¹⁴⁰.

Невозможно для му'тазилитов отнести их к заступничеству посредством дополнения награды или прощения малых или великих грехов после покаяния. Внешний смысл слов Всевышнего: «И бойтесь дня, когда душа ничем не возместит за другую душу, и не будет принято от нее заступничество» (2:48) и «Нет у обидчиков защитника и заступника, которому повинуются» (40:18) является общим своим приходом (вуруд), ведь он отрицает основу заступничества, и они не говорят об этом.

Решение [этой проблемы] — в том, что нет необходимости в отнесении местоимения к отрицаемому имени в неопределенном состоянии с точки зрения его необходимого рационального охвата, и оно есть собственный признак (хасса) в соответствии с положением/наличием (ал-вад') [в предложении]. Подразумеваемое под обидчиками во втором айате есть неверующие, согласно словам Всевышнего: «А неверные, они — обидчики» (2:254).

Вместе с этим в этих двух айатах нет того, что указывает на охват/общность ('умум) в соответствии с временами. Поэтому отрицание касается неверующих, чтобы совместить между этими айатами и сообщениями [Пророка]. А слова Всевышнего: «И не помогает им заступничество заступников» (74:48) по своему стилю указывают на выделение отрицания выгоды/пользы в отмене наказания для неверующих в качестве частного, так как цель ухудшения их состояния, делания ужасным их исхода и того, что они имеют, требует того, чтобы они характеризовались тем, что относится к ним из осуществления их беды и разрушения их чаяний.

«И совершившие смертные грехи». И когда исходное положение смертного греха было затрагивающим неверие, автор связал это со следующими своими словами:

«Из верующих», чтобы суждение было правильным, и если даже они умерли, не покаившись.

«Не будут вечно пребывать в адском огне» из-за охвата (широты) слов Всевышнего: «Обещал Аллах верующим мужчинам и женщинам сады» (9:72), «И кто творит благое из мужчин и женщин и верует, — те взойдут в рай» (40:40) и «Поистине, Аллах не обидит и на вес пылинки, и если будет хорошее (хасана), Он удвоит это» (4:40), а какое хорошее [деяние] (хасана) больше веры? Удвоение не бывает до вхождения в адский огонь по консенсусу. А это происходит посредством прощения прямо, что является вопросом полного прощения, или посредством выхода через некоторое время, что соответствует сообщаемому в хадисе Абу Са'ида ал-Худри (да будет доволен им Аллах) о том, что Аллах Всевышний схватит

Стр. 69

огонь и выведет из него людей, которые никогда не совершали благое, ставшие пеплом. Потом Он бросит их в одну из рек рая, называемую рекой жизни. И тогда они выйдут из нее подобно выходу семени, несомому потоком. И выйдут подобно жемчугу, имея на своих шеях кольца [или следы от печати]. И скажут обитатели рая: «Это освобожденные рабы Милосердного, которых Он ввел в рай без всякого деяния и добра с их стороны». И будет сказано им: «Для вас-то, что вы видите, и подобное этому вместе с этим». Этот хадис приводится у ал-Бухари и Муслима. Хадисы по этому поводу имеют степень таватура по смыслу, хотя и взятый по отдельности из них не достигает этой степени.

[Глава четвертая. Вера]

«Вера (ал-иман)»: форма «иф'ал» от масдара «ал-амн» (быть безопасным/доверять), потому что верующий (ал-му'мин) во что-либо, печется о том, чтобы обезопасить ее от ложного и противоречивого, угрожающих ее сути. Эта форма используется с применением частицы «лам» после нее из соображения придания ей смысла повиновения/покорности, как в словах Всевышнего: «Они сказали: «Разве мы уверуем в тебя (а ну'мину да-ка), раз за тобой последовали низкие?»» (26:111), и частицы «ба'» после нее из-за придания ей смысла признания, как в словах Всевышнего: «Веруют в тайное (йу'минуна би-л-гайб)» (2:3), в Его словах из суры «ал-А'раф»: «Сказал Фир'аун: «Вы уверовали в Него (амантум би-хи) и из суры «Таха»: «Вы уверовали в Него (амантум да-ху) (20:71).

«Она [есть]»: в языке означает подтверждение (ат-тасдик), как в словах Всевышнего: «Но ты не поверишь нам» (12:17), а в законе божьем означает:

«Утверждение истинности того, с чем пришел Пророк (да благословит его Аллах и приветствует!) от Аллаха» в общих чертах или в подробностях согласно тому, чем было известно о его пришествии по необходимости, вопреки тому, что предполагалось его пришествием, как нечто, основанное на свободном исследовании (ал-иджтихадиййат). Отрицание его не будет являться неверием по консенсусу из-за отсутствия требования им опровержения, однако будет являться видом пренебрежения.

«И признание (ал-икрар) этого»¹⁴¹: т.е. того, с чем он пришел от Аллаха. Таким образом, вера не является только утверждением истинности (ат-тасдик) по мнению автора, что выбрано - [учеными] Шамс ал-А'иммой ас-Сарахси, Фахр ал-Исламом ал-Баздави и теми, кто последовал за ними; не является только признанием (ал-икрар), что соответствует толку каррамитов; не является познанием сердца (ал-ма'рифа ал-калбиййа), как считают имамиты; и не является суммой утверждения истинности, признания и действий/деяний (ал-а'мал), вопреки

му'тазилитам и хариджитам, что также передается от ал-Авза'и, Малика, аш-Шафи'и и группы из ахл ал-хадис.

Однако сохраненное от Абу Ханифы (да смилуется над ним Аллах!), зафиксированное в книге «Китаб ал-'Алим ва-л-мута'аллим» и избранное большинством удостоверяющих истину (мухаккикун) из нашего мазхаба, подобных Абу Джа'фару ат-Тахави, Абу-л-Мансуру ал-Матуриди, Абу Бакру ал-Калабади и другим, а также принятое знатоками каждой секты из числа наших оппонентов, заключается в том, что вера (ал-иман) является утверждением истинности (ат-тасдик) только, а признание (ал-икрар) — его показателем и условием для выполнения его положений (правил), исходя из слов Всевышнего: «У этих написал Аллах в их сердцах веру» (58:22), «А сердце их спокойно в вере» (16:106), «А сердца их не уверовали» (5:41), «Ибо еще не вошла вера в ваши сердца» (49:14) и слов Посланника (да благословит его Аллах и приветствует!): «Господи, утверди мое сердце в вере» {{Сноска:} От 'Аиши и Асмы бинт Йазид ибн ас-Сакан передается, что Посланник (мир ему!) часто взывал [к Аллаху]: «О Ворочающий наши сердца! Утверди (укрепи) мое сердце в Твоей религии». [Хадис] приводится Ибн Мардавайхом, также начало хадиса есть в двух достоверных сборниках [у Бухари и Муслима] и в других сводах хадисов от многих передатчиков. От него (да спасет его Аллах!)), «Выйдет из огня адского тот, в сердце которого была частичка веры»; также его слов Усаме (да будет доволен им Аллах!), когда он убил мукирра¹⁴²: «Разве ты видел, что в его сердце?!»¹⁴³, приведенных ал-Бухари и Муслимом; «Ислам — явность, а вера (ал-иман) — в сердце», приведенных

Стр. 70

Ибн Аби Шайбой; «О курайшиты! Прекратите же смуту или же Аллах пошлет на вас того, кто снесет ваши головы за религию, и сердце которого испытано Аллахом на веру», приведенных ат-Тирмизи; «Клянусь Аллахом! Не войдет вера в сердце человека, пока он не полюбит вас ради Аллаха и из-за моего родства [к вам]»¹⁴⁴, приведенных Ахмадом и ат-Тирмизи и прочих сообщений из многочисленных доказательств и явных свидетельств.

[Далее следует] соответствующее подтверждение истины (тахкик) слов предшественников (ас-салаф) о том, что утверждение истинности (ат-тасдик) имеет три лингвистических значения. Первое взято из правдивости (ас-сидк), что является описанием говорящего, связанное с ним и с правдивым (садик), описание и суть которого есть признание (ал-из'ан) того, что он — сообщающий реальную речь (калам ваки'и). Второе же взято из того, что является описанием суждения/дела (ал-кадиййа), связанное с ним и с его правдивостью. Суть его в том, что ты признаешь, что его смысл правдив и соответствует действительности. То есть оно (утверждение истинности — тасдик) бывает тогда, когда ты относишь сказавшего или сказанное им по своему выбору к правде и следуешь этому. Ведь это слово (тасдик) из породы «ат-таф'ил», и для него необходимо соотнесение со значением посредством выбора и правильность его бытия (состояния) ответственным (мукаллаф) за него из этого соображения. Таким образом, эти два значения сочетаются друг с другом в существовании и не-бытии, и тесно связаны между собой. Однако истинность/правдивость сообщения (ал-хабар) первостепенна, а сообщающий второстепенен. Сказал автор (да смилуется над ним Аллах!): «Вера есть утверждение истинности того, с чем пришел...», и не сказал: «Утверждение истинности Пророком». Это и есть утверждение истинности, относящееся к вере, в котором подразумевалось подчинение/признание (ал-из'ан), т.е. покорность, смиренность, следование скрытому/невидимому (ал-батин), подчинение сердца [Богу] и его связь с ним. {{Сноска:} «Возражение против ат-Тафтазани». От него.} Из этой категории речь арабов: «Послушная верблюдица (нака миз'ан)», т.е. покорная, податливая. И не в том смысле, что подчинение (ат-таслим) — нечто выходящее из утверждения истинности и другой столп веры. {{Сноска:} «Возражение Садру аш-Шари'а (да смилуется над ним Аллах!)». От него.} Сказал Всевышний: «Но нет — клянусь твоим Господом! — не уверуют они, пока не сделают тебя судьей в том, что запутано между ними. Потом не найдут они в самих себе затруднения о том, что ты решил, и подчинятся полностью» (4:65). Поэтому оно (таслим) было началом установлений шари'ата, основой поклонений и первым, что подразумевается под предписанностью (ат-таклиф). А именно, посредством противопоставления следующему смыслу, имеющемуся у упорствующих/непокорных неверующих без всякого выбора, как сказал Всевышний: «И отрицали их, хотя души их убедились в истинности, по несправедности и превознесению» (27:14). Третье значение взято из этого утверждения истинности сначала, а именно посредством сокращения его смысла через отбрасывание его упомянутого соотнесения согласно тому, что известно из видов образования производных (слов), и во вторую очередь — из истинности (ас-сидк), которая является его значением. Это [третье значение] связано с тем же высказыванием и наличествует до достижения первого смысла, и его суть — получение формы/образа

составления (ат-та'лиф) и наличие соотношения истинности (ас-сидк) в сердце. Это и есть утверждение истинности, относящееся к «весам» (ат-тасдик ал-мизани), которое, порой, считается некоторыми одной из двух частей знания (ал-'илм) по снисходительности, когда они делят его на части, лишь прибегая к нему для разъяснения нужды в двух частях правил, относящихся к «весам» (ал-кава'ид ал-мизанийя)¹⁴⁵. Поэтому оно затрагивает нечто непоколебимое (ал-йакини), предполагаемое (ал-занни), соответствующее действительности (ал-мутабик ли-л-ваки') и т.п.

«Что касается деяний, то они возрастают

Стр. 71

в себе» с точки зрения их совершения и упущения в них, что является явным.

«А вера (ал-иман)» по мнению наших ханафитских имамов, и выбранному Абу-л-Ма'али ал-Джувайни и другими из аш'аритов.

«Не возрастает и не убывает» {[Сноска:] И на это намекает ал-Кади 'Ияд ибн Муса ал-Йахсуби, маликит, когда он сказал в своей книге «аш-Шифа'»: «Это — части/выдержки, приводящие к обширной речи об исламе, вере, их главах; и об увеличении и убывании в них. Разве деление на части невозможно в утверждении истинности только? Не является правильным высказывание о нем в целом. На самом деле это касается того, что прибавилось к нему из деяния или может быть случается в нем различие его атрибутов и состояний из силы непоколебимой уверенности (йакин), решимости убеждения (и'тикад), ясности познания (ма'рифа), продолжения/постоянства состояния и присутствия (худур) сердца». От него (да спасет его Аллах!)} в себе, и если даже она увеличивалась посредством появления нового верующего и имела различие с точки зрения того, что намекает на силу, слабость и степени убежденности, потому что упоминалось, что она является непоколебимым утверждением истинности (ат-тасдик ал-йакини) того, с чем пришел Пророк, и является духовным (душевым) качеством (ал-кайфийя ан-нафсанийя). А увеличение и уменьшение на самом деле относятся к изначальным акциденциям для количества. Уже было пояснено в своем месте, что сомнение не происходит в нечто самостном (аз-затиййат). Поэтому немыслимо в ней [вере] понятие силы, слабости, увеличения и уменьшения. Кто же допускает такое, то он заблуждался в частном, как пренебрег основным.

Те, кто склонились к мнению об увеличении и уменьшении веры в самой себе, считали действия/деяния, либо обязательные (фард) и дополнительные (нафл), частью ее сути, как этого придерживаются в мазхабах хариджитов и му'тазилитов Абу-л-Хузайля ал-'Аллафа и 'Абд ал-Джаббара ал-Хамадани. Либо считали только обязательные из них частью ее сути, что соответствует толку джуббаитов и большинства му'тазилитов Басры. Либо довольствовались преобладающим мнением, как это в мазхабе аш'аритов.

Что же касается того, что передается от группы предшественников (ас-салаф) и ахл ал-хадис о том, что она увеличивается послушанием и уменьшается ослушанием, для чего приводятся в доказательство слова Всевышнего: «А когда читаются им Его знамения, они увеличивают в них веру» (8:2), то, может быть, подразумевается в нем (айат) увеличение с точки зрения добавления «связанного с ней (вера)» (мута'аллику-ху) и появление нового верующего или из соображения силы и совершенства, смотря на охват ею сердца, так что она становится его полновластным распорядителем и управляющим душой. Есть такие твердо убежденные, которые порицали свои органы/части [тела] и были стойкими [в вере], как повелевалось. И есть такие подтверждающие истинность верующие, которых сбивает сильный ветер, подобно пыли. В различии есть ступени, которые никто не знает, кроме Аллаха. Поэтому они согласились о правильности веры совершившего смертный грех, в противоположность хариджитам и му'тазилитам.

«Вера (ал-иман) и ислам» рассматриваются Законодателем как:

«Одно и то же», в противоположность мнению приверженцев внешних смыслов (асхаб аз-завахир). Это потому, что ислам есть подчинение в смысле повиновения, устремления к послушанию и следования повелению Аллаха, так что ты не ведаешь какого-либо господя, кроме Него, и не знаешь какой-либо объект поклонения, кроме него. А это есть сущность веры. Однако прикреплялось понятие ислама к бедуинам вместе с отрицанием от них веры, и было передано: «Приняли ислам люди, и уверовал 'Амр ибн ал-'Ас», как указание на внешнее подчинение. Вместе с этим нет надобности в пояснении его значения. Также есть в хадисе: «Вера — это верить в Аллаха» и «Ислам — это свидетельствовать, что нет божества, кроме Аллаха, и что Мухаммад — Посланник Аллаха», по причине формы вопроса о принадлежности вере и законах Ислама. Иначе же нет в шариате какой-либо веры без ислама и наоборот.

«Если есть у раба божьего

Стр. 72

утверждение истинности (ат-гасдик) и словесное признание (ал-икрар), то будет правильно ему сказать: «Я — верующий, поистине», по причине его ощущения осуществления критерия предидирования и вынесения соответствующего суждения о самом себе. Таким образом, ощущение его души в такой манере есть доказательство того, что у Аллаха это воспринимается также. Ведь действительность не различается посредством различия сопряженности (ал-идафа). Поэтому сказал Ибрахим ат-Тайми¹⁴⁶ (да смилуется над ним Аллах!): «Скажи: «Я — верующий, поистине. Если ты сказал правду, то подтвердил ее, а если ты солгал, то твое неверие сильнее твоей лжи». И сказал Всевышний: «Скажите: «Мы уверовали в Аллаха и в то, что ниспослано нам» (2:136). Нет разницы между твоими словами: «Я — верующий, поистине» и «Я уверовал» в этом аспекте. И сказал Он: «Они — верующие поистине» (8:4). Это было приведено как довод 'Абдаллахом ас-Салмуни¹⁴⁷ [имаму] Ахмаду ибн Ханбалу, когда он сказал: «Аллах назвал тебя верующим в Коране и ты делаешь исключение в своей вере. И твой отец назвал тебя Ахмадом, но ты не делаешь исключения в этом». Также рассказывают, что Абу Ханифа (да смилуется над ним Аллах!) сказал Катаде: «Зачем ты делаешь исключение в своей вере?» Он ответил: «Чтобы следовать Ибрахиму (мир ему!) в его словах из Корана: «И который — я жажду, чтобы Он простил мне мое прегрешение» (26:82)». Тогда Абу Ханифа сказал ему: «Тогда зачем же ты не последовал его словам в Коране: «Да! Но чтобы сердце мое успокоилось» (2:260)?»¹⁴⁸

Аш'ариты сказали: «Смысл кроется в конце жизни человека [т.е. неизвестно, в каком состоянии он умрет]. Иначе же было бы верным сказать о человеке, что он — верующий, входящий в рай, или что он — неверующий, вечно пребывающий в аду».

Наш ответ, что нет противоречия в этом, потому что верующий зайдет в рай, если он останется в состоянии веры, а иначе он будет вечно в огне.

«Не надо говорить: «Я — верующий, если пожелает Аллах», потому что из этих слов следует связанность желания (ал-машиа) с верой (ал-иман). Поэтому сказавший такое будет сомневающимся в ее достижении или отсутствии. И если он сомневался в основе веры, то является неверующим без всякого сомнения. Или же на нем исполняется то [следующее] подозрение (ат-тухма). Сообщается в хадисе: «Пусть тот, кто верит в Аллаха и Судный День, не колеблется в местах подозрений/сомнений (маваки' ат-тухам)». Поэтому нужно сторониться подобных слов. Передаваемое же от группы предшественников (да смилуется над ними Аллах!), подобных Ибн Мас'уду и аш-Шафи'и, относится к воспитанности, испрашиванию благословения и отречению от самооправдания (обеления) души и тщеславия своим положением¹⁴⁹. Мнение аш-Шафи'и (да смилуется над ним Аллах!) о том, что суждение (ал-хукм) об условности (аш-шартиййа)¹⁵⁰ на самом деле относится к последующему, а антецедент (ал-мукаддам) является для него ограничением/условием (кайд) в положении обстоятельства [времени или места] (аз-зарф) или состоянием/обстоятельством образа действия (ал-хал). Поэтому к этому не примешивается какое-либо сомнение.

«Счастливым может стать несчастным», упаси Аллах, посредством вероотступничества после веры.

«И несчастный может стать счастливым» посредством веры после неверия и причинения несправедливости. Сказал Аллах Всевышний: «Но если кто заменит неверием веру, тот сбился с ровной дороги» (2:108). Это — потому что они уверовали, а затем стали неверными, или наоборот; что бывает только через получение веры, являющейся причиной (основой) счастья, или неверия, являющегося причиной (основой) несчастья. Это подобно доказательству для того, что было до этого. И в этом содержится разногласие (хилаф) аш'аритов. Ведь они сказали, что смысл кроется в конце жизни человека (ал-'ибра ли-л-хатима).

Мы ответим, что да, в получении спасения и успеха после смерти. Слова же Всевышнего в отношении Иблиса¹⁵¹ (Сатаны): «И оказался неверным» (38:74) подтверждается на нем с точки зрения того, что он имеет, и его самого последнего состояния [перед смертью]. На это похожи и слова Пророка (мир ему и благословение!): «Счастливым — тот, кто стал счастливым в утробе своей матери,

Стр. 73

А несчастный — тот, кто стал несчастным в утробе своей матери».

«И (ва)»: из этого не следует изменение в атрибутах Аллаха Всевышнего и Его бытие местоположением для нечто возникшего (ал-хавадис), потому что:

«Изменение, в действительности, происходит со счастьем (ас-са'ада) и несчастьем (аш-шакава)», которые являются возникшими состояниями в рабе божьем.

«А не с дарением счастья (ал-ис'ад) и посыланием несчастья (ал-ишка'). Они — атрибуты Аллаха Всевышнего. Изменение не происходит с Аллахом Всевышним и Его атрибутами», потому что было объявлено, что Аллах Всевышний со всеми своими атрибутами и именами — один, и со

всеми своими атрибутами и именами извечен. И между ними нет отличия и нет многочисленности. Он говорил уже до его существования и вознаграждал благодетельствующего до его благодеяния, и наказал ослушника до его ослушания до-востью (каблиййа), присущей Его величию, согласно тому, на что указывают его (мир ему!) слова: «Я был Пророком, когда Адам¹⁵² еще был между духом и телом». Хадис приведен Ахмадом, ал-Бухари, ат-Тирмизи, ат-Табарани и прочими. На это же указывают его слова: «Я был первым из людей в творении и последним из них в Воскресении», приводимые Ибн Лалем и другими.

[Глава пятая. Пророчество и ангелы]

[Посланники]

«В посылании посланников (ар-русул)»: множественное число от посланника (ар-расул). Мы уже разъяснили смысл этого слова в начале книги.

Знай, что «посланник» (ар-расул) и «пророк» (ан-наби) либо являются синонимами, что является мазхабом кади 'Ийада из маликитов и других ученых; либо же одинаковы [по значению], что является мазхабом му'тазилитов; либо различны [по смыслу], к чему склонился комментатор «ат-Та'вилат»¹⁵³, который различал между ними по наличию нового небесного закона или его отсутствию, и таким образом называние каждым из них другого является образным (маджаз); либо между ними есть объединенность/общность ('умум) и выделенность/частность (хусус), что является мазхабом Абу-л-Мансура ал-Матуриди и других ханафитов и подкрепляется словами Всевышнего: «И не посылали Мы до тебя никакого посланника или пророка» (22:52) и «И был посланником, пророком» (19:51 и 19:54); либо «посланник» абсолютно является более частным, чего придерживаются аш'ариты и что выбрано аз-Замахшари, который указал в [тафсире] «ал-Кашшаф» на то, что у посланника должна быть книга (святое писание).

На это возразили тем, что число посланников больше числа священных писаний, как сообщается в хадисе.

На что ответили тем, что допускается повторение ниспослания некоторых из них и соединение двух книг и больше.

В [комментарии] «ал-Анвар» было сказано, что посланник приходит с обновленным шариатом.

На это возразили тем, что Исма'ил (мир ему!) был посланником, пророком и имел при этом шариат своего отца.

«(Есть) мудрость (ал-хикма)»: т.е. великая польза и хорошее последствие, по которым обязательно появление посланников в бытие.

Сказал шейх Хафиз ад-дин (да смилуется над ним Аллах!) в «ал-'Умда»: «Посылание есть в области возможности (хаййиз ал-имкан), и даже в области необходимости (хаййиз ал-вуджуб), потому что люди по природе своей имеют пороки и готовы (способны) к развитию (зийада) и достижению высокой степени, однако не в смысле необходимости этого для Всевышнего, как полагали му'тазилиты, а в смысле того, что это является положением мудрости. Ведь бытие Его (далек Он от всякого несовершенства!) мудрым, совершенным могуществом, полным знанием и превосходным великодушием требует возникновения того, что является причиной для общего добра и лучшего порядка, лучше которого представить немислимо. Поэтому они сказали: «Не есть в возможности более создаваемое (абда') чем то, что было, иначе бы Он досоздал к тому, что было».

Стр. 74

И не посредством неспособного наличествовать (мумтани' ал-вуку'), как думали брахманиты (барахима); и не посредством возможно-сущего, два края (тарафан) которого равны, как полагали аш'ариты. Однако то, что есть в нем [посылании] из хорошего, скверного, доброго, злого и то, что содержится в нем от пользы и вреда, все это в интересах рабов божьих посредством сравнения того, что они имеют из подготовленности/способности (ал-исти'дад), и относится к творениям. Возвышен Аллах Повелитель Истины! Сказал Он (далекий от всякого несовершенства!): «Для твоего Господа это — решенное постановление» (19:71) и сказал: «О люди, вы нуждаетесь в Аллахе, а Аллах богат, преславлен» (35:15). Целостность подготовленности — самостная, а ее частности — назначаемые/устраиваемые (джа'лиййа), согласно тому, что требует божественная мудрость и безначальная милость.

Затем это суждение о проблеме хорошего и скверного и мотивирования действий — отмененное/аннулированное (мансух), а его значение посредством их значения — смешанное (мамзудж). Объяснение этого в том, что благодать блага, добротность добра, безобразность мерзости и злобность зла не являются тем, с чем связано делание Делającego (джа'л ал-джа'ил), и что входит под понятие творения (ал-халк) и повеления (ал-амр). Наличие возможно-сущих в мире бытия посредством того, что они имеют из действенных сторон (ал-джихат ал-фи'лиййа) и аспектов (ал-хайсиййат), происходит с помощью простого/широкого (ал-басит) созидательного (ал-ибда'и) делания (ал-джа'л) со стороны Всевышнего, так чтобы было воздействие делания и результат действия той же сущностью, так что было верным отчуждение существования от Него и действенности. Немыслимо, чтобы в бытии было что-либо, лишенное мудрости, далекое от выгоды, потому Всевышнему не присущи тщетность и глупость. Однако при совершенстве сочетания (ал-джумла) исчезает совершенство частных. Поэтому они, являясь тем, должны быть нечто замечаемым (ал-манзур) или не должны. Значение самости — в предоставлении совершенства и благ. Описание Всевышнего преславными атрибутами и прекрасными именами требует создания мира самым лучшим и прекрасным образом. Таким образом, возникают все существа посредством Его знания, воли, могущества, творения и создания. И они связаны друг с другом до самых далеких степеней существования. Это не противоречит выбору, а даже подкрепляет его. Уже предшествовало ранее то, что усиливает его, так как было наиболее вероятным существование мира подобным образом, восходящим к необходимости. Ведь он пришел со стороны бытия Его (далек Он от всякого несовершенства!) мудрым, совершенным знанием, охватывающим могуществом, полным щедростью, обладающим силой и очищенным от невежества, немощи, скупости. Он Всевышний предоставляет существование всему возникшему (ал-хавадис) без всяких мотивов, заставляющих Его создавать, так как нет в создании получения того, что было бы более подходящим для Всевышнего и лучшим, из которого не следует ущербность в самости и довершение иным. Однако оно является предоставлением возможно-сущему того, что оно заслуживает из совершенства ввиду мудрости. Это есть смысл мотивирования действия Всевышнего посредством того, что не является иным, чем Его самость, и это состояние приказываемого — хорошим, а запрещаемого — мерзким в своей сути. Сказали аш'ариты, что милость божья в своем действии является нечто хорошим, и что не является мерзким ее неисполнение, и что если Он оставил ее, то в этом была мудрость. Если они имели в виду, что благодать

Стр. 75

благого есть средство творения и создания Аллаха Всевышнего, то это является утверждением о сделанности (мадж'улиййа) вещи в смысле того, что бытие этой вещи есть посредством делания ее делающего, и необходимость говорит о недействительности такого утверждения. Если же они подразумевали, что истекание ее сущности есть средство творения Аллаха, но можно делание не того, что имелось (произошло) с этими сторонами и аспектами, то будет мудрость не в имеющемся (происходящем), а в том, что может иметься (произойти).

{[На полях страницы двустихье на персидском языке:]

Кто знал в мире духов до создания тел, о человек,

что станет этот Мухаммадом, а тот Абу Джахлем?!}

Такое утверждение не дает получаемого смысла. Ведь воплощение/определенность (та'айюн) вещи и то, что она имеет из этойности (хазиййа) на самом деле есть средство творения и созидания Всевышнего. И если бы не это, то не имелась бы эта вещь и та. А если они имели в виду, что существование вещи в любой манере указывало на то, что мудрость — в ее существовании, и если бы она существовала ни в этой манере, тогда было бы известно, что мудрость — в ней, то добро пожаловать к согласию. Ведь мы не доказываем бытие посылания мудростью в этом месте, кроме как посредством его наличия/происхождения (вуку'), согласно тому, на что указал автор (да смилуется над ним Аллах!) своими словами: «Поистине, Аллах Всевышний послал посланников». Поэтому не приходит мысль о том, что допускается в оставлении посылания скрытая мудрость, которую мы не видим, при рассмотрении частности (особенностей) которой исчезло бы то, что имеется в послании.

«Из числа людей» наместника, который является Его заместителем в улаживании земных дел, управлении людьми, довершении [к совершенству] их душ и выполнении Его повеления в них.

«К людям», не потому что Всевышний нуждается в заместителе для Себя, а потому что люди нуждаются в нем, из-за своего несовершенства в принятии Его эманации (файд) и повелений без посредничества. Поэтому не назначался пророком ангел, согласно тому, что сказал Всевышний: «И если бы Мы сделали его ангелом, то сделали бы его человеком» (6:9). Разве ты не видишь, что

когда сила пророков была превосходящей и «загорелась» их врожденная способность, так что «масло ее готово воспламениться, хотя бы его и не коснулся огонь»¹⁵⁴, Он послал к ним ангелов. А с тем, кого Он выделил среди них посредством добавления законченностей (ал-камалат) и поднятия на ступени, Он разговаривал без посредника. Это — такие, как Мухаммад и Муса (Моисей) (мир им!) в ночном путешествии [из Мекки в Иерусалим]¹⁵⁵ и назначенном сроке (ал-микат)¹⁵⁶. Проясняется это на примере из природы.

Кость не в состоянии принимать питание из мяса из-за расхождения между ними, поэтому мудрость Властелина Милостивого потребовала, чтобы между ними был хрящ, обеспечивающий соответствие между ними и их соединение.

Нельзя сказать, что если посланник пришел с тем, что согласуется с разумом, то он не нуждается в нем, а если нет, то он отвергается. Ибо разум — довод, относящийся к соглашению (худджа иттифакийя), поэтому его несоответствие/отличие (мухалафа) с ним будет доказательством его недействительности.

Потому что мы говорим: «Он, может быть, не может рассуждать о вещи самостоятельно посредством подтверждения (ал-исбат) или отрицания (ан-нафи). Поэтому он достигает с помощью откровения [от Бога] познания того, что не смог познать разум. Это касается, например, прихода Часа и подробностей событий Судного дня». А то, в постижении чего разум самостоятелен, подкрепляется и передается доверием в понимании ступеней дел и степени прав. На это указал автор (да смилуется над ним Аллах!) словами:

«В качестве увещателей приятной новостью» для благочестивых о покое, аромате и садах, под которыми текут реки.

«И предупреждающих»

Стр. 76

грешников об адском огне, мучительном наказании, позоре, каре, цепях и оковах.

«И разъясняющих людям то, в чем они нуждаются из дел этой жизни» в исполнении справедливости, достижении знания о принципах наук/знаний ('улум) и законах искусств/ремесел (сина'ат), и понимании степени прав и ступеней готовностей/способностей (исти'дадат).

«И религии» т.е. вероубеждений, познаний, видов поклонений, отношений и наказаний, которые были сделаны предложением к использованию того, что было предопределено для них из совершенств (ал-камалат), и связью с проявлением того, в чем они были различны по степеням и ступеням.

«Он подкрепил их»: т.е. посланников.

«Чудесами (ал-му'джизат)», исходящие от них при утверждении пророчества и требовании довода. Чудеса являются нечто необычным, связанным с вызовом и противодействием, так что не может бросивший вызов противостоять ему и совершить подобное, согласно тому, на что указал автор:

«Противоречащими обычному состоянию вещей [или обычаям и привычным делам] (ал-'адат)»: т.е. делам, исходящим одно за другим.

«Первый из пророков — Адам». Было установлено его пророчество по Книге, сообщающей о том, что он был связан с откровением, и что ему были адресованы повеление и запрещение для донесения/распространения (ат-таблиг) без посредничества пророка и сунны/предания. В хадисе от Абу Зарра (да будет доволен им Аллах!) говорится, что он (Пророк) сказал: «Первый из посланников — Адам, а последний из них — Мухаммад. Первый же из пророков евреев есть Муса (Моисей) и последний из них 'Иса (Иисус). А первый, кто писал пером, есть Идрис¹⁵⁷ (Енох)». Хадис приводится ал-Хакимом, ат-Тирмизи, Ибн Мардавайхом, Ибн Хиббаном, который посчитал его достоверным. Также в хадисе от Абу Са'ида (да будет доволен им Аллах!) сообщается, что он сказал: «Я господин потомков Адама в День Воскресения. Я буду гордым, держа знамя восхваления, и всякий пророк будет под моим знаменем кроме Адама». Хадис приведен Ахмадом, Ибн Маджой, ат-Тирмизи, который сказал, что это — достоверный, хороший хадис. В хадисе от Ибн 'Аббаса (да будет доволен им и его дядей Аллах!) говорится: «Не сообщить ли мне вам о лучшем из ангелов? Это — Джibrил (Гавриил). А о лучшем из пророков? Это — Адам». Это приведено ат-Табарани. О пророчестве Адама существует консенсус уммы [т.е. всех мусульман].

«А последний из них — Мухаммад (мир ему!)». Что касается его пророчества, то он утверждал его и проявил чудо, что было передано от него по многим неразрывным цепям передатчиков.

Самое большое и явное из его чудес во всех положениях, и самое продолжительное до времени Часа — это Коран, достигающий высочайшей степени красноречия и содержащий удивительный стиль и порядок, сообщения о неведомом прошлом, вести о скрытом будущем,

тайны мудростей и подробности секретов, перед которыми преклоняются сведущие мудрецы и искусные знатоки, обладатели благоденствий и проницательности.

Поистине, прославились благодаря ему [Корану] те из чистокровных арабов, которых призвали противопоставить ему что-либо, и потеряли благодаря ему способность (дар) речи те из блестящих ораторов, которым был брошен его вызов. {[Сноска:] «Слова «благодаря ему» были добавлены к словам «прославились» и «потеряли», чтобы не пришло в голову из-за отношения действия прославления и потери способности речи к Всевышнему, что нечто недостижимое/неподражаемое (ал-и'джаз) есть что-то произвольное. Ибо это противоречит избранному». От него (да спасет его Аллах!).} Ни один из красноречивых арабов не привел что-либо, соответствующее ему или приближающееся к нему. И ни один из них не смог привести подобное в виде самой короткой суры, хотя их число было очень большим.

Стр. 77

И не покрылись они потом непримиримости, хотя они были известны чрезмерностью в противостоянии любому, кто бросал им вызов. Если кто-то приводил им свой предмет гордости, то они приводили ему множество своих. И если кто-то совершал перед ними подвиг, то они совершали перед ним множество подвигов. Сначала для них обнажался довод, а потом только меч. Они не возражали, кроме как одному мечу, хотя срезающий меч — рвущий на куски и играющий, если не был довод острее его. Таким образом, они не избегали противодействия доводу, кроме как благодаря их знанию о том, что море уже разлилось и залило звезды, и что солнце уже взошло и скрыло свет звезд. Ведь собрались в нем [т.е. в Пророке] прекрасные качества, похвальный нрав, великие достоинства, благоразумные поступки, объявление пророчества и проявление чуда перед народом, не имеющим книги и не обладающим мудростью. Что же касается его [т.е. Пророка] состояния последним из пророков, то это установлено Книгой, сунной и консенсусом уммы, согласно словам Всевышнего: «... — посланником Аллаха и печатью пророков» (33:40) и переданному от многих по многим цепям из высказывания Пророка (да благословит его Аллах и приветствует!) для 'Али (да будет доволен им Аллах!): «Ты по отношению ко мне по положению подобен Харуну¹⁵⁸ (Аарону) по отношению к Мусе (Моисею). Однако же нет какого-либо пророка после меня». Также на это указывает всеобщность и универсальность его пророчества и послания, положение его шариата, отменяющим шариаты предыдущих посланников и пророков, кроме того, что он утвердил и сообщил об этом.

«Уже было передано разъяснение об их числе в некоторых хадисах». Так передается число: сто двадцать четыре тысячи, что приводится у ал-Баззара, ат-Табарани, Ибн Мардавайха и Ибн Хиббана, считающий это сообщение достоверным (сахих). В другой предании сообщается, что Аллах послал восемь тысяч пророков, четыре тысячи из которых — из евреев (потомков Йа'куба: бану Исраил). Также передается: «Было восемь тысяч моих братьев из пророков, затем был 'Иса ибн Мар'ям, потом был я», что приводится у Абу Йа'ла.

«И лучше не ограничиваться на каком-либо числе в [их] названии», потому что одиночное сообщение (хабар ал-вахид) по мере содержания в себе условий, рассматриваемых в этом разделе, и безопасности от расстройств и противоречия открытому смыслу Писания, означает только предположение (занн). А оно не становится истиной (хакк).

«Ведь сказал Аллах Всевышний»: объяснение причины предыдущего суждения и утверждение для приоритета.

««О некоторых Мы рассказали тебе, о других не рассказывали» (40:78)»: и в действительности, было отсутствие ограничения более приоритетным из-за возможности бытия отрицаемого отсутствием рассказа о них посредством цитирования их имен и подробного разъяснения их дел, и что будет подразумеваемым до ниспослания айата. А затем это не противоречит открытому заявлению об их числе после такого. Айат указывает на то, что знание обо всех посланниках в подробностях не является условием правильности веры, а иначе бы было рассказано о

Стр. 78

каждом из них. Однако же ее условием является верить во всех них. Таким образом, если тебе сказали: «Ты веришь в такого-то пророка?», и ты не знаешь о нем, то правильно будет ответить так: «Я уверовал в него, если он был пророком», и не будет правильным здесь предположение этого абсолютным образом как утверждение и отрицание по причине возможности обоих случаев.

«Нет гарантии в упоминании определенного числа, что в их число войдет тот, кто не из них», если было упоминаемое число больше, чем это на самом деле.

«Или что из их числа выйдет тот, кто из них», если было упомянутое число меньше, чем их реальное число, основываясь на том, что число — особый термин в своем значении, которое не может принять дополнение или вычитание.

«Все они были вестниками» посредством высказываний. Сказал Аллах Всевышний: «И говорит он не по пристрастию. Это — только откровение, которое ниспосылается» (53:3-4).

«Осведомителями об Аллахе Всевышнем»: обобщение после выделения в качестве частного, так как смысл пророчества есть только это. В Ниспослании говорится: «О посланник! Передай, что низведено тебе от твоего Господа. А если ты этого не сделаешь, то ты не передашь Его послания» (5:67).

«Искренними/честными»: указание на то, что они были на одной стезе в основах божьих законов, как сказал Аллах Всевышний: «Он узаконил для вас в религии то, что завещал Нуху¹⁵⁹, что открыли Мы тебе и что завещал Ибрахиму, и Мусе, и 'Исе: «Держите прямо веру и не разделяйтесь в ней!» (42:13), и если даже они следовали разным шариатам в частных вопросах, согласно требованию мудрости, как сказал Всевышний: «Всякому из вас мы устроим дорогу и путь [т.е. особый закон]» (5:48).

«Советчиками для людей», непорочными во лжи, ошибках, совершении послушаний и запретных действий нарочно и непорочно, после посылания и исполнения пророчества, и в неверии до этого также, согласно словам Всевышнего: «Нам не следует присоединять к Аллаху ничего»¹⁶⁰ (12:38). Т.е. «не было правильным для нас — пророков — и не было нашим делом в принципе», вопреки мнению хашвитов.

Что касается прочих грехов, то разошлись в этом мнения. Аш'ариты сказали, что нет указания на невозможность их проистекания. Ши'иты же и некоторых му'тазилиты сказали, что это приводит к препятствующей антипатии по отношению к их последователям, и поэтому теряется выгода, искомая их посыланием.

Наиболее мягкое и близкое утверждение в мазхабе, что непричастность к смертным грехам утверждена для них до посылания, хотя и допускалось совершение малых грехов ими в редких случаях. Сказал Аллах Всевышний: «Не объемлет завет Мой неправедных» (2:124)¹⁶¹.

Сказал ал-Байдави: «В этом есть указание на непричастность пророков к смертным грехам до посылания/миссии (ал-би'са)». Может быть, замечается это в словах Всевышнего: «Аллах лучше знает, где помещать Свое посольство» (6:124).

Что же касается слов Всевышнего: «И нашел тебя заблудшим» (93:7), то их смысл: «не знающим признаки пророчества, положения шариата и то, что передается путем предания», «- и направил на путь» (93:7), и научил тебя Корану, и всем положениям небесного закона, как слова Всевышнего: «Ты не знал, что такое книга

Стр. 79

и вера» (42:52). Не означали они неверие, незнание Делającego и то, что является частью принципов божественных законов. А слова Всевышнего: «Мы изведем вас из нашей земли, или вы обратитесь к нашей общине»¹⁶² (14:13) содержат слово «возвращение» (обращение) в смысле превращения/перехода (ас-сайрура), как это в словах поэта:

Возвратилась (обратилась/осела) смола как парное молоко,

или основывается на утверждении неверных. Ведь они утверждают, что они на основе, а пророки сошли с правильного пути и отошли от общества, сказав: «О Салих¹⁶³! На тебя мы прежде этого возлагали надежды среди нас. Неужели ты будешь удерживать нас от поклонения тому, чему поклонялись наши отцы? Мы — в сомнении сильном о том, к чему ты нас призываешь» (11:62) и «Мы видим, что ты в неразумии» (7:66).

И на самом деле предоставил Шу'айб¹⁶⁴ (мир ему!) ответ, сказав: «Не годится нам возвращаться к нему, если не пожелает Аллах» (7:89), по тому же подобию и обращению всякого посланника и того, кто уверовал с ним и был против большинства.

Причисление заблуждения, послушания, несправедливости и ущерба к ним и того, что произошло с ними из их порицания, как сообщается в словах Всевышнего: «И послушался Адам Господа своего и сбился с пути» (20:121), «Но не приближайтесь к этому дереву, чтобы не оказаться из неправедных» (2:35), «Если Ты не простишь нам и не помилуешь нас, мы окажемся потерпевшими убыток»¹⁶⁵ (7:23), «Низвергнитесь из него [т.е. рая] вместе» (20:123) и «И обнаружилась пред ними их скверна» (20:121). Он на самом деле сбился с пути и отошел от требуемого или благоразумия или того, что повелевалось, и был несправедлив к себе, оказался в убытке посредством оставления более подходящего для него. И, возможно, это для того, чтобы показать омерзительность степени греха для них, серьезность их промаха и преувеличить угрозу их общинам (народам), как сказал он (мир ему!): «Самые испытываемые горем и несчастьем из людей — это пророки». Ведь допускается, что совершение им промаха последовало после

усердия (иджтихад), в котором он ошибся, потому что он предположил, что «лам»¹⁶⁶ — для обещания ('ахд) или запрещения для удаления дурного (ан-нахй ли-т-танзих)¹⁶⁷. Но действительность противоречит этому. И указание, может быть, наличествует в этом типе/роде (ал-джинс), как его (мир ему!) слова: «Эти два [т.е. золото и шелк] запрещены мужскому полу моей уммы (общины), но разрешаются ее женскому полу».

И допускается, что это могло быть по забывчивости, как сказал Аллах Всевышний: «Но он [т.е. Адам] забыл, и не нашли Мы в нем стойкости» (20:115).

Также нет доказательства на то, что он вкусил [запретный плод] во время клятвы и речи Иблиса (Сатаны): «Запретил вам ваш Господь это дерево только потому, чтобы вы не оказались ангелами или не стали вечными» (7:20). И может быть, сказанное породило в нем естественное желание, а затем он удержал себя от этого по сговору, пока не забыл, и не исчезло препятствие. Таким образом, его натура привела его к этому, и он опустил до этого действия, до степени послушания. И тогда он был осужден за оставление предостережения от причин ошибочности и забывчивости, и не принижалось значение этого с ним, как принижалось в случае с другими из-за величия его статуса. Потом ему было приказано раскаяться и сожалеть о содеянном, чтобы исправить свое положение.

В этой же манере все, что передано о них из указывающего на истекание (судур) лжи и послушания, толкуется (муаввал) или относится (махмул) к оставлению более приоритетного (тарк ал-авла). Ведь хорошие дела благочестивых (ал-абрар) есть плохие дела приближенных (ал-мукаррабун).

Сказал

Стр. 80

шейх Абу-л-Мансур ал-Матуриди (да смилуется над ним Аллах!): «Непорочность (ал-'исма) не отменяет испытания (ал-михна), наоборот, милость Аллаха Всевышнего ведет его [т.е. пророка] к добру/лучшему (ал-хайр) и предостерегает его от злого/худшего (аш-шарр) с оставлением выбора для осуществления испытания и проверки.

«Наилучший из пророков — Мухаммад (да благословит его Аллах и приветствует!)». Сказал Аллах Всевышний: «Вот — посланники! Одним Мы дали преимущество перед другими. Из них были такие, с которыми говорил Аллах и вознес некоторых из них степенями» (2:253) и «Мухаммад не был отцом кого-либо из ваших мужчин, а только — посланником Аллаха и печатью пророков» (33:40). Также привел ад-Дарими (да смилуется над ним Аллах!) от Джабира (да будет доволен им Аллах!) по цепи своих авторитетных передатчиков: «Я — предводитель всех посланников, не похваляясь. И я — печать всех пророков, не похваляясь». И сказал: «Я — первый, от кого отделится земля. Потом я одену одно из одеяний рая и встану справа от трона. Никто из творений не встанет на это место, кроме меня», что приводится у ат-Тирмизи. И сказал: «Я — господин потомства Адама в День Воскресения. И я — первый, могила которого откроется, и первый заступник и защищаемый», что приводится у Муслима и Абу Давуда. В хадисе 'Аиши (да будет доволен ей Аллах!) сообщается: «Сказал мне Джибрил: «Я перевернул весь свет и не нашел кого-либо лучше Мухаммада, и перевернул весь свет и на нашел лучше Хашимитов»». Когда утвердилось превосходство между ними по тексту Книги и преимущество его (мир ему!) над всеми по всем хадисам, упоминание которых ведет к многословию, пусть относится имеющееся в хадисе: «Не предпочитайте среди пророков и не предпочитайте меня Мусе», «Не годится рабу божьему говорить: «Я лучше Йунуса ибн Матайа¹⁶⁸», к превосходству в пророчестве и послании, потому что они означают один смысл. Нет превосходства в этом между пророками. На самом деле превосходство — в предпочтении Аллахом Всевышним их положения после него (посылание) и того, что случается с ними из состояний, посредством которых разъясняются честь и достоинство пред Ним, или приводящих к тяжбе, или которые ведут к недостатку, или по воспитанности/почтительности (тааддуб) и скромности/смирности (таваду'), или по его наличию до познания (ма'рифа).

Умма единодушно согласилась о том, что наилучший из них, абсолютным образом, есть Мухаммад (мир и благословение ему!), затем остальные из обладателей решимости (Улу-л-'азм)¹⁶⁹, потом прочие посланники. Но они разошлись по поводу наилучшего после него, в том, что он — Адам или Нух, или Ибрахим, или Муса, или 'Иса (мир им!).

[Ангелы]

«Ангелы (ал-мала'ика)»: множественное число от «мал'ак» (ангел) в основе, как слово «шама'ил» (качества/достоинства), из-за того, что в нем содержится смысл твердости и могущества в трудных делах. Также говорят, что оно является превращением¹⁷⁰ слова «ма'лак»

(ангел) от «ал-'улука», что означает послание (ар-рисала), потому что ангелы являются посредниками между Аллахом Всевышним и Его рабами, такими как пророки.

«Рабы Аллаха», а не так, как утверждают идолопоклонники, что они — Его дочери.

«Действующие по Его повелению», а не так, как полагают иудеи, что они, может быть, совершают послушания, и даже неверие; и что Аллах Всевышний наказывает их. Однако они, наоборот, далеки от послушания, по своей природе созданы для послушания,

Стр. 81

и ни на час не ослабевает их поклонение Ему. Сказал Аллах Всевышний: «Да, это — рабы почтенные. Не опережают они Его в слове, и по повелению Его они действуют» (21:26–27), «Не ослушиваются Аллаха в том, что Он приказал, и делают то, что им приказано» (66:6), «Они восхваляют ночью и днем неустанно, не ослабевая» (21:20). Что же касается слов ангелов [из Корана]: «Разве Ты установишь на ней [т.е. земле] того, кто будет там производить нечестие и проливать кровь...» (2:30), то они не являются возражением Аллаху Всевышнему и не являются нападка на потомков Адама в виде хулы и злословия. Наоборот, они являются удивлением на то, что Он устанавливает наместником на земле того, кому свойственно послушание и порча, вместо того, кому свойственно послушание и исправление; и выяснением мудрости, и осведомлением о том, что ведет к ней и стирает сомнение. Также их слова: «А мы возносим хвалу Тебе и святым Тебя» (2:30) не являются удивлением и самовосхвалением, а являются просьбой разъяснить то, чем Он предпочел людей вместе с тем, что можно ожидать от них, над ангелами. Не допускается ругать и ненавидеть их, невоспитанно относиться к ним. Кто же сделает это, становится неверным по Его словам: «Кто бывает врагом Аллаха, и Его ангелов, и Его посланников, и Джибрила, и Микала¹⁷¹... то ведь и Аллах — враг неверным!» (2:98).

Если спросят: «Разве Иблис не был из них и стал неверным по причине правильности исключения и затрагивания повеления?!», то ответят: «Нет, наоборот: «Был он из джиннов и совратился с пути Господа своего» (18:50). Но, когда он вырос среди них, окруженный ими, они преобладали над ним». Или же повеление¹⁷² касалось джиннов вместе с ангелами, но Он упомянул только ангелов, потому что если высшему повелевается самоунижение перед кем-то и воспользоваться им в качестве посредника [в мольбе] (тавассул), то понятно, что низшему повелевается то же самое [подавно]. Слова Его: «И поклонились они» (2:34) означают, что действие совершили те, кому приказано, кроме Иблиса.

Склонился имам Абу Бакр ал-Калабади, кади Насир ад-дин ал-Байдави и шейх Хафиз ад-дин ан-Насафи (да смилуется над ними Аллах!) к тому, что он был из них, и что непогрешимость (ал-'исма) не охватывает всех ангелов, хотя она и преобладает среди них. Что касается ангелов Харута и Марута¹⁷³, то нет доказательства, указывающего на их неверие и истекание от них смертного греха.

«И они не характеризуются мужским и женским полом», потому что пол из особенностей телесности (ал-джисмиййа).

Знай, что сущность ангелов и человеческих духов (душ) у наших ханафитских имамов есть то, чем владеет Аллах со Своим знанием, и никто из Его творений не познал этого. Поэтому не годится нам искать то, знание чего отложил от нас Аллах, конкретизацию чего Он скрыл от нас, и чтойность чего Он покрыл завесой. И даже обязательно нам остановиться на том, где Он нас остановил, и закончить на предделе, который Он нам разъяснил, чтобы не вмешиваться в Его ведение. Однако известно, что ангелы, может быть, принимают различные формы и появляются в тонких формах и образах (сувар ва тамасил латифа), как сказал Всевышний: «И принял он [т.е. Джибрил] пред ней обличие совершенного человека» (19:17). Сказали некоторые ученые мужи, что если бы Аллах не скрывал дух (ар-Рух) [т.е. Джибрил], то ему бы поклонился земным поклоном всякий неверный.

Это и есть мазхаб праведных предшественников из сподвижников [Пророка], их последователей (ат-таби'ун) и тех, кто был после них из сведущих в науке, факихов

Стр. 82

и просветленных божественным знанием (ал-'арифун). Поэтому автор (да смилуется над ним Аллах!) ограничился упомянутым и не добавил к этому ничего.

Это указывает и на то, что они не из мира определения размера, площади и того, из чего состоит материя и тела, а из мира повеления и святости, и их сущность не принимает постижение ее глубины с точки зрения разума и восприятия чувствами. Ведь сказал Всевышний: «Скажи: «Дух от повеления Господа моего. Даровано вам знанием только немного»» (17:85). И, поистине, Он ясно заявил, что его сущность — из мира повеления, а не из мира определения размера и созданий; и его сущность — не из того, что достигают разумы людей и входит в сферу восприятия чувств. Он сказал: «Мы создали вас, потом придали вам форму» (7:11), указывая, что

человеческая сущность (ал-хакика ал-инсаниййа) есть не то, в чем располагаются формы (ашкал) и образ (сура), и что между тем, к кому обращаются, и месторасположением образа — большое различие, и также между двумя созданиями — большая разница. Он же сказал: «А когда Я его выровняю и вдуну от Моего духа, то падите, ему поклоняясь» (15:29; 38:72), связав дух с Собой, чтобы показать его возвышенность и что, он из мира Его святости. Также на это указывает передаваемое Пророком (благословение и мир ему!): «Кто познал себя, познал Своего Господа». Еще надо сказать, что тот, в ком преобладает уверенность и твердость, удерживается от дополнений к тому, что знает небесный закон из его утверждений, обнаруживает для Него Его атрибуты и не переходит этот предел. Кто же был потревожен ревностью к Аллаху и милости для Его созданий, не совладал собой, если заявил об освобождении/абстрагировании (ат-таджарруд), и удалил в этом сомнение/неустойчивость (ат-тараддуд), чтобы защитить поздние поколения уммы от того, что измыслили в религии люди непозволительного нововведения (ахл ал-бид'а).

Из тех, кто открыто заявил об этом и преувеличил в этом: имам Абу Зайд ад-Дабуси из ханафитов, имам Абу Хамид ал-Газали из аш'аритов и другие из известных имамов. Я надеюсь и прошу, чтобы они не пострадали из-за этого. Что же касается утверждения, что ангелы — тонкие тела, а дух — тело, пронизывающее человеческое тело подобно воде в венах, то, в действительности, оно было придумано Ибрахимом ибн Саййаром ан-Наззамом, ранним му'тазилитом, который позаимствовал такие идеи от философов. Однако он, когда его взгляд сузился постепенно, склонился к мазхабу таби'итов¹⁷⁴ из философов и утверждал телесность святых субстанций (ал-джавахир ал-кудсиййа). В этом за ним последовали все аш'ариты. Сказано в «ал-Мадарик»: «Это утверждение недействительно, согласно известному айату» {[Сноска:] «Шейх [Джалал ад-дин ал-Махалли] (да смилуется на ним Аллах!) сказал в суре «Сад»: «Дух же — тонкое тело (джисм латиф), посредством которого человек является живым». Вначале я последовал за этим мнением, но потом вспомнил этот разговор в суре «ал-Хаджр». Затем я привел к этому пример из слов Всевышнего: «Они спрашивают тебя о духе. Скажи: «Дух от повеления Господа моего»» (17:85). Этот аят ясен и говорит, что дух — из знаний Аллаха, о которых мы не ведаем. Поэтому воздержаться от его определения будет лучше. Также сказал шейх Тадж ад-дин ас-Субки в «Джам' ал-джавами'»: «Мухаммад (да благословит его Аллах и приветствует!) не говорил о духе, поэтому воздержись от этого». [Из книги] «Такмилат тафсир Джалал ад-дин Мухаммад ибн Ахмад ал-Махалли» шейха Джалала ад-дина ас-Суйути.}

[Святые писания]

«Аллаху Всевышнему принадлежат книги (святые писания)», подобно Торе (ат-Таура), Евангелию (ал-Инджил), Псалмам (аз-Забур), Корану, свиткам (сухуф) Адама, Шиса¹⁷⁵, Нуха и Ибрахима. Между ними нет расхождений и нет превосходства, кроме как с точки зрения читаемого и слышимого стиха (порядка слов), и охватывания воспоминаний об Аллахе и праведников из Его рабов.

«Которые Он ниспослал Своим пророкам и в которых Он разъяснил Свои повеления, запреты, обещания и угрозы». Если кто-либо откажется от одного слова в них, тот становится неверным. Однако чтение прошлых писаний, их распространение и применение их правовых положений отменено Кораном, кроме отдельных моментов, оговоренных Законодателем.

[Вознесение (ми'радж)]

«Вознесение (ми'радж) Посланника Аллаха

Стр. 83

(да благословит Аллах его и приветствует!)» есть то, чем облагодетельствовал его Аллах Всевышний посредством полного перенесения к собранию пророков, вознесения к небесам и видения удивительных вещей божественного могущества. Что касается его ночного перенесения из Неприкосновенной мечети (ал-Масджид ал-Харам) к Отдаленнейшей мечети (ал-Масджид ал-Акса) в Шаме (Палестине), то оно подтверждается текстом Книги и известных пророческих сообщений. Отрицающий это перенесение является неверным. Скорее всего, оно было до переселения из Мекки в Медину после начала миссии. Некоторые утверждали, что оно было до начала миссии. Сказал Аллах Всевышний: «Хвала Тому, Кто перенес ночью Своего раба из мечети неприкосновенной в мечеть отдаленнейшую» (17:1). Сообщения же об этом с многочисленными путями передатчиков и длинными текстами содержатся в «Двух достоверных сборниках» (ас-Сахихан) и в других сборниках хадисов и сообщений.

«Наяву», что является истиной, которой придерживается большинство ученых, предшественников и все поздние факихи (правоведы) и мухаддисы (хадисоведы), по причине

явных смыслов имеющихся сообщений. Поэтому тот, кто изучил их и искал в них, не откажется от их явного смысла, кроме как посредством какого-нибудь доказательства. И нет никакой возможности отнести их к категории толкования (та'вил). По этой причине неверные не принимают его до предельной крайности; иначе же нет никакой особенности для спящего и никакого преимущества для видящего сон, вопреки мнению какой-либо группы (джама'а), придерживаясь слов Всевышнего: «И мы сделали то видение, которое показали тебе, только искушением для людей» (17:60)¹⁷⁶ и передаваемого от Му'авии ибн Аби Суфйана, что оно было праведным видением (ру'йа салиха).

Ответили этому тем, что подразумевалось видение зрением (глазами).

«В своей особи/личности»: т.е. в своем теле, вопреки тем, кто сказал, что оно было в его духе, потому что передано от 'А'ишы (да будет доволен ей Аллах!): «Не терялось его (мир ему!) тело в ночь вознесения».

И ответили этому, что оно было повторенным один раз наяву, слова же 'Аиши не касались этого, и она не была у него (мир ему!) в то время, и повторенным один раз во сне.

«К небу», по известному сообщению. Так в хадисе, включенном в «Достоверные сборники хадисов» (ас-Сихах), говорится: «Меня перенесло верховое животное больше осла, но меньше мула, белого цвета, называемое Бураком (ал-Бурак)¹⁷⁷. И вышел со мной Джibriл, дойдя до низшего неба и попросив открыть [врата]». И в предании Абу Зарра (да будет доволен им Аллах!) говорится: «И вознесся с помощью его на небо».

«Затем на то, что пожелал Аллах из возвышения». Разошлись мнения по этому вопросу. Например, сказали некоторые: «К раю». Приводится у ал-Бухари и Муслима: «Ввели меня в рай. И вот, в нем [вижу] купола/барханы (джанабиз) жемчуга, а земля в нем — мускус (миск)». И сказали: «На Лотос (ас-сидра)¹⁷⁸», находящийся на шестом небе, к которому заканчивается то, посредством чего происходит вознесение от земли и что держится за него; и к которому оканчивается то, что спускается сверху, и что держится за него. Это приводится Муслимом. И было сказано другое.

«Истина»: т.е. основа чего утверждена Книгой, и особенности чего утверждены известным сообщением (ал-хабар ал-машхур) или одиночным сообщением (хабар ал-ахад), как было упомянуто ранее.

[Чудеса святых]

«Чудеса (карамат) святых (ал-авлийа')»: святой (ал-вали) есть познавший (ал-'ариф) Аллаха, насколько это возможно, через утверждение истинности Его существования, атрибутов и имен, согласно утверждаемого шариатом, постоянно

Стр. 84

напоминающего об Аллахе, и устремляющемся своею целостностью в сторону Его святости с постоянством/настойчивостью в послушании и отстранением от плохих дел.

Чудо святого есть проявление нечто необыкновенного его руками без объявления пророчества. Этим самым чудо святого (карама) отличается от чуда пророка (му'джииза), и с принятыми во внимание условиями от чуда прочих людей (истидрадж), которое происходит от некоторых нечестивцев и неверных, согласно их целям, вовлекающих их в заблуждение до тех пор, пока не придет повеление Аллаха, и они не заметят этого. Также оно отличается от унижения/пренебрежения (ихана), происходящего вопреки их мнению, как передается от Мусайлимы Лжеца, что он воззвал [к Аллаху] для одноглазого, после чего тот стал слепым, и от помощи (ал-ма'уна), которая исходит от простых мусульман, для освобождения от бед и испытаний, от колдовства (ас-сихр), которое относится к причинам/средствам (ал-асбаб) и ремеслу, которому учат и учатся.

«Истина» по мнению наших ханафитских имамов, ши'итов, большинства аш'аритов, Абу-л-Хусайна ал-Басри¹⁷⁹ и Абу-л-Касима аз-Замахшари, вопреки [мнению] всех му'тазилитов, Абу Абдаллаха ал-Халими и Абу Исхака ал-Исфара'ини, которые полагали, что чудо святого влечет путаницу в понятии чуда пророка, что в свою очередь закрывает врата утверждения (исбат) пророчества.

«Исходя из известных сообщений», например, о разговоре коровы и волка, о чем будет сказано далее.

«И обильного числа рассказов лучших из людей». Затем он указал на их разъяснение и подробности, от частных чего невозможно уйти, своими словами:

«Таким образом, проявляется чудо святого путем противоречия обычному состоянию вещей (ал-'ада)», без объявления пророчества и сочетания с вызовом и возражением.

«Как пересечение длинного расстояния за короткое время», подобно тому, как принес Асаф ибн Бархийа (Асиф сын Верехийн)¹⁸⁰, визирь Сулаймана (Соломона) (мир ему!) трон [царицы] Балкис¹⁸¹ из йеменского города Сан'а' в мгновение ока. Сказал Аллах Всевышний: «Сказал тот, у которого было знание из книги: «Я приду к тебе с ним, прежде чем вернется к тебе твой взор». Когда же он увидел его утвердившимся у себя, то сказал: «Это — по милости Господа моего» (27:40). Это не было чудом (муджиза) от Соломона (мир ему!), так как оно не исходило его руками от него и не сочеталось с объявлением пророчества. Также передается о Хабибе ал-'Аджди (да смилуется над ним Аллах!), что его видели в Басре в день Орошения (ат-Тарвийя) [восьмой день месяца зу-ль-хиджжа] и на Арафате вечером того же дня.

«И» как «появление еды, питья», подобно тому, что произошло с Марйам (Марией), когда она забеременела без мужчины, под ней появился ручей, к ней спустились свежие финики, и она находила пропитание без всякого средства. Сказал Аллах Всевышний: «И воззвал он [Иса или Джibrил] к ней из-под нее: «Не печалься: Господь твой сделал под тобой ручей. И потряси над собой ствол пальмы, она уронит к тебе свежие, спелые [финики]» (19:24–25), «Всякий раз, как Закарийа¹⁸² входил к ней в михраб, он находил у нее пропитание. Он сказал: «О Марйам! Откуда тебе это?» Она сказала: «Это от Аллаха» (3:37). Также некоторые считали

Стр. 85

эти дела [пророческим] чудом (муджиза) для Закарии или предзнаменованием о 'Исе, с чем не согласится беспристрастный человек (ал-мунсиф). И рассказывалось подобное о Абу Зарре ал-Гифари и Суфйане ас-Саври, которые кормились водой Замзама и довольствовались иссохшим [плодом/фиником].

«И одежды при потребности», как передается, что когда скончался Увайс ал-Карани¹⁸³ (да будет доволен им Аллах!), появилась свежерытая могила и саван.

«Ходьба по воде», что сообщается о многих святых.

«Полет в воздухе», что сообщалось о Джа'фаре ибн Аби Талибе (да будет доволен им Аллах!), Лукмане ас-Сарахси (да смилуется над ним Аллах!) и других.

«Речь неживого объекта», как передается, что деревянная миска прославляла [Аллаха] в присутствии Салмана ал-Фариси и Абу ад-Дарда' (да будет доволен ими Аллах!), которые слышали это.

«И не говорящего существа». Сказал Пророк (мир ему!): «Когда один человек вел корову, он уселся [на нее]. После этого она сказала: «Я не создана для этого. Я создана для пахоты земли». Тогда сказали люди: «Хвала Аллаху! Корова говорит?!». Потом Пророк (мир ему!) добавил: «Поистине, я верю в это, также Абу Бакр и 'Умар». Этот хадис приводится у ал-Бухари и Муслима¹⁸⁴. И сказал он (да благословит его Аллах и приветствует!): «Когда один человек был среди своих овец, напал на одну из них волк. Он схватил ее, но человек смог спасти ее. Тогда волк сказал ему: «Что же будет с ней в день растерзания, когда не будет у нее другого пастуха, кроме меня?» И сказали люди: «Хвала Аллаху! Волк говорит?!». Затем он добавил: «В это верю я, Абу Бакр и 'Умар». Этот хадис также приводится у ал-Бухари и Муслима. Также передают, что разговаривала собака «обитателей пещеры» (асхаб ал-кахф)¹⁸⁵ с ними, и некоторые собаки Медины.

«Защита обращающегося от беды», подобно течению реки Нил после того, как жителей Египта охватила беда, посредством листка бумаги с письмом 'Умара (да будет доволен им Аллах!).

«Спасение обеспокоенного от врагов», как передается, что Сафина (да будет доволен им Аллах!) заблудился на территории византийцев или был пленен ими. Он убежал и искал свою армию. Вдруг он оказался перед львом, которому он сказал: «О Абу-л-Харис!¹⁸⁶ Я — мавла (слуга/вольнотпущенник) Посланника Аллаха (да благословит его Аллах и приветствует!). Мое дело — то-то...» После этого лев стал рядом с ним и сопровождал его, пока тот не вернулся к своим, затем он ушел¹⁸⁷. Также передано, что 'Умар, находясь в Медине, увидел свою армию при Нахавенде и воскликнул, обращаясь к командиру армии Сарийи ибн Хисну: «Гора!», чтобы предупредить его о засаде врага. И Сарийа услышал его речь¹⁸⁸.

«И другие из подобных вещей», как передано, что врата ар-Равда («Сада») открылись сами собой перед носилками, на которых несли Абу Бакра (да будет доволен им Аллах!) для погребения. И то, что передается об 'Али (да будет доволен им Аллах!), когда он собрал людей для присяги. Тогда пришел Ибн Мулджам¹⁸⁹, которому он отказал два раза. Потом он сказал: «Не будет остановлен злосчастнейший. Клянусь Аллахом! Эти [женщины] будут окрашивать свои руки [хной в честь траура] по причине этого [убийцы]». Когда наступил месяц рамадан, в котором он мученически погиб, он ночевал ночь у ал-Хасана, потом ночь у ал-Хусайна, затем у 'Абдаллаха ибн Джа'фара (да будет доволен ими Аллах!). И он не принимал

Стр. 86

более трех ломтиков еды, говоря: «Придет повеление Аллаха (т.е. смерть), а я — сытый. В действительности, осталась одна или две ночи». И когда он вышел для утренней молитвы, то его встретили гуси, которые сильно кричали. Сказал рассказчик: «Тогда мы стали прогонять их от него. Однако он сказал: «Не трогайте их, ведь они скорбят». Он вышел и был смертельно ранен». Также сообщается от Йазиды ибн ал-Кумайта¹⁹⁰: «Был нашим имамом 'Али ибн ал-Хасан ал-Муаззин¹⁹¹ (муэдзин) в одну из ночей на последней молитве, прочитав с нами суру «Землетрясение». И Абу Ханифа был за ним. Когда закончилась молитва и вышли люди, я посмотрел на Абу Ханифу (да смилуется над ним Аллах!), сидящего в раздумье и переводящего дух. Я сказал: «Встаю [чтобы уйти], и не буду мешать ему». Когда я вышел, то оставил лампу, не заправленной новым маслом. Потом я пришел на заре и обнаружил его стоящим [в мольбе]. Он держался за свою бороду и говорил: «О тот, Кто награждает за добро веса пылинки добром! О тот, Кто наказывает за зло веса пылинки злом! Отстрани ан-Ну'мана, Твоего раба, от адского огня и от того нехорошего, что приближает к нему. И введи его в изобилие Твоей милости». Услышав это, я призвал к молитве (совершил азан). Потом я вошел [вовнутрь мечети] и увидел, что лампа все еще горит¹⁹². Затем он сказал мне: «Хочешь взять лампу?» Я ответил: «Я призвал к утренней молитве». Он сказал: «Держи в секрете то, что ты видел». После этого он прочитал два раку'ата дополнительной утренней молитвы и сидел, пока не призвали к обязательной молитве. Затем он прочитал ее с нами в состоянии омовения, которое он совершил в начале ночи»¹⁹³. И упоминается в [тафсире] «ал-Кашшаф», что Зу-л-Карнайн¹⁹⁴ был праведным рабом, которого Аллах наделил землей, дав ему знание, мудрость и божественную причинность (ас-сабабиййа ала-илахиййа). Он даровал ему свет и тьму так, что когда он шел ночью, спереди его вел свет, а сзади его охраняла тьма.

Из-за того, что отрицающие считали, что если допустить явление чуда (карама) от святого, то его будут путать с пророком, что может закрыть путь достижения знания о посланнике, автор указал на ответ им следующими словами:

«И это является чудом (му'джаза) посланника, для одного из уммы которого проявилось это малое чудо (карама)», так как этим самым проявляется величие его степени и возвышенность его положения, так что его умма получила такую ступень посредством благословения следования ему.

«Потому что посредством него (карама) проявляется, что он есть святой. И он не будет святым, кроме как, если будет верным своему вероисповеданию, а его вероисповедание — утверждением истинности»: т.е. утверждение истинности святым.

«И признанием миссии его посланника» с послушанием ему в его повелениях и запретах. И если он объявит свое пророчество и отвергнет его миссию, то он станет сразу неверным и не будет святым [другом Аллаха], а наоборот, будет врагом Аллаха. Затем будет невозможным появление малого чуда (карама) его руками. Ведь, поистине, Аллах Всевышний дает пророкам чудеса (му'джизат), посредством которых становится ясным их правдивость, и не дает их лжепророкам, чтобы проявилась их ложь. Иначе бы появилось сомнение и подозрение, и они не различались бы из-за внешней схожести и соответствия в образах, в противоположность проистекания этого от обожествляющего себя (мутааллих), так как здесь нет сходства по причине опровержения его состояния, потому что он утверждает свое господство (ар-рубубиййа). Отпечатки возникновения (ал-худус) в нем — явные, и признаки немощи в нем наглядны. Это и

Стр. 87

есть смысл их утверждения о том, что суждение мудрости есть различие между пророком (ан-наби) и лжепророком (ал-мутанабби)¹⁹⁵. На это указывают слова Пророка (мир ему!): «Не будет пророка после меня...», и он также предупредил свою умму об одноглазом лжепророке: «...Одноглазый, на лбу которого написано слово «кафир» (неверный), читаемое всяким верующим...». Одним словом, одно необычное явление (ал-харик) по отношению к пророку — большое чудо (му'джиза), а по отношению к святому — малое чудо (карама).

Если ты спросишь: «Как будет это правильным, когда большое чудо (му'джиза) обусловлено тем, что устраняет малое чудо (карама)».

Тогда мы скажем: «Считай его большим чудом (му'джиза). Но на самом деле это в виде аллегии».

[Глава шестая.

Халифат (ал-хилафа) и имамат (ал-имама)]

[Лучший среди людей]

Знай, что вопросы имамата¹⁹⁶ и превосходства (ат-тафадул) между сподвижниками [Пророка] не относятся к проблемам вероубеждений, и они не рассматриваются в книгах по основам религии (усул ад-дин). Однако одна группа из людей непопозволенных нововведений (ахл ал-бида') проявила неумеренность в данных вопросах и связала данные вопросы с верой в Аллаха и утверждением истинности Посланника¹⁹⁷, а другая принизила их важность и полагала, что они не нужны и напрасны¹⁹⁸. Из-за наличия этих проблем после периода пророчества [Мухаммада] взялись шейхи (да смилуется над ними Аллах!) за краткое изложение истины, определение довода и фальсификации сомнения/подозрения (аш-шубха), чтобы уберечь массы от ошибок и вздора, [а также] намекнуть на его (мир ему!) слова: «После периода пророчества (нубавва) наступит период халифата (хилафа), который сменится, в свою очередь, периодом монархии (мулк)», что приводится Ибн 'Асакиром (да смилуется над ним Аллах!), и на его (мир ему!) слова: «Лучший из моей уммы после меня Абу Бакр, потом 'Умар», что приводится Ибн 'Асакиром. Поэтому автор (да смилуется над ним Аллах!) указал на это следующими словами:

«Лучший среди людей» из уммы лучших людей, «... лучшей из общин, которая выведена пред людьми» (З:110).

«После нашего Пророка», так как речь о лучших людях, когда ты узнал, что причина этого исследования — неумеренность рафидитов, которые очернили величайших из уммы и сподвижников, мухаджиров и ансаров, и придали имамату положение послания (ар-рисала), сделав его надлежащей частью непогрешимости (ал-'исма) и особенностью рода Пророка (ахл ал-байт)¹⁹⁹; и пренебрежение насибитов²⁰⁰ и хариджитов, которые очернили сына дяди Посланника Аллаха, его зятя, самого любимого им из людей, самого первого в следовании за ним [т.е. 'Али ибн Аби Талиб], и утверждали, что халифат (хилафа) — напрасная вещь, и отвергали распределение (распространение) истинности их халифата и достоверность их имамата, и отрицали их бесспорное преимущество и превосходное качество.

«Абу Бакр» 'Абд Аллах ибн Аби Кухафа ибн 'Амир ибн 'Амр ибн Ка'б ибн Са'д ибн Таййим ибн Мурра ибн Ка'б ибн Луай ал-Кураши ат-Таййими.

«Подтверждающий (ас-Сиддик)»: да будет доволен им Аллах. Встречается утверждение о его общем происхождении с Пророком (мир ему!) в восьмом предке, в Ка'бе ибн Луаййе. Он назван так, потому что без всякого колебания подтвердил истинность пророчества и без всякого сомнения истинность вознесения (ал-ми'радж).

Сообщил 'Али ибн 'Иса ал-Ардабили, имамит, в книге «Кашиф ал-гумма 'ан ал-а'имма» («Снятие печали от имамов») о том, что Имам Абу Джа'фар

Стр. 88

ал-Бакир (да будет доволен им Аллах!) был спрошен об украшении меча: «Можно ли?» Он ответил: «Да. Ведь Абу Бакр ас-Сиддик украшал свой меч серебром». Затем ему сказали: «И ты говоришь так?!» Он вскочил со своего места и сказал: «Да, ас-Сиддик! Да, ас-Сиддик! Кто же не сказал «ас-Сиддик», то не подтвердит Аллах его слова в ближней и последней жизнях». Это привел ад-Даракутни от 'Урвы ибн 'Абдаллаха²⁰¹. И сказал Он (да благословит его Аллах и приветствует!) ему [Абу Бакру]: «Поистине, ты, о Абу Бакр, первый, кто зайдет в рай из моей уммы», что приводится у Абу Давуда. Также он сказал: «Не взойдет и не сядет солнце после пророков и посланников для кого-либо лучшего, чем Абу Бакр». Это приводится у Ибн ал-Джавзи. И сказал: «Появится перед вами человек, лучше которого не создал Аллах после меня. И он имеет заступничество пророков», что приводится ал-Хатибом. Он также сказал: «Не должен предстоять на общественной молитве кто-либо из людей, кроме Абу Бакра, если он — среди них». Это привел ат-Тирмизи. И сказал: «Пусть не останется же в этой мечети никаких дверц, кроме дверцы (хауха) Абу Бакра», что приводится у Ахмада, ал-Бухари и ат-Тирмизи. И сказал: «Если бы я взял себе друга (халил), то взял бы Абу Бакра. Однако он — мой брат [по вере] и сподвижник/спутник (сахиби)». Это привели ал-Бухари, Муслим и ат-Тирмизи. И от 'Умара (р.а.)²⁰² сообщается: «Абу Бакр — наш господин, лучший из нас и самый любимый из нас для Посланника Аллаха (с.а.в.)²⁰³», что приведено у ат-Тирмизи. Также передается в «Нахдж ал-балага» от 'Али (р.а.): «Как хороши страны и Абу Бакр — тот, кто исправил дела, излечил умысел, установил сунну, противостоял непопозволенному нововведению (бид'а). Ушел он чистым, постиг их добро, опередил их зло, оставил их на распутье, где не ведется заблудший и не требует убежденности ведомый».

«Затем» Абу Хафс «Умар» ибн ал-Хаттаб ибн Нуфайл ибн 'Абд ал-'Узза ибн Рабах ибн 'Абдаллах ибн Курт ибн Рабах ибн 'Ади ибн Ка'б ибн Луай ал-Кураши ал-'Адави «Различающий [добро и зло] (ал-Фарук)» да будет доволен им Аллах. Его родословная также пересекается с

древом Пророка в девятом предке, в Ка'бе. Он был прозван Различающим по причине его различения между истиной и ложью в разных видах, которые подробно разъяснены в своем месте. Сказал Пророк (мир и благословение ему!) о нем: «Не возшло солнце над человеком лучше, чем 'Умар». Этот хадис привели Ахмад, ат-Тирмизи, ат-Табарани и ал-Хаким. Также он сказал: «Если бы после меня был какой-то пророк, то им был бы 'Умар», что привели эти же ученые. И сказал: «Нет в Медине лучше 'Умара», что привел ал-Багави. И сказал, когда отвергли его курайшиты: «Поистине, конечно же, они отвергли человека, лучше которого нет на земле». Этот хадис привел Ибн Мардавайх. Также он сказал: «Поистине в общинах до вас были [хорошие] новаторы (мухдисун)²⁰⁴. Если такой будет в моей умме, то это — 'Умар». Это привели Ахмад, Два Шейха [ал-Бухари и Муслим], ат-Тирмизи, ан-Наса'и и Абу Хатим. Затем он упомянул [в хадисе] ад-Даджжала²⁰⁵ и сказал: «Его испытанием будет то, что он овладеет душой и убьет ее, разрезав тело человека на две части пилой. Потом он соединит эти половинки тела и скажет: «Посмотрите на моего раба, сейчас я его

Стр. 89

оживлю, потом он будет утверждать, что нет господа, кроме меня». И Аллах действительно оживит его, и тогда он (ад-Даджжал) спросит его: «Кто твой господь?» Он ответит: «Мой Господь — Аллах! А ты — враг Аллаха и ад-Даджжал (Антихрист). Клянусь Аллахом! Сегодня я еще больше уверен, кто ты есть». Потом он (Пророк) добавил: «Этот человек — самый возвышенный из моей уммы по степени в раю». И сказал Абу Са'ид: «Клянусь Аллахом! Мы думали, что этим человеком должен быть только 'Умар ибн ал-Хаттаб». Это сообщение привел Ибн Маджа. Также передается от Абу Бакра (р.а.а.): «Господи, я усердно подумал ради них и поставил над ними лучшего и сильнейшего из них», что привел Ибн Са'д. И от 'Усмана (р.а.а.): «Господи, я знаю, что его скрытая часть лучше открытой. И, поистине, нет подобия его среди нас», что привел Ибн Мардавайх. И от 'Али (р.а.а.): «Я не следовал ни за кем, кто был самым любимым для меня, чтобы совершить подобное его деянию». Это привел Ахмад. И сказал он (мир ему!): «Абу Бакр и 'Умар — господа зрелых мужчин в раю, из первых и последних, кроме пророков и посланников», что приводится у Ахмада, ат-Тирмизи, Ибн Маджа, ат-Табарани. И сказал: «Я — первый, для кого разойдется земля (т.е. откроется могила), затем для Абу Бакра, а потом для 'Умара». Этот хадис привели ат-Тирмизи и ал-Хаким. Также он сказал: «Следуйте примеру этих двоих после меня, Абу Бакра и 'Умара», что приводится у Ахмада, ат-Тирмизи, Ибн Маджа и ал-Хакима. Однажды он (Пророк) зашел в мечеть, держа за руки их обоих, и сказал: «Так мы и воскреснем». Это привел ат-Тирмизи. И сказал: «Эти двое — слух и зрение», что приводится у ат-Тирмизи, Абу Йа'ла ал-Мусили и ал-Хатиба. Также он сказал: «И мои два визира из жителей земли — Абу Бакр и 'Умар». Этот хадис приводится у ат-Тирмизи и ал-Хакима. Сообщается от 'Амра ибн ал-'Аса: «Я спросил Посланника Аллаха (с.а.в.): «Кто из людей самый любимый для него?» Он ответил: «'Аиша». Тогда я спросил: «А из мужчин?» Он ответил: «Ее отец». Я спросил: «А затем?» Он сказал: «'Умар». Это привели два шейха [ал-Бухари и Муслим]. Также передается от Мухаммада ибн ал-Ханафийи (р.а.а.): «Я спросил своего отца [т.е. 'Али]: «Кто из людей лучше после Пророка (с.а.в.)?» Он ответил: «Абу Бакр». Потом я спросил: «А затем кто?» Он сказал: «'Умар». Я опасался, что он скажет «'Усман». Потом я сказал: «Затем ты!», на что он ответил: «Я только один из мусульман». Это привели Ахмад и ал-Бухари.

«Затем» Абу 'Абдаллах «'Усман» ибн 'Аффан ибн Аби ал-'Ас ибн Умайя 'Абд Шамс ибн 'Абд Маннаф ал-Кураши ал-Умави «Обладатель двух светочей (Зу-н-Нурайн)», да будет доволен им Аллах. Его родословная встречается с родословной Пророка в его пятом предке 'Абд Маннафе ибн Кусайе. Свое же прозвище он получил по причине того, что был женат на Рукаййе, потом на Умм Кулсум, дочерях Пророка (с.а.в.). И рассказывают, что никто не был женат на двух дочерях Пророка, кроме 'Усмана. Когда же скоропостижно скончалась вторая [дочь Умм Кулсум], сказал Пророк (мир ему!): «Если бы у нас была третья, то, конечно же, мы отдали бы ее тебе в жены».

Также он сказал в другом предании: «'Усман — самый стеснительный и благородный из моей уммы», что привел Абу Ну'айм.

И сказал: «'Усман — вали (святой/приближенный Бога) в ближней жизни и в последней», что привел Абу

Стр. 90

Йа'ла. Также он сказал: «У каждого пророка есть товарищ (рафик), мой же товарищ — это 'Усман». Этот хадис привели Ахмад, ат-Тирмизи и Ибн Маджа. И сказал: «'Усман настолько стеснительный, что даже ангелы стесняются его», что приводится у Ибн 'Асакира. И сказал: «Как же я не буду стесняться этого человека, которого стесняются ангелы». Это привели Ахмад, Муслим и Абу Хатим. От Ибн 'Умара (да будет Аллах доволен ими обоими!) сообщается: «При жизни Пророка (с.а.в.) мы никого не равняли с Абу Бакром, потом с 'Умаром, затем с 'Усманом».

Остальные сподвижники оставались одинаковыми, не было преимущества [одних над другими] между ними». Это сообщение привел ал-Бухари. В другом предании говорится: «Мы говорили, когда Посланник Аллаха (с.а.в.) еще был жив: «Лучший из уммы Пророка (мир ему!) после него — Абу Бакр, затем ‘Умар, потом ‘Усман», что записано Абу Давудом²⁰⁶ и ат-Тирмизи. И хадисов по этой теме много. Все они указывают на достоверность и высокую степень утверждения его достоинства, что он достоин халифата, ему дарована мученическая смерть (аш-шахада) и что он зайдет в рай без всякого препятствия, потому что он — лучший среди других и имеет больше наград от Аллаха.

«Потом» Абу-л-Хасан «‘Али» ибн Аби Талиб ибн ‘Абд ал-Мутталиб ибн Хашим ал-Кураши ал-Хашими «Богоугодный (ал-Муртада)», да будет доволен им Аллах, из искренних рабов Аллаха, сын дяди [по отцу] Его посланника, опора его сподвижников, которого он избрал для себя и приказал любить своей умме. Он (Пророк) поставил его степень достоинства следующей за своей, а дружбу к нему после любви к себе. И собрал Аллах Всевышний в нем искренность/правдивость (ас-сидк), различные знания, позволяющие различать истину и ложь, братство с Посланником Аллаха, надежность/преданность (ал-амана) и другие особенности, имеющиеся у других выдающихся сподвижников. Он же самый первый из лиц мужского пола, кто принял ислам, согласно большинству и самых достоверных из сообщений, и самых достоверных мазхабов.

Из тех, кто сказал, что он раньше всех принял ислам: ‘Аббас ибн ‘Абд ал-Мутталиб, его сын ‘Абдаллах, Салман ал-Фариси, Абу Аййуб ал-Ансари, Зайд ибн Аркам, Анас ибн Малик, ‘Афиф ибн Ма’дикриб ал-Кинди²⁰⁷ и Кайс ибн Муслим²⁰⁸.

А из тех, кто сказал, что сначала [приняла ислам] Хадиджа, потом уже ‘Али: Абу Зарр ал-Гифари, Микдад ибн ал-Асвад, Хаббаб ибн ал-Аратт, Абу Са’ид ал-Худри, Джабир ибн ‘Абдаллах ал-Ансари, Бурайда ибн ал-Хасиб, Хузайма ибн Сабит Зу-ш-Шахадатайн, ал-Хасан ал-Басри, Мухаммад ибн Ка’б ал-Курази, Катада, Мухаммад ибн Исхак и другие. Передается от него (р.а.а.): «Я не знал никого из этой уммы, кто поклонялся Аллаху раньше меня. Поистине, я поклонялся Ему за пять или семь лет до того, как кто-то из них стал поклоняться Ему».

В другом предании говорится: «Я был первым, кто молился с Пророком (с.а.в.)». Это сообщение передали ‘Абд ар-Раззак и Абу Давуд ат-Тайалиси. Сказал Посланник Аллаха (с.а.в.) о нем: «Благословляли ангелы меня и ‘Али в течение семи лет, потому что никто из мужчин (людей) не молился со мной кроме него». Этот хадис привел Мухаммад

Стр. 91

ибн Джарир ат-Табари. Он же сказал: «Твое положение по отношению ко мне подобно положению Харуна по отношению к Мусе. Однако после меня нет пророка», что приводят ал-Бухари, Муслим, ат-Тирмизи и Ибн Маджа. И сказал: «Разве ты не согласен, чтобы у тебя была награда и добыча, как у меня?!» Этот хадис привел Ибн Маджа. Также он сказал: «У каждого пророка есть свое подобие. В моей умме это — ‘Али ибн Аби Талиб». Это приводится у Ибн ‘Асакира. И сказал: «‘Али — от меня, а я — от ‘Али. И никто не выполнит [что-либо] за меня, кроме меня самого и ‘Али», что привели Ахмад, ат-Тирмизи, ан-Наса’и и Ибн Маджа. Также он сказал: «Не разрешается кому-либо быть в состоянии «джунуб»²⁰⁹ в этой мечети, кроме меня и тебя [т.е. ‘Али]». Это приводится у ат-Тирмизи. Он же сказал: «Кто ругал ‘Али, тот ругал меня», что привели Ахмад и ал-Хаким. И сказал: «Кто делал неприятно ‘Али, тот делал неприятно мне», что также привел Ахмад. И сказал: «Не пересечет ас-сират не имеющий письма (катаба ла-ху) ‘Али»²¹⁰. Этот хадис привел ад-Даракутни. Он же сказал: «Взгляд на ‘Али — поклонение (‘ибада) [Аллаху]», что привели ат-Табарани и ал-Хаким. И сказал: «Я — господин потомков Адама [т.е. всех людей], а ‘Али — господин всех арабов». Это приводится у ал-Хакима, который вместе с другими считает этот хадис достоверным. Также он сказал: «‘Али — этой мой корень, а Джа’фар — моя ветвь», что привел ат-Табарани. И сказал: «‘Али по отношению ко мне как голова к телу», что приводится у ад-Дайлами и ал-Хатиба. Также он сказал: «Поистине, ты первый, кто постучится в дверь рая. И ты войдешь в него без всякого расчета после меня». Это привел ‘Али ибн Муса ар-Рида в своем «Муснаде». Также он сказал: «[Ты первый, кто ступит] на порог двери [рая]», что привел ад-Даракутни. И сказал: «Я и ‘Али были светом пред Аллахом до того, как Он создал Адама за десять тысяч лет вперед». Это приводится у Ахмада. И сказал: «Опережающих (ас-Сабикун) — три. опережающий к Мусе — это Йуша’ ибн Нун (Иисус Навин)²¹¹. опережающий к ‘Исе — обладатель «Йасина» (Сахиб Йа Син)²¹² [Хабиб ан-Наджжар]. опережающий к Мухаммаду — ‘Али ибн Аби Талиб». Этот хадис привели ат-Табарани и Ибн Мардавайх. Он же сказал: «Подтверждающих истинность (ас-сиддикун) — три: Хабиб ан-Наджжар, верующий из народа «Йасин»²¹³; Хиракил²¹⁴, верующий из семьи Фир’ауна (Фараона); ‘Али ибн Аби Талиб, являющийся лучшим из них», что приводится у Абу Ну’айма, Ибн ‘Асакира и Ибн ан-Наджжара. Также, когда в

день [похода на] ат-Таиф он долго с ним беседовал наедине и они сказали: «Поистине, он долго тайно беседовал с сыном своего дяди», он сказал: «Не я сделал его тайным собеседником, а Аллах». Этот хадис привел ат-Тирмизи. Также сообщается от 'Али (р.а.): «Я имел особое положение у Посланника Аллаха (с.а.в.), какого не было ни у кого из созданий. Если я просил, то он давал мне. Если же я молчал, то он сам начинал [говорить] со мной», что приводится у ат-Тирмизи и ан-Наса'и. Он (Пророк) же сказал: «Закройте все двери мечети, кроме двери (баб) 'Али», что привели Ахмад, ат-Тирмизи и ал-Калабади. В предании Ахмада говорится: «Далее мне приказано загородить эти двери, кроме двери 'Али. Ведь сказал об этом ваш Говорящий. Я же, клянусь Аллахом, ничего не загораживал и не открывал сам. Однако мне было приказано что-то, и я последовал этому». И сообщается от Ибн 'Умара: «Было даровано 'Али ибн Аби Талибу три качества. Если бы было одно из них у меня, то это было бы для меня лучше, чем

Стр. 92

обладание благородными животными (скакунами или верблюдами)²¹⁵. Первое — то, что Пророк (мир ему!) женил его на своей дочери, которая родила ему [ал-Хасана и ал-Хусайна]. Второе — то, что все двери мечети были затворены, кроме его двери. А третье — то, что он (Пророк) вручил ему знамя в день Хайбара». Этот хадис приводят Ахмад и Абу Йа'ла от 'Умара. Сказал он (мир ему!) в день Хайбара: «Поистине, я вручу это знамя завтра человеку, которому Аллах подарит победу, и которого любит Аллах и Его Посланник, и который любит Аллаха и Его Посланника. И когда наступило утро, все люди вышли, надеясь получить его. Но он сказал: «Где 'Али?» Ему ответили: «У него, о Посланник Аллаха, болят глаза». На что он сказал: «Тогда пошлите за ним». И его привели. Затем он поплевал в его глаза, и он ('Али) излечился, даже боль исчезла. После этого он вручил ему знамя. Тогда 'Али сказал: «О Посланник Аллаха! Я буду сражаться с ними, пока они не станут, как мы». Он же сказал: «Отправляйся спокойно до их территории. Затем призывай их к исламу и сообщи им, что они должны пред Аллахом. А если они откажутся, то сражайся с ними, пока они не примут ислам. Клянусь Аллахом, если Аллах посредством тебя приведет одного человека на верный путь, то это будет для тебя лучше, чем обладание благородными животными (скакунами или верблюдами)». И была победа с его помощью. Это передали два шейха [ал-Бухари и Муслим], ат-Тирмизи и Ибн Маджа. В другом предании было сказано: «Нет лучше для вас того, над чем взошло солнце», что привел ат-Табарани. В предании же Бурайды говорится: «Мы осадили Хайбар. Сначала знамя взял Абу Бакр. Он вышел [с войском], но не смог победить. Потом взял 'Умар на следующий день. Он вышел, вернулся и не смог победить. И постигло людей в тот день несчастье. И тогда сказал он (мир ему!): «Поистине, я вручу это знамя...» [и далее до конца хадиса]». Это привел Ахмад. И сказал 'Умар: «Не полюбил я быть амиром (командующим войском), кроме как в тот день. Поэтому я состязался во славе», что приводится у Муслима. И сообщается от Му'авии, что он спросил Са'да ибн Аби Ваккаса: «Что помешало тебе ругать Абу Тураба [т.е. 'Али]?» Он ответил: «Я вспомнил три вещи, которые сказал Посланник Аллаха (с.а.в.). Поэтому я не буду ругать его. Если бы было одно из них у меня, то это было бы приятнее для меня, чем обладание благородными животными (скакунами или верблюдами). Я слышал, что Посланник Аллаха (с.а.в.) говорил ему в некоторых своих походах, оставляя его своим заместителем. Тогда 'Али сказал: «Ты оставляешь меня своим заместителем с женщинами и детьми?!» И он (мир ему!) ответил ему: «Разве ты не согласен, чтобы твое положение по отношению ко мне было подобным положению Харуна по отношению к Мусе. Однако нет пророка после меня». И я слышал, как он говорил в день Хайбара: «Поистине, я вручу это знамя...» и упомянул эту историю. И когда был ниспослан следующий аят: «Приходите, призовем наших сынов и ваших сынов» (3:61), позвал Посланник Аллаха (с.а.в.) 'Али, Фатиму, ал-Хасана и ал-Хусайна и сказал: «Господи! Эти — мой род (семья)». Это приводится у Муслима, ат-Тирмизи. Также он сказал: «'Али — от меня, а я — от 'Али. И он — покровитель/друг (вали) каждого верующего после меня», что привели Ахмад, ат-Тирмизи и Ибн Мардавайх во многих предписаниях. И сказал: «Для того, чьим покровителем (вали) был я, 'Али — его покровитель». Этот хадис привели Ахмад, ан-Наса'и и ал-Хаким. И сказал в своем возвращении из прощального паломничества: «Разве вы не знаете, что я ближе к каждому верующему, чем он сам себе?!» Ему ответили: «Конечно же! Боже наш!» Тогда он сказал: «Для того, чьим покровителем (мавла) был я, 'Али — его покровитель». Этот хадис привели Ахмад, ан-Наса'и и ал-Хаким. И сказал в своем возвращении из прощального паломничества: «Разве вы не знаете, что я ближе к каждому верующему, чем он сам себе?!» Ему ответили: «Конечно же! Боже наш!» Тогда он сказал: «Для того, чьим покровителем (мавла)²¹⁶ был я, 'Али — его покровитель. О Боже! Поддержи того, кто поддержит его, и погуби того, кто враждовал с ним». Это приводят Ахмад, ат-Тирмизи,

Стр. 93

ан-Наса'и, Ибн Маджа и ал-Хаким с достоверной цепью. И сообщается в хадисе ал-Бара': «И встретил его 'Умар после этого, и сказал он: «Процветание для сына Абу Талиба! Ты стал покровителем (мавла) каждого верующего и верующей!», что привели Ахмад и Абу Йа'ла. И передают от Рабаха ибн ал-Хариса: «Пришла группа людей к 'Али с приветствием. Они сказали: «Мир тебе, наш покровитель (мавла)!» Он ответил: «Как же я буду вашим покровителем, когда вы — арабы?!» На что они сказали: «Мы слышали, что Посланник Аллаха (с.а.в.) говорил в день Гадир Хумм: «Для того, чьим покровителем (мавла) был я, 'Али — его покровитель». Когда они стали уходить, я (Рабах) последовал за ними и спросил: «Кто они такие?» Мне сказали: «Группа из ансаров, среди которых есть Абу Аййуб (р.а.а.)». Это сообщение приведено у Ахмада. Также сообщается от 'Умара: «О люди! Знайте, что не будет полной чести этой уммы, кроме как посредством покровительства 'Али ибн Аби Талиба», что привел ад-Даракутни. Еще сообщается от него же, что к нему пришли два бедуина, у которых был спор. И он (Пророк) разрешил 'Али рассудить между ними, и тот рассудил. Потом один из них сказал: «Этот судит между нами?!» После чего 'Умар вскочил и, схватив его за шиворот, сказал: «Горе тебе! Ты не ведаешь, кто это. Это — мой покровитель и покровитель каждого верующего. Тот, чьим покровителем он не является, не есть верующий». Это приводится у ад-Даракутни.

Сказал он (мир ему!): «Боже! Приведи ко мне самое любимое для Тебя создание, чтобы он отведал со мной эту птицу». Тогда пришел к нему 'Али и поужал с ним. Этот хадис привели ат-Тирмизи и ал-Хаким. Также он сказал: «Тот, кого я люблю, будет со мной на одном положении в День Воскресения», что приводят Ахмад, ат-Тирмизи и Абу Йа'ла. И добавлено в предании Абу Давуда: «Умрет, следуя моей сунне». Он же сказал: «По-настоящему счастлив тот, кто полюбил 'Али при его жизни и после его кончины». Этот хадис привел Ахмад.

И сказал: «О люди! Завещаю вам любить моего близкого, моего брата, сына моего дяди [по отцу] 'Али ибн Аби Талиба. Ведь, поистине, его любит только верующий, а ненавидит только лицемер (мунафик). Тот, кто полюбил его, полюбил меня. А тот, кто возненавидел его, возненавидел меня». Этот хадис также привел Ахмад. И сказал: «Не любит 'Али лицемер, а любит его верующий», что приводится у Ахмада и ат-Тирмизи. И является достоверным передаваемое от Пророка (с.а.в.) через 'Аишу, что она была спрошена: «Кто из людей любимее для него (мир ему!)?» Она ответила: «Фатима». Тогда ее спросили: «А из мужчин?» Она ответила: «Ее муж». Это привел ат-Тирмизи, который посчитал этот хадис хорошим. И сообщается от Бурайды: «Самый любимый человек из женщин для Посланника Аллаха (с.а.в.) — Фатима, а из мужчин — 'Али», что передал ат-Тирмизи. А это слова Всевышнего: «Скажи: «Я не прошу у вас за это награды, а только любви к ближним...»» (42:23). Он сказал: «Клянусь Тем, Кто послал меня с истиной! Если бы я взялся за кольцо/звено (халка) рая, то оно начиналось бы только с вас», что привел Ахмад. И когда 'Али пришел к нему плачущим и сказал: «Ты объявил побратимов между своими сподвижниками, но не объявил моего побратима», он (Пророк) ответил: «Ты мой брат в этой жизни и в последней». Это приводится у ат-Тирмизи и других. В другом предании от Ахмада говорится: «Он объявил побратимов между людьми и оставил 'Али, что даже возмутился один из них,

Стр. 94

не увидев для него побратима. Тогда он ('Али) спросил: «Ты объявил побратимов среди людей и оставил меня?!» Он ответил: «Разве ты не видишь, что я оставил тебя для себя. Ты — мой брат, а я — твой брат. И если кто-то вспомнит тебя, то скажи: «Я — раб Аллаха, брат Его Посланника». Не скажет этого только лжец-самозванец». Также он сказал: «Лучший из моих братьев — 'Али, а из моих дядей [по отцу] — Хамза», что привел ад-Дайлами. И сказал: «Написано на вратах рая: «Нет божества, кроме Аллаха, Мухаммад — Посланник Аллаха, 'Али — брат Посланника Аллаха» до того, как Он создал небеса за тысячу лет вперед». Это приводится у Ахмада. [[Сноска:] «Разошлись мнения по поводу этого хадиса. Одна группа, к которой относится ан-Навави, считает, что он сфабрикованный (мавду'). А ал-Хаким считает его достоверным. Некоторые же из знатоков [хадисов] заявили, что это хороший хадис» («Шарх ал-касида ал-хамзийя» Ибн Хаджара (р.а.)²¹⁷).]. Также он сказал: «Поистине, я говорю так, как говорил мой брат Муса: «Господи, дай мне помощника из моей семьи, 'Али, моего брата. Подкрепи им мою мощь». Этот хадис также приводится у Ахмада. Он же сказал: «Тот, кто хотел увидеть Адама с его знанием, Нуха с его богобоязненностью, Ибрахима с его благоразумием, Йахья ибн Закарию²¹⁸ с его аскетизмом, Мусу ибн 'Имрана²¹⁹ с его силой и 'Ису с его поклонением, пусть смотрит на 'Али ибн Аби Талиба», что привел Абу-л-Хайр ал-Казвайни. И сказал: «Я — город знания, а 'Али — его дверь. Кто же захотел знания, пусть заходит в дверь». Это привели ад-Даракутни, ат-Табарани, ал-Хаким, Ибн 'Ади и ал-'Укайли. В другом повествовании говорится: «Я — дом мудрости, а 'Али — его дверь», что приводится у ат-Тирмизи. И сказал: «Али — врата моего знания», что привел

Ибн 'Ади. Также он сказал: «Лучший судья моей уммы — 'Али». Это приводит Абу Йа'ла. И передается от 'Умара: «Лучший судья из нас — 'Али», что приводится у ал-Бухари. И от Ибн Мас'уда: «Мы говорим, что лучший судья мединцев — это 'Али». И от ал-Хасана (р.а.): «Поистине, покинул вас человек, которого не опередили первые знанием и не догнали последние. И посылал [Пророк] (мир ему!) в поход его с Джабраилом справа от него и Микаилом слева. И он не отступал, пока не побеждал», что привел Ахмад. И сообщается от Ма'кила ибн Йасара: «Посланник Аллаха (с.а.в.) сказал: «Не посетишь со мной Фатиму?» Я (Ма'кил) ответил: «Да». Потом мы зашли к ней и спросили: «Как твои дела?» Она ответила: «Усилились мои горечь и нужда, и стала долгой моя болезнь». Тогда сказал (мир ему!): «Разве ты не довольна тем, что я выдал тебя замуж за самого первого, кто принял ислам [из мужчин], самого знающего и самого великого из них». Это приводится у Ахмада. Он же сказал: «Разве ты не знаешь [о Фатима], что Аллах Всевышний взглянул на обитателей земли и выбрал из них твоего отца, затем взглянул еще раз на нее и выбрал твоего мужа. И Он внушил мне отдать тебя за него замуж». Это привели Абу Ну'айм и другие. Также сообщается от Ибн 'Аббаса (р.а.): «Заполнилось нутро 'Али мудростью, знанием, силой и отвагой вместе с его близостью (родством) к Посланнику Аллаха (с.а.в.)», что привел 'Али. И передается от него же: «Поистине, было даровано 'Али девять десятых знания. И клянусь Аллахом, он разделял с ними (сподвижниками Пророка) оставшуюся одну десятую». Это привел Ибн ал-Асир. От него же: «Если мы получим что-то от 'Али, то не сравнятся с нами другие», и от него также: «Было у 'Али восемнадцать достоинств, которые не имел никто

Стр. 95

из этой уммы», что привел ат-Табарани. Также передается от Абу ат-Туфайла: «У 'Али были качества, возвышающие его над остальными (ас-савабик), если хотя бы одно из них принадлежало созданиям (людям), то их охватило бы добро», или от Абу Бакра: «Кого радует лицезрение величайшего из людей по его положению, ближайшего из них близостью (родством к Пророку), достойнейшего из них донесением учения от Посланника Аллаха (с.а.в.), пусть смотрит на этого восходящего [как звезда или луна]», что привел ад-Даракутни. И от 'Абд ал-Малика ибн Сулаймана²²⁰: «Я спросил 'Ата'а: «Был ли среди сподвижников Мухаммада (с.а.в.) более знающий, чем 'Али?» Он ответил: «Нет. Клянусь Аллахом!» И от Ибн ал-Мусаййаба: «Ни один из людей не говорил: «Спросите меня», кроме 'Али» и «'Умар произносил слова «Боже упаси от трудного вопроса, при решении которого нет Абу-л-Хасана [т.е. 'Али]». Это привел Ахмад. Также 'Умар сказал ему ('Али): «Пусть не оставит меня Аллах на земле, где тебя нет, о Абу-л-Хасан!», что передается у ал-Хакима. Также в одном предании говорится, что он сказал: «Да не освятит Аллах умму, в которой нет тебя, о Абу-л-Хасан!» {[Сноска:] Знай, что четыре халифа становились халифами [один после другого] раньше только по причине своих возрастов (лет). Ведь они были достойны быть халифами по ряду причин. Первоочередность [одного из них за другим] не требует только превосходства (предпочтения). На самом деле это происходило посредством присутствия убедительного/окончательного указания (насс кат'и). Сказал он: «Когда предшествовало в знании Аллаха, что Абу Бакр умрет раньше 'Умара, 'Умар же раньше 'Усмана, а 'Усман раньше 'Али, каждый из которых имел святость и достоинство пред Аллахом, Аллах сделал раньше халифом того, о ком было известно, что его срок закончится раньше другого из этих четырех, да будет доволен ими Аллах!» И шейх (р.а.)²²¹ долго говорил об этом, потом сказал: «В целом нет необходимости погружаться в это, кроме как посредством ясного указания/текста (насс сарих). Хотя мы говорим о порядке этих четырех халифов, как утверждает это большинство, мы расходимся с ними в причине предшествования/выдвижения вперед (ат-такдим). Они говорят, что причина — это заслуга/преимущество (ал-фадл), а мы говорим, что это — предшествование во времени (такаддум аз-заман)». [Из] книги «ал-Йавакит» шейха Ахмада ибн 'Абд ал-Ваххаба аш-Ша'рани (р.а.). От него же.} Передается также, что кто-то спросил Му'авию и он сказал: «Спроси об этом 'Али, ведь он — более знающий». Тогда тот сказал: «О повелитель правоверных! Твой ответ для меня предпочтительнее, чем ответ 'Али». На что он сказал: «Как плохо то, что ты сказал! Ведь, поистине, ты возненавидел человека, которого подкреплял знанием Посланник Аллаха (с.а.в.). Он сказал ему: «Ты по отношению ко мне в положении Харуна по отношению к Мусе, однако, нет пророка после меня». Также 'Умар, если имел какую-то проблему, то обращался к нему». Это приводится у Ахмада и Абу Бакра ал-Калабади. Также от него (Ибн ал-Мусаййаб) передается, что к нему [т.е. к Му'авии] пришел человек, который сказал: «Я пришел к тебе от самого лживого, самого трусливого и самого скупого из людей», имея в виду 'Али (р.а.). После этого Му'авия одарил его дарами, затем уединился с ним и сказал: «Горе тебе! Ты говоришь: «Самый лживый из людей», когда он — самый первый, кто поверил Посланнику Аллаха, и первый, кто уверовал в Аллаха. Он же —

величайший подтверждающий истинность (ас-сиддик ал-акбар). И ты утверждаешь, что он «самый трусливый из людей» в то время, когда узнали арабы, что нет более смелого среди них, чем он. И ты говоришь: «Самый скупой из людей», а ведь он совсем не собирал ни золота, ни серебра». Тогда тот спросил его: «Тогда же зачем ты сражаешься с ним?» Он ответил: «Он позволил себе власти меньше, чем надо»²²². Это было упомянуто у ал-Калабади.

Сказал 'Абдаллах ибн 'Аййаш ибн Раби'а: «Было у 'Али очень крепкое знание, большой род, старшинство в исламе, родство по женской линии (ас-сихр) с Посланником Аллаха (с.а.в.), понимание сунны, отвага в бою и щедрость в подаянии». И сообщается от Му'авии, что он сказал Дирару ибн Хамзе²²³: «Опиши мне 'Али». Тот сказал: «Извини меня». Но он (Му'авийа) сказал: «Заклинаю тебя!» Тогда он сказал: «Был он, клянусь Аллахом, дальнобойным [стрелой или копьем], очень сильным, говорящим окончательно, судящим справедливо. Знание било ключом из него, и мудрость исходила из его уст. Он питал неприязнь к этой жизни и ее прелестям, любил ночь и одиночество. Он много плакал, долго размышлял. Ему нравилась короткая одежда и грубая пища». Также достоверно передается от него ('Али) (р.а.а.): «Клянусь Аллахом!

Стр. 96

Какой бы аят ни ниспосылался, я знал, по какому поводу он ниспослан, где ниспослан, для кого ниспослан. Мой Господь одарил меня умным сердцем и излагающим языком. Спрашивайте меня о Книге Аллаха, ведь какой бы аят в ней ни был, я знаю, что он ниспослан такой-то ночью или таким-то днем, на такой-то равнине или такой-то горе». И от него же: «Послал меня Посланник Аллаха (с.а.в.) в Йемен. Я сказал ему: «О Посланник Аллаха! Ты посылаешь меня в Йемен, и они спросят меня о суде, а я не сведаю об этом». Он сказал: «Приблизься». И я приблизился, он ударил своей рукой по моей груди, затем сказал: «Господи! Веди его сердце прямым путем и укрепи его язык!» Поэтому я клянусь Тем, Кто расщепил семя и создал дух, что я не сомневался в каком-либо суде между кем-то двумя», что привели Ибн Маджа и ал-Хаким, который сказал, что этот хадис достоверен. Также он ('Али) сказал: «Если я спрашивал его, то он сообщал мне. А если я молчал, то он сам начинал мне говорить».

Знай, что вопрос превосходства (выбора лучшего) между сподвижниками Пророка считался одним из тех вопросов, в которых предшественники проявляли послабление, оставляя это дело без рамок и выбирая множество мазхабов. Поэтому по этому поводу у них были различные мнения. Например, от Абу Хурайры передается, что он говорил: «Никто не обувался в сандалии и не оседлывал верховых животных после Посланника Аллаха (с.а.в.) лучше, чем Джа'фар ибн Аби Талиб». Этот хадис приводится у ат-Тирмизи. И от 'Умара ибн ал-Хаттаба передается, что он сказал своему сыну 'Абдаллаху: «Зайд — т.е. Ибн Хариса — был любимее для Посланника Аллаха (с.а.в.), чем твой отец», что приводится также у ат-Тирмизи. И от 'Усмана ибн 'Аффана передается о аз-Зубайре ибн ал-'Авваме: «Разве не так! Клянусь Тем, в Чьих руках моя душа, что он лучший среди них и был любимее всех для Посланника Аллаха (с.а.в.)», что привел ал-Бухари. Также от Са'ида ибн Зайда сообщается, что к нему кто-то пришел и сказал: «Поистине, я полюбил 'Али так, как не люблю никого». Он ответил ему: «Ты полюбил человека из людей рая». Затем он сказал: «И поистине, я возненавидел 'Усмана так, как никого другого». На что он сказал ему: «Ты возненавидел человека из людей рая». Это сообщение передал Ибн ал-Асир. И от Кайса ибн Са'да ибн 'Убады передается, что, когда он (Кайс) стал наместником 'Али (р.а.а.) в Египте, сказал следующую речь: «О люди! Пришла истина и стерлась ложь. Мы присягнули лучшему после нашего Пророка. Так встаньте же и присягните на Книге Аллаха и сунне Его Посланника». Также сообщается от Зайда ибн ал-Хаббаба²²⁴: «Было мнение Суф'яна ас-Саври мнением его сторонников из Куфы, которые предпочитали 'Али Абу Бакру, 'Умару и 'Усмону. Когда же он побывал в Басре и вернулся, то стал предпочитать [первых] двух 'Али, а его — 'Усмону», что привел Абу Ну'айм в книге «ал-Хилья». Также передал 'Абд ар-Раззак от Ма'мара, что он сказал: «Если бы кто-то сказал, что 'Умар лучше Абу Бакра, то я бы не бранил его. Также если бы кто-то сказал, что 'Али лучше их обоих, то я бы не ругал его, когда он упомянул их достоинство и любил их». Это мнение сообщили Ваки'у, и оно ему понравилось. Это сообщение привел Ибн 'Абд ал-Барр. И был спрошен [об этом] ас-Саври (р.а.), и он сказал: «Куфийцы предпочитают 'Али, а басрийцы — Абу Бакра и 'Умара». Тогда его спросили: «А каково же твое мнение по этому вопросу?»

Стр. 97

Он ответил: «Я — из людей Куфы». Этого же мнения придерживались ал-Хасан ал-Басри, 'Алкама, аш-Ша'би, Абу Исхак ас-Саби'и, Тавус, Абу-л-Асвад ад-Дуали, Йахйа ибн Йа'мур ал-'Адвани, ал-А'маш, Саллума ибн Кахил, Хабиб ибн Аби Сабит, Шу'ба, 'Аббад ибн ал-'Аввам, Йазид ибн Харун²²⁵, Ваки' ибн ал-Джаррах, ал-Хайсам ибн Башир²²⁶, Йахйа ибн Адам²²⁷, ал-Хасан ибн Салих, ал-Фадл ибн Дукайн (Дакин), ан-Наса'и, ад-Даракутни, ал-Хаким ан-Нисабури, другие из знаменитых

факихов уммы, ахл ал-хадис и все аббасидские халифы. И передает ал-Хаттаби от одного из своих шейхов, что он говорил: «Абу Бакр — лучший (хайр), а ‘Али — достойнейший (афдал)». Некоторые предпочитали ‘Умара ибн ал-Хаттаба, другие — Хамзу ибн ‘Абд ал-Мутталиба, третьи — ал-‘Аббаса. {[Сноска:] Знай, что предпочтение (ат-тафдил) означает соотнесение (нисба) преимущества (ал-фадр), что является дополнением к тому, что уже есть [из благих качеств], и его утверждение словом, действием или убеждением, также как утверждение истинности (ат-гасдик) есть соотношение истинности (ас-сидк), а опровержение истинности (ат-такзиб), обвинение в бесчестии (ат-тафсик) и в невежестве (ат-таджхил) есть соотношение лжи (ал-кизб), бесчестия (ал-фиск) и невежества (ал-джахала). Предпочтение возникает посредством видения основы и природы этой вещи, добавленной к нему. Таким образом, смысл предпочтения (тафдил) Зайда есть утверждение (исбат) какой-либо добродетели (фадила) у него: знания или разума, религии или щедрости, смелости и т.п., что выходит за рамки основы природы человека и отличается от нее по сути в одной из упомянутых сторон, и является ее (фадила) признанием. И, может, бывает посредством взгляда на кого-то из людей его типа. Иногда бывает абсолютным в сумме его описаний тем, что является нечто целым (джумла). Таким образом, один из двух бывает превосходящим (фадил), а другой — превзойденным (мафдул) абсолютно. А иногда только в некоторых из его описаний, и тогда возможно отражение преимущества (ал-фадр) между ними двумя. Один из двух будет лучше с точки зрения знания, а другой — с точки зрения религии или же здравости ума, великодушия, милосердия лица, приятности голоса, красоты облика и т.п. после общности в нечто самостном (зати) или акцидентальном (‘аради), замеченном в них обоих. В противном случае нет смысла превосходства (ат-тафадул) между водой и пищей, между трелью соловья и оперением павлина и между достоинством коня и смелостью льва. Шейхи же, когда увидели, что у рафидитов преобладает отрицание достоинства (фадила) «Двух шейхов» (аш-Шайхайн)²²⁸ [Абу Бакра и ‘Умара], а у хариджитов — ненависть к «Двум зятьям» (ал-Хатанайн)²²⁹ [‘Усмани и ‘Али], сделали предпочтение «Двух шейхов» и любовь к «Двум зятьям» одним из признаков сунны и согласия общины (суннизма). От него (да спасет его Аллах Всевышний!).} Сказали Абу ‘Амр ибн ‘Абд ал-Барр и Абу-л-Хасан ибн ал-Асир после того, как они упомянули группу сподвижников и их последователей, которые утверждали первенство ‘Али в принятии ислама над прочими: «Эти предпочитали его другим в целом». И сказал аш-Шайх ал-Джалил Мухи ад-дин ибн ал-‘Араби: «Их первоочередность в должности халифы не указывает на преимущество (ал-афдалийя), потому что должность халифы — это одно дело, а преимущество — это другое дело». Также сказал аш-Шайх Шихаб ад-дин Абу Хафс ас-Сухраварди²³⁰ в [книге] «А‘лам ал-худа»²³¹: «Если ты принимаешь наставление советчика, то удерживайся в деле сподвижников. Сделай свою любовь к ним всемоной и удержись от предпочтения (ат-тафдил). Если же твою душу охватит преимущество одного из них, то сделай это одним из своих секретов. И ничто не заставляет тебя проявить это. Это не заставляет тебя любить одного из них больше, чем других, а ведет тебя к любви всех и признанию преимущества всех. Тебе же для верного вероубеждения достаточно верить в правильность халифата Абу Бакра, ‘Умара, ‘Усмани и ‘Али». Рассказывают от Малика то, что приводит к мысли о категорическом (кат’и)²³² предпочтении «Двух шейхов». Также это передается от ал-Аш‘ари и группы его последователей. Но это является крайностью и чрезмерностью. А то утверждение, что, может быть, их предпочтение приближается к тому, чтобы быть категорическим/окончательным (кат’и), потому что предшественники сделали предпочтение и любовь к «Двум зятьям» одним из признаков суннизма, ничего не представляет. Ведь предпочтение (ат-тафдил), которое предшественники сделали признаком, на самом деле является утверждением достоинства (фадила) для них обоих и признания по его отношению к ним, согласно тому, что абсолютно означает словесная форма «ат-тафдил» (предпочтение), как возражение рафидитам и шиитским невеждам. Ведь они отрицают добродетели (фадаил) обоих. Также нельзя понимать это как предпочтение обоих среди всех остальных. Разве ты не понял достоверно передаваемое от имама аш-Шафи‘и (р.а.), что он говорил: «Если мы предпочли ‘Али, то из-за этого предпочтения в глазах невежественных мы — рафидиты. Если же я скажу о преимуществе Абу Бакра, то при упоминании этого преимущества меня обвинят в насибизме. Поэтому я буду оставаться обладателем рафидизма и насибизма посредством моей любви к ним обоим, пока не покроет меня земля»²³³. Также они сделали обязательной любовь к «Двум зятьям», чтобы возразить глупцам

Стр. 98

из насибитов и хариджитов, которые ненавидят обоих. Что же касается утверждения о консенсусе от какой-то группы [ученых], то оно в конце концов является несущественным. Наоборот, имам Ахмад ибн Ханбал сказал: «Кто утверждал консенсус [по данному вопросу], тот

солгал». Однако умма после них (предшественники) сделала это дело более строгим и переусердствовала в нем, разделившись на две группы. Одна группа из ахл ас-сунна ва-л-джама'а, в частности поздние ученые из Мавераннахра, стала считать, что лучший после него (Пророк) (мир ему!) — это Абу Бакр (р.а.). А это является мазхабом ранних му'тазилитов и групп хариджитов и насибитов. Их доказательство заключается в следующем: по этому поводу есть ясное заявление в хадисе 'Амра ибн ал-'Аса, 'Абдаллаха ибн 'Умара, Мухаммада ибн ал-Ханафии; большинство сподвижников согласились на его первоочередное выдвижение халифом и он (Пророк) (мир ему!) назначил его предстоятелем (имам) в коллективной молитве, что является признаком преимущества (ал-афдалийя). Другая же группа посчитала, что лучшим является 'Али (р.а.). А это — мазхаб поздних му'тазилитов и всех шиитских сект. Они сказали, что он ('Али) обладал достоинствами (манакиб) и творил малые чудеса (карамат), характеризовался похвальными качествами, которые не имелись у других, и о нем имеется огромное количество хадисов и сообщений. Он — самый благородный родом, самый достойный знатностью, потому что он — хашимит с двух сторон [по отцу и матери], сын дяди [по отцу], родственник Посланника по женской линии (сихр),²³⁴ муж ал-Батул²³⁵ [Фатимы], отец «Двух базиликов» («ар-Райханайн») [ал-Хасана и ал-Хусайна], наиболее сведущий среди людей, самый терпеливый из них, самый могучий из них, самый великий из них достоинством, самый старший из них верой, самый твердый из них убеждением, самый красноречивый из них языком. Самый отважный из них, самый дальнобойный [стрелой или копьем] из них, самый сильный из них, самый поклоняющийся, самый богобоязненный, самый воздержанный и самый щедрый. Поэтому он (Пророк) назвал его в хадисе примером добродетелей (фадаил), которыми обладали некоторые известные пророки, приравнивал многие его достоинства своим и сделал его своим братом. Он (Пророк) определил в нем самое особенное качество: судейство (ал-када'), которое нуждается во всех знаниях, но не все знания нуждаются в нем. Ведь его смысл в том, чтобы судья был самым судящим [т.е. лучшим] из судей в каждом случае и выносящим истинное решение в споре в любом случае. И поэтому сказал Ибн 'Аббас, что ему ('Али) было даровано девять десятых знания, и он ('Али) клялся, что он ('Али) делил с ними другую, последнюю десятую часть. Также он сказал: «Если что-то приходило нам от 'Али, то мы не искали правильности этого у другого». 'Умар же просил Аллаха спасти его от тяжелой проблемы, для решения которой нет Абу-л-Хасана. И сказал Аллах Всевышний: «Разве сравниваются те, которые знают, и те, которые не знают?» (39:9) и «Ведь самый благородный из вас пред Аллахом — самый благочестивый (богобоязненный)» (49:13). Также он (Пророк) (мир ему!) сказал: «Лучший из вас — лучший из вас судейством», что привели ал-Бухари, ат-Тирмизи и Ибн Маджа. И сказал: «Лучший из людей — лучший из них нравом», что приводится у ал-Бухари, Муслима, ат-Тирмизи, ат-Табарани и ал-Байхаки. Он же сказал: «Лучший из вас — самый воздержанный из вас в этой жизни и самый желающий

Стр. 99

загробную жизнь». Это привел ал-Байхаки. Хадис о положении ['Али], хотя и не достигает степени таватура, на самом деле находится на высочайшей ступени достоверности. Положение Харуна является общим в достоинствах и похвальных качествах, из которых исключено пророчество. В этом есть указание на то, что он обладает рангом пророков, и если бы после него (Мухаммад) был какой-нибудь пророк, то им бы был он, согласно тому, что он (Пророк) ясно заявил в некоторых преданиях. Однако это не свершилось, потому что период пророчества был завершен. В целом этот хадис свидетельствовал о его великом значении и высокой степени, что поразило умы и покорило сильных людей тем, что он сообщил о его предельном триумфе и благородстве, крайнем достоинстве и чести, больше которых не бывает по ценности и степени. Поэтому этим и объяснил Са'д для Му'авии то, почему нельзя ругать 'Али. И захотелось Ибн ал-Мусаййабу услышать в устной форме этот хадис от Са'да, так как он сказал: «Я услышал этот хадис от 'Амира ибн Са'да, а он — от своего отца, тот же от него (мир ему!), который сказал: «Ты по отношению ко мне на положении Харуна по отношению к Мусе, однако нет пророка после меня», и мне (Ибн ал-Мусаййаб) захотелось услышать этот хадис от Са'да лично. Затем я встретил его и напомнил ему: «Ты слышал [это] от него (мир ему!)?» Он закрыл руками свои уши и сказал: «Да, иначе бы мы успокоились». Это сообщение привел Абу Йа'ла (р.а.). Желал его положения 'Умар ибн ал-Хаттаб и его сын 'Абдаллах, и они ставили его выше всякой вещи. Также упомянул его (хадис) Му'авийа, когда он доказывал [собеседнику], что он ('Али) — более сведущий, чем он. Он и другие, также утверждающие его высшую ученость этим хадисом, подобным образом утверждают прочие высокие качества, которые следуют за знанием, входя в его смысл. Одним словом, сподвижники (ас-сахаб) и следующие за ними с благодеянием (ат-таби'ун), которые прекрасно понимали и чувствовали [арабский] язык, поняли из него (хадис)

великий смысл и подтвердили им его высокую степень. Они поняли это не только через восхваление и возвышение статуса в требовании звания халифа (истихлаф) в той войне,²³⁶ и Му'авия об этом знал.

Хадис же о покровительстве (ал-мувалат) был передан тридцатью сподвижниками, и они свидетельствовали о нем перед ним ('Али) в период его халифата. Умалить его значение означает фанатизм и открытую враждебность. Первое, что приходит на ум из его смысла, — то, что Посланник Аллаха обладает наибольшим правом по отношению к ним, чем они сами во всех делах, и что его решение для них — более авторитетное, чем их собственное решение, его сострадание для них более полное, чем их личное сострадание самим себе. Из этого следует, что их мнение должно следовать его мнению, а их дело — его делу. Затем он (Пророк) утвердил это отношение особой дружбы (ал-мувалат) после того, как он указал сподвижникам на это, описывая своего двоюродного брата [т.е. 'Али] (р.а.а.) и сделал молитву для тех, кто поддержит его [или будет его другом]. Нельзя отнести его [т.е. смысл слова «мавла» из хадиса] к смыслу «освободитель [раба]» и «отпускающий на свободу» категорическим образом. Также и отнесение его к смыслу «помогающий» или «любимый» является недействительным явным образом. А иначе не будет правильного смысла и связи с ситуацией для его (Пророка) (мир ему!) слов: «... после меня», слов 'Умара: «Мои поздравления, о Абу-л-Хасан! Ты стал

Стр. 100

покровителем (мавла)», его же сообщения об этом бедуину, когда он остался недовольным судом 'Али, слов ансаров ему: «О наш покровитель (мавла-на)!»), его слов им: «Как же я буду вашим покровителем, когда вы — арабы?!» и его свидетельства в день его халифата. Нельзя сказать, что хадис о положении ['Али] означает, что после него (мир ему!) он имел право стать халифом, т.е. он должен был быть первым халифом, как думают шииты, потому что Харун (мир ему!) был халифом (заместителем) Мусы (мир ему!) по свидетельству его слов [из Корана]: «Заступи меня в моем народе» (7:142). Ведь мы говорим, что заместительство Харуна ограничивается периодом жизни Мусы (мир им обоим!).

Если же ты спросишь: «Тогда что же означает хадис о покровительстве?», то будет сказано: «Возможно, они отнесли его смысл к приоритету (авлавиййа) и выдвинули вперед другого для какой-то пользы, требующей этого, как это следует из рассказа о том, что они сказали: «О Посланник Аллаха! Разве ты не поставишь над нами халифа?» Он ответил: «Если я поставлю над вами халифа после меня, а вы слушаетесь моего халифа, то придет наказание». Потом он сказал: «Если поручите это дело Абу Бакру, то вы найдете его сильным в повелении Аллаха и слабым в его теле. Если же поручите это 'Умару, то найдете его сильным в повелении Аллаха и сильным в его теле. А если вы поставите 'Али, но вы не сделаете [это], то найдете его ведущим и ведомым верным путем, ставящим вас на правильный путь». Этот хадис привели Ахмад от 'Али и Абу Бакр ал-Калабади от Хузайфы ибн ал-Йамана. Из хадиса нельзя понять, что [мусульмане] назначат на нее (должность халифа) [не того человека], когда это звание стремилось к нему ('Али) и управление [мусульманами] переходило в его руки». Ведь иначе правильный смысл [хадиса] будет отсутствовать, потому что разногласие людей в этом вопросе и расхождение их мнений посредством нарушений [присяги], соблюдения справедливости, измены и послушания не отвергают истинность его халифата, утверждение его имамата и вилайата после того, как достигла его очередь и перешло к нему дело управления посредством присяги известных участников битвы Бадр и богоугодных людей «дерева»²³⁷. Передается от него (р.а.а.): «Умер Пророк (с.а.в.), и я думал, что я — наиболее достойный этого дела [чтобы быть главой государства]. И вот собрались люди и назначили [халифом] Абу Бакра. Я услышал об этом и подчинился. Затем Абу Бакр заболел, и я думал, что он передаст халифат мне. Однако он передал его 'Умару. Я услышал и подчинился. Потом 'Умар был ранен, и я думал, что он передаст халифат мне. Однако он передал его шести людям, из которых был я. Потом они назначили [халифом] 'Усмана. Я услышал и подчинился. Затем 'Усман был убит, и они пришли и присягнули мне, подчиняясь по своей воле. Потом они отреклись от присяги. И клянусь Аллахом, я нашел только меч или неверие в ниспосланное Аллахом Всевышним Мухаммаду (мир ему!)». Также передается от Пророка (с.а.в.), что он сказал ему: «Ты — на положении Каабы (ал-Ка'ба). К тебе приходят, а ты не приходишь. Если же к тебе придут эти люди и передадут его тебе, т.е. звание халифа (хилафа), то прими от них. А если они не придут к тебе, то не ходи к ним, пока они сами не придут». Также сообщается от 'Умара (р.а.а.), что самый достойный из людей для этого дела — 'Али, однако он желает его сам.

Об этом же смысле говорит ал-Фадр ибн 'Аббас ибн 'Утба²³⁸, что было отнесено Ибн ал-Хатибом ар-Рази и судьей ал-Байдави к словам Хассана ибн

Стр. 101

Сабита ал-Ансари:

«Не думал я, что это дело уйдет от Хашима, потом от них, от Абу Хасана.

Разве не он первый, кто молился в сторону вашей киблы, и самый сведущий из людей о Коране и хадисах,

И самый последний из людей, видевший Пророка живым и помогший Джабраилу омыть и покрыть саваном [тело Пророка],

Тот, в ком есть всякое благодеяние, и нет в них того, что в нем из блага».

Всё, что есть в хадисах и сообщениях по поводу хороших качеств, полностью находится в состоянии истинности аргументирования этим. Ведь большинство из них входит в «Муснад» Ахмада, содержание которого не опускается по степени ниже «хасана». А как же насчет большего числа передатчиков и путей передачи?! Потом каждый из хадисов о положении (ал-манзила) и покровительстве (ал-мувалат) имеет ясное значение, дающее преимущество (ал-афдалийя) и не допускающее толкование (ат-та'вил). {[Сноска:] Шейх ал-Ислам Ибн Хаджр ал-'Аскалани отрицал измышление (ал-вад') всех этих хадисов. А он является лучшим по отбору и различению [хадисов] из книг, авторы которых не соблюдали достоверность (ас-сихха) [хадисов] во всех из них, таких как «ас-Сунав ал-арба'а». Он сказал: «Эти хадисы о нем ('Али), дополненные к тому, что в «ас-Сахихан» (два достоверных сборника), не слабее хадисов, дополненных к сборникам Абу Давуда и ат-Тирмизи». [Из книги] «Миркат».

В отличие от имеющегося по поводу Абу Бакра и 'Умара из его (Пророк) слов: «Не взошло...»²³⁹. Ведь они оба с их противоречием и отсутствием их указания на преимущество (ал-афдалийя) над другим допускают толкование. Так как допускается, что не было в то время лучше его. Может быть, решение в его (мир ему!) словах: «Нельзя людям, среди которых есть Абу Бакр, ставить предстоятелем (имам) на общей молитве другого», в действительности относится к этим людям, с которыми молился Абу Бакр в это время. {[Сноска:] Хадис в [сводах] «ас-Сахихан» полностью передается от 'Аиши: «Когда Посланнику Аллаха (с.а.в.) стало тяжело, к нему пришел Билал, чтобы позвать его на молитву. Он сказал ему: «Поставьте Абу Бакра предстоятелем (имам) на молитве». Когда же началась общая молитва, Посланник Аллаха (с.а.в.) почувствовал себя легче. Поэтому он встал, опираясь то на одну, то на другую ногу, и пошел, волоча ноги по земле, пока не зашел в мечеть». Также в них передается от 'Убайдаллаха ибн 'Абдаллаха²⁴⁰, что он сказал: «Я зашел к 'Абдаллаху ибн 'Аббасу (р.а.а.) и сказал: «Не рассказать ли мне тебе то, что рассказала мне 'Аиша о болезни Пророка (с.а.в.)?» Он сказал: «Давай». Затем я рассказал ему ее хадис, и он ничего не отрицал в нем, только спросил: «Назвала ли она тебе человека, который был с ал-'Аббасом?» Я ответил: «Нет». Он сказал: «Это — 'Али (р.а.а.)». А это — открытое и ясное заявление по поводу утверждаемого. От него (да спасет его Аллах!).} Ведь достоверно, что он (мир ему!) приказал им молиться [без него], когда Абу Бакр отсутствовал и был выдвинут вперед [предстоятелем] 'Умар. Он сделал такбир и был громок (голосист). Поэтому он (мир ему!) сказал эти слова, и 'Али (р.а.а.) не был среди них, а был у Посланника Аллаха (мир ему!), сопровождая его и прислуживая ему. Иначе же открытый смысл его означает, что не разрешается никому быть предстоятелем на молитве в селении, где есть Абу Бакр. И даже если он уже прочитал ту молитву. А это противоречит консенсусу (ал-иджма'). Му'аз ибн Джабал и другие были предстоятелями на молитвах среди своих людей в Медине при жизни Пророка (мир ему!) и после. Также сподвижники согласились о допустимости того, чтобы коллективную молитву возглавляли 'Али, 'Умар, ал-'Аббас, Абу 'Убайда, Са'д ибн 'Убада и другие в присутствии Абу Бакра.

Два хадиса же о дверцах и дверях [мечети] не противоречат друг с другом из-за допустимости того, что у 'Али не было какой-либо дверцы (хауха), а у Абу Бакра — какой-либо двери (баб). Затем оставление (ибка') их обоих в своем состоянии, если бы это указывало на преимущество обладателя упомянутых вещей, то в качестве причины предпочтения необходимо рассмотреть аспект двери. Дверца (ал-хауха) есть небольшое окно в стене, пропускающее свет в помещение, а дверь (ал-баб) шире нее и предназначена для прохода человека²⁴¹.

Также если бы в хадисе о главенстве/господстве (ас-сийада) имелось в виду преимущество одного над другим, то он был бы противоречивым в себе и противоречащим другим [хадисам]. Ведь имеется то же самое в отношении «Двух Хасанов» [ал-Хасана и ал-Хусайна], Джа'фара, Хамзы, Билала и прочих.

Хадис о дружбе/близости/любви (ал-хулла)²⁴² также не указывает на наличие принятия, а наоборот указывает на его отсутствие и не указывает на выделение/избрание (ал-ихтисас). Если же он давал значение преимуществу, то означал бы преимущество Ибрахима над Мухаммадом (мир им!) и его (мир ему!) братьями,²⁴³ которое охватывало Абу Бакра. Затем сказал

он (мир ему!): «'Али — лучший из моих братьев». Хадис 'Амра ибн ал-'Аса и Ибн 'Умара касается сподвижников (ал-асхаб). Что же касается ахл ал-байт, то их положение отличается от положения прочих из-за их попадания в область аспекта избрания (ал-ихтисас). И если они входили в понятие «сподвижников» (ал-асхаб) лексически и как частное понятие, однако общее определение не относится к ним. Поэтому и сказал 'Амр: «Я не спрашиваю тебя о твоей семье. На самом деле я спрашиваю тебя о твоих сподвижниках», что приводится у ал-Бухари, Муслима и ат-Тирмизи. Также, может быть, было в его речи что-то, указывающее на то, что он спрашивал его (Пророк) о его женах и семье. Поэтому и ответил Пророк (с.а.в.), назвав 'Аишу. А иначе, он указывает на преимущество 'Аиши над своим отцом и другими. Причина его ('Амр) вопроса кроется в том, что когда Пророк (с.а.в.) предпочел его Абу Бакру и 'Умару, назначив главным в битве Зат ас-Саласил, он подумал, что он — самый любимый из людей в войске. Поэтому он и спросил. Хадис же Ибн 'Умара есть оповещение о его воззрении и мнении его народа и людей его рода. Мы не приемлем, что в нем есть положение возвышения (возведения в степень), иначе же как будет правильным конец его слов: «Затем оставляем [предпочтение] и [никого] не предпочитаем».

Хадис Ибн ал-Ханафии относится к категории смиренности и принижения души, как на это указывают его ('Али) слова: «Я лишь один из мусульман», подобные его (мир ему!) словам: «Не предпочитайте меня Мусе» и «Нельзя какому-либо рабу божьему говорить, что я — лучше Йунуса ибн Матта» и словам Абу Бакра в его речи-проповеди: «Я был поставлен над вами, но я не являюсь лучшим из вас. Если же я поступлю хорошо, то помогайте мне. А если я поступлю плохо, то исправьте меня». Таким образом, он не доказывает искомое. И то, что он стал первым халифом, не указывает на то, что он лучше другого и наиболее достойный абсолютным образом, из-за допустимости быть предстоятелем на молитве худшему в присутствии лучшего, по причине мудрости, требующей этого. Разве ты не ведаешь, что Абу Бакр сказал под навесом [Бану Са'ида]: «Присягните 'Умару или Абу 'Убайде», и что 'Умар, когда был ранен, сказал: «Если бы Абу 'Убайда был жив, то назначил бы его халифом после себя» и оставил это дело на решение совета из шести человек, допуская имамат каждого из них, несмотря на их разные степени. Также передается от 'Асима, от Абу Ваила²⁴⁴ {[Сноска:] От Абу Бакра Шу'бы ибн 'Аййаша ал-Асади ал-Кари, от 'Асима ибн Аби ан-Наджуда, от Абу Ваила (р.а.а.). Привел его 'Абдаллах ибн Ахмад [ибн Ханбал] в своем «Муснаде». От него (да спасет его Аллах Всевышний!).}: «Я сказал 'Абд ар-Рахману: «Как же вы присягнули 'Усману, оставив 'Али?» Он ответил: «Что мы?! Я начал с 'Али, сказав: «Я присягаю тебе на Книге Аллаха и сунне Его Посланника и пути Абу Бакра и 'Умара». Он сказал: «И по усердию (иджтихад) мнения (ра'й)». Потом я присягнул 'Усману, и он принял ее». Это привел Ахмад.

Потом все это, как бы ни указывало на преимущество, может быть отнесено к преимуществу с точки зрения имамата, принятия на себя правления и исполнения бремени халифата, что является предпочтением начальника подчиненному, чтобы объединить доводы. Это и есть открытый смысл большинства их. Я согласен с этим, если он (мир ему!) утверждал его наречение «Утверждающим истинность» (ас-Сиддик), то, может быть, проявляется его преимущество в словах Всевышнего: «С теми из пророков, праведников²⁴⁵ (ас-сиддикин), исповедников, благочестивых, кому Аллах оказал милость» (4:69).

Стр. 103

Но это не так, потому что 'Али был наречен также как он (Абу Бакр) этим именем [ас-Сиддик] и соответствовал ему, т.е. он тоже является опережающим в утверждении истинности (ат-тасдик) миссии (ар-рисала) и истории ночного перемещения (ал-исра'). Поэтому признался в этом Му'авийа и свидетельствовал за него ('Али), несмотря на чрезмерность его вражды к нему. Затем каким образом будет верным относить к другому то, что было достоверным из предания Мухаммада ибн Сирина, где он (Пророк) упомянул смуту, которая будет, и сказал: «Когда будет так, сидите в ваших домах, пока вы не опередите людей посредством лучшего, чем Абу Бакр и 'Умар». Этот хадис привел Ну'айм ибн Хаммад. Также передается от него, что в этой умме будет халиф, которого не превосходят Абу Бакр и 'Умар, что приводится у Ибн Аби Шайбы. {[Сноска:] «И шейх (р.а.) долго говорил об этом, потом сказал: «В целом нет необходимости погружаться в это, кроме как посредством ясного указания/текста (насс сарих). Хотя мы говорим о порядке этих четырех халифов, как утверждает это большинство, мы расходимся с ними в причине предшествования (ат-такдим). Они говорят, что причина — это заслуга/преимущество (ал-фаدل), а мы говорим, что это предшествование во времени (такаддум аз-заман)²⁴⁶. И если бы каждый, кто оставался на потом [т.е. не выдвигался вперед], был бы превзойденным/худшим (мафдул), тогда тот, кто был раньше Мухаммада (с.а.в.), лучше его. Но этого не утверждает никто из удостоверяющих истину (ал-мухаккикун)». [Из] книги «ал-Джавахир ва-л-йавакит» шейха

'Абд ал-Ваххаба аш-Ша'рани (р.а.)} Достоверно передается от Ахмада ибн Ханбала, Исма'ила ибн Исхака ал-Кади, ан-Наса'и, Абу 'Али ан-Нисабури и других, помнящих наизусть сообщения ученых и имамов предания, что не имеется в отношении ни одного из сподвижников такого количества [сообщений], какое имеется по поводу 'Али (р.а.а.). И как говорит ал-Халил ибн Ахмад (р.а.): «Скрыли его похвальные качества его друзья, боясь, и его враги, завидуя. И он среди этого был известен на востоке и западе». И ответили, что нет речи об охвате/общности ('умум) его похвальных качеств и обилии его добродетелей. На самом деле здесь речь о преимуществе (ал-афдалийя) в том смысле, у кого больше награды пред Аллахом. {[Сноска:] Тема/раздел (матлаб).}

Я говорю, что это разногласие здесь неуместно. Это место не нуждается в полном разъяснении, потому что преимущество (ал-афдалийя), рассматриваемое в главе, не относится к охвату/общности похвальных качеств и обилию добродетелей. Оно не имеет отношения к тому, что связано с вероубеждениями, и должно рассматриваться в своих книгах. И это не должно браться во внимание как воззрение, в которое верят, и как мазхаб, к которому призывают люди. Ведь такое воззрение подобно верованию в смелость льва и предпочтению его тигру и гепарду или в трель соловья и предпочтению его антилопе. Предшественники оставляли эту проблему, разделившись без всякого порядка на множество мнений и толков, не учитывая аспект преимущества в количестве загробного вознаграждения. Ведь это из того, что узнается лишь посредством приведения ясного указания (насс) от Законодателя. Не было и нет какого-либо законченного суждения по данному вопросу, согласно тому, что сказал имам Абу-л-Мансур ал-Матуриди (р.а.): «Что касается предпочтения ангелов, посланников и одних набожных людей другим, то мы не говорим об этом, потому что мы не ведаем об этом. Нет к познанию этого у нас какой-либо потребности. Поэтому мы оставляем это дело Аллаху. Что же касается того, когда сравниваются в вопросе худший и самый распутный из людей и ангелы, то тогда мы говорим о предпочтении одних другим». Это — его слова, и это — из-за наличия доказательства в словах Всевышнего: «Мы сотворили человека лучшим сложением, а потом вернем его в нижайшее из низких [состояний], кроме тех, которые уверовали и творили добрые дела» (95:4–6).

В действительности искомое (рассматриваемое) в этой главе касается качеств пригодности (сулук) поста халифа (хилафа), принятия на себя имамата и главенства уммы посредством руководства над ее массой и управления ее делами, согласно

Стр. 104

тому, что хочет сказать автор [ан-Насафи] (р.а.) своими словами: «После нашего Пророка». Хотя и пренебрег этим ат-Тафтазани (да простит его Аллах!) {[Сноска:] Он посчитал его слова подобными следующим: «Зайд — лучший из шафи'итов после Абу Ханифы или Малика», что не имеет смысла. От него (да спасет его Аллах!).}, на это указывают его (с.а.в.) слова: «Лучший из моей уммы после меня — Абу Бакр и 'Умар». Ведь этот и подобные ему хадисы указывают на то, что лучший и наиболее достойный из уммы после кончины Пророка (мир ему!), согласно интересам времени и лучшего состояния уммы, — это Абу Бакр и 'Умар, потому что они получили главенство, сохраняли религию и вели политику людей. Но это не означает, что Абу Бакр лучше всех, затем 'Умар лучше других. Ведь речь не подразумевает этого. Наоборот, каждый из них лучше всех, однако в свое время, после кончины его (Пророк) (мир ему!). Это же утверждается имамом Абу Джа'фаром ат-Тахави (р.а.) в его «'Акиде»: «Мы подтверждаем халифат Абу Бакра ас-Сиддика, что доказывает его превосходство и старшинство над всей уммой», потому что слово «тафдилан» (по превосходству/предпочтению) [в арабском оригинале предыдущего высказывания] является абсолютным объектом (маф'ул мутлак), усиливающим суть слов, что есть смысл предыдущего предложения, т.е. утверждение халифата (хилафа), подобно словам Всевышнего: «По обещанию Аллаха» (47:22)²⁴⁷ и «По деянию Аллаха» (27:88). Поэтому смысл его превосходства/предпочтения (тафдил) — это утверждение его халифата (хилафа). Мазхаб [Абу Ханифы] говорит, что преимущество (ал-афдалийя) не является необходимым условием для звания халифа и истинности управления (бытия правителем). И допускается имамат худшего/превзойденного (мафдул) при существовании лучшего/превосходящего (афдал). На это указывают деяния сподвижников в позициях присяги и предоставления права имамата.

Они сделали превосходство (предпочтение) «Двух шейхов» (аш-Шайхайн) и любовь к «Двум зятям» (ал-Хатанайн) одним из признаков сунны как ответ возражающему и как подтверждение ищущему истину в смысле убеждения в достоверности их [двух] достоинства и выражения любви к ним [обоим], а не для утверждения преимущества (ал-афдалийя) и предпочтительности (ал-ахаббийя) над другими. Ведь в рафидитах преобладает отрицание

преимущества (ал-фадл) в первых двух, а в хариджитах — в остальных [двух], хотя в каждом из членов двух сект есть оба из этих двух качеств (сифатайн).

Истина же в том, что путь предшественников и ученых уммы, в особенности ханафитов, таков: в каждом положении действие подразумевает из ясных указаний (ан-нусус) лишь признание (ал-икрар) их открытого смысла и веру в их скрытый смысл с отказом от вступления в поиск подразумеваемого из них, пока к этому не приведет необходимость действия. На это же указывают слова Ма'мара, Ваки'а, 'Абд ар-Раззака, ал-Матуриди, ал-Хаттаби, ас-Сухраварди и других.

[Очередность их правления]

«Их правление (хилафа)» после Посланника Аллаха (с.а.в.), что означает [его] заместительство (замещение) в делах светских и религиозных и предводительство над людьми общим управлением, которому всем им нужно следовать (подчиняться).

«Также [установлено] в этой очередности (по этому порядку)», как и преимущество (ал-афдалийя). Таким образом, истинный имам и праведный халиф после него (мир ему!) — это Абу Бакр, затем 'Умар, потом 'Усман, после этого 'Али, потом его сын ал-Хасан (да будет Аллах доволен ими!). Однако автор (р.а.) не упомянул его (ал-Хасан) из-за ограниченности его срока [правления] и вхождения его [периода правления] в срок халифата его отца, потому что его (ал-Хасан) халифат [т.е. назначение халифом] после него ('Али) был при его жизни и был осуществлен им самим. Это потому, что когда скончался Посланник Аллаха (с.а.в.), ансары собрались под навесом Бану Са'иды,

Стр. 105

чтобы присягнуть Са'ду ибн 'Убаде. Тогда Абу Бакр, 'Умар и Абу 'Убайда ибн ал-Джаррах пришли к ним. Сначала говорил 'Умар, потом Абу Бакр остановил его и говорил сам. В своей речи он сказал: «Мы — правители (ал-умара'), а вы — министры (ал-вузара'). Мы не признаем это дело ни от кого, кроме как от людей из курайшитов. Из арабов их местоположение наиболее компактное в середине [Аравийского полуострова], и они наиболее великие среди них знатностью». После этого они присягнули 'Умару, затем Абу 'Убайде. Тогда 'Умар сказал: «Нет уж. Мы присягаем тебе [Абу Бакр]. Ты — наш господин, лучший из нас и самый любимый из нас для Посланника Аллаха (с.а.в.)». Потом он ('Умар) взял его руку и присягнул ему, и присягнули с ним люди. И кто-то сказал: «Вы погубили Са'да ибн 'Убаду». На что 'Умар сказал: «»Погубил» его Аллах!» Это сообщение привел ал-Бухари. А в другом его предании, в длинном хадисе, от 'Умара сообщается: «Скончался Посланник Аллаха, и ансары поступили наперекор нам, собравшись вместе под навесом Бану Са'иды. Также против нас были 'Али, аз-Зубайр и те, кто с ними. Поэтому мы вышли... сказал кто-то из ансаров: «Правитель из нас и правитель из вас! О, сборище курайшитов!» После этого поднялся шум и крики. И так до тех пор, пока я не рассеял разногласие. Я сказал: «Протяни руку, о Абу Бакр!» Затем я присягнул ему, и присягнули мухаджиры, потом ансары. Поистине, мы, клянусь Аллахом, не нашли в том, при чем мы присутствовали, сильнее присяги Абу Бакру. Мы опасались, что мнение людей будет отличаться от нашего и не будет присяги, если они присягнут человеку из них после нас. Тогда бы нам пришлось последовать за ними в том, с чем мы не согласны, или же не согласиться с их мнением, и тогда был бы беспорядок».

Таким образом, произошла присяга народа около минбара в понедельник двенадцатого числа месяца раби' ал-аввал одиннадцатого года [по хиджре]. Передается от 'Аиши, что она сказала: «'Али имел вес среди людей при жизни Фатимы. Когда же она скончалась, отвернулись от него лица людей. А она жила после него (мир ему!) шесть месяцев». Кто-то спросил аз-Зухри: «И он ('Али) не присягал ему [т.е. Абу Бакру] шесть месяцев?» Он ответил: «Нет [не присягал], клянусь Аллахом, и никто из Хашимитов, пока не присягнул ему 'Али (р.а.а.). Когда 'Али увидел, что от него отвернулись лица людей, он поспешил к примирению с Абу Бакром. Он послал за ним, сказав: «Приди к нам и не приводи с собой никого». И он не хотел, чтобы к нему пришел 'Умар, зная о его суровости. 'Умар же сказал [Абу Бакру]: «Не ходи к ним один!» Тогда Абу Бакр сказал: «Клянусь Аллахом! Конечно же, я приду к ним один. Что могут они сделать со мной?!» Потом он ушел и зашел к 'Али, у которого собрались Хашимиты. Затем 'Али (р.а.а.) встал, прославил Аллаха и восхвалил Его достойным образом. Потом он сказал: «Не препятствовало нам присягнуть тебе, о Абу Бакр, ни отрицание твоей добродетели, ни соперничество с тобой во благе, дарованном тебе Аллахом. Однако мы полагали, что у нас в этом деле есть право и что вы поступили несправедливо по отношению к нам». Затем он упомянул свою родственную близость к Посланнику Аллаха (с.а.в.) и их права [на халифат], сказав в конце речи: «Время встречи с тобой для присяги — вечер». Однако когда Абу Бакр совершил полуденную молитву (аз-зухр) и

повернулся к людям, встал 'Али и присягнул ему. Потом люди повернулись к нему, сказав: «Ты поступил правильно

Стр. 106

и хорошо»». Это привели Муслим и ал-Бухари.

Затем, когда миновало два года, три месяца и десять дней его халифата, и он был на предсмертном одре, он оставил после себя преемником 'Умара. От 'Аиши передается: «Когда подступила смерть к нему, он позвал 'Умара и сказал: «Я оставляю тебя после себя заместителем над сподвижниками Посланника Аллаха. О 'Умар, будут тяжелыми весы в День Воскресения от источников истины». И он написал командующим армий: «Я поставил над вами главным 'Умара, и я не вижу лучшего опекуна для себя и мусульман»». Также передается, что, когда он стал умирать, он позвал 'Усмана и сказал: «Пиши: «Во имя Аллаха, милостивого и милосердного. Нижеследующим Абу Бакр ибн Аби Кухафа в последние моменты своей жизни, выходя из этой жизни и входя в загробную, где становится верующим неверный, а нечестивец — твердо уверовавшим и где лжец говорит правду, объявляет свою волю [мусульманам]. Я оставляю вам своим преемником-халифом 'Умара ибн ал-Хаттаба. Слушайте же его и подчиняйтесь ему. И я не вижу лучшего представителя для Аллаха, Его Посланника, Его религии, себя и вас. Если он будет справедливым, то таким я его представляю и знаю. Если же он изменится, то каждый человек отвечает за свои поступки. Я хотел лучшего и не знаю скрытого, «И узнают угнетатели, каким поворотом они обернутся!» (26:228). Мир вам и милость Аллаха!»». Затем он ('Усман) вышел с письмом в запечатанном виде и с ним 'Умар. Тогда 'Усман сказал: «Вы присягнете тому, кто [упомянут] в этом письме». Они ответили: «Да». И на том все остановились и согласились. Они присягнули в понедельник 8-го джумада ал-ахира тринадцатого года [хиджры]. Ночью же он (Абу Бакр) был похоронен. Потом 'Умар ибн ал-Хаттаб поднялся для речи и сказал после прославления Аллаха: «О люди! Я поведаю о себе то, что неизвестно вам обо мне. Я — 'Умар, и я не домогался управления над вами. Однако скончавшийся поручил мне это. Аллах внушил ему это. И я не передам свое обязательство кому-то недостойному для этого, но передам его тому, кто желает уважать мусульман. Ведь они более достойны этого, чем другие.

Потом, когда миновало десять лет, шесть месяцев и тринадцать дней его халифата, Абу Лу'лу', слуга ал-Мугиры, нанес ему удары [ножом] во время утренней молитвы. Тогда они сказали: «Наставь [нас], о Повелитель Правоверных, назначь преемника-халифа». Он сказал: «Я не вижу более достойного для этого дела, чем те люди, которыми остался доволен Посланник Аллаха (с.а.в.), когда он умер». Затем он назвал 'Али, 'Усмана, аз-Зубайра, Талху, Са'да и 'Абд ар-Рахмана, сказав как в виде утешения для него: «Вашим свидетелем будет 'Абдаллах ибн 'Умар, которому из этого дела нет ничего». Когда же закончились его похороны, эта группа собралась, и тогда сказал 'Абд ар-Рахман: «Сделайте ваш выбор в пользу трех из вас», [отказавшись от халифата], и сказал аз-Зубайр: «Я уступаю 'Али». И сказал Талха: «'Усмани», и сказал Са'д: «'Абд ар-Рахману». Тогда 'Абд ар-Рахман сказал: «Кто из вас двоих откажется от этого дела, чтобы мы передали его [лучшему]?» Два шейха ['Али и 'Усман] промолчали. Тогда он сказал: «Вы оставляете его [выбор] мне? Клянусь Аллахом, я не оставляю лучшего из вас». Они оба ответили: «Да». Затем 'Абд ар-Рахман послал за теми, кто был снаружи из мухаджиров, ансаров

Стр. 107

и командующих армий. Потом они присягнули 'Усмани. Это сообщение приводится у ал-Бухари. Это случилось в воскресенье первого числа мухаррама двадцать четвертого года [по хиджре] после проществия трех дней от момента ранения 'Умара.

Потом, когда прошло двенадцать лет без двенадцати дней его халифата, он был убит ал-Асвадом ат-Туджиби. И было сказано, что кем-то другим из людей Египта и группы иракцев.

Сказал Ибн ал-Мусаййаб: «Когда был убит 'Усман, все люди пришли в двор 'Али (р.а.а.) спешным образом и сказали: «Мы присягнем тебе. Протяни же руку. Ведь ты — наиболее достойный для этого». На что 'Али ответил: «Это не ваше дело. На самом деле этим должны заниматься участники битвы Бадр. Кем они довольны, тот и является халифом». Таким образом, все [живые участники битвы при Бадре] пришли к 'Али и сказали: «Мы не видим достойнее тебя для этого. Протяни же руку, мы присягнем тебе». Тогда он спросил: «Где Талха и аз-Зубайр?» Так Талха был первым, кто присягнул ему своими устами, а аз-Зубайр первым, кто присягнул ему своей рукой. И когда он увидел это, он вышел к мечети, поднялся на минбар. Потом первым, кто поднялся к нему и присягнул ему, был Талха, затем присягнул ему аз-Зубайр и сподвижники Пророка (с.а.в.). Это было в пятницу восемнадцатого зу-л-хиджжа тридцать пятого года [хиджры]. Также передается от 'Абдаллаха ибн Салама (р.а.а.): «Потом 'Али стал на место оратора и восхвалил Аллаха, затем сказал: «О люди! Слушайте и смотрите на меня! Поистине, я опасюсь, чтобы я и вы оказались в смуте. Мы должны лишь по этому поводу усердствовать. Аллах

воспитал эту умму воспитанием Книги и сунны. Не пропадет власть в них обоих. Так бойтесь же Аллаха и примиряйте враждующих среди вас». Затем он спустился и занялся тем, что осталось в казне (байт ал-мал). Потом он разделил это между мусульманами. И был он (р.а.а.) таким, как описали его некоторые арабские мудрецы, сказав ему: «Клянемся Аллахом! О Повелитель правоверных, поистине, ты украсил халифат, но он тебя не украсил. Ты возвысил его, но он тебя не возвысил. И он больше нуждался в тебе, чем ты в нем». Однако не помогло ему время, поднялась смута, и охватили его дни беспокойство и печаль, так как не явилась на присягу ему группа из сподвижников, таких как Ибн 'Умар, Усама ибн Зайд, ал-Мугира ибн Шу'ба, по поводу которых он сказал: «Эти удержались от истины и не узрели ложь». Также нарушили присягу Талха, аз-Зубайр, его сын 'Абдаллах и другие. Они отправились в Басру вместе с 'Аишой²⁴⁸. В то же время его послушались Му'авийа, 'Амр ибн ал-'Ас и Му'авийа ибн Хадидж среди людей Шама (Сирии). Потом против него выступили хариджиты, из которых самыми рьяными в раскольничестве и отклонении от веры были Мас'уд ибн Фадак ат-Тайми, Зайд ибн Хисн ат-Тайи и Зу-с-Судаййа²⁴⁹. И дошло до тяжелых дел и трудноизлечимых бедствий из-за неразлучности с военным одеянием и постоянного пребывания в войнах. Так передается от него (р.а.а.), что он сказал: «Поручил мне Посланник Аллаха (с.а.в.) сражаться с нарушившими [присягу], отклонившимися от истины и веры», что приводится у Абу Йа'ла. Также передается от Абу Аййуба ал-Ансари и Абу Са'ида

Стр. 108

ал-Худри: «Повелел нам Посланник Аллаха (с.а.в.) сражаться с нарушившими [присягу], отклонившимися от истины и веры вместе с 'Али». Это привел ал-Хаким. И сообщается, что 'Умар (р.а.а.) послал за епископом в Илии. Он позвал его и сказал: «Находишь ли ты меня [в Святом Писании]?» Тот ответил: «Да». Он спросил опять: «Каким ты находишь меня?» Тот ответил: «Нахожу тебя рогом [т.е. твердой крепостью]» Тогда он поднял над ним посох и сказал: «Что за рог?» Тот ответил: «Железный, надежный и твердый рог». Он сказал: «А каким находишь того, кто после меня?» Тот ответил: «Нахожу его праведным халифом вместе с тем, что он предпочитает своих близких (родственников)». Тогда 'Умар сказал: «Пусть Аллах будет милостив к 'Усману» три раза, потом спросил: «Как находишь того, кто после него?» Тот ответил: «Нахожу его ржавчиной, железом». Затем он ['Умар] поднял руку к его голове и сказал: «О смута! О смута!» Тот сказал: «О, Повелитель правоверных! Поистине, он — праведный халиф, однако, когда будет назначен его преемник, меч будет обнаженным, а кровь пролитой». Это приводится у Муслима и Абу Давуда²⁵⁰.

Затем, когда прошло четыре года и девять месяцев его халифата, его поразил Ибн Мулджам ал-Муради в воротах соборной мечети Куфы ранним утром в пятницу. Он умер спустя три ночи в ночь на воскресенье и оставил после себя халифом своего сына ал-Хасана. И люди присягнули ему, согласившись отдать за него жизнь, в количестве более сорока тысяч в Куфе. Это было в последние десять дней месяца рамадана в сороковом году [по хиджре]. Он был наиболее достойным для звания халифа и имама.

Потом его набожность и милость к умме побудили его оставить ближнюю жизнь и страстно желать того, что есть у Аллаха [на том свете]. Поэтому он передал это дело Му'авии, чтобы утихомирить большую смуту и сделать истинным то, что проявил его дед из больших чудес (му'джиза). Это произошло, когда миновало восемь месяцев без двух дней его халифата, в понедельник, в середине джумада ал-аввал сорок первого года [хиджры], который известен под названием «Год общины и согласия» ('ам ал-джама'а), по причине единства после разногласия. Тем самым завершился институт имамата и халифата и закончился срок тридцати лет.

На самом деле он (ал-Хасан) передал его (халифат) на условии того, что это дело переходит к нему после него и никто не должен домогаться чего-либо, что было в дни его отца. И Му'авийа принял его.

Сообщается от ал-Хасана ал-Басри (р.а.): «Вышел навстречу, клянусь Аллахом, ал-Хасан ибн 'Али с отрядами, подобными горам. Тогда сказал 'Амр ибн ал-'Ас Му'авии: «Поистине, я вижу отряды, которые не уйдут, пока не уничтожат своих соперников». На что Му'авийа сказал ему, клянусь Аллахом, он был лучшим из обоих, т.е. 'Амр: «Если одни уничтожат других, а эти — этих, тогда кто будет заботиться о мусульманах, кто позаботится об их женщинах и кто посмотрит за их селениями?!». Потом ал-Хасан [ал-Басри] также сказал: «Я слышал слова Абу Бакры: «Я видел Посланника Аллаха (с.а.в.) на минбаре, когда ал-Хасан ибн 'Али был рядом с ним. Он поворачивался то к людям, то к нему, говоря: «Этот мой потомок — господин. Может быть, Аллах примирит посредством него эти две великие группы из мусульман». Это привел ал-Бухари²⁵¹. Также передается от Абу-л-Гарифа²⁵²: «Мы были в авангарде двенадцатитысячного

вооруженного войска ал-Хасана, сильно желая сражения с Му'авией. Когда же к нам пришла весть о примирении, то как будто сломались наши хребты от гнева и горести»²⁵³.

Потом, когда случилось примирение, встал [ал-Хасан]

Стр. 109

и обратился с речью [к людям Куфы]: «Вся хвала Аллаху, который вывел нас на правильный путь и избавил нас от кровопролития. Однако наиболее пронизательный есть богобоязненный, а наиболее немощный есть нечестивый. И, поистине, в этом деле, в котором я и Му'авийа имели разногласия, либо он является более достойным для него, чем я, или же это мое право, которое я оставил ради Аллаха, пользы уммы Мухаммада (с.а.в.) и во избежание кровопролития. О Му'авийа, халиф — это идущий по пути Посланника Аллаха и действующий по его повелению. Не является халифом тот, кто исповедует несправедливость, оставляет сунну и делает ближнюю жизнь матерью и отцом [себе]». Затем он повернулся и сказал: «Я не знаю, может быть, это испытание для вас и доля во времени» (21:111). {[Сноска:] Матлаб (новый раздел/тема).}.

Доказательством истинности халифата этих пяти, бывших праведными халифами (ал-хулафа' ар-рашидун), являются его (мир ему!) слова: «Халифат после меня будет тридцать лет», «Если поручите Абу Бакру, то найдете его мягким, набожным в ближней жизни и страстно желающим загробную жизнь. Если же поручите 'Умару, то найдете его сильным, надежным, не боящимся ради Аллаха какого-либо упрека. А если поручите 'Али — но не вижу, что сделаете так, — то найдете его ведущим и ведомым правильным путем, ставящим вас на верный путь». Этот хадис привел Ахмад²⁵⁴. Также его слова: «Следуйте за теми, кто после меня, Абу Бакром и 'Умаром» и его слова 'Усмани: «Может быть, Аллах оденет тебя в одеяние. Поэтому, если они захотят тебя (т.е. отнять у тебя его), то не снимай его для них», что приводят ат-Тирмизи²⁵⁵ и Ибн Маджа²⁵⁶. И говорится в предании: «Поистине, ты получишь халифат после меня, и захотят лицемеры низвергнуть его. Так не отдавай же его». Также передается от Са'ида ибн Джумхана: «Сказал Сафина слуга Посланника Аллаха (с.а.в.), что он (мир ему!) сказал: «Халифат пророчества — тридцать лет, затем Аллах отдаст власть (ал-мулк), кому пожелает». Сказал Сафина: «Считай для Абу Бакра два года, 'Умара — десять, 'Усмана — двенадцать, 'Али — столько-то...». И сказал Са'ид [ибн Джумхан]: «Я сказал Сафине, что Омейяды (бану Умаййа) полагают, что 'Али не был халифом. Он ответил: «Солгали уста²⁵⁷ Бану Зарка' {[Сноска:] Зарка' бинт Мухаб — бабушка Марвана ибн ал-Хакама. Она была одной из блудниц доисламской эпохи, обладательниц флагов, которые вывешивали (поднимали), чтобы распутники (прелюбодеи) выходили на них. От него (да спасет его Аллах!).}», что приводится у Абу Давуда²⁵⁸.

Достоверно известно, что 'Али присягал трем халифам, которые были до него, подчинился им, восхвалял их и проводил с ними пятничные и праздничные церемонии (молитвы), хотя он на некоторое время воздержался от присяги Абу Бакру. И в «Нахдж ал-балага» передается от него (р.а.а.) из письма, которое он написал Му'авии: «Ты был нужен мне в то время, когда ты был в Шаме (Сирии). Ведь мне присягнули люди, которые присягали Абу Бакру, 'Умару и 'Усмани на том, чем они присягнули им. И не было для свидетеля [возможности] выбора, а для отсутствующего [возможности] отказа. В действительности совет (аш-Шура) принадлежит мухаджирам и ансарам. Так, если все они остановились на ком-то и назвали его имамом, то был Аллах довольным. Если же он выходил [из правоверия] по причине какой-то дискредитации (та'н) или непозволительного нововведения (бид'а), то они возвращали его к тому, из чего он вышел. А если он отказывался, то они сражались с ним за следование пути неверующих, и Аллах давал ему то, что получали продолжающие идти по нему, «геенну, и скверно это пристанище!» (48:6)». Также от него передается, что он сказал после упоминания двух шейхов [Абу Бакра и 'Умара]: «Клянусь, что, поистине, их положение — великое и что их удар по проблемам ислама [т.е. исламского государства] был сильным. Пусть смилостивится над ними Аллах и наградит их еще лучшим, чем то, что они делали».

Более ясно и лучше указывают на это утверждение и увереннее ведут к прямому пути слова Всевышнего: «Обещал Аллах тем из вас, которые уверовали и творили благие деяния,

Стр. 110

что Он оставит их преемниками на земле, как оставил тех, кто был до них, и утвердит им их религию, которую избрал для них, и даст им взамен после их страха безопасность. Они будут поклоняться Мне, не присоединяя ко Мне ничего в сотоварищи. А кто после этого окажется неверным, т.е. — распутники!» (24:55), «Поможет Аллах тому, кто помогает Ему [т.е. Его религии]²⁵⁹, — ведь Аллах силен, славен! — тем, кто — если Мы их укрепляем на земле — поддерживают молитву, и дают очищение, и приказывают ведомое (доброе), и удерживают от неодобряемого. К Аллаху — завершение дел!» (22:40–41), потому что это лишь связано с праведными халифами и теми, кто с ними, с которым обращается аят, верующими во время его

нисполнения. Ведь совместилось обещанное и было достигнуто ограниченное описание только в них. Они находились в Мекке до переселения (хиджра) двадцать лет, боясь многобожников, просыпались и засыпали в Медине с оружием, пока Аллах не исполнил Свое обещание. Он сделал их преобладающими на Аравийском полуострове, открыл для них страны востока и запада, поставил их над героями арабов, царями персов и византийцев, передал их сокровища в их руки и отдал им их земли и владения, с крайностью укрепления и обширности в религии, праведном образе жизни, исполнении повеления, приказе доброго и удерживании от дурного.

Также сообщается в «Нахдж ал-балага» от 'Али (р.а.), что 'Умар (р.а.) совещался с ним по поводу своего отправления на войну с Персией. Тогда он (да возвеличит его Аллах!) сказал: «Успех этого дела или его неудача [т.е. помощь Аллаха или оставление Им без помощи] не зависят от большого числа или малого. Это — религия Аллаха, которая сделала его (Мухаммад) преобладающим, и Его войско, которое укрепило и поддержало его, чтобы он достиг того, что достиг и увидел. И мы — у обещанного Аллахом, как Он (возвеличится Его имя!) сказал: «Обещал Аллах тем из вас, которые уверовали...» (24:55). Аллах — исполняющий Свое обещание и помогающий Своему войску. Место достоинств в исламе — место порядка бус. Если прервется порядок, то они разойдутся. И, может быть, отделенное не соберется (не сойдется)». Арабы же сегодня, хотя и малочисленны, многочисленны исламом и мощны единством. Поэтому будь полюсом и поверни мельницу посредством арабов. Их основа и без того есть огонь войны. Если же ты покинешь эту землю, то ослабевут арабы на окраинах своих земель, что даже то, что ты потеряешь из-за слабости, будет важнее для тебя, чем то, что у тебя в руках перед тобой. И, возможно, если не-арабы внимательно рассмотрят тебя завтра, то они скажут: «Это — корень арабов. Поэтому, если вы его подрубите, будете спокойными». И тогда их желание и упрямство, чтобы уничтожить тебя, будет еще сильнее. Что же касается того, что ты упомянул об отправлении людей [персов] на войну с мусульманами, то, поистине, Аллах (далек Он от всякого недостатка!) во много раз более ненавидящий, чем ты. И Он может изменить то, что Он ненавидит. А что касается того, что ты упомянул об их большой численности, то мы не воевали в прошлом

Стр. 111

посредством многочисленности. На самом деле мы сражались посредством помощи [от Аллаха]». Это были его ('Али) слова.

«Халифат (ал-хилафа)»: т.е. халифат пророчества (хилафат ан-нубувва) после него (мир ему!).

«Есть тридцать лет, затем после него есть монархия (мулк) и эмират (имара)», согласно его (мир ему!) словам: «Халифат после меня — тридцать лет, затем он будет монархией/царством (мулк)», что приводится у Ахмада и авторов «Ас-Сунан ал-арба'а»²⁶⁰. Он (пророческий халифат) во время мученической смерти 'Али (р.а.) достиг по времени двадцати девяти лет, пяти месяцев и двадцати пяти дней. И завершился халифатом ал-Хасана (р.а.), тем самым добавилось [к тридцати годам] еще два месяца без семи дней. Таким образом, хадис указал на приблизительное число. Так же и хадис Сафины, упомянутый раньше. То есть Му'авийа и подобные ему не являются халифами, а есть монархи (короли/цари) и эмиры (правители/губернаторы). Сказал Са'ид ибн Джумхан: «Я сказал Сафине, что омейяды (бану Умаййа) утверждают, что звание халифы выполняется на них. Он сказал: «Солгали Бану аз-Зарка' (потомки аз-Зарка')²⁶¹, ведь они есть худшие из монархов». Это привел ат-Тирмизи²⁶².

Сказал Ибн ал-Хумам в «ал-Мусайра»: «Следует относить слова того, кто утверждал имамат Му'авийи при кончине 'Али (р.а.), к немного более позднему сроку, т.е. ко времени передачи ал-Хасаном управления ему.

Если же скажут: «Разве люди власти из предшественников и ученые уммы не были согласны с халифатом аббасидских халифов и некоторых марванитов, как 'Умар ибн 'Абд ал-'Азиз. Ведь Пророк (с.а.в.) воззвал [к Аллаху] для ал-'Аббаса (р.а.) и его потомства, сказав: «Господи! Прости ал-'Аббасу и его потомству открытым и скрытым прощением, не оставляющим какого-либо греха. Господи! Храни его в его потомстве», что привел ат-Тирмизи. Также добавлено в другом предании от Разина (Рузайна): «И сделай халифат в его потомках». Еще он сказал: «Ал-Махди («Ведомый верным путем»)²⁶³ — из потомков ал-'Аббаса, моего дяди (по отцу)», что приводится у ад-Даракутни».

То я скажу: «Значение хадиса и смысл, на который он указывает, говорят, что халифат после него (мир ему!) непрерывным образом и без расстройств будет тридцать лет, затем после него будет монархия/царство (мулк). Также он не отрицает, что после этого [снова] может быть какой-то халифат».

Передается, что: «Будет пророчество (ан-нубувва) у вас сколько угодно Аллаху, затем Аллах уберет его и будет халифат (ал-хилафа) по методу пророчества у вас, насколько это будет угодно

Аллаху. Потом Аллах Всевышний уберет его, и будет жестокая монархия/царство (мулк). Затем Аллах уберет ее, и будет диктаторское государство (джабриййа), насколько это угодно Аллаху. Потом будет халифат по методу пророчества». Этот хадис привели Ахмад и ал-Байхаки. Также передается: «Будут после меня халифы (хулафа'), а после халифов — эмиры (умара'), после же эмиров — монархи (мулук), а после монархов — диктаторы/деспоты (джабабира). Затем выйдет человек из моего рода (ахл байти), заполняя землю справедливостью, как она была заполнена притеснением», что привел ат-Табарани. Может быть, под эмирами в хадисе имелись в виду потомки Абу Суфйана, под монархами (мулук) — Ибн аз-Зубайр и его помощники, под диктаторами — марваниты (бану Марван). Затем появилось государство Аббасидов (бану ал-'Аббас). Также имеется, что: «Первый, кто изменит мою сунну, есть человек из омейядов». Это приводится у Абу Йа'ла. И передается: «Халифат — в Медине, монархия/царство — в Шаме (Сирии)», что приводится у ал-Хакима.

[Необходимость имама]

«Мусульманам необходимо иметь какого-либо имама (предводителя)». Его назначение обязательно (ваджиб), что известно из

Стр. 112

божьего закона и относится к выбору людей власти. Он назначается среди них в достаточной степени одним назначением. Людям обязательно (необходимо) слушаться его, согласно его (мир ему!) словам: «Кто умер, не видя над собой какого-либо имама [т.е. без имама], тот умер смертью доисламской эпохи», что привел Муслим²⁶⁴. В другом его ривайате говорится: «Кто умер, не присягнув [имаму], тот умер смертью доисламской эпохи»²⁶⁵. Это положение является ключом к выгодам/пользам, которые не улаживаются без общего руководителя, вбирающего в себя условия имама. Поэтому и спешили сподвижники к нему и отдавали предпочтение ему, вопреки хариджитам, Абу Бакру ал-Асамму и Хишаму ибн 'Амру, которые допускали отсутствие имама во всем мире. И вопреки му'тазилитам, большинство которых утверждало, что его необходимость действительно есть с точки зрения аспекта разума и удовлетворенности. Они сделали его (имамат) необходимым со стороны Аллаха Всевышнего либо для сохранения законов шариата от изменения посредством добавления и уменьшения, как это в мазхабе имамитов из них, либо чтобы это было определяющим для Аллаха Всевышнего и Его атрибутов, как это в мазхабе исма'илитов.

«[Который] приводит в исполнение их правила и нормы (ахкаму-хум)», т.е. исполнение положений, разъясненных со стороны шариата в их отношении. Ведь Он взял на себя разъяснение того, что нуждается в нем, и не оставил ни малого, ни великого, в противоположность мнению шиитов, которые утверждают, что имам может разъяснить такое скрытое из доказательств, как изложенное сжато (ал-муджмал), неясное (ал-мушкил) и неочевидное/неоднозначное (ал-муташабих), и уведомить о том, что есть кроме этого.

«[Приводит] в исполнение правовые наказания (ал-худуд)»²⁶⁶, определенные в Книге и сунне из того, что передают наши [ханафитские] ученые (асхабуна) в своих книгах от Ибн Мас'уда, Ибн 'Аббаса и Ибн аз-Зубайра возведенно [по цепи передатчиков к Пророку] (марфу'ан) и не возведенно (маукуфан): «Четыре вещи [возложены] на правителей: правовые наказания (ал-худуд), налоги/подати с мусульман (ас-садакат), пятничные церемонии (ал-джум'ат) и налоги с иноверцев (ал-фай')»²⁶⁷.

«[Осуществляет] защиту границ [их территорий]», чтобы защитить целостность (неприкосновенность) и сохранить владения мусульманской нации от посягательства неверных.

«[Осуществляет] снаряжение (оснащение) их армий» для джихада (военных действий), возвышения слова Аллаха и усиления Ислама.

«[Осуществляет] сбор их налогов (податей)» из явных и скрытых имуществ/богатств (амвал), потому что право сбора есть посредством защиты/покровительства. Сам Посланник Аллаха (с.а.в.) собирал обязательную милостыню (закат) [в пользу бедных] из них, потом Абу Бакр и 'Умар после него. 'Усман же уполномочил сбор налогов со скрытых имуществ (богатств) их обладателям (собственникам) по причине несовершенства защиты/покровительства имама в этом роде имуществ.

«[Осуществляет] сопротивление насильникам (мутагаллаба)», таким как хариджиты, в странах и регионах посредством истолкования (та'вил)²⁶⁸, имеющим недоступное место (крепость). Если они разрешают кровопролитие мусульман, взятие их имущества, потомства и женщин, то они являются хариджитами. В противном же случае они являются притеснителями (ал-бугат). Ведь их оставление зовет к прославлению зла и возвеличиванию вреда, ведущего к

расстройству светских и религиозных дел, подобному тому, что преобладает в эпохах поздних поколений.

«Ворам», не имеющим недоступного места, скрывающимся в городах.

«Грабителям/разбойникам (кутта' ат-тарик)» вне населенных пунктов, без всякого истолкования (та'вил), ибо отдельные лица не могут противостоять им.

«[Проводит] пятничные и праздничные церемонии», ведь они проводятся с большим скоплением людей. Представление перед ними считается честью и высоким положением. Поэтому к этому стремится всякий, чей пыл желает

Стр. 113

главенства, вследствие чего происходит спор и борьба, ведущие к вспышкам смуты и войне друг с другом, когда это не будет проводиться со стороны обладающего властью, которому полагается подчиняться или наказания, которого опасаются. Ведь сказал он (мир ему!): «Кто оставил ее [пятничную церемонию], имея [над собой] справедливого или несправедливого имама, того не объединит Аллах [с другими] и в деле того не благословит Аллах, и у него не будет молитвы»²⁶⁹. Этот хадис привели Ибн Маджа²⁷⁰ и другие. Предложение, находящееся в положении обстоятельства, указывает на необходимость имама для нее [пятничной церемонии]. Также передается от ал-Хасана (р.а.): «Четыре вещи [возложены] на правителей...», который упомянул из них пятничную церемонию и два праздника²⁷¹.

«[Осуществляет] разрешение споров (проблем), возникающих между рабами божьими; принятие свидетельств в отношении прав; бракосочетание юношей и девушек, не имеющих опекунов; разделение трофеев; и т.п.» из дел, которые берет на себя лишь обладающий всеобщим управлением и влиятельным словом, как исправление заблуждающегося и защита слабого от сильного. В речи автора (р.а.), где он установил свое изречение в присоединенных множественных числах (джуму' мудафа), означающих всеобщность и всеохватность, есть указание на недопустимость его (верховный правитель) многочисленности, исходя из его (мир ему!) слов: «Если присягнули двум халифам, то уберите одного из них», что привел Муслим²⁷². Это же обуславливается значением другого хадиса в другом предании, приведенном им (Муслим) и ал-Бухари о том, что он в таком случае устраняется лишь через убийство (казнь). Сказал он (мир ему!): «Кто пришел к вам, когда вы все подчиняетесь одному человеку, желая восстать и разделить вашу общину, того убейте»²⁷³. В другом предании, приводимом у них обоим, говорится: «После меня будут халифы, и их будет много». Его спросили: «Что же ты нам повелеваешь?» Он ответил: «Исполните присягу первого, затем отдайте им должное»²⁷⁴. И передается от Абу Бакра (р.а.а.), что он сказал: «Не могут два меча быть в одних ножнах». Поэтому люди истины единодушно согласились, что Му'авийа во время халифата 'Али и ал-Хасана не был имамом. Действительно, некоторые из них допустили его имамат после передачи его ал-Хасаном ему. Затем, если собралось какое-то число из тех, в ком собрались все необходимые условия [для этого], то имамом будет тот, присяга которому состоялась в первую очередь. Это следует из хадиса. Если же присяга обоим состоялась вместе, то они оба недействительны [в звании халифы], и тогда нужно возобновить [договор/присягу] с одним из них. Это же следует из открытого смысла слов ал-Газали (р.а.): «Взять во внимание большинство. Выступающий против есть притеснитель (несправедливый), которого нужно заставить следовать за истиной». Каррамиты же полагают иначе, потому что они допускали присягу двум имамам в двух местностях (странах) и подтверждали имамат Му'авии в дни правления 'Али и ал-Хасана. Также некоторые зайдиты и автор «ас-Сахаиф»²⁷⁵ допускали многочисленность [имамов] в двух отдаленных друг от друга странах.

Это передается от Абу Исхака ал-Исфара'ини и Абу-л-Ма'али ал-Джувайни из аш'аритов. И, может быть, проявляется во мнениях ученых с запада исламского мира (ал-магароба) из Андалузии и других мест склонность к этому, потому что они называли там монархов Бану Умаййа, Мохадов (ал-Муваххадун) и других халифскими именами/прозвищами (алкаб), типа ал-Насир ли-диналлах²⁷⁶ («Помогающий религии Аллаха») и ал-Му'тадид биллах²⁷⁷ («Привлекающий себе на помощь Аллаха»), называли их халифами и обращались к ним

Стр. 114

обращением «амир ал-му'минин» («Повелитель правоверных»), что является признаком халифата и знаком имамата. Об этом говорит Ибн Рашик ал-Кайравани²⁷⁸, упрекая использование ими знаков и эпитетов халифов:

Из того, что делает меня воздержанным на земле Андалусии, —

имена «Му'тадид» и «Му'тамид»²⁷⁹ на ней,

прозвища (алкаб) государства — не в своем месте,

подобно кошке, имитирующей, важничая, мощь льва²⁸⁰.

Хадис и вышеупомянутый консенсус делают это недействительным. Также это противоречит смыслу единодушия, взаимного согласия сердец и оттеснения противоречия, ведет к очевидному вреду и неисчислимым расстройством, что является преобладающим явлением в эти времена, охваченные смутами и бедами. Это очевидно и не нуждается в разъяснении.

«Затем необходимо, чтобы имам был явным (захир)», потому что выгоды, вытекающие из его назначения, не достигаются без его присутствия.

«А не скрытым (мухтафи)» от глаз людей из-за боязни несправедливости с их стороны по причине преобладания и силы, как утверждают шииты по поводу некоторых имамов.

«И не ожидаемым (мунтазар)» своим появлением при благоприятном времени и расстройстве порядка врагов (неприятелей) посредством разрушений и разобщения их силы.

Это не соответствует мнению шиитов, ведь среди них есть те, кто утверждает прекращение/остановку (ат-таваккуф) [имамата], ожидание (ал-интизар)²⁸¹ и возвращение (ар-радж'а)²⁸². Среди них есть и те, кто утверждали ведение (ас-савк) и переходность (ат-та'дийа) [имамата]. В вопросе ведения имамата у них существуют большие разногласия, и у каждого разногласия есть переходность, прекращение/остановка (таваккуф), утверждение возвращения (кавл би-л-радж'а), толк (мазхаб), постоянная неясность и новые высказывания. Они делятся на пять групп: кайсанитов, зайдитов, имамитов, гулат, исма'илитов²⁸³. Каждая группа имеет секты [или более мелкие группы], отличающиеся одна от другой плохим словом или поступком, приукрашенным и представленным как хороший. Так, исна'ашариты²⁸⁴ (двунадесятники) из имамитов вели имамат, пока он не завершился на Мухаммаде ибн ал-Хасане ал-'Аскари²⁸⁵ посредством ясного указания (ан-насс) и назначения (ат-та'йин). Они сказали: «Истинный имам после него (мир ему!) есть 'Али ал-Муртада («Богоугодный/избранный»), затем его сын ал-Хасан ал-Муджтаба («Избранный»), потом его брат ал-Хусайн аш-Шахид («Мученик за веру»), после него его сын 'Али ас-Саджад²⁸⁶ («Часто совершающий земные поклоны»), потом его сын Мухаммад ал-Бакир («Вскрывающий [суть знаний]»), затем его сын Джа'фар ас-Садик²⁸⁷ («Правдивый»), потом его сын Муса ал-Казим²⁸⁸ («Обуздывающий гнев»), затем его сын 'Али ар-Рида («Благоугодный»), потом его сын Мухаммад ат-Таки²⁸⁹ («Богобоязненный»), затем его сын 'Али ан-Наки²⁹⁰ («Чистый»), после него его сын ал-Хасан аз-Заки²⁹¹ («Праведный/очищенный»), потом его сын Мухаммад ал-Каим («Исполнитель [повелений Аллаха]») ал-Мунтазар («Ожидаемый») ал-Махди, исчезнувший в Самарре в подземелье.

Удивительно, что они сказали: «Отсутствие [имамата] затянулось до предела и давным-давно перешло ограниченный временной предел. Наш владыка (сахибуна) сказал, что если выйдет (появится) ал-Каим, достигнув сорока лет, то он не будет вашим владыкой».

Навуситы (ан-навусийа)²⁹² же из них (имамиты) прервали [имамат] на Джа'фаре ас-Садике, сказав, что он еще жив и не умрет, пока не наступит его время, и он является ал-Каимом ал-Махди.

А джарудиты (ал-джарудийа)²⁹³ из зайдитов сказали: «Имам после Зайна ал-'Абидина²⁹⁴ («Украшения поклоняющихся») есть его сын Зайд²⁹⁵, затем Мухаммад ибн 'Абдаллах ибн ал-Хасан ал-Мусанна²⁹⁶». Также они утверждали,

Стр. 115

что он не был убит, появится (выступит) и наполнит землю справедливостью.

Мухтариты (ал-мухтарийа)²⁹⁷ же из кайсанитов вели имамат от ал-Хусайна к его брату Мухаммаду ибн ал-Ханафийа. Они сказали: «Он жив и находится на горе Радва». Этому мнения также придерживается Кусаййир, поэт, и поэтому он сказал:

Да! Имамов из курайшитов, попечителей истины, четверо равных:

'Али и трое его сыновей. Это — внуки (Пророка), с которыми нет тайны.

(Один) внук — внук веры и праведности. (Второго) внука скрыла Карбала.

(Третий) внук не вкусит смерти, пока не станет во главе конницы со знаменем впереди.

Он скрылся невидимый среди них на время в [щелье] Радва. Мед и вода пред ним²⁹⁸.

Сабаиты (ас-сабаййа)²⁹⁹ из «крайних» шиитов (гулат), сторонники 'Абдаллаха ибн Саба'³⁰⁰, утверждали, что 'Али (р.а.а.) не был убит и находится на облаке (в небе) и что он снизойдет на землю, чтобы наполнить ее справедливостью подобно тому, как она наполнилась притеснением.

Ибн Саба' был первым, кто открыто заявил об имамате 'Али³⁰¹, и первым, кто говорил об остановке (ат-таваккуф) [имамата 'Али], исчезновении/отсутствии (ал-гайба) и возвращении (ар-радж'а) ['Али]. За ним же появились различные группы «крайних» шиитов (гулат). На самом деле он объявил об этом после смерти 'Али (р.а.а.), который в свое время отправил его в ссылку в ал-Мада'ин.

Батиниты (ал-батинийа)³⁰² же из исма'илитов вели имамат от Джа'фара ас-Садика к его сыну Исма'илу³⁰³, ат-Тамму («Совершенному») ас-Саби'у («Седьмому»), затем к его сыну Мухаммаду.

Они сказали: «В действительности завершился цикл «семи» [имамов], начиная с него, так называемых «скрытых» имамов (ал-а'имма ал-мастурун). Потом после них было появление ал-Махди 'Убайдаллаха ибн Мухаммада³⁰⁴ в Северной Африке (Ифрикийя). И земля никогда не лишится имама — видимого, открытого (захир макшур) или тайного, скрытого (батин мастур). Постановления имамов обращаются по семи [циклам], а накীবов³⁰⁵ — по двенадцати». Отсюда у имамитов возникло недоразумение/сомнение (аш-шубха), поскольку они установили число накীবов для имамов.

Группы шиитов в вопросе назначения имамов не пришли к какому-то одному мнению. Их разногласия [в этом] больше разногласия всех сект. У них также есть и другие вещи в пустых суждениях и мимолетных, лишенных здравого смысла словах. Все они — растерянные, блуждающие, невежественные в вопросе о положении имамата и скитающиеся [или надменные]. Поэтому хорошо сказал поэт:

Я обошел уже все те места свиданий, заставив мой взор блуждать по тем следам.

Но не увидел я ничего, кроме кладущего в растерянности руку на подбородок или в раскаянии скрежещущего зубами³⁰⁶.

Если их спросят об исчезновении/отсутствии (ал-гайба), то они отвечают: «Разве ал-Хидр³⁰⁷ и Илияс³⁰⁸ не отсутствуют (не являются исчезнувшими) в этой жизни тысячу лет?! Так почему же не допускается такое для одного из ахл ал-байт?» Тогда им скажут: «С вашим разногласием в этом вопросе как же будет верным утверждение отсутствия/исчезновения (ал-гайба)? К тому же ал-Хидр не является тем, на кого возложена ответственность (даман) за общество. Ведь имам, в вашем понятии, — ответственный, тот, на кого возложено ведение по верному пути (ал-хидайа). А на его общину возложено следование за ним и действия, согласные с его сунной».

«[И чтобы] он был из курайшитов»: т.е. из потомков Надра ибн Кинаны ибн Хузаймы ибн Мудрики ибн Илияса ибн Мудара ибн Низара ибн Ма'да ибн 'Аднана. Ан-Надр

Стр. 116

— это тот, к кому сходятся родословные курайшитов и их ответвлений в большинстве случаев. Также говорили, что он (курайшитский предок) — его внук, т.е. Фихр ибн Малик ибн ан-Надр. И сказали, что он — Кусай ибн Килаб ибн Мурра ибн Ка'б ибн Луай ибн Галиб ибн Фихр.

«Недопустимо, чтобы он (имам) был из других [племен]», согласно его (мир ему!) словам: «Имамы — из курайшитов», что привел ан-Наса'и, и также его (мир ему!) словам: «Ставьте во главе (впереди) курайшитов и не ставьте во главе (впереди) их [других]», что приводится у ал-Баззара, ат-Табарани и ал-Байхаки. Также он (мир ему!) сказал: «Курайшиты — представители этой власти», что привел Ахмад. В другом предании, приведенном им же и ат-Тирмизи, говорится: «Курайшиты — правители людей в добре и зле до дня Воскресения». Также он (мир ему!) сказал: «Будет продолжаться эта власть в руках курайшитов, пока не останется из людей двое». Это приводится у Ахмада, ал-Бухари и Муслима.

Эти хадисы и их содержание есть убедительный довод в пользу того, что халифат (ал-хилафа) входит в круг их (курайшиты) обязанностей и продолжается до последнего дня среди них. Не разрешается пренебрегать им (халифат), поручая его другим или отнимая его у них. По этому поводу существует консенсус сподвижников (ас-сахаба) и ученых уммы, поскольку сказал Абу Бакр: «Арабы признают это дело (власть) лишь для людей из курайшитов», с чем согласились ансары после спора. Таким образом, состоялся консенсус. Поэтому и растолковали его (мир ему!) слова: «Если бы я повелевал без совещания (машвара), то поставил бы над ними сына рабыни», приведенные ат-Тирмизи и Ибн Маджей, так, что он хотел поставить его над войском сам или сделать своим заместителем в одном из дел при своей жизни. И растолковали слова 'Умара (р.а.а.), когда он был ранен: «Если бы был жив Салим, клиент (мавла)³⁰⁹ Абу Хузайфы^{310, 311} то я не назначил бы совет (шура)», таким образом, что в деле халифата (ал-хилафа) и назначении он исходил из своего мнения, избирая того, кого он считает подходящим, и определяя его из числа лучших сподвижников и достойнейших из них для имамата. То есть он (Умар) не хотел отдать его (халифат) ему (Салим) из-за того, что он был одним из клиентов (ал-мавали).

Это противоречит мнению хариджитов. Они всегда выбирали одного из них и назначали его имамом по своему усмотрению с условием, что он будет жить по их воззрению и соблюдать справедливость. В противном случае они его снимают, отказываются от него и, возможно, убивают.³¹² Первым, кому они присягнули как имаму, был 'Абдаллах ибн Вахб ар-Расибби. Затем они выступили против 'Али (р.а.а.) и воевали с ним. А Дирар ибн 'Амр считал, что он (имамат) будет верным и в руках некурайшитов. Даже если соберутся курайшит и набатей, то мы [по мнению Дирара] предпочтем [имамом] набатея, так как его люди немногочисленны и слабы в средствах, что позволяет нам его снять [без затруднения с поста], если он пошел против шариата.

Большинство же му'тазилитов, хотя они и допускают имамат некурайшита, не предпочитают им набатея. В этом случае они опираются на предание из его (мир ему!) слов: «Слушайте и повинуйтесь! Даже если над вами будет эфиопский раб, имеющий ужасный облик, пока он действует среди вас по Книге Аллаха», что привел ал-Бухари, и его (мир ему!) слов: «Если над вами поставлен какой-то чернокожий раб с каким-то недостатком в теле (лице)³¹³, управляющий вами по Книге Аллаха, то слушайте его и подчиняйтесь»,

Стр. 117

что привели Муслим, ат-Тирмизи и ан-Наса'и.

Смысл этого заключается в том, что здесь имелся в виду тот, кого имам назначает командующим какого-то отряда, правителем какого-то города или наместником над какой-то областью, согласно его (мир ему!) словам: «Если я поставлю над вами, курайшитами, эфиопского раба-калеку, то слушайте его и повинуйтесь», что привели ал-Хаким и ал-Байхаки. Однако это не указывает на допустимость его назначения. На самом деле это указывает на необходимость (обязательность) подчинения ему, если он назначается начальником.

Знай, что власть после праведных халифов (ал-хулафа' ар-рашидун) была в руках Му'авии ибн Аби Суфйана, потом присягнули ал-Хусайну ибн 'Али (р.а.а.), власть которого не свершилась и который был убит, затем присягнули 'Абдаллаху ибн аз-Зубайру, которому подчинилось большинство мусульман и который пробыл в халифате девять лет. {[Сноска:] С точки зрения явного преобладания и владения делами уммы она (власть) была в руках Йазиды ибн Му'авии³¹⁴. Затем поднялся Марван, который боролся с Ибн аз-Зубайром, потом сменил его сын 'Абд ал-Малик³¹⁵. Потом после него переходила власть из рук в руки среди его сыновей и потомков³¹⁶, пока не закончилось их государство, когда власть перешла в руки его (Пророк) родственников из семьи 'Аббаса (ал-'Аббас), брата его отца, (с.а.в.). От него (да спасет его Аллах!).}

Что же касается Марвана и его людей, то они были среди выступивших против него [т.е. законного халифа, подобно хариджитам]. Затем дело перешло в руки 'Умара ибн 'Абд ал-'Азиза³¹⁷, потом присягнули во время его правления как халифе после него Мухаммаду ибн 'Али ибн 'Абдаллаху ибн 'Аббасу ибн 'Абд ал-Муталлибу³¹⁸. Он же сделал наследником своего сына Ибрахима ал-Имама³¹⁹, который в свою очередь передал власть своему брату Абу-л-'Аббасу 'Абдаллаху ас-Саффаху³²⁰. Таким образом, появилось их государство, было закончено с омейядами с его (ас-Саффах) помощью и ему присягнули прилюдно в пятницу тринадцатого числа месяца раби' ал-ахир сто тридцать второго года по хиджре в Куфе. Тем самым освободились люди от несправедливости потомков Марвана (марванитов) и было уничтожено то, что они установили из лозунгов зла и вражды. Это его (мир ему!) слова: «Для каждой уммы есть срок. Для моей уммы есть сто лет. Поэтому если пройдет сто лет моей уммы, то придет к ней то, что обещал ей Аллах», что привел ад-Даракутни с хорошей цепью передатчиков. Также передается, что он (мир ему!) сказал ал-'Аббасу: «Ты — мой дядя [по отцу] и брат моего отца. И ты лучший, кто останется после меня. Когда наступит сто тридцать пятый год, он будет принадлежать тебе и твоему потомству. Среди них ас-Саффах («Кровавый»), ал-Мансур («Победоносный»), ал-Махди («Ведомый верным путем»)). Это передал ал-Хатиб. Итак, продолжался халифат Аббасидов, которые наследовали его, младший от старшего, и передавали его, первый от последнего, пока их не стало тридцать семь человек, вилайат которых был верным. Последним из них был в Ираке ал-Муста'сим³²¹ биллахи Абу-л-'Аббас 'Абдаллах ибн ал-Мустансир биллахи, который был убит мученической смертью в среду четырнадцатого числа месяца сафара в шестьсот пятьдесят шестом году [по хиджре] за пределами Багдада в смуте тюрков.

Может быть, это и есть мотив его (мир ему!) слов в передаче Са'да ибн Аби Ваккаса (р.а.а.): «Я прошу (надеюсь), чтобы не стала немощной моя умма пред своим Господом, чтобы Он продлил им полдня». Са'да спросили: «Сколько это — полдня?» Он ответил: «Пятьсот лет». Этот хадис привел Абу Давуд. {[Сноска:] Под уммой понимаются потомки ал-'Аббаса или Хашима, особенно в первом хадисе. Ведь они из его ахл ал-байт и являются потомками его дяди [по отцовской линии]. Здесь не имелись в виду все его последователи в религии. Следование его шариату в общем и отсутствие немощи пред ее Господом подразумевает утверждение мощи и власти, правильность дела и их пригодность для халифата (ал-хилафа). Или умма в общем и пред своим Господом подразумевает их утверждение в достижении знаний и приобретении познаний, суждение о полноте, хорошую стойкость в религии и твердость в особенностях шариата подобно тому, чему она (умма) следовала в благодатных эпохах и во время аббасидского халифата. От него (да спасет его Аллах Всевышний!).}

Затем устремился пыл всего египетского народа к назначению халифа и подчинению ему, чтобы довершить предписания религии и достигнуть должной достаточности (ваджиб ал-кифайа)³²² в ясном божественном законе. Они устроили

Стр. 118

собрание присяги Абу-л-Касиму Ахмаду ибн аз-Захиру биллахи ибн ан-Насиру ли-диниллахи ал-'Аббаси³²³, подтвердили его родословную и прозвали его ал-Мустансиром биллахи. Тогда присягнул ему как халифе ас-Султан ал-Малик аз-Захир Абу-л-Фатух Байбарс ат-Турки ас-Салихи³²⁴, потом ученые, шейхи и эмиры в своих рангах. Это случилось в пятницу месяца раджаба в шестьсот пятьдесят девятом году [хиджры] по прошествии трех лет после убийства ал-Муста'сима³²⁵. Затем он (халифат) переходил из рук в руки через пятнадцать человек³²⁶, последним из которых был ал-Мутаваккал 'алаллахи Абу 'Абдаллах Мухаммад ибн ал-Мустамсик биллахи, скончавшийся в девятьсот сорок пятом году [по хиджре]³²⁷. После него халифы [потомки ал-'Аббаса] исчезли полностью.

В их правилах было: проявление авторитета, укрепление чести среди людей, соблюдение положений шариата во всех делах, возвеличивание ученых, деяние в соответствии с их словами, приглашение их на свои заседания и консультация с ними. Они доходили до крайности в следовании истине в свою пользу или против себя, пока не произошла смута среди них. Их власть ослабла, их союз исчез, они не смогли удержать ранг халифов и полное управление. Потом над ними стали преобладать неарабы, которые распределили [между собой] власть и притеснили их (Аббасиды) мнение, уважая при этом прозвища/звания (алкаб) халифата, исполняя определенный этикет и учитывая особые качества [звания халифа]. Они (неарабы) упоминали их в пятничных и праздничных церемониях, молясь за них, проявляли свое повиновение [Аббасидам], становились правителями по их указам, чеканили монеты с их именами, показывая их символы на своих флагах и одеждах. Это положение продолжалось в таком духе до тех пор, пока все не прекратилось. Ушел их след, стерлось их имя и позабылось их правление. Правители провинций и регионов были предоставлены сами себе, каждый из них имел свое мнение и шел своим путем, отличным от пути другого.

Таким образом, если утвердилось, что имамы (халифы) — из курайшитов и смерть умершего без присяги — доисламская, то верны слова сказавшего в то время о том, что дело (власть) после аббасидских халифов находится в затруднении. Хотя некоторые и склонились к отрицанию условия курайшитского происхождения в нем (халиф) и допустимости выдвижения на него других [т.е. некурайшитов] и его множества, однако это является наименее правильным мазхабом и отвергнутым утверждением, о котором нельзя распространяться.

Да, если тот, кто взялся за имамат, и было в отстранении его от него подвержение смуте, не соответствует всем условиям и его отстранение от него приведет к смуте, которую невозможно подавить, если невозможно назначить правителем того, в ком выполнены эти условия по причине преобладания несправедливости и отклонения от предписаний шариата, тогда нужно подчиняться ему [такому неполноценному имаму]. Если же стал преобладать над ним другой, и он занял его место, тогда устраняется первый и утверждается правление второго во избежание сопутствия общего вреда посредством расстройств дел уммы в назначении судей и разрешении тяжб. И он будет подобным тому, кто построил дворец и разрушил город (селение). Это есть нечто необходимое, утверждаемое по потребности в этом и определяемое по мере надобности.

«Также он (имам) не должен быть лишь

Стр. 119

из хашимитов (потомков Хашима)», это прозвище 'Амра ибн 'Абд Маннафа ибн Кусая ибн Килаба, отца 'Абд ал-Мутталиба, деда Пророка (мир ему и благословение!), из-за обобщения хадиса и подтверждения истинности имамата трех халифов [Абу Бакра, 'Умара и 'Усмана] в противоположность мнению шиитов. Ведь они утверждают, что не допускается передача имамата, кроме как алидам (ал-'алавиййа). Однако некоторые кайсаниты³²⁸ из них (шииты) говорили о правильности имамата лишь Аббасидов (потомков ал-'Аббаса). Они утверждали, что Абу Хашим 'Абдаллах ибн Мухаммад ибн ал-Ханафиййа³²⁹ передал его (имамат) Мухаммаду ибн 'Али ал-'Аббаси³³⁰. Затем исполнилось завещание (ал-васиййа)³³¹ в его потомках и перешел халифат в их руки, потому что они имели на него право из-за непрерывности родства (родственной связи). И когда скончался Посланник Аллаха (мир ему!), ал-'Аббас [его дядя] имел преимущественное право наследования. Некоторые же из них (кайсаниты) допускали имамат 'Абдаллаха ибн Му'авии ибн 'Абдаллаха ибн Джа'фара ибн Аби Талиба³³².

«И потомков 'Али (р.а.)». Поскольку отрицание выделения (ал-ихтисас) более общего влечет его отрицание в более особом (частном), это является излишним. Ведь он (р.а.) есть 'Али ибн Аби Талиб ибн 'Абдал-Мутталиб ибн Хашим. Однако автор (р.а.) особо отметил мазхаб противной

стороны и разделил речь [или пояснил ее], ведь большинство шиитов сказали: «Имамат не является делом, относящимся к выгоде (маслаха), которое вверяется умме и осуществляется по выбору людей присяги (ахл ал-бай'а). Нет, он есть столп религии и основа Ислама. Не допускается, чтобы Посланник пренебрегал этим и оставлял без внимания. Не является верным вверять и передавать это народу³³³. И нет в религии дела важнее его (имам) назначения, так, чтобы, покидая этот мир, его душа была свободной от дела уммы, поскольку он послан для устранения разногласия и установления согласия. И он (Пророк), поистине, указал на 'Али (р.а.) ясным указанием (нассан захиран) и назначил его явным назначением (та'йинан вадихан)³³⁴. Поистине, он (имамат), без всякого сомнения, не выходит за пределы его потомства, через ясное указание (насс) от одного имама к другому. Если же он вышел, то либо вследствие несправедливости со стороны других, либо вследствие предосторожности (такиййа) с их стороны³³⁵».

«Не обязательно, чтобы имам (верховный правитель) был непогрешимым (ма'суман)», согласно тому, что было раньше из консенсуса сподвижников (ас-сахаб) по поводу присяги трем халифам с окончательностью отрицания непогрешимости (ал-'исма) в них.

Это — вопреки мнению шиитов, потому что они проводили аналогию между ним (имамат) и пророчеством (ан-нубувва) без всякого объединяющего (джами') [элемента между ними] и непослушание/грех (ал-ма'сиййа) — несправедливость, а имамат — завет Аллаха. Ведь сказал Всевышний: «Не объемлет завет Мой неправедных (несправедливых)» (2:124).

Ответ этому заключается в том, что отсутствие непогрешимости не делает необходимым несправедливость. Если это и принималось, то следование исламу разрушает это.

Также они (шииты) сказали: «Он (имам) был направлен хранителем божьего закона, разъясняющим и дополняющим его к другим. Если бы он был лишен непогрешимости, то не верилось бы в его повеление и запрещение от уклонения. И тогда не было бы необходимым следование ему, и пропала бы выгода от его назначения или потребовался бы другой имам, утверждающий его (закон Божий) к наиболее подходящему (ал-аслах) и оберегающий его от наиболее безобразного/мерзкого (ал-акбах). Поэтому он непрерывно следует один за другим».

Ответ этому в том, что мы не принимаем утверждение, что необходимо слушаться его в любом случае, даже обязательно следование ему в дурном, скверном. Ведь он на самом деле назначен на этот пост для выполнения того, что определил Законодатель из определенных Им дел

Стр. 120

и разъясненных Им положений. Поэтому, как бы ни полагалось его соответствие [шариату], следование за ним становится обязательным, и, как бы ни узнавалось его несоответствие, обязательным становится возвращение к иджитаду и доказательствам. Ведь сказал он (мир ему!): «Мусульманин должен слушаться и подчиняться в том, что ему нравится и не нравится, кроме случая, когда ему повелевают греховное. Поэтому, если ему приказали греховное, нельзя слушаться и подчиняться»³³⁶. Этот хадис приведен «шестью»³³⁷. Также в [сводах] «ас-Сахихан» передается: «Нет послушания в греховном. Поистине послушание в праведном/одобряемом (ма'руф)»³³⁸. И уже приводилось от 'Али (р.а.): «Аллах воспитал эту умму этикетами Книги и сунны. Не пропадет с ними султан [или власть]. Если он выйдет [за рамки шариата] по причине дискредитации (та'н) или неопозволительного нововведения (бид'а), то верните его к тому, из чего он вышел. Если же он отказывается, то сражайтесь с ним». И передается от Абу Бакра (р.а.): «Слушайте меня, пока я слушаюсь Аллаха. Если же я ослушался, то не слушайте меня». Также передается от 'Абдаллаха ибн 'Амра ибн ал-'Аса, что ему сказали: «Этот сын твоего дяди по отцу, Му'авийа, повелевает нам, чтобы мы делали [то-то], и мы делаем»; тогда он сказал: «Слушайся его в послушании Аллаху и не слушайся его в непослушании Аллаху», что привели Муслим и Абу Давуд³³⁹. К тому же мы пришли к консенсусу о необходимости подчинения эмирам провинций и окраин и наместникам имама (верховного правителя) с отсутствием их непогрешимости, в чем не ведалось несогласия с ними.

Затем они (шииты) доказывали непогрешимость ахл ал-байт словами Всевышнего: «Аллах хочет удалить скверну от вас, семьи его дома (ахл ал-байт) и очистить вас очищением» (33:33), поскольку они ниспосланы по поводу 'Али, Фатимы и их сыновей [ал-Хасана и ал-Хусайна]³⁴⁰. Сказал Абу Са'ид ал-Худри, что он (айат) ниспослан по поводу «пяти»: Посланника Аллаха и этих ['Али, Фатимы, ал-Хасана и ал-Хусайна], что привели Ахмад и ат-Табарани. В другом предании от Василя сообщается, что он сказал: «Господи! Эти — мой ахл ал-байт, и они — наиболее достойные», что привел Ахмад³⁴¹. Также от 'Аиши, Умм Саламы³⁴², Са'да ибн Аби Ваккаса, Зайда ибн Аркама, Анаса ибн Малика и других по многочисленным достоверным путям передается подобное: «Когда были ниспосланы слова Всевышнего: «Скажи: «Приходите, призовем наших

сынов и ваших сынов... и нас самих и вас самих» (3:61), позвал Посланник Аллаха (с.а.в.) 'Али, Фатиму, ал-Хасана и ал-Хусайна и сказал: «Господи! Эти — мой ахл ал-байт»». Это привели Муслим и ат-Тирмизи³⁴³. В версии ат-Тирмизи говорится, что он покрыл их [плащом или покрывалом] и сказал: «Господи! Эти — мой ахл ал-байт и моя свита. Удали от них скверну и очисти их очищением»³⁴⁴.

Ответили на это тем, что ограничение ахл ал-байт лишь ими не соответствует данному месту, поскольку аят окружен упоминанием жен [Пророка], который открывается обещанием [или угрозой] (ва'д) для них и заканчивается проповедью/поучением (ва'з) для них. То есть он является объяснением причин повеления и запрещения для них возобновляющим образом [с точки зрения синтаксиса предложения]. Упоминание же местоимения — для преимущества и возвеличивания³⁴⁵. Под очищением подразумевается очищение от порицаемых состояний и исчезновение греха. Хадис же означает, что они — ахл ал-байт без учета обособления (тахсис) ими.

Также было сказано, что Умм Салама (р.а.а.) спросила: «И я с ними, о Посланник Аллаха?» Он ответил: «Ты — в своем месте, и ты — к добру/лучшему (хайр)». Этот хадис привел ат-Тирмизи³⁴⁶. В другом же предании от нее: «Он сказал: «Встань и отойди ко мне

Стр. 121

от моего ахл ал-байт». Я встала и отошла недалеко»³⁴⁷. Нет, все хадисы указывают на выделение (ат-тахсис). Поэтому понятие «ахл ал-байт» не содержит их [т.е. жен]. К этому склонились большинство комментаторов (муфассирун). Этот аят посвящен их поучению как усиление того, что содержится в нем из стимулирования их боязни несогласия с суждением Аллаха, довольствия Его Посланником, покорности для послушания и предпочтения неприхотливости. Ведь они (жены) следуют за ними (ахл ал-байт) в обладании достоинствами и оберегании от грехов. В начале его [предложения из аята] посредством частицы «иннама»³⁴⁸, означающей ограничение волей Всевышнего, содержатся усиление суждения и заботы о них. В конце же его посредством неопределенного имени действия (ал-масдар) с танвином содержится указание на их достижение Его высшей точки и их утверждение в Его высшей степени. Это необычное/удивительное (бади') очищение, не являющееся из рода обычных вещей.

Очевидно для тебя, что отказ (препятствование) касался ее (Умм Салама) вхождения с ними под то, чем он (Пророк) покрыл их (семья 'Али), а не того, что она не является членом ахл ал-байт. Ведь он (мир ему!) сказал в конце своей речи: «Господи! К Тебе [т.е. заведи к Себе], а не в огонь геенны меня и мой ахл ал-байт». Она спросила: «И я, о Посланник Аллаха, к тебе [т.е. с тобой]?» Он ответил: «И ты». Это привел Ахмад³⁴⁹, и по этому поводу есть обсуждение.

«(И необязательно), чтобы он был лучшим из людей своего времени» по знанию, справедливости, отваге и прочим благим качествам. Ведь равный [ему по качествам] и даже худший (превзойденный), может быть, бывает более сведущим о пользах имамата и более способным в исполнении дел халифата, особенно когда его назначение бывает ближе к согласию, приятнее для сердец народа и более подходящим для упорядочивания состояния подчиненных. И 'Умар (р.а.а.) оставил это дело для совета из шести людей, отличных друг от друга. 'Абд ар-Рахман начал с присяги 'Али, потом отклонился от него к 'Усмани. Также сказали 'Аббас 'Али (р.а.а.) и 'Умар Абу 'Убайде (р.а.а.): «Протяни руку, я присягну тебе». И сказал Абу Бакр: «Присягните 'Умару или Абу 'Убайде», затем присягнули Абу Бакру. Это противоречит мнению шиитов, не считая из их числа зайдитов, которые согласились с нами [т.е. суннитами].

«Обязательно, чтобы он был из числа людей полного абсолютного опекунства³⁵⁰ (ахл ал-валайа ал-мутлака ал-камила)», т.е. мусульманином, свободным (не рабом), разумным и мужчиной. Потому что в исламе нет опекунства неверного над мусульманином, согласно словам Всевышнего: «И никогда Аллах не устроит неверным дороги против верующих!» (4:141)³⁵¹. Что же касается свободы и разума, то поскольку раб, ребенок и сумасшедший не обладают опекой над самими собой, то как же над другими?! Раб поглощен временем, чтобы исполнять права хозяина, и унижен в глазах людей. Он не будет почитаться, и за ним не последуют. Ребенок же и сумасшедший неполноценны в распоряжении самими собой. Что же говорить о распоряжении делами народа?! Что же касается принадлежности к мужскому полу, то, согласно достоверному хадису, женщины неполноценны разумом и религией³⁵². Им приказано находиться в домах и запрещено выходить для наблюдения за правлением и для участия в войнах³⁵³. Также она не в силах передвигать войска и исполнять наказания [за преступления против закона]. И сказал он (мир ему!): «Не

Стр. 122

преуспеет народ, назначивший над собой женщину», что приводится у ал-Бухари. И уже было проверено это [жизнью], и оказалось именно так. Хорошо об этом было сказано [поэтом] в стихах:

*[Есть] две вещи, немогущ укротитель в них:
мнение женщин и командование детей.*

*Что касается женщин, то по причине их склонности
к страстям. Ребенок же бежит без всякого повода.*

С этими [необходимыми] условиями согласились ханафиты и аш'ариты. Другие условия, по которым есть разногласия, это справедливость (ал-'адала), усердие (ал-иджтихад) и смелость (аш-шаджа'а). Мы [т.е. ханафиты] считаем, что их необходимо учитывать при назначении правителя, однако же если был назначен правитель, лишенный их, то это допускается. К этому же склонился ал-Газали, поскольку он сказал: «Наше мнение состоит в том, что халифат вверяется ответственному за него из потомков ал-'Аббаса, а вилайат (управление) осуществляется султанами, присягнувшими халифу, в окрестностях (провинциях) стран, потому что мы берем во внимание качества и условия в султанах, подразумевая особенность пользы. Если же мы поставим вопрос о недействительности вилайата сейчас, то прекратятся выгоды/интересы (ал-масалих) в принципе. Так как же мы будем терять капитал (основу имущества/богатства), стремясь к доходу, когда султан — подчиненный халифа в основе хутбы³⁵⁴ и того, что касается чеканки монет?! Ведь он — исполнитель правления (ал-хукм), а судьи на местах (в провинциях) — исполнители правовых норм и положений (ал-ахкам)». Это — его речь. Подобное этому сказал и Абу Хафс ас-Сухраварди.

У Малика, аш-Шафи'и и Ахмада они (эти качества и условия) являются условием правильности вилайата. И подобное этому [известно] от наших трех имамов³⁵⁵. Может быть, автор (р.а.) указал на это своими словами:

«Политиком», т.е. способным распоряжаться делами и выгодами большинства с помощью силы своего мнения и размышления.

«Способным исполнять правовые нормы и положения (ал-ахкам)», имеющим мощь наказать преступников и исполнить наказания [за преступления против закона] воров и прелюбодеев.

«Охранять границы исламского государства», не боясь встречи с врагом в войнах, обязательных для каждого (вуджуб 'айн)³⁵⁶ или обязательных для кого-то (вуджуб кифайа)³⁵⁷.

«Защищать обиженного от обидчика» посредством своего знания, справедливости и отваги. Затем он способен привести доводы и разрешить сомнение в вероубеждениях и подает в отставку посредством фетвы по ясному указанию (нассан) и дедукции (истинбатан) из зафиксированных событий (ан-навазил)³⁵⁸, когда неисполнение этих дел нарушает цель его назначения. Потому что самые важные из целей имамата — сохранение вероубеждения, решение правлений, удаление споров, политика большинства и охрана границ. В действительности же мы не ставим их условием для утверждения вилайата в ясном предании (захир ар-ривайа) по причине редкости их собрания в одной личности. И можно верить потребности науки ученым и мудрецам посредством спрашивания мнения, а потребности отваги — другим.

«Имам (правитель) не смещается [со своего поста] по причине порочного поступка (ал-фиск)» посредством отхода от послушания [Аллаху] и падения справедливости.

«И притеснения/произвола (ал-джаур)» в отношении рабов божьих через взяточничество и другие вещи. Однако если он был назначен на пост, будучи справедливым, а затем стал притеснителем в правлении и распутствовал посредством него или иного, то он заслуживает отстранения. Сказал ал-Газали: «Невежественный несправедливый султан — как бы ни помогала ему сила и было трудно его снять, когда в его замене была непереносимая смута,

Стр. 123

должен быть оставлен, и ему нужно подчиняться»³⁵⁹. Также сказал Ибн ал-Хумам в «ал-Мусайара»: «Не является необходимым выступать против притеснителя/несправедливого [имама]». То же передается ханафитами от Абу Ханифы (р.а.), слово которых в совокупности совпадает в своем направлении, что сподвижники (ас-сахаба) и [их] последователи (ат-таби'ун) молились [в коллективной молитве] за потомками Умайи (Омейядами), подчинялись им, участвовали с ними в пятничных и праздничных богослужениях и принимали от них вилайат. И очевидно, что они были монархами, овладевшими властью, и тогда для побеждающего (преобладающего) эти дела являются верными».

Иногда говорят, что они не считали верным выходить против них (Омейяды), но это не так. Ведь вышел ал-Хусайн ибн 'Али (р.а.а.) и те, кто с ним, затем Ибн аз-Зубайр, 'Абдаллах ибн Мути', 'Абдаллах ибн Ханзала и другие против Йазида ибн Му'авии. Также вышел 'Абд ар-Рахман ибн

Мухаммад ибн ал-Аш'ас, призывая за ал-Хасана ал-Мусанну, и с ним сто пятьдесят с лишним тысяч людей, среди которых были ученые-праведники, такие, как Са'ид ибн Джубайр, 'Абд ар-Рахман ибн Аби Лайла, Абу-л-Бахтари {[Сноска:] С фатхой буквы «ба» (с одной точкой), сукуном буквы «ха» с точкой и фатхой буквы «та» (с двумя точками сверху)}. Его имя — Са'ид ибн 'Имран, и говорят — Ибн Аби 'Имран. Также его называли Файрузом ат-Та'и, куфийским клиентом (маула) этого племени. Сказал Билал ибн Хиббан³⁶⁰: «Он был из достойнейших людей Куфы». И сказал Хабиб ибн Аби Сабит: «Великий имам. Собрались с ним я и Са'ид ибн Джубайр. Был Абу-л-Бахтари более сведущим и более знающим фикх среди нас. Он погиб при ал-Джамаджиме в восемьдесят третьем году [по хиджре]. От него (да спасет его Аллах!)} ат-Та'и и другие из выдающихся и великих последователей (ат-таби'ун) против 'Абд ал-Малика ибн Марвана. И выступил имам Зайд ибн 'Али ибн ал-Хусайн, которому присягнул и содействовал имам Абу Ханифа, против Хишама ибн 'Абд ал-Малика³⁶¹. Сказанное же судьей Абу Бакром ибн ал-'Араби³⁶² из маликитов, что «ал-Хусайн на самом деле был «убит мечом своего деда [т.е. Пророка]»³⁶³, [т.е. его] приказанием о выступлении против мятежника/раскольника (ал-баги), его повелением об умерщвлении такого человека и устранении корня вражды», неверно. К этому же склонялся ал-Газали и его последователи. Ведь он преувеличил по поводу невиновности Йазид в убийстве, приказе о нем, пренебрежении истиной Посланника Аллаха и попирании святого и долго говорил о запрещении его поношения и проклятия. Этот человек (Йазид) достиг предела непристойности, притеснения, вражды и малой набожности, от чего «оглушались и слепли». Ведь сказали о его неверии имам Ахмад ибн Ханбал и другие. И тебе достаточно его знания и набожности в качестве свидетельства тому, что он не сказал этого, кроме как после глубокого изучения [этой проблемы].

[Глава седьмая. Некоторые частные вопросы]

[Допускается молитва за всяким предстоятелем (имамом)]

«Допускается молитва за всяким благочестивым и распутным [имамом]»³⁶⁴, согласно его (мир ему!) словам: «Молитесь за всяким благочестивым и нечестивым», что привел ал-Даракутни по цепочке авторитетных передатчиков. Если и есть в ней разрыв, то это не вредит [в нашем случае], потому что его предел есть ирсал³⁶⁵, что является доводом у нас [ханафитов] и большинства ученых. Она (цепь хадиса) поддерживается по разным путям. Это [является верным], пока бесчестие нечестивого не дойдет до предела неверия, как у крайних шиитов (гулат) и рафидитов, что противоречит мнению шиитов, которые поставили условием разрешения имамата справедливость, хотя и разрешили молитву за неверным, не ведающим о нем.

«Мы молимся³⁶⁶ за всякого благочестивого и распутного [усопшего]», являющегося мусульманином, согласно его (мир ему!) словам: «Молитесь за всякого благочестивого и нечестивого [усопшего]», что привели ад-Даракутни и другие.

[Упоминание сподвижников добром]

«Мы воздерживаемся от упоминания сподвижников (ас-сахаба)»: термин «ас-сухба» (общество/общение) в языковом смысле говорит о том, кто сопровождал другого, редко это было или часто. Говорят: «Я сопровождал такого-то [или был в обществе такого-то] год, месяц, день

Стр. 124

и час». По обычаю же [или в общем понимании] это связано с тем, кто стал известным и прославился этим (ас-сухба). Термин хадисоведов и традиционалистов (ахл хадис ва-л-накл) совпадает с языковым значением, к чему больше склоняются шафи'иты. Термин же теологов и правоведов (ахл ал-усул ва-л-фикх) соответствует обычному понятию, к чему больше склоняются ханафиты. Сообщается от Мусы ас-Сиблани³⁶⁷: «Я пришел к Анасу ибн Малику и сказал: «Разве кто-нибудь из сподвижников Посланника Аллаха (с.а.в.) кроме тебя еще жив?» Он ответил: «Остались люди из бедуинов, увидевшие его (Пророка). Что же касается того, кто сопровождал его [т.е. был его сподвижником], то нет», цепь передатчиков является хорошей (джаййид). Этот хадис передал Муслим в присутствии Абу Зар'а ар-Рази.

Также передается от Ибн ал-Мусаййаба, что он считал сподвижником (сахаби) лишь того, кто был с Посланником Аллаха (с.а.в.) год или два года и участвовал с ним в одном или двух военных походах. Это же видно в его (мир ему!) словах: «Не ругайте же моих сподвижников! Ведь даже если кто-то из вас потратил бы [ради Аллаха] такое количество золота, как гора Ухуд³⁶⁸, то не

достиг бы уровня одного из них даже наполовину»³⁶⁹. Таким образом, сподвижник (ас-сахаби), по мнению людей предания (ахл ал-асар), — это тот, кто встретил Пророка (с.а.в.), веруя в него, и умер мусульманином, хотя между этим и было вероотступничество (ар-ридда). Поэтому в это понятие входят слепые, такие, как Ибн Умм Мактум³⁷⁰, и те, кто в промежутке были вероотступниками, такие, как ал-Аш'ас ибн Кайс. Тот же, кто до конца остался в состоянии вероотступничества, как Ибн Хатал³⁷¹, не входит в это понятие. Затем принадлежность к сподвижникам определяется посредством таватура [т.е. сообщения мутаватир], как в случае с четырьмя халифами³⁷² и пятью 'Абдаллахами (ал-'Абадила)³⁷³; либо посредством распространения (ал-истифада), как в случае с 'Уккашей ибн Михсином³⁷⁴ и Димамом ибн Са'лабой³⁷⁵; либо посредством оповещения какого-то сподвижника (ихбар сахаби), как в случае с Хумаймой ад-Дуси³⁷⁶, который умер от боли в животе и о котором свидетельствовал Абу Муса ал-Аш'ари, что он слышал, как Пророк (мир ему!) заявил о его мученической смерти (аш-шахада); либо иногда посредством своих слов или оповещения о самом себе об этом после подтверждения его справедливости/правдивости (ал-'адала), если его утверждение не было необычным (с элементами чуда).

Лучшими из них, абсолютным образом, являются четыре халифа, затем остальные из «десяти» [которым при жизни был обещан рай], потом участники битвы при Бадре³⁷⁷, затем люди «деревя»³⁷⁸, которые присягнули клятвой верности (бай'ат ар-Ридван) в ал-Худайбие, и было сказано, что участники битвы при Ухуде.

Лучшей из женщин уммы является Фатима, согласно его (мир ему!) слов: «Фатима — госпожа женщин обитателей рая, кроме Марйам бинт 'Имран³⁷⁹», что приводится у ал-Хакима, считавшего его достоверным. В другом предании говорится: «Ты — госпожа женщин обитателей рая, кроме Девы Марии (Марйам ал-Батул)», что привели Ибн Аби Шайба и Ибн Джарир. Также он (мир ему!) сказал ей: «Я, ты, эти двое и этот поддерживающий — в одном месте в День Воскресения», что приводится Ахмадом, где он имел в виду 'Али и его двух сыновей. Он же (мир ему!) сказал ей: «Разве ты не согласна быть госпожой женщин миров или женщин обитателей рая?». Этот хадис привели ал-Бухари и Муслим. Он же говорил: «Фатима — часть меня. Поэтому тот, кто разгневает ее, рассердит меня», что привел ал-Бухари.

Затем Хадиджа, согласно его (мир ему!) слов: «Лучшие из женщин миров — Хадиджа, Фатима, Марйам и Асийа {[Сноска:] «ал-Асийа [в языке] в здании (строении) означает прочный, опора, столб; совершающая обрезание и является именем дочери Музахима, жены Фараона». Из «Камуса»³⁸⁰}}, жена Фараона³⁸¹, что привел ал-Хахим, и его слов: «Достаточно тебе [узнать] из женщин миров: Марйам бинт 'Имран, Хадиджу бинт

Стр. 125

Хувайлид, Фатиму бинт Мухаммад и Асию, жену Фараона», что привели Ахмад, ат-Тирмизи, удостоверивший это, Ибн ал-Мунзир, Ибн Хиббан, Ибн Аби Шайба и ал-Хахим. Также он сказал: «Государынь женщин — обитателей рая — четыре: Марйам, Фатима, Хадиджа и Асийа», что привел ал-Хахим. В предании Ахмада и ат-Табарани говорится: «Лучших из женщин миров», а в другом предании у них же обоих и ал-Хакима говорится: «Достойнейших из женщин обитателей рая». И сказал: «Госпожа женщин обитателей рая — Марйам, затем Фатима, потом Хадиджа и затем Асийа», что привел Ибн 'Асакир. Также он сказал: «Лучшая из их [т.е. иудеев или предыдущих поколений] женщин — Марйам, а лучшая из наших женщин — Хадиджа». Это привели ал-Бухари, Муслим и ат-Тирмизи. И достоверно, что 'Аиша (р.а.а.) сказала Посланнику Аллаха (с.а.в.): «Даровал тебе Аллах лучше ее» [имея в виду себя]. На что он ответил: «Нет, клянусь Аллахом, не даровал мне Аллах лучше, чем она. Она уверовала в меня, когда люди посчитали меня лжецом, и дала мне свое имущество, когда люди бросили меня». Также он (мир ему!) сказал: «Поистине, превзошла Хадиджа женщин моей уммы, как превзошла Марйам женщин миров», что привели ал-Баззар и ат-Табарани по хорошей цепи передатчиков. И рассказал ал-Акмаль от Абу Ханифы (р.а.), что 'Аиша является достойнейшей из женщин после Хадиджи, потому что он (мир ему!) передал ей приветствие (ас-салам) от Джабраила подобно тому, как он передал [его] Хадидже от Аллаха Всевышнего. Ведь сказал Пророк (мир и благословение ему!) о ней: «Достоинство 'Аиши над женщинами подобно достоинству похлебки (сарид) над остальной пищей³⁸²», что привели Ахмад, ал-Бухари, Муслим, ат-Тирмизи и Ибн Маджа. Он же сказал: «Откровение не приходило ко мне, когда я был с женщиной, кроме 'Аиши», что привели ал-Бухари, Муслим и ан-Наса'и.

А опередившие, первые (ас-сабикун ал-аввалун) из мухаджиров и ансаров есть те, которые молились в сторону двух кибл [Мекки и Иерусалима], по мнению Мухаммада ибн ал-Ханафии, Ибн Сирина, Ибн ал-Мусаййаба и Катады, и которые присутствовали на клятве верности (бай'ат

ар-Ридван), по утверждению аш-Ша'би (р.а.) и других. И сообщается от Мухаммада ибн Ка'ба ал-Курази и 'Ата' ибн Йасара³⁸³, что они являются участниками битвы при Бадре.

Имеется разногласие по поводу числа их степеней и категорий. В этом вопросе смотрят на первенство в принятии ислама, переселение (ал-хиджра) и участие в достойных событиях. Ал-Хафиз Абу 'Абдаллах ал-Найсабури, известный как ал-Хаким, и другие распределили сподвижников по двенадцати категориям:

Первая — это люди, принявшие ислам в Мекке в начале миссии. Они — первые из мусульман, как Хадиджа, 'Али, Абу Бакр, Зайд ибн Хариса, Билал, Джа'фар ибн Аби Талиб, Хамза ибн 'Абд ал-Мутталиб и остальные из «десяти» [которым при жизни был обещан рай]. Сказал ал-Хаким: «Я не знаю разногласия по поводу того, что 'Али — первый из них, кто принял ислам. Но есть разногласие по поводу его зрелости во время принятия ислама. Консенсус (ал-иджма') же постановил, что первым из людей, кто принял ислам, была Хадиджа».

Вторая — это люди дар ан-надва (мекканского собрания) после принятия ислама 'Умаром, такие, как Ас'ад ибн Зурара, Закван ибн 'Абд Кайс и Мус'аб ибн 'Умайр³⁸⁴.

Третья — это те, которые переселились в Эфиопию, такие, как 'Амр ибн Са'ид ибн ал-'Ас ал-'Умави, Абу Муса ал-Аш'ари и Хишам ибн

Стр. 126

ал-'Аси ас-Сахми³⁸⁵.

Четвертая — это первые из ансаров, такие, как Абу-л-Хайсам ибн ат-Таййихан, Рафи' ибн Малик, 'Убада ибн ас-Самит, которых было шесть, и участники первой присяги в ал-'Акабе (асхаб ал-'акаба ал-ула)³⁸⁶, такие, как Убайй ибн Ка'б³⁸⁷, 'Аббас ибн 'Убада, Кутба ибн 'Амир, которых было двенадцать.

Пятая — это участники второй присяги в ал-'Акабе (асхаб ал-'акаба ас-санийа), такие, как Са'д ибн 'Убада, 'Абдаллах ибн Равваха и Абу Аййуб, которых было семьдесят.

Шестая — это мухаджиры, которые догнали Пророка (мир ему!) в местечке Куба' до постройки мечети [там] и [его] перемещения в Медину.

Седьмая — это участники великой битвы при Бадре, такие, как Малик ибн Раби'а, Мистах ибн Усаса³⁸⁸, Сахл ибн Хунайф и другие, которых было триста пятнадцать, а по другому преданию — триста семнадцать, что привел Абу Давуд.

Восьмая — те, которые выселились [из Мекки] до события ал-Худайбии³⁸⁹, такие, как 'Аббас ибн 'Абд ал-Мутталиб, 'Акил ибн Аби Талиб и Науфал ибн ал-Харис и другие.

Девятая — присягнувшие клятвой верности (бай'ат ар-ридван), такие, как Бурайда ибн ал-Хусайб, Сабит ибн ад-Даххак³⁹⁰ и ал-Бара ибн 'Азиб, которых было тысяча четыреста, что привели ал-Бухари и Муслим, а по другому преданию — тысяча пятьсот.

Десятая — те, которые переселились [из Мекки в Медину] до победы (ал-фатх) [т.е. взятия Мекки], такие, как Джубайр ибн Мут'им, Халид ибн ал-Валид, 'Амр ибн ал-'Ас и другие.

Одиннадцатая — принявшие ислам при взятии Мекки [мусульманами] либо по своей воле, либо вынужденно, как 'Икрима ибн Аби Джahl, Абу Суфйан ибн Харб и его сын Му'авийа.

Двенадцатая — дети, постигшие Пророка (с.а.в.) в день победы (ал-фатх) или после него, как Махмуд ибн [ар-]Раби', Абу Умама Ас'ад ибн Сахл ал-Ауси и Абу ат-Туфайл, который умер последним из них. Более достоверно, что он умер в сотом году по хиджре. Что же касается их общего числа, то оно большое, никому не известное в точности, кроме как Аллаху Всевышнему. Передают, что он (мир ему!) скончался, оставив сто двадцать четыре тысячи [сподвижников].

«Кроме как с добром»: и не ведем разговора о том, что было между ними из ссор и споров. И мы не видим в этом того, что умаляет значение полученного ими от Аллаха добра. Передается от 'Умара ибн 'Абд ал-'Азиза и других: «Аллах очистил наши руки от тех кровопролитий, поэтому давайте не будем пачкать наши языки этим». И спросили Ахмада ибн Ханбала о деле 'Али и 'Аиши³⁹¹, на что он ответил: «Это — народ, который уже ушел; ему — то, что он приобрел, и вам — то, что вы приобрели, и вас не спросят о том, что делали они» (2:134), в соответствии с его (мир ему!) словами: «Не ругайте моих сподвижников! Ведь если кто-то из вас потратил бы [ради Аллаха] такое количество золота, как гора Ухуд, то и тогда не достиг бы уровня одного из них, и даже наполовину», что привели ал-Бухари³⁹², Муслим³⁹³, ат-Тирмизи³⁹⁴ и Абу Давуд³⁹⁵; с его же (мир ему!) словами: «Бойтесь Аллаха в моих сподвижниках! Не обсуждайте их после моей смерти³⁹⁶. Ведь того, кто полюбит их, я буду любить своей любовью. А того, кто возненавидит их, я возненавижу своей ненавистью. И тот, кто обидит их, обидит меня. Кто же обидит меня, тот обидит Аллаха», что привел

Стр. 127

ат-Тирмизи³⁹⁷; также с его (мир ему!) словами: «Я — безопасность для моих сподвижников. Поэтому когда я уйду [на тот свет], придет к моим сподвижникам обещанное [нечто опасное] им.

Мои же сподвижники — безопасность для моей уммы. Поэтому, когда уйдут мои сподвижники, придет к моей умме обещанное ей», что привел Муслим³⁹⁸; также с его (мир ему!) словами: «Какой бы из моих сподвижников ни умер на какой-то земле, ему будет послан свет и площадь [земли] в День Воскресения», что привел ат-Тирмизи³⁹⁹; с его (мир ему!) словами: «Лучшие из людей — мое поколение, затем следующие за ними», что привела группа [авторов сводов хадисов]⁴⁰⁰; с его (мир ему!) словами: «Не коснется огонь [ада] мусульманина, который видел меня или видел того, кто видел меня», что привел ат-Тирмизи⁴⁰¹; с его (мир ему!) словами: «Оказывайте почтение моим сподвижникам, ибо они — лучшие из вас», что привел ан-Наса'и⁴⁰²; с его (мир ему!) словами: «Блажен⁴⁰³ тот, кто видел меня и уверовал в меня! И блажен тот, кто видел того, кто видел меня!», что привел ат-Табарани; с его (мир ему!) словами: «Мои сподвижники подобны звездам. За кем бы из них вы ни последовали, вы будете на верном пути», что привели ад-Дарими и Ибн 'Ади; и [в соответствии со словами из] других подобных хадисов, касающихся их достоинств.

Не согласны [с этим] рафидиты по поводу [первых] трех халифов, Талхи, аз-Зубайра, Са'да, Са'ида, 'А'иши, Хафсы и других, хариджиты по поводу 'Али, этих [упомянутых] и группы [большинства сподвижников], кроме двух шейхов (аш-шайхайн) [Абу Бакра и 'Умара], и насибиты по поводу 'Али, его двух сыновей и других сеййидов из ахл ал-байт. Сказали 'Аише о том, что люди говорят [плохо] о сподвижниках Посланника Аллаха (мир ему!). На это она ответила: «Они не удивляются этому: «Прекратилось их деяние, и Аллах захотел, чтобы не прекращалось их вознаграждение?» Также от нее передается: «Им было приказано просить прощения для них, а они ругали их?!» Это привел Муслим⁴⁰⁴. И передается от него (мир ему!): «Когда увидите тех, кто ругает моих сподвижников, скажите: «Проклятие Аллаха на худшего (злейшего) из вас!»», что приводится у ат-Тирмизи⁴⁰⁵.

Потом бранить и порочить их, если это было посредством того, что противоречит окончательному тексту (ан-насс ал-кат'и), как клевета на 'Аишу является неверием, иначе же является порочным поступком (фиск) из самых больших мерзостей и непристойностей.

По мнению большинства, [такой] ругатель/оскорбитель осуждается (порицается) и подвергается физическому наказанию. А некоторые ханафиты и маликиты сказали, что он умертвляется. Ведь сказал он (мир ему!): «Тот, кто ругал пророков, умертвляется (должен быть казнен). Тот же, кто ругал моих сподвижников, подвергается наказанию плетьюми». Это привел ат-Табарани. Также сообщается от него (мир ему!): «Того, кто ругал моих сподвижников, ударьте». И передают от Абу Барзы ал-Аслами: «Один человек ругал Абу Бакра ас-Сиддика, что разгневало его. Тогда я сказал: «О халиф Посланника Аллаха! Разрешите мне отрубить ему голову». Но он сказал: «Сядь (успокойся). Не разрешено такое [крайнее наказание] из-за [оскорбления] кого-либо, кроме Посланника Аллаха (с.а.в.)», что привел ан-Наса'и.

Также сообщают от 'Умара ибн 'Абд ал-'Азиза, что он написал своему наместнику в Куфе, который попросил его совета по поводу казни человека, ругавшего 'Умара ибн ал-Хаттаба: «Не допускается казнь человека, мусульманина за брань одного из людей, кроме как случая, когда кто-то ругал Посланника Аллаха (с.а.в.). Поэтому пролить кровь того, кто ругал его, является дозволенным». И рассказал ал-Кади 'Ияд от ал-Кади Абу Мухаммада ибн Насраны⁴⁰⁶: «Не было никого не согласного с этим».

«Мы свидетельствуем о рае для «десятерых», которых этим обрадовал Пророк (мир ему!): они — четыре халифа, остальные

Стр. 128

из шести участников совета (аш-шура)⁴⁰⁷, Са'ид ибн Зайд и Абу 'Убайда, поскольку сказал Са'ид ибн Зайд: «Свидетельствую о Посланнике Аллаха (мир ему!), что я слышал, как он говорил: «Десять в раю. Абу Бакр в раю. 'Умар в раю. 'Усман в раю. 'Али в раю. Талха в раю. Аз-Зубайр в раю. Са'д⁴⁰⁸ ибн Малик в раю⁴⁰⁹. 'Абд ар-Рахман ибн 'Ауф в раю. Абу 'Убайда ибн ал-Джаррах в раю» и смолчал о десятом. Поэтому его просили: «Кто же десятый?» Он ответил: «Са'ид ибн Зайд». Это привели Ахмад⁴¹⁰, Абу Давуд⁴¹¹, ат-Тирмизи⁴¹², Ибн Маджа⁴¹³ и ад-Даракутни. Это привел ат-Тирмизи⁴¹⁴ также от 'Абд ар-Рахмана ибн 'Ауфа, не упомянув его в одном из преданий [вариантов хадиса].

Затем их особое выделение этим не является отрицанием суждения (ал-хукм) о прочих. Наоборот, в действительности это из-за того, что оно является частью девиза/знака (ши'ар) ахл ас-сунна, касающегося их. Ведь сказал он (мир ему!): «Ал-Хасан и ал-Хусайн — господа (сеййиды) молодых людей, обитателей рая, а их отец — лучше их», что привели Ахмад⁴¹⁵, ат-Тирмизи⁴¹⁶, Ибн Маджа⁴¹⁷, ат-Табарани, Ибн 'Ади и ал-Хахим. В другом предании говорится: «Ал-Хасан и ал-Хусайн — господа (сеййиды) молодых людей, обитателей рая, кроме двух сыновей тети [со стороны матери] 'Исы ибн Марйам и Йахйи ибн Закарии. А Фатима — госпожа женщин обитателей рая,

кроме Марйам бинт 'Имран», что привели Ахмад⁴¹⁸, Абу Йа'ла, ат-Табарани и ал-Хаким. Также он сказал: «Я видел [во сне] Джа'фара, т.е. сына Абу Талиба, летающим в раю с ангелами», что привел ат-Тирмизи⁴¹⁹. Также он обрадовал Хадиджу домом в раю из золотых нитей, в котором нет шума и утомления. Это привели ал-Бухари⁴²⁰ и Муслим⁴²¹. Он же сказал: «Поистине миндили Са'да ибн Му'азы в раю лучше, чем то, что вы видите», что привели ал-Бухари⁴²², Муслим⁴²³ и ан-Наса'и⁴²⁴, где [под миндиями (манадил)] имелось в виду одеяние из толстого шелка. Также он сказал: «'Абдаллах ибн Салам — из обитателей рая», что приводится у ал-Бухари⁴²⁵ и Муслима⁴²⁶. И сказал о Сабите ибн Кайсе ибн Шаммасы, что «он — не из обитателей геенны, но из обитателей рая», что привели ал-Бухари⁴²⁷ и Муслим⁴²⁸. И сказал: «Рай тоскует по трем: 'Али, 'Аммаре⁴²⁹ и Салмане», что привел ат-Тирмизи⁴³⁰, который посчитал это [сообщение] хорошим (ал-хасан). Он же сказал: «Взглянул Аллах на участников битвы при Бадре и сказал: «Делайте что хотите. Ведь прощено вам», а в другом предании: «Стал должным (необходимым) для вас рай». Это привели ал-Бухари⁴³¹, Муслим⁴³² и Абу Давуд⁴³³. И сказал один человек: «О Посланник Аллаха! Поистине войдет Хатиб⁴³⁴ в геенну», на что он (мир ему!) сказал: «Ты сказал ложь. Он не войдет в нее. Ведь он был участником событий Бадра и ал-Худайбии», что привели Муслим⁴³⁵ и ат-Тирмизи⁴³⁶. Также он сказал: «Поистине войдет в рай тот, кто присягнул под «деревом», кроме владельца красного верблюда⁴³⁷», что привел ат-Тирмизи⁴³⁸. И сказал: «Поистине, я надеюсь (прошу), если будет угодно Аллаху, что не войдут в геенну те, кто принял участие в событиях Бадра и ал-Худайбии», что привели Муслим, Абу Давуд, ат-Тирмизи, Ибн

Стр. 129

Маджа⁴³⁹. Есть и другие подобные хадисы, касающиеся общины [сподвижников] посредством особого выделения или посредством обобщения.

«Мы не свидетельствуем о рае и геенне ни для кого конкретно», исключая тех, кого обрадовал Пророк (мир ему!) [раем], по причине сокрытия конечных результатов и незнания о последних делах. На самом деле абсолютное обещание [о рае] касается благодетельствующих (ал-мухсинун), а абсолютная угроза [геенной] — неверных (ал-кафирун).

[Протирание кожаных носков (ал-хуффайн)⁴⁴⁰]

«Мы считаем правильным протирать [влажной рукой] кожаные носки [во время омовения для молитвы] во время путешествия и оседлого состояния⁴⁴¹, даже если это и было дополнением к Книге, потому что сообщения, приведенные по этому поводу, достигают степени таватура. Сказал ал-Хасан ал-Басри (р.а.): «Передали мне семьдесят человек из сподвижников Посланника Аллаха о том, что он (мир ему!) протер кожаные носки». Также сказал Абу Ханифа (р.а.): «Я не говорил о протирании, пока не пришло ко мне об этом [сообщение], подобное дневному свету». И сказал Ахмад ибн Ханбал: «Я не знаю наизусть о чем-либо сорок хадисов [как это в случае с протиранием] от сподвижников Посланника Аллаха, что они возвели [по иснаду к Пророку] и на чем они остановились [не поменяв мнения]». И сказал Абу ал-Хасан ал-Кархи⁴⁴² (р.а.): «Опасаясь, что тот, кто не считает это правильным, совершает неверие (ал-куфр)». И сказал Ибн 'Абд ал-Барр: «Не было отрицания этого ни от одного из сподвижников, кроме Ибн 'Аббаса, Абу Хурайры и 'Аиши. Что касается первых двух, то пришло от них по хорошим иснадам мнение, соответствующее мнению прочих сподвижников. Что же касается 'Аиши, то в достоверном хадисе от Муслима сообщается, что она перевела [решение об этом] к знанию 'Али (р.а.а.)». Шииты же сказали, что оно есть необходимая замена (халаф дарури) и что оно разрешается в состоянии боязни вреда, который может быть нанесен, например, сильным холодом.

[Разрешение набиза⁴⁴³]

«Мы не запрещаем [для употребления] кувшинный набиз⁴⁴⁴». Он [получается], когда оставляются изюм либо сухие, свежие, недозрелые финики в воде, затем все это помещается в глиняный сосуд, в котором образуется жгучая жидкость, не достигающая крепости и предела опьянения. Он был запрещен в начале ислама, когда [глиняные] кувшины были сосудами для вина. Потом он (запрет) был отменен, вопреки мнению рафидитов, несмотря на то, был ли этот набиз смесью или однородной жидкостью. По поводу смеси есть разногласие Малика и Ахмада, которые привели как довод изречение (мир ему!): «Кто пьет набиз из вас, пусть пьет его, только если он сделан исключительно из изюма, сухих фиников или пшеницы», что привел Муслим. Наши же имамы отнесли это к затруднению/строгости (аш-шидда), потому что разрешенное в однородном составе бывает разрешенным в смешанном.

Знай, что напитки, по мнению Абу Ханифы и его последователей, с их множеством видов и типов ограничиваются по порядку четырьмя группами:

Первая — то, что запрещается в большом и малом количестве, за что наказывается пьющий и разрешающий чего становится неверным; что есть вино (ал-хамр), т.е. жидкость из незрелого винограда, которая вскипела, обрела крепость и извергла пену.

Вторая — то, что также запрещается, за что пьющий считается заблудшим, но не наказывается, кроме как в случае опьянения, и разрешающий чего не объявляется ни неверным, ни распутником; что есть *тыля* (ат-тила'), т.е. жидкость вареного винограда, меньше двух третей которой ушло после того, как она вскипела, обрела крепость и извергла [пену]; и что есть настой (ан-наки'), т.е. настой из изюма, или сухих фиников, или неспелых фиников и сахара, что также является настоем из свежих спелых фиников (най рутаби), когда он вскипит и обретет крепость.

Третья — то, питье чего разрешается без намерения развлечения и цели веселья, что не запрещается, пока не опьяняет; что есть мусаллас⁴⁴⁵

Стр. 130

из винограда и набиз, т.е. варенье из незрелых, свежих, сухих фиников и изюма, произведенное посредством минимальной варки.

Четвертая — то, что абсолютно разрешается и в корне не запрещается, пока это было без намерения развлечения или веселья, что есть набиз из меда, инжира и зерновых культур, таких, как пшеница, ячмень и т.п. Однако фетва [по данному вопросу у ханафитов] опирается на слова Мухаммада (р.а.) о том, что всякое опьяняющее запрещено. На этом же стоят Малик, аш-Шафи'и и Ахмад (да смилуется над ними Аллах!), опираясь на его (мир ему!) слова: «Все, что опьяняет, — вино (хамр), и все, что опьяняет, — харам», что привел Муслим. В предании же от Ахмада, 'Абд ар-Раззак и Ибн Хибанна в его достоверном сборнике говорится: «А всякое вино — харам».

Также они опирались на его (мир ему!) слова: «Всякое опьяняющее [вещество или жидкость] — харам. Если малая часть (ал-фарак/фарк)⁴⁴⁶ чего-то опьяняет, то наполнение ладони этим есть харам», что привели Абу Давуд⁴⁴⁷, ат-Тирмизи⁴⁴⁸ и Ибн Хиббан. Однако в достоверных из хадисов есть указание на то, что называние чего-либо (ал-итлак) опирается на сравнение/уподобление (ат-ташбих), подобно тому, как «Зайд — лев» [т.е. «Зейд подобен льву в смелости»], что полезно в отражении обвинения в неверии (ат-такфир) и наказания (ал-хадд). Это передано от Анаса о том, что он сказал: «Я был виночерпием людей в день, когда было запрещено вино. Их напитком была лишь жидкость сварившихся незрелых и сухих фиников», что привели ал-Бухари и Муслим. И передано от Ибн 'Умара: «Было запрещено вино, когда в Медине от него ничего уже не осталось», что привел ал-Бухари. Если ты убедился в этом, то узнаешь, что слова ал-Газали, сказанные в обвинение Ибн Сины в неверии в связи с наставлением, которое он написал шейху Абу Са'иду ибн Аби-л-Хайру ал-Махлаби⁴⁴⁹ ас-Суфи (да смилуется над ними обоими Аллах!): «Что же касается напитка (ал-машруб), то нужно избегать питья его для забавы, кроме как для исцеления и лечения», являются фанатизмом с его стороны. То же самое он сделал в отношении того, кто благороднее (знатнее), чем Ибн Сина, и достойнее⁴⁵⁰. Группа [ученых], среди которых был кади 'Ийад, возразила ему подобным образом. Я же непричастен к ним обоим и их дерзости в этом вопросе. Не сомневается всякий обладающий познанием и справедливостью, что если принять речь аш-Шайха ар-Раиса [Ибн Сины] как указание на разрешение [спиртного] напитка ради лечения, то как же будут верными слова [биографа Ибн Сины]: «И был конец его состояния (жизни) в чистоте веры и следовании благодеянию», если он сделал исключением питье вина с целью исцеления?! И по какому доказательству утвердилось для него, что он не имел в виду иное из тыли (ат-тила'), настоя (ан-наки') и сахара? Следует думать, что он имел в виду мусаллас, набиз и сделанное из меда и зерновых культур, что соответствует его мазхабу⁴⁵¹. Тем самым не допускается обвинять его в заблуждении, а в неверии и подавно. {[Сноска:] Путь, по которому пошел Имам ал-Харамайн, выражен в его словах: «Передалось из уст в уста факихов, что разрывающий консенсус (ал-иджма') обвиняется в неверии. А это недействительно абсолютным образом. Ведь того, кто отвергает основу консенсуса, мы не обвиняем в неверии. Утверждение об обвинении в неверии и отречении (ат-такфир ва-т-табарри) не является легким [делом]». [Из книги] «Такфир тайсир». «Отрицание суждения по категорическому консенсусу (ал-иджма' ал-кат'и) является причиной в обвинении в неверии, по мнению ханафитов, и не является ею, по мнению одной группы [ученых]». [Из книги] «Тахрир ал-усул»}.

[Святой не достигает степени пророков]

«Святой (вали) не достигает степени пророков», поскольку они непорочные (ма'сумун), защищенные от боязни конца [жизни], почтенные посредством откровения (ал-вахй) и видения ангелов, получившие повеление о донесении правовых решений (ал-ихкам) и наставлении людей на верный путь. Возможно, доказывают это утверждение следующим высказыванием:

«Не взшло солнце и не село после пророков и посланников для кого-то лучшего, чем Абу Бакр». Ведь это означает, что он выше всякого святого и ниже всякого пророка, вопреки мнению некоторых каррамитов и рафидитов.

Стр. 131

И, может быть, передано это от величайшего шейха (аш-Шайх ал-Акбар) Мухй ад-дина ибн ал-'Араби (р.а.). Сказал обладатель озарения (Сахиб ал-ишрак)⁴⁵² в некоторых своих сочинениях: «Святые (ал-авлийа') уже имели общее с пророками в проявлении необычных явлений (ал-хаварик) и рассмотрении сущностей/истин (ал-хакаик). Даже, возможно, были некоторые из них более осведомленными в некоторых истинах, чем некоторые пророки. Ведь многие из величайших святых этой уммы, может быть, превосходили в осведомленности о мире неизвестного (ал-мугаййабат) некоторых пророков Бану Исраил. То, что Муса нуждался в Хидре (мир им обоим!), — ясное свидетельство этого». Это доказательство, хотя оно и полное, в действительности означает предположение. Таким образом, не допускается обвинять в неверии не согласного с этим суждением. [Здесь] не утверждается отсутствие необходимости в посредничестве пророков для осведомленности о правовых решениях Аллаха Всевышнего, поскольку это является неверием, без всякого сомнения.

[С человека не снимается предписанность соблюдения шариата]

«Пока раб божий является разумным и совершеннолетним, ему предписывается выполнять повеление и запрет (ал-амр ва-н-нахй)», так как все имеющиеся письменные сообщения предписывают соблюдать Закон (ат-таклиф) и осуществлять его положения связи с разумом. Консенсус уммы заключается в том, что все, предписанное Аллахом Всевышним им (людям) в Его Книге и сунне Его Посланника, есть обязанность (фард), должное (ваджиб) и необходимо следуемое окончательное решение (хатм лазим), чему нельзя не следовать и к чему нельзя относиться нерадиво кому-либо из людей, какому-то посланнику и пророку или какому-то праведнику и святому, даже если и достиг он самой конечной ступени, самой высокой степени, самого высшего положения и самой благочестивой позиции, без наличия какого-либо оправдания, учитываемого Законодателем. Это противоречит мнению ибахитов (ал-ибахиййа), поскольку они утверждают, что посредством чистоты сердца и достижения предела божественной любви (ал-махабба) отменяется предписанность шариата, что, без сомнения, является неверием (куфр). Что же касается передаваемого от него (мир ему!): «Когда Аллах полюбит раба [Своего], не повредит ему какой-либо грех (занб)», то его смысл в том, что он не повредит ему посредством непогрешимости (ал-'исма) или посредством поддержки [Бога] в раскаянии. То есть он будет подобен тому, у кого нет никакого греха, и, таким образом, не коснется его их вред. Как же иначе, ведь, если снимется [предписанность], не останется греха. А в хадисе это названо термином «грех» (аз-занб).

[Ясные указания (канонические тексты)]

«Ясные указания (ан-нусус)»: т.е. передаваемые [божественно] указания (ал-адилла ас-сам'иййа) из Книги и сунны абсолютным образом, но не специальная часть, имеющая свою выговоренность (варианты словесных форм) с возможностью выделения в качестве частного (ат-тахсис) и истолкования (ат-та'вил).

«Понимаются по своим явным смыслам (аз-завахир)», т.е. своим значением, прежде всего приходящим на ум раньше обобщения предположения чего-либо абсолютным, конкретизации, предположения чего-либо неясным. Неочевидные тексты (ал-муташабихат) же принимаются через подчинение (ат-таслим) и следование (ал-инкийад). [Их толкование] вверяется Аллаху Всевышнему и тем, кого Всевышний научил их значению.

«Пока не отклоняет от них какой-либо довод» из разума или предания. Всякий раз, когда в свидетельстве (тексте) имелась в виду телесность (ал-джисмиййа) в явном смысле, например, «выравнивание/расположение» (ал-истива'), «рука» (ал-йад), «лик» (ал-ваджх) и «глаз» (ал-'айн), являющиеся атрибутами Аллаха Всевышнего, и когда разум и предание (ал-'акл ва-н-накл) указали на отрицание того, что необходимо сопутствует телесности, стало известно, что они (атрибуты) не являются частями и членами тела и не есть некоторые половинки и части. Ведь это атрибуты без конкретизации, и их значение вверено Аллаху Всевышнему. Нам же остается лишь уступить (передать), ставить [Его] превыше

Стр. 132

Того, что не соответствует Ему (далек Он от всякого несовершенства!), и возвеличивать [Его]. Это и есть вывод, полученный из упоминаемого в главных источниках (ал-усул). А в них сказано,

что решением по поводу неочевидных текстов (ал-муташабихат) является воздержание [от суждения] (ат-таваккуф). Да, в то время, когда было опасение, что массы (народ) погрязнут в уподоблении/сравнении (ат-ташбих) и не воздержатся от перехода границы «очищения» [Бога от не соответствующих Ему качеств] (ат-танзих), если, к примеру, «рука» (ал-йад) не будет пониматься как могущество (ал-кудра), «лик» (ал-ваджж) — как самость (аз-зат), «выравнивание/расположение» (ал-истива') — как овладение (ал-истила'), не было ничего плохого в отклонении их понимания. Ведь это делалось для их (массы) освобождения от беды уподоблений (ат-ташбихат) и безбожия (ал-илхад) в атрибутах (ас-сифат), опираясь по мере необходимости на возможность языка из-за недостатка понимания масс [народа]. И неправильно считать окончательным то, что имелось в виду под ними.

«Категорический/окончательный (кат'и)». Поэтому не допускается выделение в качестве частного общего смысла Книги и мутаватира сунны и связывание/ограничение (такйид) их абсолютного/безусловного (мутлак) [смысла] посредством единичного [цепью] сообщения (хабар ал-вахид) и того, что похоже на него. Таким образом, он (довод), по мнению иракцев из наших ханафитских имамов и тех, кто последовал за ними из имамов Хорасана и Мавераннахра: судья Абу Наср ал-Хасан ибн Ахмад ал-Марвази⁴⁵³, судья Абу Зайд ад-Дабуси, Шамс ал-Аимма и Фахр ал-Ислам, вопреки мнению аш-Шафи'и, Абу-л-Мансура ал-Матуриди и тех, кто последовал за ними, — категорический (окончательный) по указанию [или доказательству] (кат'и ад-далала).

«Отход от них», т.е. явных смыслов текстов (завахир ан-нусус).

«В сторону смыслов, о которых твердят батиниты (ахл ал-батин)», которые есть ибахиты (ал-ибакхиййа), названные безбожниками (малахида) из-за их отклонения от правильного явного смысла, сразу же приходящего [на ум], к смыслу, испорченному ложными представлениями, пустыми и скрытыми приукрашиваниями (обманами), потому что они утверждают, что ясные указания (тексты) не опираются на открытые смыслы, а наоборот, имеют скрытые смыслы, о которых ведаёт лишь «непорочный учитель» (ал-му'аллим ал-ма'сум), например: «Рай — это человек, с которым нам приказано быть в дружественных отношениях. Он есть имам данного времени (настоящего периода). А геенна — это человек, с которым нам приказано враждовать. Он есть его [т.е. имама] враг. Запретные дела (ал-мухаррамат) — это люди, с которыми Аллах повелел враждовать. Они его враги. Обязанности (ал-фараид) же — это люди, с которыми [Аллах] повелел нам быть в дружественных отношениях». Их цель — отменить предписанность и шариат. Также под словами Всевышнего: «Он разъединил моря, которые готовы встретиться» (55:19) [батиниты] подразумевают 'Али и Фатиму, под Его словами: «Выходит из них обоих жемчуг и коралл» (55:22) — ал-Хасана и ал-Хусайна, а под «падающими ключьями» (ал-ниф ас-сакит)⁴⁵⁴ подразумевается 'Али. В словах Всевышнего: «Понес его человек» (33:72) [у батинитов] имелся в виду имамат, который понесли Абу Бакр и 'Умар и на который имеет право 'Али, и т.п. бессмыслица.

«Безбожие (илхад)», т.е. отклонение от истины (ал-хакк), отход от правильного пути, неверие (куфр) в Аллаха и Его Посланника вследствие откровенного опровержения неизбежности (необходимости) того, что под ними (ясными указаниями) подразумеваются их явные смыслы.

Знай, что должное (ал-ваджиб) — это удостоверение (установление) явных смыслов, но в то же время в них есть указания/намеки (ишарат) на истины (хакаик) и указания (танбихат) на тонкости (дакаик), которые при учитывании с ними (открытые смыслы) могут раскрываться для обладателей присутствия (аш-шухуд) и откровения/осведомления (ал-муджахада), как сказал Аллах Всевышний: «А тех, которые усердствовали за Нас, Мы поведем по Нашим путям» (29:69). И сказал он (мир ему!): «Был ниспослан Коран в семи «буквах» (чтениях), для каждого айата из него есть поверхность (захр) и внутренность (батн) и для каждого края есть место выхода».

Стр. 133

Таким образом, Коран имеет явный смысл, что есть его край (граница), за который никому нельзя выходить и от которого нельзя отклоняться.

Внутренность — это место его выхода, которое не ограничено каким-то конечным пределом и не оканчивается у какого-то предела и конца. Раскрывает Аллах ее низшему, как не раскрывает ее великому. Ибо над всяким обладающим знанием есть сведущий, являющийся чистейшим морем, вода которого пресна (приятна), напиток которого прохладен и из недр которого выходят жемчуг и коралл. Понимание, рассмотрение его (батин) и размышление о нем на самом деле происходит с искренностью намерения, чистосердечием, возвеличиванием священного, добродушием и очищением души от пороков нравов и скверных свойств, потому что знание — поклонение сердца, молитва души (ас-сирр) и близость сокровенного (ал-батин) к Аллаху

Всевышнему. Поэтому оно достигается лишь после очищения сердца и души от скверны характера и порочных качеств. Тот, кто очистил свою душу и проявил усердие в стараниях в предписанном для него, сохраняя границы, был одарен Аллахом пониманием для открытия Своих мудростей и достижения Своих перл, получил от Него наивеличайшую пользу и вернулся с наибольшей прибылью. Поэтому мы видим факихов, каждое новое поколение которых, размышляя о нем (скрытый смысл), приходит с тем, с чем не пришли предшественники, и литераторов, которые привносят что-то новое, не похожее на их предшественников, и мудрецов, сделавших удивительные вещи, которыми изумились разумы от неясности, изысканности, блеска и тонкости. А у Аллаха есть дополнение [к этому]. Его угощение не иссякает, Его море не убывает, и Его дар не исчезает.

«Опровержение ясных указаний (ан-нусус)» посредством отрицания окончательных (категорических) постановлений (ал-ахам ал-кат'ийа), на которые указали Книга и [предание] мутаватир сунны окончательным образом.

«[Есть] неверие (куфр)», потому что это опровержение Аллаха и Его Посланника.

Автор (р.а.) умолчал о деле консенсуса (ал-иджма'), намекая на то, что если ему не сопутствовало окончательное предание (ан-накл ал-кат'и) из Писания и мутаватира сунны, то опровергающий его абсолютным образом не обвиняется в неверии.

Затем [следует] разъяснение [этому]. Самая сильная его (ал-иджма') ступень — консенсус сподвижников в виде текста (нассан), потом [идет] их консенсус посредством молчания некоторых из них, затем консенсус тех, кто был после них, о суждении (решении), в котором не проявилось предыдущее разногласие, потом консенсус о суждении (решении), в котором было разногласие в прошлом.

Потом различается консенсус по своему состоянию с точки зрения его перехода к нам посредством повторяемого (мутаватир), известного (машхур) или единичного (ахад) [со стороны иснада] предания (ан-накл).

По мнению удостоверяющих истину из числа ханафитов и других {[Сноска:] К ним относятся иракцы из ханафитов и те, кто последовал за ними из шейхов Хорасана и Мавераннахра: судья Абу Зайд ад-Дабуси, имам 'Ала' ад-Дин ас-Самарканди, автор «ал-Мизан» и прочие (да смилуется Allah Всевышний над нами!). От него (да спасет его Allah!)}, считается верным, что тот, кто отвергает утвержденное по консенсусу, которому сопутствует такое предание типа мутаватир от Законодателя, как пять столпов ислама, обвиняется в неверии по причине его отрицания этого. Отвергающего же то (консенсус), чему не сопутствует это (предание типа мутаватир), например, право дочери сына с потомством (ас-сулбийя) на одну шестую [в наследстве], нельзя обвинять в неверии. Кто же обвинил в неверии отрицающего чистый консенсус, тот в действительности обвинил в неверии отрицающего первой ступени, если он утвердился через таватур и его утверждение стало известным окончательным образом, потому что опровержение (ат-такзиб), которое является причиной обвинения в неверии, на самом деле представляется осуществлением этого. {[Сноска:] Сказал шейх Сафи ад-Дин ал-Хинди в «ан-Нихайа»: «Отрицающий суждение (ал-хукм), на котором сошлись посредством какого-то окончательного консенсуса, по мнению большинства, не обвиняется в неверии, несмотря на мнение некоторых факихов. В действительности же было поставлено условие — достижение окончательного консенсуса, потому что отрицающий суждение/решение (хукм) предполагаемого консенсуса (ал-иджма' аз-занни)⁴⁵⁵ не обвиняется в неверии». Закончилась [цитата]. «Такрир шарх ат-тахрир»}

Доказательную силу консенсуса полностью отрицали ан-Наззам, ал-Кашани из му'тазилитов, хариджиты и большинство рафидитов. Особо выделяли приведение текстов всего (тансис ал-джами)⁴⁵⁶ 'Иса

Стр. 134

ибн Абан из ханафитов, Абу Бакр ал-Бакиллани из маликитов, Давуд аз-Захири и некоторые му'тазилиты, что является ривайатом от аш-Шафи'и. На единодушное согласие семьи 'Али (ал-'итра ат-тахира) опирались имамиты и зайдиты, жителей Медины — некоторые факихы, что является ривайатом от Малика, сподвижников (ас-сахаба) — захириты, что есть ривайат от Ахмада. {[Сноска:] Отношение к этому неоднозначное, так как [сказано] в «ал-Мизан»: «Что же касается отрицания того, что утверждено окончательным образом из шариатских положений и было известно по консенсусу и известному сообщению (ал-хабар ал-машхур), то в [нашем] мазхабе считается верным не обвинять в неверии [такого отрицающего]». Закончилась [цитата]. Список [ученых и их отношения к консенсусу, упомянутый в тексте] также указывает на это, ибо в этом вопросе нас не заботит несогласие с нами рафидитов по поводу имамата Абу Бакра и несогласие хариджитов в имамате 'Али (р.а.а.) по причине их неправильного толкования, хотя

мы и не обвиняем их в неверии по причине сомнения. Книга «ат-Такрир ва-т-тайсир би-шарх ат-тахрир».

Однако, по моему мнению, речь Ибн ал-Хумама [автора «ат-Такрира»] относится к консенсусу, которому сопутствует окончательное предание (ан-накл ал-кат'и), а не к консенсусу как к чистому единодушному мнению. От него (да спасет его Аллах!)} сказал Абу-л-Ма'али ал-Джувайни: «Как же мы будем обвинять в неверии того, кто не согласился с консенсусом, когда мы не обвиняем в неверии того, кто опроверг основу консенсуса? На самом деле мы обвиняем такого в недозволенном нововведении (бид'а) и заблуждении (далал)». Сказал Абу Хамид ал-Газали: «В том, что консенсус принимается в виде окончательного довода, есть неясность, которую знают изучившие основы фикха (усул ал-фикх). По поводу того, что консенсус принимается как довод, имеется разногласие. Узнать, что существует консенсус, а также его таватур — одна из сложных проблем, содержащих неясность».

«Объявление разрешенным (разрешение) греха/ослушания (ал-ма'сийа)», большим ли он был или малым, без всякого истолкования.

«[Есть] неверие (куфр)», когда через окончательное доказательство подтверждается, что деяние является грехом.

«Пренебрежение к нему», т.е. считать его легким, незначительным делом, так что он становится подобным разрешенным делам (ал-мубахат) и совершается беззаботным образом.

«[Есть] неверие (куфр) и пренебрежение к шариату», так что действие по нему подвергается насмешке.

«[Есть] неверие (куфр)», ибо все это — из признаков опровержения.

Знай, что вера (ал-иман), как было сказано ранее, есть только утверждение истинности всего, с чем пришел Пророк (с.а.в.), или [словесное] признание этого. Ее детали/подробности (тафасил) же многочисленны, их сложно пересчитать и охватить на основе того, что содержит Книга Аллаха и своды сунны, и поэтому они требуют глубокого изучения. Поэтому она ограничивается в общих чертах, т.е. нужно признать, что нет божества кроме Аллаха и что Мухаммад — Посланник Аллаха [словесным] признанием, исходящим от согласия души и подчинения, однако таким образом, что если что-то повлекло [человека] к размышлению о деталях, то необходимо предоставить им ее положение (хукм) о каждой из них. Таким образом, тот, кто смог принять это благополучно и без противоречия, т.е. без опровержения Посланника, легкомысленного отношения к религии и пренебрежения к шариату, один из мусульман (ахл ал-ислам), хотя и были в его религии непозволительные новшества (бида').

Есть разные мнения по поводу обвинения в неверии несогласного [с положениями веры], относящегося к людям непозволительных нововведений и страстей (ахл ал-бида' ва-л-ахва'). Одни, преувеличивающие, фанатично защищающие свой мазхаб, посчитали, что несогласный возражает ясному указанию (ан-насс), и вывели суждение о его неверии. Другие, послабляющие, утешающие, предпочли безопасный путь и приостановили решение о такфире. Истина же в том, что не допускается обвинение в неверии людей киблы [т.е. мусульман, обращающихся в сторону Мекки во время молитвы] и того, кто утверждает слово [веры] посредством всякого бреда, даже если он и проявлял отсутствие [веры]. Ибо сфера обвинения в неверии и его причина, что является опровержением, в действительности необходимо сопутствуют отрицанию того, что пришло через таватур от Законодателя в его передаче. Того, кто отвергает истолкование в своей сути и всё, что сопутствует ему, даже если и с помощью далекого иносказания (ал-маджаз ал-ба'ид), когда это исходило от чистого утверждения, не касается [обвинение в неверии]. Поэтому рассуждение об обвинении в неверии связано со следующими делами.

Во-первых, со знанием того, что он [т.е. объект такфира] отклонился от смысла текста (насс) в своем мнении. Получить его затруднительно, так как непросто рассмотреть то, что в сердце. Для личности, может быть, бывает трудным проверить свое вероубеждение, а тем более вероубеждение другого человека.

Стр. 135

Во-вторых, с текстом (насс), ясным (мухкам), или вероятно близким (мухтамал кариб), или далеким (ба'ид), от открытого смысла которого отклонились. Познать это — не легкое дело, справляется с ним лишь высококвалифицированный ученый, знающий язык и обычаи арабов по его использованию, употреблению в переносном смысле и образном выражении и способам приведения примеров/пословиц (ал-амсал).

В-третьих, нужно убедиться, что тот текст (насс) утверждён посредством таватура или иштихара⁴⁵⁷ или путем единичного сообщения (ал-ахад). Мутаватир — то, что основано на своем необходимом условии (шарт). Т.е. отсутствует возможность сомнения и отмена его степени, означающей окончательность (ал-кат'), до достижения им ее (степени). При этом среди

многочисленной группы [передатчиков] нет какой-либо договоренности⁴⁵⁸. Познание же этого доступно лишь для искусных знатоков науки о хадисах, сообщениях, делах прошлых эпох и истории, изучающей людей [передающих хадисы] и положение передатчиков (ар-руват).

В-четвертых, в отношении этого текста (ан-насс) требуется определить, является ли он мутаватиром по его⁴⁵⁹ мнению или нет. Ибо не достигают дела при своем зарождении степени мутаватира, и не бывают места действия [или времена действия] консенсуса отличными друг от друга (мутамайиза), наоборот, на самом деле они достигаются постепенно. В противном случае несогласный [с текстом] является невеждой, а не опровергающим.

В-пятых, требуется определить: стоит на условии аргумента (ал-бурхан) доказательство (далил), исходящее от его истолкования? Ум большинства знающих секреты наук не в состоянии понять такие условия в полной мере. Если же его аргумент окончателен и отвечает всем его условиям, то необходимо принять его для отклонения от его (насс) явного смысла (захир). В целом обвинение в неверии допустимо при условии познания существования опровержения (ат-такзиб). В действительности это удается тому, кто укрощает свою душу, воспитывает свой нрав, обладает здравостью разума, остроумием и вместе с тем использует умозрительные науки и - полностью осведомлен в отраслях сообщения (хадиса). В то же время это очень опасно исходя из его (мир ему!) слов: «Если сказал своему брату [по вере]: «О неверный!», то будет это относиться к одному из двоих», что передали ал-Бухари и Муслим, и его (мир ему!) слов: «Воздержитесь от [обвинения в пороках] людей, говорящих: «Нет божества кроме Аллаха», и не обвиняйте их в неверии. Кто обвинил в неверии людей, говорящих: «Нет божества кроме Аллаха», тот сам ближе к неверию», что привел ат-Табарани. {[Сноска:] «Проблема неверия заключается в отрицании того, что стало известным по необходимости в связи с приходом Посланника (мир ему!). Поэтому люди киблы (мусульмане) не обвиняются в неверии, потому что неизвестно по необходимости (неизбежности), что они отрицали то, с чем пришел Посланник. Наоборот, согласно рассуждению, обвинение в неверии основано на том, что миновало определение веры (ал-иман). Такая позиция намного ближе к предосторожности, чем утверждение остальных, ибо в обвинении в неверии мусульман таится опасность». [Из книги] «Талхис ал-мухсал»}

Поэтому крупные ученые, имамы шариата и главные из муджтахидов, такие, как Абу Ханифа и аш-Шафи'и, воздерживались от обвинения в неверии людей киблы и слова [единобожия]. Рассказал это от Абу Ханифы (р.а.) ал-Хахим аш-Шахид в «ал-Мухтасар» и другие, что является предпочтительным мнением Абу-л-Хасана ал-Кархи, Абу Бакра ар-Рази и других наших имамов, удостоверяющих истину (ал-мухаккикун).

Сказал 'Абдаллах ибн Йа'куб ал-Хариси: «Абу Ханифа (р.а.) воздерживался говорить [обвиняя в неверии] о людях киблы, возвеличивал их неприкосновенность, соблюдал их права и прощал их ошибки. Это и есть наш мазхаб и мазхаб наших праведных предшественников». Закончилась [цитата].

Поэтому слова Абу Ханифы Джахму ибн Сафвану ат-Тирмизи⁴⁶⁰: «Выйди вон, о неверный» были отнесены к уподоблению посредством общности с несогласным с одним из постулатов вероубеждений (усул ал-'акаид), что является мазхабом Абу-л-Хасана ал-Аш'ари, поскольку он сказал в начале книги «Макалат

Стр. 136

ал-ислабийин»: «Разошлись во мнениях мусульмане после своего Пророка (с.а.в.) в делах, в которых некоторые обвинили других в заблуждении, а другие сняли с себя всякую ответственность и стали группами (сектами), отличающимися друг от друга. Однако ислам объединяет и охватывает их всех».

От Ахмада ибн Захира ас-Сарахси⁴⁶¹ [передают, что он] сказал: «Когда подступила смерть к шейху в моем доме в Багдаде, он сказал мне: «Собери моих последователей». Я собрал их, и он сказал: «Свидетельствуйте обо мне, что я не обвиняю в неверии кого-либо из народа людей киблы (мусульмане), ибо я видел, что все они указывают на один объект поклонения. Ислам объемлет и охватывает их всех».

Сказал ас-Садр аш-Шахид (р.а.) и другие: «Неверие — очень серьезное дело. Поэтому я не считаю верующего неверным, когда имеется хотя бы одно предание/сообщение (ривайа) о том, что он не обвиняется в неверии. Они (ученые) упомянули, что если в вопросе, связанном с неверием, девяносто девять доводов в пользу неверия и только один довод в пользу его отрицания, то нет необходимости обвинять в неверии».

Сказал Ибн ал-Хумам, когда подтвердилось от Абу Ханифы и аш-Шафи'и отсутствие обвинения в неверии, то, что упомянул он в книгах фетв об обвинении в неверии людей непозволительных нововведений (ахл ал-бида'), которые отрицают лицемерие (ар-ру'йа), вознесение на небеса (ал-ми'радж), заступничество (аш-шафа'а), благородных писцов [ангелов]

(ал-кирам ал-катибин) и наказание в могиле или утверждают сотворенность Корана (халк ал-кур'ан), вверение действий (тафвид ал-аф'ал) животным и т.п.: «Все это связано с тем, что это вероубеждение уже само по себе неверие. А автор его является утверждающим это (неверие). Однако мы не обвиняем его в неверии, основываясь на том, что он в поиске истины исчерпал свои возможности как муджтахид».

Я утверждаю, что это дело спорное. Есть все основания считать, что это — для довольства тем, что воспринимается безрассудно из обобщающей веры (ал-иман ал-иджмали). Что касается их упоминания о том, что не допускается следовать за ними (люди непозволительных нововведений), то это относится к отсутствию разрешения, что не противоречит правильности. Потом это все — по мере принятия во внимание правильности этого утверждения. Истина в том, что это есть прекратившее свое существование в показе доказательств и цитировании (тансис) главных имамов. И уже передал Ибн ал-Мунзир сообщение о консенсусе факихов по поводу отсутствия обвинения в неверии.

В «ал-Мухите»⁴⁶² [говорится]: «Некоторые факихи не обвиняют в неверии никого из людей непозволительных нововведений (ахл ал-бида'), а некоторые из них обвиняют того, кто был не согласен вследствие своего нововведения (бид'а) с окончательным доказательством (далил кат'и)».

Сказал Ибн ал-Хумам: «Первое предание (передача) более достоверное, и Ибн ал-Мунзир более сведущий в предании (ан-накл). Да, встречается в речи последователей сект и мазхабов (ахл ал-мазахиб) частое обвинение в неверии. Однако этого нет в речи факихов, которые являются муджтахидами, наоборот, [это исходит] от других, у которых нет никакого поучительного примера». Закончилась его речь. Я сказал: «У факихов пример для подражания в этом — 'Али ибн Аби Талиб (р.а.а.)».

[Отчаиваться в милости Аллаха и думать, что мы в безопасности от Него, — неверие]

«Отчаиваться в Аллахе Всевышнем есть неверие», согласно словам Всевышнего: «Поистине отчаиваются в утешении Аллаха только люди неверующие!» (12:87).

«Чувствовать себя в безопасности от Аллаха есть неверие», согласно словам Всевышнего: «В безопасности от «хитрости»⁴⁶³ Аллаха только люди, потерпевшие убыток!» (7:99). Также пророки (мир им!) — не в безопасности, наоборот, они больше, чем другие, боятся [Аллаха], хотя они и в безопасности.

Если же скажут, что в хадисе, приведенном у ал-Баззара от Абу ат-Туфайла и у ад-Даракутни от Ибн Ибн Мас'уда, сообщается: «Смертные грехи — это считать что-то или кого-то равным Аллаху (ширк), отчаяние в утешении Аллаха, отчаяние в милости Аллаха и безопасность⁴⁶⁴ от

Стр. 137

обольщения (макр) Аллаха», то ведь присоединение их (отчаяние и безопасность) к многобожию (ал-ишрак), отнесенному к неверию, содержит явный смысл о том, что они оба — нечто иное, чем оно (многобожие). Поэтому шафи'иты посчитали, что они оба суть смертный грех, а не неверие.

Я сказал [по этому поводу]: «Может быть, в хадисе имелось в виду следующее: тот, кто посчитал свои грехи большими и недостойными прощения, отчаялся, или тот, кто стал больше, чем следует, надеяться (ар-раджа') [на прощение], стал чувствовать себя в безопасности. Иначе же отчаяние, выразившееся в отрицании широты милости, и безопасность, появившаяся вследствие убеждения в том, что нет обольщения (макр) от Аллаха, являются неверием, без всякого сомнения.

С этим невозможно не соглашаться, потому что оно (несогласие) противоречит ясному смыслу Корана.

[Утверждение истинности [суждения] предсказателя]

«Утверждение истинности [суждения] жреца/предсказателя (ал-кахин)», который сообщает скрытые вещи, часть которых оказывается верной, а часть ошибочной. Утверждают, будто джинн сообщает ему об этом, что считается недействительным и запрещено исламом, о чем им нельзя узнавать и на что запрещается обращать внимание ввиду преобладания в них лжи и чрезмерности их клеветы.

«В том, что он сообщает о невидимом/скрытом (ал-гайб)», о котором не было указания/доказательства (далил) и не было осведомлено какое-либо творение (махлук). Ибо невидимое/скрытое (ал-гайб), что является тайным (ал-хафи), не поддающимся наблюдению и интуиции, [имеет] два вида. Один вид присвоен Аллахом Себе, и Он не установил для него

указания, и никто не был посвящен в него. Это имелось в виду из слов Всевышнего: «У него — ключи тайного (ал-гайб); знает их только Он» (6:59). Для другого же вида установлено указание, подобно Делавшему (ас-Сани') и Его атрибутам, Последнему Дню и его событиям. Это есть смысл Его слов: «Тех, которые веруют в тайное (ал-гайб)» (2:3).

«[Есть] неверие (куфр)», согласно словам Всевышнего: «Скажи: «Не знает тот, кто в небесах и на земле, скрытого, кроме Аллаха»» (27:65), словам Всевышнего: «Ведающий сокровенное (ал-гайб); и не даст Он узнать сокровенное у Него никому» (72:26), его (мир ему!) словам: «Тот, кто пришел к предсказателю и поверил в то, что он говорит, или совершил соитие с женщиной в задний проход, поистине непричастен к тому, что ниспослано Мухаммаду», что привел Абу Давуд, и его (мир ему!) слов: «У того, кто пришел к занимающемуся гаданием ('арраф), спросил его о чем-то и поверил ему, не принимается молитва сорок дней», что привел Муслим. Может быть, обвинение в неверии касается того, в чем было опровержение того, что принимается в расчет из веры (ал-иман) в соответствии со сказанным Абу-л-Мансуром ал-Матуриди (р.а.): «Безоговорочное утверждение того, что колдовство/магия (сихр) есть неверие, является ошибкой. Наоборот, следует исследовать его. Если было в этом опровержение того, что требуется в вере (ал-иман), то это неверие. В противном случае же — нет. Таким образом, если он (колдун/маг) сделал то, что привело к гибели человека, болезни или разрыву между ним и его женой, то он уничтожается по причине своего состояния добивающимся порчи на земле». Это его слова. Хадис же является усилением и преувеличением запрета на следование ему (колдун) и выслушивание его речи. Или же подразумеваемое [в нем] есть неблагодарность (куфран ан-ни'ма)⁴⁶⁵. Ведь требование низшего с возможностью на высшее есть доказательство этого. Как? Пророк (мир ему!) уже принял решение о том, что часть из него (сихр) является истиной. Ибо он, когда был спрошен о них, сказал: «Они не являются чем-либо». Ему возразили: «О Посланник Аллаха! Ведь то, что они говорят, иногда соответствует истине». Тогда сказал Посланник Аллаха (с.а.в.): «То слово от

Стр. 138

истины похищается джинном. Затем он бросает его в ухо своего обладателя/друга (валиййу-ху). Потом смешиваются с ним сто ложных сведений». Это привели ал-Бухари и Муслим⁴⁶⁶. В другом предании [говорится]: «Достигает сообщение этого самого низкого неба, и джинны подслушивают [его]. Затем они бросают [его] своим обладателям. Таким образом, то, что они принесли, является истиной. Однако они примешивают и добавляют [к этому ложную информацию]», что привели Муслим и ат-Тирмизи⁴⁶⁷. В (другом) предании [говорится]: «Утверждается истинность того слова, которое было услышано с неба», что привели Муслим и ат-Тирмизи. В [другом] предании [говорится]: «Утверждается истинность того слова, которое было услышано с неба», что привели ал-Бухари и ат-Тирмизи⁴⁶⁸.

Сказал шейх Абу-л-Мансур: «Нет в аяте того, что указывает на обвинение во лжи звездочетов/астрологов (ал-мунаджжима) и целителей/врачевателей (ал-мутаббiba). Нет сомнения, что они, возможно, утверждают истинное. И допускается, что Аллах Всевышний выражает в звездах смыслы и знаки, из которых извлекаются вещи и посредством которых постигаются правила и положения».

Сказал шейх Абу-л-Баракат ан-Насафи⁴⁶⁹: «Звездочет/астролог (ал-мунаджжим), который сообщает о времени дождя и смерти, поистине утверждает [это] через суждение по аналогии (ал-кийас) и умозрительное заключение, основываясь на восходящей [звезде или планете]. А то, что постигается посредством доказательства/указания (ад-далил), не является сокровенным/скрытым (гайб)».

Сказал имам Худжжат ал-Ислам [ал-Газали] в книге «Мункиз ад-далал»: «С точки зрения отрицания и утверждения астрономия ничем не связана с религиозными делами. Наоборот, она есть нечто доказательное (умур бурханиййа), что невозможно не признать после понимания и познания этого. Поистине велико преступление того, кто полагал, что ислам содействует отрицанию этих наук, отрицал их все, настолько утверждал их невежество в них, что даже отверг их утверждение о солнечном и лунном затмении, и полагал, что сказанное ими противоречит шариату. Однако в шариате нет того, что бы препятствовало этим наукам посредством отрицания и утверждения. И нет в этих делах ничего, что бы препятствовало религиозному». Также он сказал в книге «ат-Тахафут»: «Нет неизбежного конфликта между утверждением истинности пророков и их утверждением о том, что затмение Луны происходит посредством срединного положения Земли между ней и Солнцем, а [планета] Земля — шар, и небо окружает ее со всех сторон, и что затмение Солнца есть остановка Луны между смотрящим и Солнцем при встрече их обоих и при совпадении орбит в определенное время.

Кто же полагал, что спор здесь связан с религией, тот поистине согрешил против нее и ослабил свое положение. Ведь эти дела (положения), на которые опираются геометрические (инженерные) доводы, не оставляют места для какого-либо сомнения. Поэтому если тому, кто станет осведомленным о них и [пред кем] осуществляются их доказательства, скажут, что это противоречит шариату, то он будет сомневаться не в этом, а в шариате. Вред же того, кто содействует ему (шариату) через отрицания их, больше вреда чем от того, кто выступает против него (шариата). Нет в шариате того, что противоречит им. И даже если бы было [так], то было бы его истолкование более легким, чем оспаривание чего-то категорического. Ведь о скольких явлениях было объяснено с помощью категорических (окончательных) доказательств, которые нескончаемы в проявлениях. Более всего безбожники (ал-мулхида) ликуют тогда, когда кто-то утверждает,

Стр. 139

что это и примеры этого противоречат шариату». Это его слова.

Я же говорю: «Наоборот, может быть, указывает Коран на их правильность. Ведь уже истолковали его искусные мастера из толкователей (ахл ат-тафсир) в такт с ними. И хадисы по этой теме и предания, передаваемые от сподвижников, имеют степень: достоверный (сахих), хороший (хасан) и слабый (да'иф). И они не содержат в себе отрицания их.

«Не сущее не есть что-то», согласно словам Всевышнего: «Я ведь сотворил тебя раньше, а был ты ничем» (19:9). И суждение (ал-хукм) есть необходимое/неизбежное (дарури) со стороны разума. Никто, кроме одной группы из му'тазилитов, не оспаривал его. Они сказали, что возможно не сущее (ал-ма'дум ал-мумкин) утверждено вовне (ал-харидж) с его лишенностью ('ара) существования (ал-вуджуд).

[Молитва живых для усопших]

«В молитве (ад-ду'а) живых для усопших» о прощении грехов, получении награды и поднятии степени.

«И в их милостыне (садака)», т.е. живых.

«За них/от них», т.е. усопших.

«[Есть] польза для них» — для усопших. Это, по нашему мнению, мнению Ахмада и преобладающего большинства (ал-джумхур), вопреки мнению Малика, аш-Шафи'и и тех, кто последовал за ними обоими в достижении награды за телесные поклонения (ал-'ибадат ал-баданиййа), такие, как молитва (ас-салат) и чтение Корана, и вопреки мнению му'тазилитов во всех поклонениях.

Коран содержит повеление о молитве (ад-ду'а) обоим родителям в словах Всевышнего: «И говори: «Господи! Помилуй их, как они воспитали меня маленьким»» (17:24). Также и сообщения о просьбе ангелов прощения верующих в словах Всевышнего: «А ангелы возносят хвалу своего Господа и просят прощения тем, кто на земле»; в словах Всевышнего: «Прости же тем, которые покаются и последовали по Твоему пути, и охраняй их от наказания геенны» (40:7); в словах Всевышнего: «И охраняй их от зла» (40:9) и в словах Всевышнего: «Господи, прости нам и нашим братьям, которые опередили нас в вере!» (59:10). Также передано, что какой-то человек спросил Пророка (с.а.в.): «У меня были родители, которых я слушался в течение их жизни. А как же теперь я окажу благочестие им после их смерти?» Тогда ответил он (мир ему!): «Из оказания почтения после смерти — это когда ты молишься для них в своей молитве и постишься для них (за них) своим постом». Это привел ад-Даракутни. И сказал он (мир ему!): «Тот, кто проходил мимо могил и прочитал «Кул хуваллаху ахад» («Скажи: «Он — Аллах — един»»)⁴⁷⁰ одиннадцать раз, затем подарил награду за нее (сура) усопшим, будет одарен наградой по числу усопших», что привел ад-Даракутни. Также он (мир ему!) сказал: «Читайте над вашими усопшими [суру] «Йасин»», что привел Абу Давуд⁴⁷¹. От Са'да ибн 'Убады (р.а.а.) [передается], что он сказал: «О Посланник Аллаха! Мать Са'да умерла. Какая же милостыня (ас-садака) [за нее] предпочтительнее?» Он ответил: «Вода». Поэтому он вырыл колодец и сказал: «Это для матери Са'да»⁴⁷². Это привели Абу Давуд⁴⁷³ и ан-Наса'и⁴⁷⁴. И сказал он (мир ему!): «Когда умирает человек, прекращается его деяние, кроме трех [вещей]: продолжающейся милостыни (садака джарийа)⁴⁷⁵, знания, которым пользуются, и праведного сына, просящего [у Аллаха] для него», что привели Муслим⁴⁷⁶, Абу Давуд⁴⁷⁷, ат-Тирмизи⁴⁷⁸ и ан-Наса'и⁴⁷⁹. И было спрошено: «О Посланник Аллаха! Мы даем милостыню за наших усопших, совершаем хадж за них и просим [Аллаха] за них. Доходит ли это до них?» Он ответил: «Да. Поистине же это доходит до них, и они радуются этому, подобно тому, как радуется один из вас подаренному подносу/блюду (ат-табак) [с пищей]». Это приведено Абу Хафсом ал-'Акбари.

Уже распространилось от него (с.а.в.)

Стр. 140

то, что передано по нескольким путям, и приводящих чего стало много, и общая часть чего почти достигла степени таватура, что (с.а.в.) принес в жертву два барана, одного от себя, а другого — от своей уммы. Это [приведено] в обоих «Сахихах» (ас-Сахихайн)⁴⁸⁰, «Сунан Ибн Маджа»⁴⁸¹, муснадах Ахмада⁴⁸², Ибн Аби Шайбы, Ибн Рахавайха, Абу Йа'ла, ал-Баззаза, [сборниках] «Му'джам ат-Табарани», «Хилйат Аби Ну'айм», «Мустадрак ал-Хаким» и других [сводах хадисов]. Это является окончательным (кат'и) в достижении извлечения пользы посредством действия другого, и, таким образом, свершается подразумеваемое. Если же сказали бы: «Слова Всевышнего: «Человеку — лишь то, в чем он усердствовал» (53:39), хотя и разъясняют то, что в свитках Ибрахима и Мусы⁴⁸³, поскольку Он не прокомментировал это отрицанием, было шариатом для нас, основываясь на том, что было определено в своем месте, указывают на то, что человек извлекает пользу лишь из того, в чем он усердствовал. И нет сомнения, что усердие другого не есть его усердие», то мы бы ответили: «В действительности они указывают на то, что человек владеет лишь своим усердием, что в свою очередь не отрицает извлечения пользы из усердия другого». Так же ответил автор «ал-Кашшафа», что когда его польза была основана на его вере и праведных делах, то это как будто он сам усердствовал из-за его состояния следующим ему и исполняющим посредством его исполнения. И потому что замысляющий это посредством суждения шариата подобен заменяющему его и доверенному, занимающему его место. Если же это примется, то смысл того, что уже пришло из доказательств степени таватура, должен быть отменен или особо выделен. Поэтому пусть имеется в виду под этим то, что бывает путем подношения/дара (ал-иттихаб).

«Аллах Всевышний отвечает на мольбу (ад-да'ават) [к Нему]», согласно словам Всевышнего: «Зовите Меня, Я отвечу вам» (40:60) и его (мир ему!) словам: «Воздается [ответом на мольбу] кому-то из вас, пока он не поторопится сказать: «Я взывал к своему Господу, но Он не ответил»», что привела группа [мухаддисов]⁴⁸⁴, кроме ан-Наса'и, и его (мир ему!) словам: «Непрерывно внимает Бог мольбе раба божьего, пока он не просит греховного или приводящего к разрыву родственной связи и пока не торопит [ответ]», что привел Муслим⁴⁸⁵. Также он сказал: «Когда кто-то будет взывать к Аллаху, то ему ответит Он. Либо Он даст ему в этой жизни, либо же отложит для него [на потом], либо загладит его грехи настолько, сколько он взывал [к Нему], если он не просил греховного или разрыва родственной связи или не торопил [ответ]», что привел ат-Тирмизи⁴⁸⁶. Есть и другое из хадисов, сообщений и того, что путем таватура пришло из рассказов благочестивых людей. Однако большинство считают, что на мольбу неверного нет ответа по причине слов Всевышнего: «Но призыв неверных только в заблуждении!» (40:50)⁴⁸⁷. И есть группа [ученых], считающих, что Он отвечает на нее, потому что Всевышний сказал: «Поистине ты из тех, кому отсрочено» (38:80)⁴⁸⁸.

«И исполняет просьбы [просящих] (ал-хаджат)», согласно словам Всевышнего: «Скажи: «Аллах спасает вас от этого и от всякой беды»» (6:64).

[Признаки Часа]

«То, что сообщил Пророк (мир ему!) о признаках Часа», т.е. о его знаках, потому что сказал он (мир ему!): «Не наступит он, пока не увидите перед ним десять знамений: [большой] дым (духан), ад-Даджжал (Антихрист), [говорящее] животное (дабба); восход Солнца с запада, нисхождение 'Исы (Иисуса) ибн Марйам, Йа'джудж и Ма'джудж⁴⁸⁹, три затмения Луны на Востоке, Западе

Стр. 141

и Аравийском полуострове и последнее из этого — огонь, который будет исходить из Йемена, сгоняя людей к месту их сбора (махшар)». Это привели Муслим⁴⁹⁰, Абу Давуд⁴⁹¹ и ат-Тирмизи⁴⁹².

«О появлении ад-Даджжала», [являющегося по морфологической форме] конструкцией преувеличения (абнийат ал-мубалага). Он был назван так из-за чрезмерности его лжи, множества его обманов и по причине его путешествия по земле в образе мессии (ал-масих). Таким образом, он появится перед концом света с притязанием на божественность, введет в заблуждение много народа. Сказал он (мир ему!): «Нет ужаснее события между сотворением Адама и наступлением Часа, чем [появление] ад-Даджжала», что привели Ахмад⁴⁹³ и Муслим⁴⁹⁴. И сказал: «Не было такого пророка, который не предупредил бы свой народ об одноглазом лжепророке. Разве не верно, что он — одноглазый?! Ведь ваш Господь не есть одноглазый. Написано на лбу (между глазами) у него (ад-Даджжал): «К», «Ф» и «Р»⁴⁹⁵», что привели ал-Бухари⁴⁹⁶, Муслим⁴⁹⁷, Абу Давуд⁴⁹⁸ и ат-Тирмизи⁴⁹⁹. Кроме того, есть и другие хадисы, достоверные по иснадам, многочисленные по путям [передачи] и бессчетные. В них [говорится], что он (ад-Даджжал) выйдет из Хорасана, будет идти из селения между Сирией и Ираком, будет ходить на

восток и на запад, зайдет во все города и деревни на населенной земле, кроме Мекки и Медины. Он будет оставаться на земле сорок дней, из которых один день продлится один год, другой день — один месяц, а другой — одну неделю. А прочие дни его будут как обычные дни. Потом снизойдет 'Иса (мир ему!) на белую башню (минарет) восточнее Дамаска в Иерусалиме (ал-Байт ал-макдис). Затем он ('Иса) убьет его при Баб Лудд.

«[О] животном земли»: оно есть ошупывающее/наступающее [существо] (джассаса). Передано, что его длина — шестьдесят локтей, у него есть ноги, пух, перья и два крыла. От него никто не убежит, и его никто не догонит. Оно выйдет из величайшей мечети по святости⁵⁰⁰, и с ним посох Мусы и кольцо Сулаймана (мир им!). Оно будет опорожняться в лицо неверного, от чего почернеет его лицо, и в лицо верующего, от чего посветлеет его лицо. Оно оповещает о вере верующего и о неверии неверующего. Оно разговаривает на арабском языке и говорит: «О проклятие Аллаха над неправедными (несправедливыми)!», как сказал Аллах Всевышний: «А когда падет на них слово, Мы выведем им животное из земли, которое заговорит с ними — людьми, которые не были убеждены в наших знамениях» (27:82). И упомянул автор (р.а.) в «ат-Тайсире» в виде предания (ривайат), что у него будет три явления. Сначала оно явится из самой дальней части Йемена, и упоминание о нем распространится среди бедуинов. Но не войдет упоминание о нем в Мекку, затем оно скроется на долгое время. Потом явится в пустыне (ал-бадийа), и распространится упоминание о нем в Мекке, затем опять оно скроется на долгое время. И когда будут люди [молиться] в самой великой своей святостью и благостью пред Аллахом и мечетью, то не испугает их ничего, кроме его (животного) появления из «черного угла», напротив обители Бану Махзум, справа от внешней стороны мечети. Из-за этого разделятся люди на группы: одни станут убежать, другие останутся смотреть.

«[И] выходе [народов] Йа'джуджа и Ма'джуджа» они есть два рода из тюрок от потомков Йафиса ибн Нуха⁵⁰¹. И было сказано: «Ма'джудж — из ад-Джайла (ад-Джила) и ад-Дайлама»⁵⁰². Было передано по иснаду, восходящему к Пророку (марфу'), что 'Иса (мир ему!) достигнет

Стр. 142

ад-Даджжала в [местечке] Баб Лудд и убьет его. Затем к нему придет народ, который Аллах сохранил от него (ад-Даджжал). Потом он помажет их лица [своей рукой] и будет рассказывать об их ступенях в Раю. И когда это будет так, ниспошлет Аллах Всевышний 'Исе: «Я уже вывел рабов божьих для Меня. Нет силы и возможности у кого-либо, чтобы сразиться с ними. Поэтому собери Моих рабов и сделай для них защиту на горе». Затем пошлет Аллах Всевышний [народы] Йа'джуджа и Ма'джуджа. «И они устремятся с каждой возвышенности» (21:96). Это привел Муслим⁵⁰³.

«[И] нисхождении 'Исы (мир ему!)», как сказал Пророк (мир ему!): «Клянусь Тем, в Чьей власти — моя душа! Поистине близко уже, когда низойдет среди вас сын Марйам как справедливый судья. Потом он сломает крест, убьет свинью и установит джизью (налог для неверных). И будет денег (имущества) в изобилии, что даже никто не будет принимать их [как подаяние]. Будет один земной поклон лучше этого света и того, что в нем». Затем [после передачи этого хадиса] Абу Хурайра сказал: «Читайте же, если хотите: «И поистине из людей писания нет никого, кто бы не уверовал в него до его смерти» (4:159)». Это привели ал-Бухари⁵⁰⁴ и Муслим⁵⁰⁵. И сказал он (мир ему!): «Будет продолжать сражаться за истину одна группа из моей уммы, побеждая, до Дня Воскрешения. И тогда спустится 'Иса ибн Марйам. И скажет их предводитель (амир): «Подойди и будь для нас имамом в молитве». Он скажет: «Нет. Некоторые из вас предводители над другими (умара') как оказание чести Аллахом этой умме», что приводится у Муслима⁵⁰⁶. И сказал он (мир ему!): «Как вы [будете чувствовать себя], когда спустится Ибн Марйам и ваш имам — из вас?!», что привели Муслим⁵⁰⁷ и ал-Бухари⁵⁰⁸. И сказал: «Потребуется 'Иса ад-Даджжала и затем погубит его. Потом он останется жить на земле семь лет», что привел Муслим⁵⁰⁹. И сказал: «Погубит Аллах в его время все религии и нации, кроме ислама. Потом он останется жить на земле сорок лет», что привел Абу Давуд⁵¹⁰. Также было передано: «Потом он женится, станет родителем и останется жить сорок пять лет. Затем умрет и будет похоронен со мной в моей могиле».

«[И] восходе солнца с запада». Сказал он (мир ему!): «Есть три вещи, после появления которых «не поможет душе ее вера, раз она не уверовала раньше или не приобрела в своей вере доброго» (6:158): восход солнца с запада, ад-Даджжал и «животное земли», что привели Муслим⁵¹¹ и ат-Тирмизи⁵¹². Это как сказал Аллах Всевышний: «В тот день, как придет какое-нибудь знамение Господа твоего...» (6:158).

«То это есть истина» и подтверждено сущее без какого-либо сомнения. Сообщения об этом многочисленны, и предания [об этом] подробные и известные.

Знай, что мнение большинства по поводу порядка этих знамений таково: появление ад-Даджжала, потом нисхождение 'Исы (мир ему!), затем выход [народа] Йаджуджа и Маджуджа, после этого восход солнца с запада. Что же касается явления восхода после нисхождения 'Исы (мир ему!), то ведь его время — время служения Богу и праведности. Ибо поистине будет призыв (ад-да'ва) единым, слово [веры] единым. И уйдут злоба и зависть друг к другу. И будут призывать к деньгам (имуществу) [чтобы их взяли нуждающиеся], но никто не примет их. После же восхода [солнца с запада] не примется вера неверного. И уже было сказано в ранее упомянутых хадисах, что нисхождение 'Исы (мир ему!) — после появления ад-Даджжала, а после него — выход [народа] Йаджуджа и Маджуджа.

Стр. 143

Что же касается переданного от 'Абдаллаха ибн 'Амра ибн ал-'Аса: «Я слышал, что Посланник Аллаха (с.а.в.) говорил: «Самое первое из знамений — восход солнца с запада и выход «животного», что привели Муслим и ат-Тирмизи, то, возможно, имеется в виду, что это есть первые признаки их существования и знаки их получения. А это не противоречит явлению ад-Даджжала и иного раньше него [восхода] из признаков его [т.е. Часа] приближения.

Однако автор поставил вперед то, что исходило посредством выхода (появления), и поставил назад нисхождение, склоняясь к составлению и точной организации [текста].

Он же умолчал о появлении ал-Махди, что также относится к признакам, потому что он не намеревался делать глубокого изучения, и хадисы, имеющиеся по этому поводу, не противопоставляются другим по прочности (ал-матана) и не указывают на то, что оно предельно близко к Часу. Также потому, что в нем нет большей необычности по сравнению с тем, что в других [признаках]. А может быть, это относится к аббасидскому ал-Махди, основываясь на имеющемся [сообщении]: «Ал-Махди из потомков ал-'Аббаса, моего дяди [по отцу]», что привел ад-Даракутни. Также передано: «Нет Махди, кроме 'Исы ибн Марйам», хотя и было это слабым (да'иф) [хадисом]. Из хадисов, имеющихся по этому поводу, — то, что передано от него (мир ему!): «Не закончится этот свет, пока не станет властвовать над арабами человек из моего рода (ахл ал-байт), имя которого соответствует моему имени». Это привели Абу Давуд⁵¹³ и ат-Тирмизи⁵¹⁴. А в другом предании Абу Давуда⁵¹⁵ [добавлено]: «И имя отца которого — имени моего отца». От него (мир ему!) же: «Ал-Махди — от меня, со светлым лбом и орлиным носом. Он наполнит землю справедливостью и честностью, подобно тому, как она была наполнена несправедливостью и притеснением. Он будет править семь лет», что приводится у Абу Давуда⁵¹⁶ и ал-Хакима. [Абу Бакр] Ибн ал-'Араби посчитал его (хадис) достоверным. От него же: «И придет к нему человек. Затем он скажет: «О Махди! Дай мне, дай мне». Тогда он насыплет для него в его одежду столько, сколько он сможет унести», что привел ат-Тирмизи⁵¹⁷. И от него (мир ему!): «Мы — семь потомков 'Абд ал-Мутталиба — являемся господами жителей Рая: я, Хамза, 'Али, Джа'фар, ал-Хасан, ал-Хусайн», что привели Ибн Маджа⁵¹⁸ и Абу Ну'айм. Самое ясное из того, что указывает на утверждаемое, — это его (мир ему!) слова: «Ал-Махди — из моей семьи, из потомков Фатимы», что привели Абу Давуд⁵¹⁹, Ибн Маджа⁵²⁰ и ал-Хаким; его слова: «Ал-Махди — человек из моего потомства.

Его цвет — арабский цвет. Его тело — еврейское (исраили) тело. На его правой щеке — родинка, точно жемчужная звезда», что привели Абу Ну'айм и ар-Руйани и что [Абу Бакр] Ибн ал-'Араби посчитал достоверным; его (мир ему!) слова Фатиме: «Клянись Тем, Кто послал меня с истиной! Поистине от них обоих, т.е. ал-Хасана и ал-Хусайна, Махди этой уммы», что привели ат-Табарани и Абу Ну'айм; его (мир ему!) слова: «Нет добра (лучшего) в жизни после ал-Махди», что привел Абу Ну'айм; его (мир ему!) слова: «Из нас — ал-Махди, за которым будет молиться 'Иса ибн Марйам», что привел Абу Ну'айм. От 'Али (р.а.а.) [передается], что он посмотрел на своего сына

Стр. 144

ал-Хасана и сказал: «Этот мой сын — господин (саййид), как назвал его Пророк (с.а.в.). Выйдет человек из его чресел, называемый именем вашего Пророка, похожий на него в нравах, но не похожий на него строением тела», что привел Абу Давуд⁵²¹. И от Ибн 'Умара (р.а.а.): «Появится человек из потомков ал-Хасана со стороны Востока. Если перед ним будут горы, то он их разрушит и устроит среди них дороги», что привел Ну'айм ибн Хаммад.

Далее необходимо, чтобы он был до появления ад-Даджжала, как это понимается из хадиса Муслима, из того, что упомянуто ранее. И потому что открытый/внешний смысл (захир) предводителя (ал-амир) во время взятия Константинополя есть ал-Махди. Сказал он (мир ему!) после этого: «И когда они придут в Шам (Сирию), он выйдет, т.е. ад-Даджжал, и когда они будут готовиться к сражению и выравнивать ряды, так как будет призыв на молитву, спустится 'Иса ибн Марйам. И он [т.е. Махди] будет их имамом [в молитве]», что привел Муслим⁵²². Также

приводится: «Как же погибнет умма, начало которой — я, а ал-Махди — ее середина и ал-Масих ('Иса) — ее конец», что привел Разин (Рузайн). Потом было упомянуто, что у «животного» — три явления: во время ал-Махди, потом в дни 'Исы, затем после восхода солнца с запада.

[Муджтахид]

«ал-Муджтахид»⁵²³: слово «иджтихад» в языке означает приложение усердия для получения желаемого, в шариате — отдачу факихом всей своей мощи ради достижения мнения (аз-занн) о шариатском суждении. Его результат — преобладание мнения о нем с возможностью его противоположности. Его условие — сила понимания/разума (ал-фахм) естественным образом, знание о Книге и сунне по текстам (матн) и цепочкам передатчиков (санад) или об их смыслах в языке и шариате, об их частях/подразделениях (аксам) в указании и извлечении смысла, о речах/выражениях (хитабат) арабов и их традициях в употреблении [этого], их способах в приведении примеров/притчей/поговорок (амсал), о положениях консенсуса, высказываниях сподвижников, видах суждения по аналогии и смыслах, влияющих на суждения. Таким образом, тот, кто в совершенстве овладел всем этим, является способным на иджтихад, и ему должно поступать посредством своего иджтихада и не допускается следовать (таклид) кому-то другому. Но не является иджтихад чем-то окончательным/категорическим (ал-кат'иййат), как, например, нечто относящееся к вероубеждениям (ал-и'тикадиййат) и нечто практическое (ал-'амалиййат), подтверждаемое ясным указанием (насс) Книги, сунны или консенсуса, который стал известным или распространился. И даже является должным (ал-ваджиб) и необходимо предписанным (ал-фард ал-лазим) «держаться за прочную вервь Аллаха», ясный Коран и быть убежденным в том, что Он, Всевышний, описывается всем тем, чем Он Сам Себя описал в Своей Книге и сунне Своего Посланника, так же как он описал Его в значении, которое Он желал, и что у Него есть прекрасные имена и нет ничего подобного Ему с предельным возвеличиванием и очищением в утверждении и отрицании и оставлением спора и обращения внимания к бесполезной болтовне. Иначе же он окажется в положении вреда и позора, и тогда мы не подчиняемся ему. Поэтому не был оправдан ошибающийся в этом, наоборот, был ослушником, совершившим проступок. Затем действие по согласованному и тому, к чему обратилась вся умма. Что же касается того, в чем они разошлись во мнениях, то должно (ал-ваджиб) для каждого следовать явным доказательствам и делать иджтихад в поиске правильного (ас-саваб) по мере своих сил в абсолютном иджтихаде (ал-иджтихад ал-мутлак)

Стр. 145

или внутри мазхаба. И как бы ни был он немощным в этом и в способности отличить одно последовательное шариатское положение от другого, он вынужден прибегнуть к следованию (таклид) [за авторитетом] для предостережения от приостановления [суждения или наноса ущерба]. В таком случае ему должно (ал-ваджиб) посмотреть (сделать вывод), какой из имамов лучше, по его мнению, и правильность какого преобладает у него над его ошибочностью. Потом же он просит его заключения, действует по его высказыванию. Однако это нечто необходимое (дарури), к чему прибегают лишь при нужде и которое оценивается по ее мере. Вообще религиозность (ат-тадайун) — нечто должное (ваджиб), а набожность/служение богу (ат-та'аббуд) — нечто окончательное, непоколебимое (хатм лазиб), потому что человек не был сотворен напрасно и не был оставлен без призора. Необходимо, чтобы действие было более предпочтительным, чем его оставление для осуществления какого-либо подчинения. И не будет это действием, оставленным без внимания. Поэтому тот, кто имеет возможность выбирать более вероятное [правильное решение] посредством доказательства, делает высказывание по этому, согласно словам Всевышнего: «Следуйте за тем, что ниспослано вам от вашего Господа, и не следуйте вместо него за покровителями» (7:3). А тот, кто не имеет для этого возможности, выбирает посредством утверждения наиболее знающего фикх и набожного, чтобы доверять ему в его знании и деянии, согласно словам Всевышнего: «Спросите же людей напоминания, если вы сами не знаете, — с ясными знаменами и с писанием» (16:43–44). Это и есть смысл того, что говорят: «Доказательство следующего [авторитету] (ал-мукаллид) есть лишь утверждение муджтахиды». Наш же мазхаб в основах (ал-усул) есть истина без какого-либо сомнения, а в ветвях/подробностях/второстепенных вопросах (ал-фуру') есть правильное (саваб), которое может быть иным. А мазхаб несогласного [с нами] — наоборот. Однако запрещение людям следовать авторитету иных, кроме четырех⁵²⁴ из имамов, есть по причине точного определения (установления/содержания в порядке) их мазхабов, известности их (основатели мазхабов) похвальных качеств, множества их последователей и следования их высказываниям, вместе с тем, что в них есть [кое-что] от собрания, исправления, глубокого исследования и

классификации, чего нет у других. [И запрещается им] переходить из одного мазхаба в другой, опасаясь их замешательства и расстройтва их убеждения.

«Может ошибаться» с точки зрения суждения.

«И может быть прав», потому что шариатские доказательства раскрывают утвержденные суждения/постановления (ал-ахкам) в предустановлении (када') Аллаха Всевышнего и Его предшествующего предопределения (кадар). Поэтому муджтахид, как бы он ни определял доказательство в его виде и постигал дело в его сути, является правым (мусиб), иначе же ошибающимся (мухти'), вопреки мнению му'тазилитов и аш'аритов, что является предпочтительным мнением ал-Музни, ал-Газали, Абу Бакра ал-Бакиллани и всех шафи'итов.

Доказательство этому — хадисы и сообщения {[Сноска:] «Если рассуждал судья (ал-хаким) и совершил иджтихад, и затем был прав, то ему — два вознаграждения (аджран). Если же он рассуждал и совершил иджтихад, и затем ошибся, то ему — одно вознаграждение (аджр)». Его привели ал-Бухари⁵²⁵, Муслим⁵²⁶ и Абу Давуд⁵²⁷ от Абу Хурайры и 'Амра ибн ал-'Аси. И привели его ат-Тирмизи⁵²⁸ и ан-Наса'и⁵²⁹ от Абу Хурайры. От него (да спасет его Аллах Всевышний!), указывающие на колебание иджтихада между правильным и ошибочным [решением], достигшие степени таватура по смыслу (ал-мутаватир ал-ма'на). Ведь является достоверным от него (мир ему!), что он сказал: «Если ты был прав, то тебе — два вознаграждения. Если же ты ошибся, то тебе — одно вознаграждение». А в другом предании: «Если ты был прав, то тебе — десять благ (хасанат). Если же ты ошибся, то тебе — одно благо».

От 'Умара (р.а.а.) [передается], что он послал за какой-то женщиной и она родила преждевременно [или имела выкидыш]. Тогда сказали 'Абд ар-Рахман ибн 'Ауф и 'Усман ибн 'Аффан (р.а.а.): «На самом деле ты порядочен. Мы не видим ничего против тебя». И сказал 'Али (р.а.а.): «Если они оба совершили иджтихад, то ошиблись. Если же они оба не сделали иджтихад, то они покрыли тебя»⁵³⁰. А в версии ал-Байхаки — посредством местоимения единственного числа, подразумевая 'Абд ар-Рахмана. Также [есть] изречение Абу Бакра (р.а.а.) по поводу боковой линии/дальнего родства (ал-калала)⁵³¹: «Я утверждаю

Стр. 146

по своему мнению. Поэтому если это будет правильным, то — от Аллаха. А если будет неправильным, то — от Шайтана». И от Ибн Мас'уда (р.а.а.), что он был спрошен о человеке, который женился на женщине, не уплатил ей брачного дара, не имел с ней соития и умер. Он ответил: «Я утверждаю по своему мнению. Если оно будет правильным, то — от Аллаха. А если оно будет ошибочным, то — от меня и от Шайтана, Аллах и Его Посланник непричастны [к этому]». Его привели Абу Давуд⁵³² и ан-Наса'и⁵³³. [Передают] от Ибн 'Аббаса (р.а.а.), что он сказал по поводу наследства: «Аллах не сделал в имуществе половину и половину и треть» и обвинил в ошибке большинство сподвижников, подобно тому, как обвинили они его в ошибке. И [передают] от него: «Разве не боится Аллаха Зайд ибн Сабит, делая внука сыном и не делая деда отцом [в наследовании]?» И [передают] от 'Умара (р.а.а.), что «мнение (ар-ра'й) на самом деле было от Посланника Аллаха (с.а.в.) правильным, так как Аллах Всевышний показывал ему [верное решение]. А от нас — предположение и затруднение [в извлечении этого предположения]». Это привел Абу Давуд⁵³⁴. И, может быть, приводятся в качестве доказательства слова Всевышнего: «И Да'уда (Давуда)⁵³⁵ и Сулаймана, когда они судили о ниве, которую повредил скот людей, и Мы присутствовали при их суде. И Мы вразумили Сулаймана в этом» (21:78–79). Здесь местоимение [«этом»] — для правления (ал-хукума) или правового решения (ал-фут'а). Оно происходило посредством иджтихада из-за молодости Сулаймана, его несогласия со своим отцом и обращения Давуда (мир ему!) к его суждению. И если бы был иджтихад каждого из них обоим истиной, то не было бы для его особого выделения [в качестве частного] причины. Однако следование (ат-тамассук) этому — слабое по причине возможности их взаимного согласия в правовом решении (ал-фут'а). И будет его особое выделение (тахсис) посредством его упоминания для проявления того, что он предпочел в молодости, и разрешения того, что это дело от Сулаймана будет примирением (сулх), а не суждением/постановлением (хукм). Поддерживает это то, что суждение о подвергаемом иджтихаду нужно проводить и нельзя отменять. Предание (ривайат) же нам неизвестно, и мы не осведомлены о его положении.

[Превосходство людей над ангелами]

«Посланники из людей лучше посланников из ангелов» у ханафитов, шиитов, большинства аш'аритов, что является последним преданием (ривайат) от Абу Ханифы. В другой версии от него [сообщается], что превосходство — в противоположном порядке, что является мазхабом большинства му'тазилитов и некоторых аш'аритов. Поэтому было отнесено утверждение Мухаммада [аш-Шайбани] (р.а.) в [книге] «ал-Асл»: «Имея в виду справа от себя хранителей

(ангелов), мужчин и женщин»⁵³⁶ к первому высказыванию [Абу Ханифы], а его утверждение в [сборнике] «ал-Джами' ас-сагир»: «Мужчин, женщин и хранителей (ангелов)» — к последнему высказыванию, потому что он (сборник) — последний из двух книг, хотя и был «вав» [союз «и»] обозначающим объединение, не влекущим [необходимо] порядок.

«А посланники из ангелов» — кто являются высшими (небесными) [существами] и приближенными ангелами, которые восхваляют [Бога] ночью и днем неустанно, не ослабевая⁵³⁷.

«Лучше общей массы людей ('аммат⁵³⁸ ал-башр)», всех, кроме пророков, вопреки мнению шиитов, ибо имамы у них лучше посланников из ангелов. {[Сноска:] В числе несогласных не упомянуты философы, как это известно из книг поздних авторов, потому что они не расходятся с нами по поводу значения, оспариваемого между нами, с одной стороны, и му'тазилитами и другими — с другой. От него (да спасет его Аллах!).}

«А общая масса людей ('аммат ал-башр)», ограничив их в «ал-Кафи»⁵³⁹ богобоязненными/благочестивыми (ал-аткийя') из них. Указывают на это слова Всевышнего: «Мы сотворили человека лучшим сложением, а потом вернем его в нижайшее из низких (состояние), кроме тех, которые уверовали и творили добрые дела» (95:4–6).

«Лучше общей массы ангелов ('аммат ал-мала'ика)» {[Сноска:] По поводу превосходства общей массы людей над ангелами есть разногласие с ал-Аш'ари и теми, кто последовал за ним, ибо ангелы у них лучше масс людей абсолютным образом. От него (да спасет его Аллах!).}, которые распоряжаются делом от небес до земли в соответствии с тем, что уже предустановлено и предписано, не ослушиваются

Стр. 147

Аллаха и делают то, что им повелевают, вопреки мнению аш'аритов, ибо у них ангелы лучше масс людей абсолютным образом, потому что Аллах Всевышний научил Адама всем именам, затем представил их ангелам и повелел им совершить земной поклон ему, оказывая ему почести и возвеличивая его степень, проявляя его возвышенное место и объявляя его достоинство. Поэтому сказал Сатана (Иблис): «Видишь ли Ты: это — тот, кого Ты почтил предо мною?» (17:62), «Я — лучше его: Ты создал меня из огня, а его создал из глины» (7:12). {[Сноска:] Это не делает обязательным преимущество одного из видов над другим абсолютным образом и спор об этом. [Из комментария] «Анвар»} И потому что их послушание и поклонение труднее по причине его состояния из склонностей, для которых они были созданы по природе, и препятствий, в которых закрепились их корни от похоти, гнева и влечений страсти. Поэтому оно [т.е. поклонение людей] бывает лучше, как сказал он (мир ему!): «Вознаграждение — по мере напряжения/затруднения (та'б)», что привели ал-Бухари и Муслим⁵⁴⁰. И сказал: «Верующий (правоверный) благороднее пред Аллахом, чем некоторые ангелы», что привел Ибн Маджа⁵⁴¹. Что же касается непрерывности их выдвижения вперед в Упоминании, то, может быть, это по причине их предшествования в бытии. Что же касается слов Всевышнего: «Никогда не возгордится Мессия над тем, чтобы быть рабом Аллаху, ни ангелы приближенные!» (4:172) {[Сноска:] Ведь предположение пренебрежения/высокомерия (ал-истинкаф) есть тот смысл. Он есть опровержение христиан, поскольку они нашли Мессию рожденным без отца и характеризующимся исцелением слепого и прокаженного и оживлением мертвых. И тогда ответил Аллах, далек Он от всякого несовершенства и Всевышний, им тем, что приближенные ангелы выше Мессии в том смысле. От него (да спасет его Аллах!).}, то после принятия, что этот ответ — только христианам, допускается, чтобы было присоединение (ал-'атф) для преувеличения с точки зрения усиления (ат-таксир) подобно твоим словам: «Стал амир (предводитель) таким, что не поступает вопреки ему подчиненный и начальник». Если же это было для возвеличивания (ат-такбир), то его конечная цель — предпочтение приближенных из них Мессии в необычности возникновения, широте знания, твердости силы. Просимое у Аллаха — заслуга в возвышении степени, высоте положения, множестве вознаграждения и награды. Это — ясный успех. И Аллаху вся хвала, Господу небес, Господу земли, Господу миров!

Поистине облегчил Аллах автору завершение сочинения этой книги в тысяча двести семьдесят третьем году [по хиджре].

[Заключение]

Во имя Аллаха, Милостивого и Милосердного
[Истина вероубеждения]

Истина вероучения — убеждение ее людей, хранимое от недостойных ее. Она — то, с чем пришел истинный шариат и о чем заявили Книга и сунна в том виде, который имелся, и в пределе, о котором было объявлено в утверждении того, что утвердил Он, и отрицании того, что отвергал Он, и молчание о том, что есть кроме этого, и вверение знания о сущности подразумеваемого из сокровищниц Его милостей и замеченного из тайников Его познаний Аллаху Всевышнему и тому, кого Он оповестил из Своих посланников, пророков и угодников (святых). Это есть все должное (ал-ваджиб) в разделах вероубеждений и основах правил. Ведь Он, Всевышний, уже ниспослал нам то, в чем нам надлежит быть убежденными, из сущностей Его описаний и тонкостей Его имен, разъяснил видение Своей самости, полноту Своих атрибутов, очевидность Своего существования и Своей яйности (аниййа), совершенство Своего единства и Своей действенности (фи'лиййа).

Стр. 148

Сказал Он: «Разве об Аллахе сомнение, Творце небес и земли?» (14:10)⁵⁴², «Аллах — свет небес и земли» (24:35), «Он — Аллах в небесах и на земле» (6:3), «Свидетельствует Аллах, что нет божества кроме Него, и ангелы, и обладающие знанием, которые стойки в справедливости: нет божества кроме Него, великого, мудрого!» (3:18), «Скажи: «Он — Аллах — един, Аллах вечный; не родил и не был рожден, и не был Ему равным ни один!»» (112:1–4). Он — «живой, сущий!» (3:2), «прощающ, милосерд!» (10:107), «высокий, великий!» (2:255), «богат» (6:133), щедрый (см. 82:6), «знающий, мощный!» (30:54), «всеслышащий, всевидящий!» (17:1), «покровитель, славный!» (42:28), вечный (ал-кадим)⁵⁴³, «славный» (85:15), произведший (ал-мухдис)⁵⁴⁴, дающий существование (ал-муджид)⁵⁴⁵, начинающий (ал-мубди')⁵⁴⁶, возвращающий (ал-му'ид)⁵⁴⁷, «совершитель того, что пожелает» (85:16/11:107), «И у Него — знание о Часе» (43:85), «Знание о нем — только у Аллаха» (7:187), «Ведь Аллах — податель надела, обладатель силы, мощный!» (51:58), «Разве же не знает тот, кто сотворил, а Он — проникающий, сведущий» (67:14), «Не спрашивают Его о том, что Он делает, а их спросят» (21:23), «А Аллах говорил с Мусой» (4:164), и вознес к Себе «Свой дух»⁵⁴⁸, 'Ису⁵⁴⁹, «Он создал всякую вещь и измерил ее мерой» (25:2), «послал Своего посланника» (9:33) «добрым вестником об истине и увещавателем» и т.д. ... другие имена, атрибуты, состояния и признаки, которые имелись в том, в чем ниспосланы айаты, и утвердились в том, о чем были достоверные предания.

Он запретил пускаться в разглагольствования (распространяться) о каком-либо назывании или описании без Его разрешения и внушения (ниспослания). Он сказал: «У Аллаха прекрасные имена; зовите Его по ним» (7:180), и «Как бы вы ни звали, у Него самые лучшие имена» (17:110). И сказал: «И оставьте тех, которые раскольничают о Его именах. Будет им воздано за то, что они делают!» (7:180) и «Хвала Ему, и превыше Он того, что они Ему приписывают!» (6:100).

Он [запретил] сомневаться в Часе и спорить о сообщениях Воскресения, деталях стадий Последнего Воскрешения и всех его состояниях, исключая признание внезапности его прихода и величия его ужасов. Он сказал: «Поистине час приходит — нет сомнения в этом» (40:59), «Ведь те, которые сомневаются в часе, конечно, в далеком заблуждении» (42:18), «Ведь сотрясение последнего часа — вещь великая» (22:1), «Они спрашивают тебя о часе: когда он бросит якорь? Скажи: «Знание о нем — у моего Господа, в свое время откроет его только Он. Тяжек он на небесах и на земле. Придет он к вам только внезапно». Спрашивают они тебя, как будто бы ты осведомлен о нем. Скажи: «Знание о нем — только у Аллаха, но большая часть людей не знает»» (7:187).

Он повелел Своему великому Посланнику донести все это [до людей]. Он сказал: «О посланник! Передай, что низведено тебе от Твоего Господа. А если ты этого не сделаешь, то ты не передашь Его послания. Аллах защитит тебя от людей» (5:67).

Затем Он сообщил через Свое слово: «Сегодня Я завершил для вас вашу религию, и закончил для вас Мою милость, и удовлетворился для вас исламом как религией» (5:3), «Следуйте за тем, что ниспослано вам от вашего Господа, и не следуйте вместо него за покровителями; мало вы вспоминаете!» (7:3).

Поэтому подтвержденное [из атрибутов Божьих] аятом или категорически достоверным хадисом подобно тому, чем Он Себя описал и назвал, и истина содержится в смысле, который Он имел в виду. Не следует тебе искать: подтверждение отнесения их [т.е. атрибутов] смысла; соответствующее суждение о них; то, правдивость чего связывается с ними; то, что отстраняет понятия от них; а также их дополнение (зийадату-ха), инаковость (гайриййату-ха), единение

(иттихаду-ха), воплощенность/тождественность ('айниййату-ха); то, что они необходимые (ваджиба) или возможные (мумкина) в их самости (зату-ха) или не есть Он и не есть иное, помимо Него;

Стр. 149

и то, что кроме этого из их свойств. Ведь ты не измеришь их мерой и не охватишь что-либо из знания о них.

Уже запретил Всевышний, «чтобы говорили против Аллаха то, чего не знает» (7:33).

Поэтому мы подтверждаем атрибуты Божьи, не обращая внимания на то, что находится вне этого, ни посредством отрицания (нафй), ни посредством утверждения (исбат), в разделах утверждения единственности (ат-тавхид), освящения/очищения (ат-такдис) [от всего недостойного] и прославления (ат-тамджид) [Бога], твердо утвердившись у границ, установленных Им, остановившись у Его ограничений, [словесно] признавая их и веря в то, что необходимо исходит из них, отказываясь от того, что противоречит их смыслу.

На самом деле предполагается невозможность утверждения (исбат) некоего атрибута и названия (итлак) неким именем, которое было приведено законом Божьим и объявлено откровением, если соединились недостаток (накс), дополнение (зийада) и уподобление (ташбих) [в понимании этого атрибута или имени], осталось в стороне то, что необходимо (ал-ваджиб) соблюдать в отношении очищения [Бога от черт творения] (ат-такдис ва ат-танзих), и если [понимание этого атрибута или имени] не освободилось от аналогии (соизмерения) скрытого (ал-гаиб) с видимым (аш-шахид) и следования за страстью (ал-хава) и мятежной мыслью (ал-вахм).

Мы отстраняемся от названия неким именем, утверждения некоего атрибута или состояния, отношения, аспекта, признака и т.п. из того, что не подтверждается аятом или достоверным хадисом (ривайат).

Мы подтверждаем истинность сообщений Воскресения и подробностей всех его состояний по намерению Аллаха и намерению Его Посланника. И мы не оспариваем их и не вступаем в их толкование.

Это и есть все необходимое (ал-ваджиб) для всего, ясная истина и путь без всякой кривизны.

Дополнение к ним есть ущербность, и отнимание от них есть убыточность. Кроме полноты (совершенства) может быть только пагубность. И нет ничего после истины, кроме заблуждения.

Доказательством названия (итлак) всеми этими именами и утверждения (исбат) атрибутов Божьих, всех без исключения, служат аяты, говорящие о них, и окончательные/категорические (ал-кат'иййа) хадисы, сообщающие о них.

Они — довод для их утверждения, отсекающий сомнения и подозрения от их корней и вырывающий сомнения из их глубин. В них содержится вся достаточность и совершенство прямого руководства (ал-хидайа) для верующего (правоверного), исповедующего ислам, покорившегося [Богу] (мусульманина) и твердого в подчинении [Ему]. Поэтому отнесись к этому с доверием и скажи: «Пришла истина, и исчезла ложь; поистине ложь исчезающа!» (17:81).

Таким образом, если ты был тверд в этом, то стало прочным твое вероубеждение, освободился твой путь и ты довершил его основу. И, как бы ты ни переступал эту границу посредством добавления к этому или уменьшения от этого, ты будешь несправедлив к своей душе, покинув свое «гнездо» и преступив пределы дозволенного.

Если же тебя спросят о твоём вероубеждении и о том, что предписано тебе для веры в твоей религии и шариате, то сообщи эти имена, атрибуты и о своём [словесном] признании их, исходящем от согласия твоего сердца и души и твоей веры в то, что необходимо исходит от них.

Если же у тебя потребуют доказательство, то прочитай требующему эти аяты, ибо данные Корана, служащие доказательством, не нуждаются в ином доказательстве.

Поэтому если принял их твой противник и вник в правильность твоего слова, то [будет] по ним. Иначе же избавь его от своей речи и прекрати обращаться к нему с ней. Ведь её место не там. Наоборот, для него было необходимым (ваджиб) после

С. 150

нее достичь веры в пророчество и утверждать истинность сообщения миссии, а он лишен её. Поэтому не обращай внимания на его бред и гнусные нелепости.

О да! Мы не сомневаемся в пользе умозрительного заключения (ан-назар) и необходимости размышления (ат-тафаккур) о творении небес и земли, о том, что создал Всевышний в Своих творениях и вручил Своим созданиям из чудес Своего делания и удивительных вещей Своей мудрости. Однако мы делаем это не для подтверждения вероубеждения посредством дополнения и уменьшения в шариате, а для усиления покорности, воспитания веры,

ограничения разумов [от непозволительного], обострения мыслей, исправления умов и поправки видений.

Достаточно тебе пользы разума в твоей позиции, чтобы он вел тебя к истинности пророчества и покорности посланию, разъяснял тебе значения Его высказываний, наставлял тебя к источникам Его указаний. Затем отстрани его [т.е. разум] от изучения самости (аз-зат) и сущностей атрибутов Божьих. Опасайся пороков ступеней своего нрава и бросай якоря у положений следования. Написал это раб божий, нуждающийся в прощении своего Господа и Его помиловании, утонувший в море послушания Его, Шихаб ад-дин ибн Баха' ад-дин ал-Марджани, да спасет его Аллах!

[Примечание]

Его слова (на с. 24)⁵⁵⁰ «Это потому, что Он надо всем мощен [т.е. может сделать всякое]»⁵⁵¹ — объяснение причины отрицания упомянутого использования (извлечения пользы). Ведь, может быть, прежде придет на ум думающего/предполагающего поспешно от наличия/протекания (вуку') творения (ал-халк) и создания (ал-бариййа) во времени и связанности возникновения (ал-худус) с одним моментом времени без другого, что Его (да возвеличится Его упоминание!) характерное отличие теми атрибутами есть в этой форме до тех пор, пока не отразит его здравомыслящий. И то потому, что смысл могущества (ал-кудра) — способность/возможность совершить (ал-фи'л) и не исполнить действие (ат-тарк), делающая необходимым правильность истечения (ат-судур). Все, истечение чего является правильным от должного/необходимого (ал-ваджиб), является необходимым/неизбежным истечением (дарури ас-судур), должным достижением (ваджиб ал-хусул) из-за Его возвышенности над последовательным постижением «до» (ал-кабл) и «после» (ал-ба'д) и пронизыванием «где» (хайс) и «иногда/уже» (кад) по причине Его непричастности в полной мере к примеси возможности (ал-имкан) и силы (ал-кувва) и возможно сущего (ал-мумкин), хотя и было оно связанным существованием (марбут ал-вуджуд) со временем, зависимым достижения (мархун ал-хусул) от подготовленности/способности (ал-исти'дад). Однако его истечение от Должного (ал-ваджиб) — постоянное (даим) и его возникновение (худус) — необходимо сопутствующее (лазим) из-за Его (преславлен Он!) непричастности к совместному прибытию/наличию изменения (ат-тагаййур) и подмены (ат-табаддул) и чередованию соотношения достижения (ал-хусул) и недостижения (ал-лахусул). И не подразумевается под ними объяснение причины получения по праву (ал-истихкак), как это утверждал Ибн ал-Хумам (да простит его Аллах!) в книге «ал-Мусайра». Он сделал его доказательством состояния утверждения создания (ат-таквин) вечным атрибутом для Аллаха Всевышнего и новым утверждением, которое придумали матуридиты из поздних ханафитов, склоняясь к тому, к чему пришли аш'ариты, поскольку он сказал: «Утверждали поздние ханафиты эпохи Абу-л-Мансура ал-Матуриды (р.а.), что он (атрибут создания) — вечный (кадим), дополненный к предыдущим атрибутам. И нет в речи Абу Ханифы и предшествующих его сторонников ясного заявления о том, кроме того, что они взяли из его слов: «Был Творцом (халик) до того, как начал творить, и Дающим удел (разик) до того, как стал наделять им»⁵⁵².

Стр. 151

Что же касается их отнесения этого к предшественникам, то это спорно. Наоборот, в речи Абу Ханифы (р.а.) есть то, что означает как раз соответствующее пониманию аш'аритов, как передал это ат-Тахави (р.а.), поскольку он сказал: «И как Он был со Своими атрибутами безначальным (азали)...»⁵⁵³ Поэтому его слова: «Это потому, что Он надо всем мощен» — объяснение причины и разъяснение заслуженности имени Творец (ал-Халик) до существования творения (ал-махлук). Это — его речь. Удивительно, как этот удостоверяющий истину (ал-мухаккик) приводит как довод слова Абу Ханифы (р.а.) в отрицании вечности [атрибута] создания (ат-таквин), когда имам [Абу Ханифа] делает суждение не в его значении и его речь свидетельствует о противоположном ему. Ибо он ясно заявил сначала о Его (преславлен Он!) состоянии безначальным/вечным (азали) со Своими атрибутами и разъяснил; во-вторых, своими словами: «Не только после [акта] творения...»⁵⁵⁴ и подтвердил его; в-третьих, своими словами: «И у Него — смысл «творенности» (ал-халикиййа) [т.е. Он всегда был Творцом]»⁵⁵⁵ и продемонстрировал его; в-четвертых, посредством истинности [имени] «Оживляющий/Воскрешающий» (ал-Мухй) для Всевышнего до охарактеризования мертвых качеством/атрибутом «жизнь»⁵⁵⁶ таким образом, как это подобает Его [статусу] величия и возвышения. И он упомянул в [книге] «ал-'Акида [ат-Тахавиййа]» до этого его слова: «Он всегда существовал [или был вечным (кадим)] со Своими атрибутами еще до [акта] творения. Наделение творения существованием не добавило к Его атрибутам того, чего не было»⁵⁵⁷. Поэтому если бы дело обстояло так, как они поняли, то было

бы добавлено [актом] творения (ал-халк) имя Творец (ал-Халик) и наделением пропитанием (ар-ризк) имя «Дающий пропитание» (ар-Раззак). «Превыше Он того, что (о Нем) говорят, на великую высоту!» (17:43).

Сказали некоторые шафи'иты: «Утверждение атрибута создания (ат-таквин) для Аллаха Всевышнего есть новое высказывание, которое выдумал Абу-л-Мансур ал-Матуриди и другие из поздних ханафитов. И нет этого в речи их предшественников».

Отвечу: «Нет сомнения в утверждении ханафитами атрибутов, которые аш'ариты называют атрибутами действий (сифат ал-аф'ал), а матуридиты — атрибутами создания (сифат ат-таквин) раньше и позднее. Однако предшественники (ас-салаф) и ранние ханафиты (да смилуется над ними Аллах!) воздерживались от того, что совершили аш'ариты разделением атрибутов на атрибуты самости (сифат аз-зат) и атрибуты действий (сифат ал-аф'ал), классификацией речи (ал-калам) на «внутреннюю» (ан-нафси) и «словесно выраженную» (ал-лафзи), а матуридиты называнием их именем создания (ат-таквин) и тем, что атрибуты — наличествующие посредством самости Всевышнего (каима би-зати-хи та'ала)⁵⁵⁸. На самом деле они довольствовались своим утверждением, что Аллах (преславен Он!) со всеми Своими именами есть один и со всеми Своими именами есть вечный (кадим) и что Он — говорящий (мутакаллим), Кто повелевал нам это. От него [т.е. ал-Марджани] (да спасет его Аллах Всевышний и простит его в ближней жизни и последней!).

[Некоторые премудрости или суждения]

Сказал ас-Саййид ал-Имам Абу-л-Касим (р.а.) в «Усул ал-фикх»: «Истина (ал-хакк), сущая (ал-мауджуд) с точки зрения любого аспекта, в существовании которой нет сомнения». [Из книги] «Тахкик шарх усул Хусам ад-дин ал-Ахсикаси⁵⁵⁹ (ал-Ахсикати) (р.а.)». От него же.

«Основа (ал-асл) — согласие шариата и разума». [Из книги] «Тахкик» от него же.

«Расхождение — в допустимости предшествования истинной шариатской причины (ал-'илла аш-шар'иййа ал-хакикиййа) над ее следствием (ма'лул) и отставания/следования суждения о ней во времени. И склонились удостоверяющие истину (ал-мухаккикун) к тому, что она подобна рациональной причине (ал-'илла ал-'аклиййа) в обусловленности сравнения». [Из сочинения] «Тахкик Хусами»⁵⁶⁰. От него же.

«Высказывание шейха Абу-л-Мансура (р.а.) о том, что причина (ал-'илла) есть смысл, при существовании которого необходимо суждение (ал-хукм) о нем с ним, является, с его словами «с ним», предохранением от утверждения

Смр. 152

некоторых кадаритов о том, что причина есть нечто, существование которого необходимо предполагает существование суждения после него без всякого разрыва». Пояснение (тахкик) — от него же.

«Мудрец (ал-хаким) есть правый в своих утверждениях, делающий в совершенстве свои действия, хранимый в своих состояниях». Так упомянул шейх имам Абу Бакр Мухаммад ибн Аби Исхак Ибрахим ибн Йа'куб ал-Бухари ал-Калабади ал-Ханафи ал-'Ариф (р.а.) в своей книге «Ма'ани ал-ахбар». Написал это Шихаб ад-дин ибн Баха' ад-дин ибн Субхан ибн 'Абд ал-Карим ал-Марджани (да спасет его Аллах Всевышний!).

Сказал Посланник Аллаха (с.а.в.): «Против всякой болезни есть лекарство. Поэтому если было правильным лекарство от болезни, то уйдет [она] по воле Аллаха Всевышнего». [Из свода] «Сахих Муслим». От него же (р.а.).

[Это] указание на похвальность/предпочтительность лекарства, что является мазхабом наших сторонников (асхабу-на)⁵⁶¹, всех предшественников (джумхур ас-салаф) и всех последующих поколений (аммат ал-халаф) (да смилуется над ними Аллах!). [Из книги] «Шарх ан-Навави (р.а.)»⁵⁶².

«Мужеложство безобразно, по мнению большей части людей (ал-джумхур), запрещено по шариату, и оно со стороны любого аспекта вредно». [Из книги] «Канун» аш-Шайха ар-Раиса [Ибн Сины] (р.а.).

«Человеческая и верблюжья моча полезна для [лечения] водянки/асцита и отвердения селезенки, особенно с молоком семени/пыльцы [или сывороткой], согласно тому, что передано: «Если вы выпьете от их молока и мочи, то исцелитесь». И они выпили и выздоровели. [Из книги] «Канун» аш-Шайха ар-Раиса Абу 'Али ибн Сины (р.а.).

«И их вода, так как она улучшает зрение по преданию {[Сноска:] Т.е. его (мир ему!) слова: «Грибы (трюфели) — от манны/милости, а их вода (сок) — исцеление для глаз». От него (да спасет его Аллах Всевышний!)} и по признанию 'Абд ал-Масиха, доктора/врача (ат-Табиба)⁵⁶³ и других». [Из книги] «Канун». От него же.

«В некоторых его (Ибн Сина) книгах есть хадис: «Мудрость, конечно же, нисходит с неба, и она не входит в сердце/разум, в котором есть беспокойство о завтрашнем дне». Я же сказал [ему]⁵⁶⁴, что он не упомянул его цепочку передатчиков, и он (хадис) похож на речь пророчества. И я уже сложил из него стих в своих словах:

*Тот, кто оставил ближнюю жизнь, управляет людьми ее
И срывает рукой цветок ее.*

*Не поселятся благочестие и мудрость,
Не снизойдут в сердце, в котором есть беспокойство завтрашнего дня.*

У имама аш-Шафи'и (р.а.) есть близкое [по смыслу] к этому (стихотворение):
Сколько смеющихся, а смерть над их головами!

Если бы знали скрытое, то умерли бы они от горя сильного.

*Как же тот, кто не получил знания о пребывании завтра,
Размышляет о пропитании после завтра?⁵⁶⁵⁵⁶⁶*

[Это передал] Шихаб ад-дин ал-Хафаджи⁵⁶⁷ (р.а.).

«Прочитал нам правовед, муфтий Абу Харун ибн 'Абдаллах ал-Михрани ранее, он сказал: «Прочитал нам ал-Хафиз Абу-л-Хасан 'Али ибн ал-Муфаддал ал-Макдаси⁵⁶⁸ (р.а.) от себя (стихотворение):

*Пропал тот, кто оставил молитву, и потерпел неудачу,
И не желал праведной участи и прибежища.*

Если он отрицал ее, то достаточно тебе, что он

Стал в Господа твоего неверующим и сомневающимся.

Или же он оставлял ее из-за нерадения,

Покрыв сторону правды покрывалом.

То аш-Шафи'и и Малик имеют мнение о нем:

Если не раскался, то наказание мечом возмездия.

Абу Ханифа же сказал: «Остается первый раз

Без внимания и сажается в тюрьму обязательно в другой раз».

Ясное же, известное из его утверждений:

«Его осуждение предупреждением ему и наказанием» до тех пор, пока не сказал (стихотворение):

Мое же мнение,

Стр. 153

чтобы исправлял его имам

посредством любого наказания, которое он считает правильным.

И удерживается от него смертная казнь в течение всей жизни,

До тех пор, пока не встретит после смерти расчета.

Основа — его неприкосновенность, пока он не совершит

Одно из трех, ведущих к гибели [мусульманина]:

Неверие, или преднамеренное убийство,

Или совершение прелюбодеяния, будучи женатым.

И этот — из относящихся [по толку] к Малику (р.а.) — выбрал мнение, противоположное своему мазхабу в неисполнении казни [оставившего молитву]. И нашел сомнительным Имам ал-Харамайн его казнь в мазхабе аш-Шафи'и (р.а.). [Из книги] «Ихкам ал-ахкам» шейха Таки ад-дина ибн Дакика ал-'Ида⁵⁶⁹.

«[Поэма, сложенная] ал-Фараздаком⁵⁷⁰ в [честь] имама Зайна ал-'Абидина (р.а.):

Это — тот, поступь которого мекканская долина знает,

И «Дом», также обычные и [другие] святые места его знают.

Это — потомок лучшего из всех рабов божьих,

Это — благочестивый, чистый, непорочный, выдающийся человек.

Когда увидят его курайшиты, скажет один из них:

«Достоинства этого завершаются благородством.

Возрастает к вершине величия, достичь которого

Не хватило сил у мусульман арабов и неаравов».

Едва удерживает его, признательность его ладони,

Опора аль-Хатыма⁵⁷¹, когда он придет, прислонившись [к ней].

В его руке тростина, которая благоухает,

Ведь держит ее превосходный. На носу его горбинка

Сообщает о скромности и исходит от его величия.

Он говорит лишь улыбаясь.

Обнаруживается свет прямого пути от света лба его,
 Подобно солнцу, от света которого рассеивается мрак.
 Отходит от посланника Аллаха его исток,
 Хороши его происхождение, натура и качества.
 Это — потомок Фатимы, если не знаешь его,
 Его прадедом пророки Аллаха завершились.
 Аллах оказал ему честь ранее и возвысил его,
 Написало об этом в Его скрижалях перо.
 Поэтому твое слово о нем не повредит ему,
 Арабы и неарабы знают, кого ты отверг⁵⁷².
 Обе руки его — спасение, польза которых всеохватывающая,
 Они истекают [добром], и не постигает их бедность.
 Приятный натурой, не опасаются его вспышек [гнева],
 Украшают его две вещи: благонравие и благочестие.
 Несущий тяжести народов, когда они порицали
 Прелестного качествами, у которого
 прекрасной становится милость.
 Он не нарушает обещанного, спокойный душой,
 Сдержанный, подобен кролику, когда гневается.
 Он охватил все создания благодеянием, и улетучились
 От него неприятность, бедность и нужда.
 [Он] — из рода, любовь к которому есть [часть] религии,
 а неприязнь к нему
 есть неверие, а близость к ним есть спасение и убежище.
 Если бы искали людей благочестия, то они были бы
 их предводителями,
 если же спросили бы: «Кто лучшие из обитателей земли?»,
 то сказали бы им: «Они!»
 Не сможет великодушный человек достичь их предела,
 И не приблизиться к ним людям, хотя и будут щедрыми.
 Они — дожди [милости], когда наступит беда,
 И львы — сильные, храбрые, разъяренные.
 После упоминания Аллаха следует их поминание
 В каждом начале, и оканчивается им и речь.
 Не дозволяется людям порицать их,
 Их щедрую натуру и руки, отдающие великодушно последнее.
 Кто знает Аллаха, тот знает первенство этого,
 И религию из рода этого получили нации.
 Он никогда не сказал: «Нет», кроме как в своем ташаххуде⁵⁷³,
 Если бы не ташаххуд, было бы его «нет» — «да».

Стр. 154

Сказал Абу 'Абдаллах ал-Куртуби⁵⁷⁴ (р.а.) и другие: «Если бы не было у Абу Фираса ал-Фараздака другого богопоклонения, кроме этой поэмы, то он вошел бы в рай посредством ее, по причине объявления слова истины перед правителем, деспотом, ради Аллаха⁵⁷⁵, а не для достижения с помощью ее какого-то желания. На самом деле она — похвальный поступок, посредством которого просится милость божья»⁵⁷⁶. И сказал он⁵⁷⁷: (стихотворение)

Неужели он заточил меня между Мединой и той,
 К которой обращающиеся сердца людей стремятся?!
 Разве он повернет голову, которая не была головой господина,
 И глаз свой, косою, пороки которого проявились?!

[Письмо к Шайху ал-Исламу ал-Фахми⁵⁷⁸]

«Во имя Аллаха, Милостивого и Милосердного!
 Приветствие Аллаха! Как жалобно пели горлицы!
 Обладателю похвальных и высоких качеств!
 Приветствие Аллаха! Как стонали соловьи!
 Обладателю достоинств и заслуг!

Целует землю раб божий, который пострадал от долгой разлуки и которого едва не погубила тоска, предпочитающий в своей жизни не разлучаться с Вами. Не всякое, что желает человек,

будет достигнуто им, после приветствий ярче ярких из звезд, приветствий, подобных нанизанным жемчужинам, восхваления приятнее запаха легкого ветерка и мольбы приятнее райского нектара. Да продлит Аллах для знания, его людей, ислама и мусульман то, что дал им и вручил от величия существования нашего господина Шайха ал-Ислама, ученого из выдающихся мужей, услады людей, благодати для Его творений, рассеянных на западе и востоке земли, разбивающего талисманы храмов света, открывающего вуали на лицах чернооких (гурий), стремящегося к целям сокровищ истин, сведущего в местах знатоков тонкостей, восходящего по ступеням познаний, озаряющего восходы суждения из наследственного и вновь приобретенного, раскрывающего секреты риторики, открывающего свет красноречия, объясняющего смыслы неподражаемости [Корана], ключа замков многословия и краткости, того, кому было послано благородство, которое он принял, и счастье, душа которого возрадовалась службе закону Аллаха и Его религии. И оно подходило лишь ему, и он подходил лишь ему. Да одарит Аллах его Своим покровительством и возвысит по степеням славы его положение в милости, свежая доля которой не истлеет и долгопродолжительная доля которой не окончится к какому-то пределу, в благоприятствии для этой жизни и религии и в защите ясной истины, место источника света которого возвышается и воздействие которой улучшается посредством его хорошего влияния.

Так хорош именем и степенью или значением!

Как же прекрасно достоинство ясное!

Как будто вас трое — подобие нити

С красой, затем красотой, потом красотой⁵⁷⁹.

Нет сомнения, что возвышенностью его положения в знании потрясаются персы и турки, а величием его позиции в мудрости гордится религия и власть, а превосходством его должностей в науках гордятся достойнейшие арабы и лучшие византийцы. «Это — милость Аллаха, дарует Он ее тем, кому пожелает. Аллах — обладатель великой милости» (57:21). Пусть будет море его знания полноводным, а тучи его разума — дождливыми, а положения суждения и законов — освещенными его разъяснением, а перья фетвы и событий/происшествий — управляемыми его кончиками пальцев⁵⁸⁰. Затем раб божий предпочитает затрагивающее то, что он желает вашей принимаемой [Всевышним] мольбы, которую он заимствует от его приятно веющей любезности, и желает, чтобы с ней смешивался райский источник (ат-тасним), оканчивающийся у господского высокого местопребывания и высшего достойнейшего местоположения. Пусть будет он под защитой Аллаха охраняемым и в мощи на века остающимся. Имеющий нежность любви

Стр. 155

и охватывающий лист привязанности из самой дорогой вещи бедного человека и плодов его короткой жизни увидел, что сидящий дома в местах собраний молчалив и что в движении — благодать, а лучшее — не в том, что он оставил; тот, кто проявил настойчивость, вошел, а тот, кто проявил усердие, взошел; и что пребывание вдали от родины необычно добыванием. Поэтому он отправился в путешествие и передвигался. И играли с ним руки путешествий, и испытал он на своем пути тяготу. И направил он свой путь, устремившись в море дивным образом. И прошел он плотину загражденную, и наблюдал он высокое место. И дошел он до слияния двух морей, и достиг он места сияния солнца и луны. Он вышел и был довольным. Как остановился с удовлетворением в вашем неприступном доме и оказался под сенью ваших приподнятых знамен⁵⁸¹

Подобно горе, в основании которой укрываются,

Убежищу славному и прикрытию⁵⁸².

Остановился он в месте желанья вашего взора и месте просмотра вашим взглядом. Пусть Аллах сделает его путешествия сочетаемым и с благополучием и со спасением, соединенными с блаженством и успехом, и одарит его от всякого блага и красоты, и предохранит его от возвращения ни с чем. Затем тот, кого вы охватили взором, получил достижение желаний и цели. Как далека близость моего господина и широта его благородства от того, чтобы был несчастным просящий у него помощи или просвещения.

Становятся несчастными люди, и страдают другие от них,

И делает счастливыми Аллах одни народы за счет других народов⁵⁸³.

Давно раб божий тосковал по непрерывности славы благодетеля, слушанию его достоинств, наблюдению его благородного силуэта и изучению его качеств.

Все еще остерегается слух мой твоей светлой памяти,

Как не одобряется саду после тучи томиться.

И не удивительно, что даже ты вошел в мое сердце,

Ведь, возможно, посланец к сердцу [приходит] через ухо.

Он хочет открыть путь связи с его вратами, водрузить колонны приобретения переписки с его честью, взойти легким ветерком, с которым сходятся души и сердца и с помощью которого делятся радости любящего и возлюбленного. Так все еще дни задерживают меня, готовят меня, прельщают меня лживыми обещаниями. Бессилие и отсутствие товарищей мешает мне отправиться к этой заветной цели.

Я хочу скакать, если я могу делать это.

*И уже было смешано между блужданием и скачками*⁵⁸⁴.

Пока не наступило лучшее время и не пришел счастливый сезон. Занялась заря судьбы, открыв горизонт страстного чувства. И поэтому возликовал я радостно. И «дело Аллаха было решением преднамеренным» (33:38). И выставил я яркое лезвие меча и вставил в лук его стрелу. И вот я представил его пред ним, чтобы поцеловать его подол. И рука моя распростерта для встречи должника неба его приема. Раб божий твердо уверен в том, что не приведет эта болтовня к моему мучению, кроме как посредством взгляда на него благосклонно. Да укрепит Аллах покровительство господина для наук и ученых, пока восходит на востоке солнце, опережает сегодня вчера и покрывает «пять» «пять»⁵⁸⁵. Лишь у Него — убежище и место спасения! Нет силы и могущества, кроме как у Него!» Я написал это Шайху ал-Исламу Хасану ибн 'Усмани ибн Хасану ал-Фахми.

Стр. 156

Знай⁵⁸⁶, что великие мужи ахл ас-сунна ва-л-джама'а, предшественники и потомки, постановили, что атрибуты Истинного Всевышнего не есть Он и не есть иное, чем Он. Это утверждение, хотя оно и было на первый взгляд и начальное мнение таким, каким ты [его] видишь, однако имеет два аспекта и два истолкования, согласно двум путям: связанный с очищением и верой (танзиhi имани) и связанный с убежденностью и познанием (икани 'ирфани). Что касается объяснения первого [пути], то Аллах Всевышний описал Себя в Своей Книге и сунне Своих пророков совершенными описаниями и прекрасными качествами и также сообщил, что «нет ничего подобного Ему» (42:11). Поэтому, без всякого сомнения, Он очищен от того, что относится к нечто возможно сущему (ал-мумкинат), и не ограничен вхождением в какую-то из категорий. Уже было установлено в своем месте, что воплощенность/наличность (ал-'айниййа) возникает от качественности (ат-такаййуф), а инаковость (ал-гайриййа) — от количественности (ат-такаммум). Качество (ал-кайф) и количество (ал-кам) — две ветви акциденции (ал-'арад). Он же, Всевышний Великий, превыше ее, ибо было установлено, что Он не есть акциденция и у Него нет вместилища. Таким образом, то, что превыше качественности и количественности, без всякого сомнения, очищено от воплощения/определения (ат-та'аййун) и изменения (ат-тагаййур). Нет невозможности в отсутствии противоположностей (иртифа' ад-диддайн), как быть длинным и быть коротким [одновременно], что отсутствует в Его атрибутах.

Суть этого пути приводит к тому, что сфера Его величия, да славится Его степень, выше постижения/понимания разумов. Ибо дело разумов заключается лишь в признании того, чем Он Сам Себя описал, или того, от чего Он Себя очистил в Своей Книге или в изречении одного из Своих поверенных, например, Его пророков, и консенсуса уммы господина Его избранных [Мухаммада] с отрицанием сходства с нечто возможно сущим (ал-мумкинат), очищением от того, что относится к нему, и соучастия с ним в какой-либо из категорий, и очищением от прочих ущербностей и скверностей. Нет на этом пути затрагивания критерия предцирования этих имен и атрибутов о том, что Он — чистая самость (аз-зат ал-бахт) или нет. Наоборот, он умалчивает об этом, передавая его на разрешение Всевышнему. Поэтому мы и назвали его относящимся к вере (имани). Этот путь лучше и пригоднее для обычных людей (ал-'амма), нежели уподобление (ат-ташбих) и отрицание атрибутов (ат-та'тил).

Второе истолкование заключается в том, что атрибуты (ас-сифат) не есть Он по понятию и смыслу и не есть нечто отличное от Него по бытию. Напротив, они есть сама самость ('айн аз-зат) вовне (ал-харидж) и отличное от него в разумности/уразумении (ат-та'аккул). Таково учение удостоверяющих истину мудрецов (ал-хукама' ал-мухаккикин) и таков толк теологов-гностиков (ал-'урафа' ал-илахиййин). Сказал ал-'Ариф ал-Джами⁵⁸⁷ (свята душа его!)⁵⁸⁸ в [трактате] «ад-Дурра ал-фахира»: «Суфии ушли к тому, что Его атрибуты — сама самость ('айн аз-зат) с точки зрения бытия (ал-вуджуд) и нечто иное, чем она, с точки зрения разумности/уразумения (ат-та'аккул)».

Сказал «Мудрейший Учитель» (ал-Устаз ал-Хаким) Абу-л-Хасан ал-Газани⁵⁸⁹ в некоторых своих сочинениях: «Те божественные атрибуты многочисленны по смыслу и понятию, едины по ононости (ал-хувиййа) и бытию». Закончилась [цитата]. И сказал автор «ал-Асфар»⁵⁹⁰: «Суть того, что сказал «Мудрейший Учитель», — то, что смысл отрицания атрибутов от Всевышнего не в том, что они не осуществились в отношении Всевышнего, из-за того, что это приводит к

отрицанию атрибутов (ат-та'тил). Как же, ведь Он — описываемый всеми божественными качествами и прекрасными именами, как должно Его степени. Аллах превыше потери и отсутствия совершенного атрибута. И не так, что утверждали многие из внимательных разумных мужей о том, что их смыслы и понятия не являются неоднородными, а наоборот, все они сводятся к одному смыслу, из-за необходимости их состояния словами-

Стр. 157

-синонимами. Напротив, имеется в виду, что все Его описания и качества — существующие одним существованием, являющимся существованием самости (вуджуд аз-зат). [Цитата] закончилась. Очевидно для тебя, что не допускается единение возможно сущего (ал-мумкин) с должным/необходимым (ал-ваджиб) в оности (ал-хувиййа) и существовании (ал-вуджуд). Поэтому нет возможности для состояния атрибутов возможно сущими. Существование в должном/необходимом не дополняет существующее (ал-мауджуд), а является его сутью. Ибо как существование самости есть сама самость, так же и существование атрибутов есть сами атрибуты. Поэтому сводится единение самости с атрибутами в существовании/бытии к единению их самих. Таким образом, являются атрибуты самостью. И, согласно закону баланса, бытие атрибутов есть бытие самости. Итак, существование атрибутов есть самость. Существование атрибутов есть атрибуты. И самость есть атрибуты.

Сказал шейх Мухй ад-дин [ибн] ал-'Араби в [сочинении] «ал-Футухат ал-маккиййа»: «Знай, что все божественные имена и атрибуты есть соотношения (нисаб) и сопряженности (идафат), восходящие к единой сути». [Цитата] закончилась. Я говорю: «Одним словом, этот путь состоит в том, что чистая самость (аз-зат ал-бахт) и чистая оность (ал-хува ас-сарф) с мотивированными аспектами (ал-хайсиййат ат-та'лилиййа), не влекущие необходимо множественность (ат-такассур) в самости (аз-зат), есть место прикрепления истинности разных совершенств (камалат) и мерило предсказания прекрасных имен (ал-асма' ал-хусна). Разве не ясно по природной неизбежности/необходимости (ад-дарура ал-фитриййа), что не являющееся тем же самым и не являющееся частью Его необходимым образом не является дополнением к Нему. Таким образом, если бы было место прикрепления совершенств (ал-камалат) и имен (ал-асма') чем-то не являющимся самостью (аз-зат), то либо это — Его часть, либо это — дополнение к Нему. Но обе стороны доказываемы невозможностью (мубархан ал-истихала). Так же и ограничение/охватывание между тремя понятиями, т.е. существованием (ал-вуджуд), возможностью (ал-имкан) и невозможностью (ал-имтина'), — категорическое (кат'и), рациональное ('акли). Поэтому атрибуты, если они не были сутью самости должного/необходимого (зат ал-ваджиб), то оно либо необходимое (ваджиб) и тогда необходимо влечет многочисленность должного/необходимого (ал-ваджиб), либо возможно сущее (мумкин) или же невозможное (мумтани'). Оба они натуральны (естественны) невозможностью/ложностью (фитри ал-бутлан). А если ты скажешь, что на самом деле становится необходимым все это, если бы было отрицание воплощенности/наличности (ал-'айниййа) требуемым и противоположным (накид) для инаковости (ал-гайриййа), что есть невозможное (мамну'). Даже они оба есть две противоположности (диддан), отсутствующие вместе у Того, Кто превыше качественности (ат-такаййуф) и количественности (ат-такамму), подобно тому, как было установлено в первом истолковании. Тогда я отвечу: «Речь не об инаковости, возникающей от количественности и считающейся необходимой для возможности и вселения акциденций (хулул ал-а'рад), а о самости должного/необходимого (зат ал-ваджиб). Превыше Он этого на великую высоту! Как это было упомянуто в первом виде. Напротив, речь в этом месте об инаковости в манере инаковости Всевышнего для нечто возможно сущего (ал-мумкинат) без того, чтобы делать необходимым вселение акциденции и считать необходимым количественность. Ибо Должный/Необходимый (ал-Ваджиб), да возвысится Его степень, есть иное, чем нечто возможно сущее (ал-мумкинат). Также Его атрибуты — иное, чем Он Всевышний, по этой манере инаковости, или Его суть (Он же Сам) ('айну-ху). Он не существующий в субстанциях (ал-а'йан). Он не есть то же самое и не есть Его часть. Без всякого сомнения, бывает иное, чем Он, и инаковость атрибутов для самости (аз-зат) таким образом, невозможным, так как делает необходимо состояние самости должного/необходимого (зат ал-ваджиб), благодаря самому себе (би-зати-хи) в самом себе (фи-зати-хи) и степени

Стр. 158

Его оности (хувиййати-хи) лишенным совершенств (ал-камалат) и извлекающим пользу из божественности (ал-улухиййа). И тогда Он не есть Его самость (зату-ху), а является следствием божественности, что есть либо другое должное/необходимое, либо возможно сущее, либо невозможное. Предположение/требование (ал-фард) уже было против этого. И доказательство уже сделало это невозможным. Ибо отрицание инаковости после признания того, что Он —

существующий в субстанциях (ал-а'йан) и не есть Он самость должного/необходимого (зат ал-ваджиб), и не есть Его часть, — неразумно. Да, это возможно в смысле, который придумал ат-Тафтазани, однако это — явный грех у удостоверяющих истину (мухаккикун). Это — из того, что принимают свободные от рабства заблуждения, и из установленного среди обладающих пронизательностью. Если мы и относились этим, по вашему мнению, к ношению на себе книг подобно ослу, это есть чистое очищение (ат-танзих ас-сафи) и освобожденное очищение (ат-такдис ал-хали) в атрибутах Творца (ал-Бари) от мути уподобления (ат-ташбих) и отрицания качеств (ат-та'тил), подобно тому, как свернули к первому антропоморфисты (ал-мушаббаха) и ко второму му'тазилиты, поскольку они отрицали [атрибут] речи (ал-калам) у Всевышнего и сказали: «Смысл в том, что Он — говорящий (мутакаллим), творящий речь (халик ал-калам) и придающий форму числам (мусаввир ал-аркам)». Еще надо добавить, что я говорю по памяти, не в силах постигнуть сущность состояния и истину высказывания в сути атрибутов Владыки Возвышенного⁵⁹¹.

Из того, что сочинил раб божий, просящий указания (ал-мустаршид)⁵⁹², Заки ад-дин ал Муслими⁵⁹³, да ведет его Аллах прямым путем и сделает одним из тех, кого Он предпочел и избрал! Скончался в 1296 [по хиджре/1879] году⁵⁹⁴. (Стих):

И мы лишь подобны им, кроме того, что мы

Еще немного проживем после них и затем отправимся [за ними].

Знай, что самый приемлемый и образцовый из путей — это то, на чем стоят сподвижники (ас-сахаба) (да будет Аллах доволен ими всеми!) от краткого изложения и действия в этой сфере, поскольку они продолжали быть убежденными в том, что Аллах Всевышний — Всезнающий и Всемогущий ('алим ва кадир) в безначальности/вечности (ал-азл), и не распространялись о месте прикрепления истинности этих имен и мериле их предцирования тем, Он есть самость (аз-зат) или нет. Наоборот, по причине силы их убеждения и единства их познания о степени Покровителя они запретили поиск и исследование самости Аллаха Всевышнего из-за того, что в этом — пренебрежение к величию присутствия Высочайшего и суд над Господом, Принуждающим разумы людей и мнения времен. Однако времена изменились, расхождения мнений сформировались, дерзкие нападки на Аллаха Всевышнего умножились, и суэта (ложь) покрыла истину. Тогда они и сказали по поводу Аллаха Всевышнего то, что они утверждали, и открыто заявили в своих книгах и трактатах о том, что они ясно сказали. Поэтому гностики Божьи (ал-'урафа' ал-илахиййун), восхваляющие Истину (да освятит Аллах их души!)⁵⁹⁵, и исламские мудрецы (ал-хукама' ал-исламиййун), очищающие Господа [от всего недостойного Его] (да осветит Аллах их довод!)⁵⁹⁶, когда увидели такое дело, были вынуждены пространно излагать утверждения посредством постройки «здания» и направления доказательства, защищая истину от лжи и ставя Господа Всевышнего выше возникновения (ал-худус) и возможности (ал-имкан). Так они вывели воплощенность ('айниййа) атрибутов согласно методу убеждения и совершенства. И шейх ал-Аш'ари об этом сказал, и об этом

Стр. 159

сказала группа из мутакаллимов. На этом же основывается ахл ас-сунна ва-л-джама'а.

Далее мазхабы в этом вопросе имеют разногласия внутри своих групп и разнообразие своих подгрупп. Нет за рамками этих двух позиций другой позиции, которая восхваляется, и нет другого описания, которое упоминается.

Что касается исправления того, что направило меня за их утверждением: «Атрибуты — не есть они Он, и не есть они отличное от Него», которое я принял за мазхаб ханафитов (да увеличит Аллах подобных им!) и мнение, выбранное Мудрейшим Учителем (ал-Устаз ал-Хаким) [ал-Марджани] (свята его душа!)⁵⁹⁷, по поводу того, что источник отчуждения понятий, которые отчуждает разум и достигаются при обстоятельстве примечания, как понятие знания, могущества и воли, например, место прикрепления их/ее предцирования — нечто (умур) в субстанции (ал-'айн), не есть она — та же самость (аз-зат), чистая (ал-бахт ал-мукаддас), и не есть иное, чем она посредством инаковости (ал-гайриййа), возникающей из количественности (ат-такаммум), то я утверждаю: «Не сомневается размышляющий в том, что эти дела (ал-умур), выраженные через форму множественного числа (ал-джам'), не являются чем-то категорически невозможным (мумтани'ат). Доказательства показывают, что они не являются также чем-то возможным (мумкинат). Таким образом, дело сводится к необходимости (ал-вуджуб). Если же она существовала посредством одного существования, то это есть существование самости (аз-зат), которая есть самость (аз-зат) и его суть (нафсу-ху) в смысле того, что Он есть Он Сам (хува би-'айни-хи), Он же существование вещей (ал-ашйа'), их самих ('айну-ха), также, основываясь на воплощенности ('айниййа) существования для существующего в сфере необходимости (ал-вуджуб) в смысле того, что Он есть Он, когда нет в ней чтойности (махиййа), кроме оности

(хувиййа) и существования, так что представляется отрицание воплощенности (ал-'айниййа) с их (обоих) точки зрения с соединением (ал-иттихад) в существовании. Дошел смысл до воплощенности (айниййа) самости (аз-зат) для атрибутов в упомянутом смысле. Или же не есть это признание мазхаба мудрецов и черпание из источников гностиков/посвященных (ал-'урафа'). Если и было для всякой единицы из этих дел/обстоятельств существование в отдельности, то это не что иное, как явное многобожие (ширк), так как не прибавляется смысл от многочисленности должного/необходимого (ал-ваджиб) этого. Оправдываться посредством препятствия/запрещения многочисленности и количественности есть заграждение двери единобожия (ат-тавхид) и аннулирование доказательств невозможности многочисленности должного/необходимого (ал-ваджиб), ибо отсутствие/удаление количественности есть лишь для необходимости (ал-вуджуб), а не для частных этих дел/обстоятельств, как это не скроется от размышляющего.

Далее, может быть, ты, придерживаясь внешнего смысла того, что в «ат-Тарика ал-мусла» («Путь, достойный подражания») ⁵⁹⁸ решил в соответствии тому, что ты извлек из пользы, о том, что это — мнение, избранное Мудрейшим Учителем (ал-Устаз ал-Хаким) (да освятится его душа!), если даже и не есть это, кроме как вменение в обязанность ему без необходимости и не есть необходимое сопутствование (илтизам) от него. Неужели ты не видел, о ал-Хабиб ал-Лабиб (умный друг) {[Сноска:] имеет в виду Гайаса ибн Хабиба ⁵⁹⁹ (да простит его Аллах!). От него (да спасет его Аллах Всевышний!).}, что приведено от него (да освятится его душа!) в конце этого положения: «Знай, что атрибуты Всевышнего, когда они не являются Им и не отличны от Него, подразумеваются не в значении того, что они нечто превышающее (заида), так что нельзя их отделить от Него. Напротив, имеется в виду, что Его самость (зату-ху) есть критерий их предидирования и соответствующее суждению о них, так что относится к Его чистой самости (зату-ху ал-бахт) и чистому существованию (вуджуду-ху ас-сарф) то, что относится к добавленным атрибутам в Нем». Закончилась [цитата]. Разве ты не видел исследование об атрибутах из книги «ал-Масал ал-а'ла» ⁶⁰⁰, как согласился он (да освятится его душа!) с мудрецами, посчитал их мнение верным и похвалил их посредством предоставления каждому достойному причитаемого и уплаты каждому имеющему право должного?

Затем знай,

Стр. 160

что наши слова: «Наоборот, речь в этом месте об инаковости в манере инаковости Всевышнего касается нечто возможно сущего (ал-мумкинат) и т.д.» есть утверждение об «освобождении поводов/узды». Поэтому суть их сводится к тому, что они ставят нас в ваше положение и мы принимаем то, что вы сказали об отсутствии/снятии количественности в должном/необходимом (ал-Ваджиб) в смысле, который вы утверждали. Что же вы скажете в том, что Необходимый (ал-Ваджиб) (да возвычится Его степень и довод!) отличен от нечто возможно сущего (ал-мумкинат) очевидным образом и посредством ясной инаковости, которую не отрицает какой-либо разумный? Или же отрицает ал-Лабиб явление невозможности довершения Необходимого (да возвычится Его степень!) атрибутами, отличными от Него, согласно с отличием нечто возможно сущего (ал-мумкинат) от Него.

А если бы ты вернулся к запрещению невозможности, то я скажу: «Пусть тогда будут в субстанции (ал-'айн) необходимые самости (зават ваджибат), которые не отвергаются признаками единобожия (ат-тавхид), из-за отрицания количественности в необходимости (ал-ваджуб), как вы утверждали».

Знай, мой брат, [что] не есть смысл отсутствия количественности в необходимости в том, что если бы было в обороте/круге необходимости нечто (умур) в субстанциях, то они не имеют количественности, так как это есть явное расстройство. Напротив, подразумевается, что сущности, относящиеся к полноте (ал-хакаик ал-камалиййа), и все смыслы, относящиеся к величию и красоте (ал-ма'ани ал-джалалиййа ва-л-джамалиййа), используемы/поглощаемы в единичности (ахадиййа) чистой самости (аз-зат ал-бахт) и чистой оности (ал-хува ас-сарф) без того, чтобы была для каждого из них сущность (хакика) в отдельности. Затем, о друг, как будто стучится к тебе какое-то пятно от фанатизма или какой-то запах от беспечности, так что ты затуманил свой разум и прекратил свою мысль о наших словах: «Чистая самость (аз-зат ал-бахт) и чистая оность (ал-хува ас-сарф)». Ты отнес аспекты, относящиеся к мотивированию (ал-хайсиййат ат-та'лилиййа) к тому, что прежде всего пришло тебе на ум из объяснения причины тем, что кроме самости (аз-зат) и путем извлечения значения полнот (ал-камалат) в форме отчуждения существования и отнесения существующего (ал-мауджуд) к нечто возможно сущему (ал-мумкинат), так что ты сказал что сказал. Нет же, наоборот, они (мои слова) есть объяснение

причины посредством истинности смыслов атрибутов в чистой самости и чистой оности в единичной степени (ал-мартаба ал-ахадиййа).

Окончательное решение по этому разделу, с помощью которого, может быть, отесняются сомнения и неуверенность, заключается в том, что Должный существовать благодаря Самому Себе (ал-ваджиб ал-вуджуд би-зати-хи) вместе с избытком Его простирания и силой Его единственности в присутствии полагаю Его абсолютным в Его самости есть источник всех полнот (ал-камалат) и кладовая всех благ (ал-хайрат) для Его самости. Поэтому не представляется какой-то смысл из полноты (ал-камал) и не размышляют о какой-то вещи из блага (ал-хайр), кроме как увядает (исчезает) он в присутствии предположения Его единичного существования (вуджуду-ху ал-ахади) абсолютным, как увядают (исчезают) капли в морях. Секрет этого в том, что полноты (ал-камалат) с увеличением их частей и обилием их сущностей в предмете допустимости и возможности и что блага (ал-хайрат) с делением между собой их понятий и смыслов и различием их видов и частей в атрибуте возможности и Вселенной, должны возникать/появляться (ваджибат ал-инби'ас) из существования благодаря самости (ал-вуджуд би-з-зати). Когда же не была возможной Его многочисленность посредством одной из манер и с помощью какого-либо смысла, [который] ты пожелал, стало необходимым, чтобы была составная часть свертывания (лазимат ал-интива') в нем, так что поглощаются их смыслы и сущности в присутствии предположения Его единичности абсолютной. Поэтому будет с чисто Его единством места прикрепления истинности различных полнот (камалат) и мерило

Стр. 161

предсказания прекрасных имен (ал-асма' ал-хусна). Это и есть смысл того, что они сказали: «Должное существовать (ал-ваджиб ал-вуджуд) — все бытийные вещи (ал-ашйа' ал-вуджудиййа)». После того, как отразилась «тень» Его существования поверхностью разрешения и возможности, поделились между собой смыслы, увеличились и стали различными сущности, они стали разнородными по причине слабости ее пристанища и связывания с одной степенью без другой посредством перемеживания (тахаллул) условий и смешивания небытия (ал-'адамат). Вместе с этим их отнесение к единичной самости (аз-зат ал-ахадиййа) ближе на несколько степеней, чем отношение частицы к трону (ал-'арш). Поэтому они и сказали: «Господний мир (ал-'алам ар-рубуби) велик очень». Таким образом, стало ясно, что нет в субстанции (ал-'айн) нечто (умур), являющегося критерием предсказания тех понятий, не выходящих из оности самости (хувиййат аз-зат), что влечет многочисленность должного/необходимого (ал-ваджиб) и его состояние вместилищем для нечто возникшего (ал-хавадис) (превыше от этого степень Его величия!), и не входящими в нее, что влечет составление [из частей] (ат-тараккуб). И нет [тому], что самость (аз-зат) замещает атрибуты и действует их действием без истинности их смыслов для нее и увядания/исчезновения их сущностей в ней, что влечет лишение [Творца атрибутов] (ат-та'тил) и переход [за пределы истинных смыслов] (ат-таджаввуз). Напротив, единичная самость (аз-зат ал-ахадиййа) посредством Его самости из-за ее состояния на самом высоком пределе очищения (ат-таджарруд), света (ан-нур), самом дальнем конце действительности (ал-фи'лиййа) и присутствия (ал-худур) есть знание ('илм); из-за ее состояния в Его самости, так что отражается Его свет и расстилается в пространстве ничто (ал-'адам) на знание и присутствие от Него, — могущество (кудра); из-за состояния этого рассеивания/простирания (ал-инбисат) из Его самости для Его самости в согласии с Его самостью не отрицающим Его самость, на знание и присутствие от Его самости, — воля (ирада). Таким образом, эти объяснения причин, как ты видишь сущности знания, могущества и воли без какой-либо примеси, есть веяние от перехода (ат-таджаввуз). Все они есть частности (хусусиййат) от полноты (ал-камал), увядшие/исчезнувшие в присутствии предположения необходимости существования абсолютным без того, чтобы они были дополненным к нему описанием, и не частью от него, не внешним (харидж) и не разумом (зихн). Также — в прочих атрибутах полноты (ас-сифат ал-камалиййа) и качествах красоты и величия (ан-ну'ут ал-джамалиййа ва-л-джалалиййа).

Вот отсюда ты слышишь от шейхов суфиев (да освятит Аллах их души!) название атрибутов (ас-сифат) воплощениями (ат-та'аййунат) и нисхождениями (ат-таназулат).

Можно разъяснить это в целом и с другой стороны обыкновением примером: черный цвет благодаря черноте слаб; когда усиливается его чернота, не исчезает первая слабая чернота, наоборот, она исчезает и поглощается во второй черноте без того, чтобы она стала ее частью, по причине отсутствия состава сильной черноты из слабых чернот, как было установлено в своем месте. Поэтому, может быть, ты заметил теперь, что отсутствие/снятие количественности в необходимости не в смысле того, что если бы осуществились в необходимости какие-то вещи и дела в субстанциях, то они не имеют количества и множества, так как это — запирающие двери единобожия (ат-тавхид), как ты узнал. Напротив, в смысле осуществления того и его состояния

подобно тому невозможным из-за его состояния по требованию лишением бытийного появления (наш'а вуджудиййа) недостачи степени полноты (мартаба камалиййа) и нахождения в каком-то углу ущербности и силы. Превыше всего этого степень Его величия на великую высоту!

Также следует знать, что необходимость (ал-вуджуб) и возможность (ал-имкан) не соединяются в одном из мест, и не свертываются в каком-то одном аспекте никогда, и не помещаются под

Стр. 162

каким-то одним аспектом в принципе. И таким же образом то, что происходит от них обоих, как причинность (ал-'иллиййа), следственность (ал-ма'лулиййа), действенность (ал-фи'лиййа), сила, влияние, испытание воздействия (ат-та'ассур), действие (ал-фи'л), претерпевание (ал-инфи'ал) и т.п. Что же касается смыслов полноты (ал-ма'ани ал-камалиййа), возникающих из необходимости (ал-вуджуб), то соединяются все они при свертывании (ал-интива') и поглощении (ал-истихлак) в ней, как ущербные смыслы (ал-ма'ани ан-накиса), возникающие из возможности (ал-имкан), свертывающиеся в ней. Это — то, что сверкнуло мне из-за «облака» продолжения сопутствия детям и составления компании невеждам и помощникам в течение накопления колебания мыслей посредством расставания с друзьями и оттеснения изменения с сердцем по причине разных видов лишения, так что почти не действует время на сочинение, в котором есть достижение желанного или по причине вдыхания (узнавания по запаху) посредством хода степеней/достоинств и перьев из случайных мыслей покорного раба божьего 'Абд ал-Хабира ибн 'Абд ал-Ваххаба ал-Муслими⁶⁰¹ (р.а.).

Уже имели место на собраниях удостоверения истины и сборищах уточнения проблески несогласия и раздора в разъяснении смысла «производное» (ал-муштакк). И привел каждый удостоверяющий истину (мухаккик) то, что желаннее и приятнее приведенного до него другим, пока не закончились все выступления и подошла очередь ал-Харави⁶⁰². И вот он привел прекрасное окончательное решение [проблемы], которое полностью удовлетворило все вкусы и умы, так что не осталось после него для ученых мужей места для взаимной тесноты и толкотни, не говоря уже о других. Несмотря на это все, утверждение, что не оставили первые (предшественники) какой-либо вещи [для обсуждения для последующих поколений], неприемлемо. Также [есть] хадис: «Моя умма — подобие дождя. Неизвестно, начало его — благо или конец его» — известный (машхур) и принятый (макбул). Поэтому, смотря на эту обширность и разрешение, я осмелился на составление того, что позволил [мой] слабый ум в этом разделе. Так прислушайся к тому, что читается, и будь внимателен к тому, что диктуется. Может быть, ты возрадуешься этому и будешь доволен.

Знай, что смысл «производное» (ал-муштакк) — пространно излагаемое понятие, выражение о котором необходимо при детальном рассмотрении в виде символа через то, что вытекает из него как значения производного из него. Понятие же «черное» (ал-асвад), например, есть пространно излагаемое значение, которое выражается при детальном рассмотрении через то, что вытекает из него как значения черноты. Из этого появляются его суждения/положения (ахкаму-ху).

То, для чего верно это понятие, есть существующая чернота (ас-савад ал-мауджуд) посредством наличного существования (ал-вуджуд ал-'айни) без описываемого (имеющего атрибут). Однако существование этой черноты благодаря самой себе есть ее существование для ее местоположения. Поэтому из-за необходимости этого суждения предсказывается то, что заслуживает быть отнесенным к описываемому (имеющему атрибут), так что если бы отсутствовала необходимость, чтобы чернота наличествовала благодаря самой себе, то отсутствовал бы описываемый (имеющий атрибут) в очевидном полностью, как это в предсказании существующего к необходимому/должному существованию (ал-вуджуд ал-ваджиб). Таким образом, мерило истинности производного (ал-муштакк) и сфера суждения о нем есть лишь становление начала (кийам ал-мабда') и его существование благодаря существованию (ал-вуджуд) наличному/воплощенному (ал-'айни) или мысленному (ал-вахми), которое следует по его стопам в вытекании значений/последствий (ал-асар) и появлении суждений (ал-ахкам), все равно что было это становлением посредством самого себя или другого. При его состоянии же посредством другого не оттесняет этот другой/иной в отчуждении понятия «производное» (ал-муштакк) и не проникает взаимно в истинность суждения им о начале (ал-мабда'). На самом деле путь его посредственности (ат-таваассут) — лишь упомянутая необходимость.

Стр. 163

В целом здесь есть три нечто: производное — подобие черного, производное от него — подобие черноты в смысле, относящемся к источнику и отчуждению (ал-ма'на ал-масдари ал-интиза'и). Источник/начало отчуждения для этого смысла, относящегося к источнику/масдару (ан-ма'на ал-масдари) подобен черноте, существующей благодаря наличному существованию (ал-вуджуд ал-'айни). Таким образом, производное (ал-муштакк) производится/образуется из второго нечто, предидируется к третьему нечто и объединяется с ним в существовании (ал-вуджуд). И вполне вероятно, что подразумеваемое ал-Мухаккиком ад-Даввани⁶⁰³ в этом разделе есть также это.

Кто же овладел этим в совершенстве, смог взвесить этим род (ал-джинс) с материей (ал-мадда) и вид (ал-фасл) с образом (ас-сура). Так по форме рода (ал-джинс): подобие живого существа (ал-хайван) есть род (ал-джинс) по форме черного (ал-асвад). Форма животности (ал-хайваниййа) в смысле, относящемся к источнику/масдару (ал-ма'на ал-масдари), есть форма черноты (ас-савад) в смысле, относящемся к источнику. Форма материи (ал-мадда): подобие животного существа есть материя по форме черноты, существующей благодаря наличному существованию (ал-вуджуд ал-'айни). По этой аналогии также вид (ал-фасл) с образом (ас-сура). Поэтому род (ал-джинс), таким образом, предидируется к материи. Однако, потому что не было возможным отделение (инфикак) материи от образа в существовании, было отнесено к совокупности (ал-маджму') в манере, которая упомянута ранее. Но место прикрепления его истинности и источник его отчуждения есть только материя. Группа же удостоверяющих истину (ал-мухаккикун), когда они не постигли этот секрет, заметили отчуждение рода (ал-джинс) от материи и посчитали трудным его единение с ней, затем они нашли сомнительным это дело (аш-ша'н) и в процессе распутывания узлов совершили то, что совершили. Иначе же это нечто (ал-амр) — легкое, а это дело (аш-ша'н) — очевидное. Кто же обратил на это внимание, может быть, не сомневается в том, что внешнее составление (ат-тараккуб ал-хариджи) делает необходимым умственное составление (ат-тараккуб аз-зихни), а умственное (аз-зихни) необходимо сопутствует внешнему (ал-хариджи). Это составлено рабом божьим 'Абд ал-Хабиром ибн 'Абд ал-Ваххабом ал-Муслими Заки ад-дином (р.а.).

[Бейты мудрости и знания]

«Бустан»⁶⁰⁴

[Далее следует пятистрочное стихотворение на персидском языке, рифмованное по полустишиям]

*С давнего времени вспоминаю отца,
пусть с каждым вздохом моим льется милость на него.
Когда-то он в детстве купил мне тетрадь,
подобную по ценности для меня одному перстню.
Однажды один покупатель забрал
из моих рук перстень, предложив один финик.
Если не ведает ребенок о цене перстня,
то за один финик можно забрать его у него.
Ты тоже не ведаешь о цене жизни,
Начав вкушать ее прелести.*

[Стихи на арабском языке]

*Приветствие Багдаду от всякого поселения!
И по праву принадлежит ему от меня двойное приветствие!
Ведь, ей-богу, не покинул я его из-за неприязни к нему.
И поистине я о двух побережьях его сторон сведущ.
Однако же он стал тесен для меня своим радушием.
И не было пропитание в нем помогающим.
А был он как приятель, которого хочу страстно видеть,
Который уклоняется своими нравами и противится⁶⁰⁵.*

* * *

*Оставьте всякое утверждение при [наличии] слов Мухаммада,
Что же спасет в его религии от опасностей?!*

* * *

Остановились дети на месте своего отца,

*И приготовились отцы, чтобы отправиться в путь.
Когда увидишь своих детей, то знай, что они
Пересекли к тебе расстояние сроков (жизни)⁶⁰⁶.*

* * *

*Ты видишь жизнь ближнюю и ее блеск, потом стремишься [к ней].
И не освобождается от похотей сердце.
Однако же в ее тварях есть взаимное отвращение,
И требование ее без преуспевания трудно.
Часто мы ругаем время за то, что*

Стр. 164

*Происходит с нами, но оно невиновно.
И упрекают некоторые из нас других, но если бы
Не оправдывалась надобность, то не было бы упрека.
Раскрылись одежды людей, среди которых ты —
Здравомыслящий [как] недуг неизлечимый.
Превышающее меру в жизни в большинстве своем есть хлопоты.
И больше всего приносит тебе вред то, что ты любишь.
Так пусть же не прельщает тебя убранство того, что ты видишь.
Жизнь же мягкого характером сырая.
Если было согласованным малое, содержащее мир,
То не приходит большое, содержащее войну.
Когда достаток пришел к тебе нечаянно,
То возьми его, ведь богатство есть пастбище и питье⁶⁰⁷.*

(Стих (бейт))

*Разве не так? Да погубит Аллах вора какого-либо закона божьего!
Попирающего какое-либо право на глазах у всех,
Который приукрашивает слова своей внешностью,
Чтобы связать невежду путами козней.
Как же приносит пользу человек во благо своего имени,
Когда его сущность привыкла к бесполезностям?
Ты видишь его заблудшим от верного руководства
С помощью мерзких деяний и скверности вероубеждений.*

* * *

*Никто не объединял Единого [с кем-либо].
Ибо всякий, кто объединял его, есть джахид⁶⁰⁸.
Единение того, кто говорит о своем качестве,
Есть взятая взаймы вещь, которую сделал недействительной Единый.
Его объединение с ним есть его объединение.
А качество того, кто описывает его, есть лахид⁶⁰⁹.
[Это] принадлежит Шайху ал-Исламу 'Абдаллаху ал-Ансари⁶¹⁰ (р.а.).
Как же удивительно, как ослушиваются Бога?!
Или как отрицает Его неверный?!
И об Аллахе в каждом движении
И в каждом покое среди творений есть свидетельство.
И в каждой вещи для Него есть знамение,
Указывающее на то, что Он — Единый.
[Это] принадлежит Абу-л-'Атахие⁶¹¹.
Появилась седина, куда же ты уйдешь от нее?
И ты уже образумился, и пришло время отъезда.
Была молодость легкой своими днями,
А старость трудно тебе переносить.
Не является дар из превышающего меру щедростью,
Щедрость — это если ты щедр, когда у тебя есть [только] малое⁶¹².
Другое [стихотворение]:
Когда случится нечто с тобой,
Возьми терпение прибежищем.*

*А иначе ты потеряешь награду,
И тогда не это и не то...*

** * **

*Так живи же в этой жизни как хочешь и достигни
В ней то, что желаешь, из славы и известности!
Ведь вервь жизни связана с разрывом,
А нить возраста повязана со смертью⁶¹³.*

Другое [стихотворение]:

*Заслуживает смирения тот, кто умирает.
Достаточно же человеку из этого мира пропитания.
Что же с человеком?! Становится он таким беспокойным
И алчным, что не найдется для него эпитетов.
О, что же это?! Ты отправишься от ближнего
К людям, речь которых — молчание!⁶¹⁴*

Другое [стихотворение]:

*Ты просишь спасения, а сам не идешь по его путям.
Поистине корабль не плывет по суше⁶¹⁵.*

Другое [стихотворение]:

*Некоторая часть пребывания в жилищах,
В которых унижается юноша, есть лишь несчастье.
И некоторые нравы племен есть недуг,
Как болезнь живота, от которой нет снадобья.
И некоторые болезни могут лечиться,
Но болезнь глупости не имеет исцеления.
[Если] любая беда спустится на людей,
[То] придет после их затруднения облегчение.
Не дается алчному какое-то богатство из-за алчности.
Поистине же растет вместе с великодушием богатство.
Богатство души не наполнишь богатством,
А бедность души не наполнишь несчастьем.
Нет пользы скупому в имуществе
И нет вреда от него для щедрого.
Желает человек достигнуть своих целей,
И отказывает Аллах во всем, кроме того, что Он пожелает⁶¹⁶.*

Другое [стихотворение]:

Стр. 165

*Неужели я упомяну свою надобность, или уже достаточно мне
Твоей застенчивости. Поистине твое достоинство — застенчивость
И твое знание о делах [жизни]. И ты — господин.
Ты обладаешь воспитанной знатностью и величием.
Друг, которого не меняет утро
С прекрасного нрава [на злой] и не [меняет] вечер.
Твоя земля — всякое достоинство, которое установили
Бану Тайм, а ты для них — небо.
Если прославил тебя человек однажды,
То достаточно ему из своего выступления хвалы.
Ты состязаяешься с ветром достоинством и щедростью,
Когда собака леденеет от холода зимы⁶¹⁷.*

Другое [стихотворение]:

*Наслаждайся ею, пока она помогает тебе, но пусть не станет она
Тебе поперек горла, когда расстанется [с тобой].
А если она проявит податливость тебе, то она
Для другого из своих приятелей будет податливой.
Если же она даст клятву, то не нарушит даль ее обещания.
Ибо нет для окрашивающей пальцы клятвы⁶¹⁸.*

[Далее следуют двустихия на персидском языке]

*Надежда на здоровье согласно натуре только тогда будет,
когда в такт пульс биться с природой будет.*

*Спроси о каждой вещи, которую не знаешь, униженно,
Ибо вопрос есть твой путеводитель к величию знания.
Разум — как мозоль на ноге, для идущего во мраке на крутую гору
По узкому, как волос, пути.
Не видать тебе успеха, если бы не путь,
Благодаря которому с умом был развязан узел.
Убеги от этого капкана, потому что кровь прольется.
Оставь дело, подобное этому.
Хотя волк лисы сильнее,
Она спаслась, потому что умнее.
[Это] принадлежит шейху Авхаду ад-дину (р.а.)⁶¹⁹.*

Бейт

*Если упрекали ее соседки и другие жены
И ущемили ее в нарядах и в драгоценностях,
То [все равно] не спасется красавица от упрека завистника
И обладающего нравом вражды, говорящего вздор⁶²⁰.
[Это] принадлежит Абу 'Атахие.*

Бейт

*Пришел к нему халифат покорным,
Волоча свой подол.
Не подходил он кому-либо, кроме как ему.
И он не был пригодным для кого-то, кроме как для него.
Если же возжелал бы его кто-то другой,
То сотряслась бы земля своим сотрясением!
[Это] по поводу Повелителя правоверных ал-Махди [аббасидского халифа].*

Бейт

*Она, эта жизнь, подобна ребенку: то вдруг
Он хохочет, то вдруг плачет после смеха.
Она, эта жизнь, похожа на сотовый мед,
Который отравляет, и труп, покрытый мускусом⁶²¹.
Другое [стихотворение]:
И были у нас друзья-покровители,
И злостные враги, но не были вечными они.
Все они напоили друг друга из кубка смерти.
Поэтому умер друг и умер враг⁶²².*

* * *

*В смерти все творения участвуют,
Не останется чернь, и не будет правителя.
Нет вреда малоимущим в их нужде,
И нет пользы богатым от того, что они имели⁶²³.
[Это] принадлежит ал-Васику биллахи [аббасидскому халифу]⁶²⁴.*

Стр. 166

*Одинокий, без близких друзей, в каждом селении,
Когда стало великим желаемое, стало мало помощников⁶²⁵.
Другое [стихотворение]:
Каждый день ссора и упреки.
Уходит наше время, а мы гневливы.
О, если бы предназначена была я для него,
А не для этих тварей, или же любящие [всегда] таковы?⁶²⁶
[Это] принадлежит Абу Нувасу⁶²⁷.
Другое [стихотворение]:
Разве не так, что всякий живой есть погибший и сын погибшего
И обладатель происхождения — из погибших в прошлом.
Если испытает жизнь ближнюю какой-либо умный, то откроется она
Ему в виде врага в одеяниях друга⁶²⁸.*

И ему же [т.е. Абу Нувасу]:
Я люблю Абу Хафса [Умара] и его партию,
Так же, как я люблю Атика [Абу Бакра], обитателя пещеры⁶²⁹.
Я доволен Али, как примером для подражания и [его] знанием.
Я не доволен убийством шейха [Усмана] в [его] доме.
Все сподвижники для меня — примеры и выдающиеся люди.
Так разве в этих словах есть какой-то стыд?
А если ведаешь, что я не люблю их,
То лишь ради Твоего лика огради меня от геенны!⁶³⁰
И ему же:
Сказали мне: «Ты — лучший из людей, из всех до единого,
В разных науках речи умной.
Ты имеешь из хороших стихов [жанр] мадих,
Приносящий плоды жемчугом в руках получающего это.
Так почему же ты оставил восхваление Ибн Мусы⁶³¹
И достоинств, которые есть в нем?»
Я ответил: «Я не могу восхвалять какого-либо Имама,
Слугой предка которого был [сам ангел] Джибрил!»⁶³²
И ему же:
Очищенные, чистые своими сердцами,
Совершается благословение над ними, когда упоминаются они.
Кто не был алидом (‘алави), когда смотришь на происхождение,
То нет ему в давности гордости.
Аллах, когда создал твари, сделал их в совершенстве,
Очистил вас [семью Пророка] и избрал, о люди!
Поэтому вы — высшая знать, и у вас —
Знание Книги и того, с чем ниспосланы суры⁶³³.

* * *

Было начато издание в городе Казани при издательстве Вечислафа (Вечеслава) и завершилось в четверг шестого джумада ал-ахира 1306 года от пророческой хиджры [седьмого февраля 1889 года] (да будет над Пророком лучшее благословение и совершенное приветствие!) на средства купца Мухаммадджана ибн Минхадж ад-дина ал-Карими в компании его брата Шарифджана, да помилует их обоих Владыка Всемилоливый!

* * *

Было это с изволения начальника (сановника) из [Министерства] просвещения 11 июля [по старому стилю] 1888 года от рождества Христова.

Оглавление⁶³⁴

Начало основного текста (ал-матн)
Причины знания
Мир — возникший (мухдас)
Создатель (ал-мухдис) мира есть Аллах Всевышний
Он имеет атрибуты (сифат)
Речь (ал-калам) — атрибут Аллаха Всевышнего
Коран — речь Аллаха Всевышнего
Создание (ат-таквин) — атрибут Аллаха Всевышнего
Воля (ал-ирада) — атрибут Аллаха Всевышнего
Лицемерие Аллаха Всевышнего допустимо
Аллах Всевышний — творец действий рабов божьих
Рабы божьи имеют действия выбора (аф'ал ихтийарийа) ..
Способность (ал-истата'а) с действием (ал-фи'л)
Не возлагается на раба божьего, что больше его сил
Убиенный — усопший в свой срок
Запретное (ал-харам) — пропитание (ризк)
Аллах сбивает [с прямого пути], кого пожелает
То, что более пригодное, не является должным для Аллаха Всевышнего
Наказание в могиле для неверных
Воскрешение
Рай и геенна — истина
Смертный грех (ал-кабира) не выводит верующего раба божьего из [состояния] веры (ал-иман)
Аллах Всевышний не прощает придание сотоварищей Ему ..
Заступничество (аш-шафа'а) подтверждено
Вера (ал-иман) — подтверждение истинности (ат-тасдик) ..
В послании посланников есть мудрость
Ангелы — рабы Аллаха
Аллаху Всевышнему принадлежат Писания
Вознесение на небеса (ал-ми'радж) — истина
Лучший из людей после нашего Пророка
Их халифат — в этом порядке
Мусульманам необходим какой-либо лидер (имам)
Допускается [коллективная] молитва любым...
Мы воздерживаемся от упоминания сподвижников, кроме как с добром
Мы считаем протирание (ал-масх) кожаных носков/сапожков (ал-хуффайн)...
Возражение ясным указаниям (ан-нусус) — неверие (куфр) ..
Подтверждение истинности [предсказания] предсказателя... ..
Сообщенное Пророком (мир ему!) — истина
Муджахид бывает не прав и бывает прав
* * *
Истина вероубеждения
Его слова: «И это...»
Некоторые премудрости (ал-хикмиййат)
Стихотворение ал-Фараздака
Письмо Шайху ал-Исламу
Сочинение 'Абд ал-Хабира
Бейты (стихи) мудрости и знания

[Далее следует таблица с исправлениями опечаток]

[продолжение таблицы исправлений опечаток]

[Конец]

КОММЕНТАРИИ

¹ Настоящее имя Шигабутдина Марджани, которое, как правило, не упоминается в большинстве современных исследований. Однако Риззэтдин Фахретдинов (и не только он) в своем «Асаре» упомянул полное имя Марджани (см.: Болгар в Казан тьреклэре. Казан: Татар. кит. нәшр., 1993, 177 б.). Имя Шигабутдин (Шигабуддин) на самом деле является прозвищем (по-араб. *лакаб*) для Марджани, под которым он в основном и известен, или именем обращения (*хитаб*), т.е. именем с элементом *ад-дин* или *Аллах*. Скорее всего он сам себя и назвал этим именем. Таким образом, Марджани следовал давней традиции средневековых мусульманских авторов, которые обычно имели в своих полных именах следующие компоненты: *хитаб* (иногда совпадало с *лакаб*), *кунья* (имя по форме *Абу фулан*: отец такого-то), *исм алам* (личное имя, данное родителями), *насаб* (цепочка имени отца, деда и т.д.), *нисба* (имя, указывающее на происхождение: родовое, или социальное, или географическое и т.п.), *лакаб* (прозвище, добавочное имя) и *шухра* (имя, под которым автор чаще всего встречается в литературе). См.: Сафиуллина Р.Р. — С.8–9. На следующей странице «ал-Хикмы» Ш. Марджани приводит полный вариант своего имени во вступлении к своей книге, правда, не со всеми элементами. Таким образом, известное на сегодняшний день для нас имя этого ученого — Шихаб ад-дин ал-Марджани — является *шухра*, состоящий из элементов *хитаб/лакаб* и *нисба*. Интересно, что традиции наречения арабскими прозвищами и именами возрождена в наши дни среди некоторой части мусульманской молодежи.

² По-арабски *шихабдиниллахи* (Шихаб дин Аллах), что представляет собой другую форму имени Шигабутдин (Шихаб ад-дин), т.е. под летящей звездой религии Аллаха подразумевается Шигабутдин Марджани.

³ Панегирик (мадхия), вероятно, написан кем-то из учеников Ш. Марджани.

⁴ А.Н.Юзеев переводит название сочинения как «Книга о зрелой философии, помогающей объяснить догматы ханафитов» (см.: Марджани Ш. — Казань: Иман, 1997. — С.35).

⁵ Автор строк — поэт аббасидской эпохи Абу Тамам Хабиб ибн Аус ат-Таи (см.: Ибн ал-Асир, ал-Масал ас-саир, с.122).

⁶ Данные строки имеются во вступлении к толковому словарю «Тадж ал-'арус» аз-Зубайди, где идет речь о новациях. Там же сообщается, что они принадлежат некоему 'Абдаллаху ибн Саламе ал-Муаззину (с.46).

⁷ Здесь речь о собраниях татарских мулл и ученых мужей того времени, на которых, как сложилось у некоторых мнение, они то и дело обсуждали правовые аспекты по поводу женщин, находящихся в состоянии послеродового очищения или менструаций.

⁸ Возможно, что Марджани сам сочинил эти бейты. Вообще мотивы такого рода довольно часто встречаются в стихах неарабов. Например, Абу-л-Фарадж ал-Хамадани (IV в. хиджры) является автором следующих строк:

Хотя я отличился в сочинении [арабских] стихов,

Не мои предки — Йа'руб и Ййад.

Ведь иногда воркует голубь в такт, являясь просто птицей,

И произносят речи струны, являясь нечто неживым (см. ас-Саалиби: Йатимат ад-дахр, с. 677; здесь и далее перевод наш, если нет оговорки. — Д.Ш.).

Также сказал Абу Ахмад ибн Аби Бакр ал-Бухари (IV в. хиджры):

Не удивляйся же некоему иракцу, у кого ты нашел

Море знаний и кладезь произведений!

А удивись тому, кто вырос в странах невежества,

Если различал он между началом и концом (см. там же, 4/73).

⁹ Аллюзия на слова из айата: «Мухаммад — посланник Аллаха, и те, которые с ним, — яростны против неверных, милостивы между собой. Ты видишь их преклоняющимися, падающими ниц» (48:29).

¹⁰ «Насафитская доктрина вероучения», или «Символ веры ан-Насафи» — ханафитское кредо, написанное имамом Абу Хафсом Наджм ад-дином 'Умаром ибн Мухаммадом ан-Насафи (1068–1142).

¹¹ По нашему мнению, Марджани здесь критикует последователей аш'аритской школы калама, особенно поздних представителей, или же му'тазилитов.

¹² Возможно, имеется в виду основатель му'тазилитов и основоположник науки калам — Васил ибн 'Ата' (699–748). По мнению ряда исследователей, его учение о божественных атрибутах находилось под влиянием христианской догматики Иоанна Дамаскина и греческой философии, о чем говорит аш-Шахристани (см.: ИЭС, с.48). По нашему мнению, здесь Марджани подразумевает ат-Тафтазани, который превратился в непререкаемый и безгрешный авторитет для представителей поздних поколений мусульман, в том числе и современников Марджани. Известно, что Марджани относился к этому авторитету позднего калама негативно, считал его проводником аш'аритских воззрений (см.: Марджани Ш. Вафият ал-аслаф ва тахият ал-ахлаф / Пер. с араб., коммент., вступ. ст. и примеч. А.Н. Юзеева. Казань: Иман, 1999. С.34–35). Это было одной из причин написания им своего комментария в качестве альтернативного. См. об этом наше предисловие к этому переводу.

¹³ Мубтади' — буквально «нововведенец». Хотя мы выбрали более привычное — «еретик», понятия ереси и ортодоксии в христианском понимании для мусульманского богословия неприемлемы. Поэтому здесь «еретик» в мусульманском понимании означает того, кто вводит в религию новшество, не соответствующее традиции Корана и сунны. Мубтади', как правило, остается в лоне ислама и является грешником.

¹⁴ Известный поэт-философ аббасидской эпохи. Приведенные строки из его поэмы являются крылатым выражением и часто приводятся в арабских источниках, когда идет речь о новациях, встречающих отпор среди людей консервативных взглядов.

¹⁵ Аллюзия на айаты: «...а Аллах говорит истину, и Он ведет по пути» (33:4), «...они говорили: «Достаточно нам Аллаха, Он — прекрасный доверенный!» (3:173), «...на Него я положился...» (12:67) и другие подобные айаты. Вообще такие аллюзии очень часто встречаются в произведениях мусульманских авторов, особенно в богословских трудах.

¹⁶ Авторы произведений на арабском языке, особенно религиозного характера, как правило, в течение всей книги обращаются к читателю во втором лице единственного числа. Иногда в этих обращениях под местоимениями второго лица подразумеваются ученики автора, или его сторонники и друзья, или даже идейные противники и оппоненты.

¹⁷ Умма — исламская нация или мусульманская община.

¹⁸ Имеются в виду Абу Давуд, ат-Тирмизи, ан-Наса'и и Ибн Маджа.

¹⁹ «Мишкат ал-масабих» («Ниша светильников») имама ал-Тибризи (XIV в.), являющееся популярным сборником хадисов в исламском мире.

²⁰ Здесь и далее, если нет оговорки, для перевода смыслов аятов Корана использован перевод И.Ю. Крачковского (М.: СП ИКПА, 1990). Э.Р.Кулиев дает следующий вариант: «Среди наших творений есть община, которая истинно указывает путь и устанавливает справедливость» (Коран. М.: Умма, 2004).

²¹ В хадисоведении двумя шейхами («аш-Шайхан»), как правило, называют имамов ал-Бухари и Муслима. Большинство ахл ал-хадис считает их сборники достоверных хадисов самыми главными книгами мусульман после Корана.

²² Джалинус (ум. ок. 200 г.) — известный на западе как Гален, личный врач римского императора Марка Аврелия, философ греческого происхождения. Средневековые мусульманские ученые познакомились с его трудами благодаря переводческому движению в халифате. Марджани же знал его по упоминаниям в арабских источниках.

²³ Спекулятивное богословие или рассуждение на религиозно-философские темы. Буквально означает разговор, речь и слова.

²⁴ Аш'ариты, говоря о Коране или речи Божьей, различали «чувственную», «словесно выраженную» речь (калам хисси, калам лафзи) и речь «внутреннюю», «про себя» (калам нафси). Последняя категория касалась «смысла», в отношении которого они отрицали «сотворенность» Корана.

²⁵ С одной стороны, когда Марджани после ссылки приводит полное имя автора источника, это можно считать знаком уважения к нему, а с другой стороны, это сделано для ознакомления с ним читателя, ведь свой комментарий Марджани в первую очередь писал для обычных российских мусульман, пусть даже образованных хорошо, которые могли и не знать известного арабского историка Ибн Халдуна.

²⁶ 'Амр ибн 'Убайд (699–761) — один из основоположников му'тазилзма.

²⁷ Ср. с аш-Шахрастани, 1/42.

²⁸ Глагол «йан'акису» от имени действия «ин'икас», что означает переворачивание высказывания, в котором предикат и субъект меняются местами, является показателем истинности высказывания (Смирнов А.В. Словарь средневековой арабской философской лексики // Средневековая арабская философия: проблемы и решения. М.:1998. С.402).

²⁹ Известное сочинение Абу-л-Му'ина ан-Насафи, посвященное матуридитской доктрине вероучения.

³⁰ Т.е. текст «ал-'Акаид ан-насафиййа».

³¹ Т.е. утверждено вовне и не может как-то отрицаться (см.: ас-Са'ди. С.18).

³² У суфиев понимается как свидетельство сокровенных истин (см.: Аликберов А. Эпоха классического ислама на Кавказе. М.: 2003. С.711).

³³ Под «ас-саликин» также подразумевают идущих по мистическому пути, т.е. суфиев.

³⁴ Одна из книг Са'д ад-дина ат-Тафтазани, являющаяся комментарием к его же сочинению «Макасид фи 'илм ал-калам».

³⁵ В тексте написано упрощенно: тафсир Байдави. Без артикля. Именно так эта книга была известна среди татар.

³⁶ ал-Мутаватир (последовательное, непрерывное, повторяемое) — сообщение, передаваемое множеством людей (свидетелей). Является категорией достоверных хадисов.

³⁷ ат-Таклиф — предписание соблюдения закона (шариата) человеком.

³⁸ ал-Мукаллаф — тот, кого касается предписание закона (шариата).

³⁹ Повторяемое сообщение (ал-хабар ал-мутаватир) — предание, восходящее одновременно к нескольким сподвижникам Пророка, без разрыва в цепях передатчиков. При этом не представляется возможным тайный сговор всех передатчиков в целях дачи ложной информации.

⁴⁰ Муса — коранический персонаж, пророк и посланник Аллаха, которому было ниспослано Писание (ат-Таура), библейский Моисей.

⁴¹ Хосрой (по-араб. Кисра) — имя, которым в арабских источниках называли всех персидских царей, по имени сасанидского царя Хосрова Ануширвана (531–579). Видимо, Марджани имел в виду этого царя.

⁴² 'Иса — коранический персонаж, особо почитаемый пророк, последний перед Мухаммадом, Иисус христиан. Называется также в Коране ал-Масих (Мессия), Ибн Марйам (сын Марии). Согласно Корану, он не был распят, а был вознесен на небеса, где он пребудет до наступления Суда, перед которым он снова явится на землю. Он — так же как и Муса, Мухаммад, является посланником, которому было ниспослано Писание (ал-Инджил).

⁴³ Мусульманская традиция различает между терминами «посланник» (расул) и «пророк» (наби). Посланник — это человек, которому Аллах ниспослал определенный небесный закон (шар'), зафиксированный в божественном Писании, и который послан к людям для донесения им правовых установлений (ахкам). Пророк же — это человек, которому ниспослано также Откровение, но на которого не возложена миссия обязательного донесения его до людей. Таким образом, понятие «пророк» более общее. Всякий посланник является пророком, как Мухаммад, Муса и 'Иса, но не каждый пророк есть посланник. См.: ас-Са'ди, с.30; ИЭС, статья «Наби».

⁴⁴ Т.е. через предание, восходящее к множеству сподвижников одновременно без обрыва в цепях передатчиков.

⁴⁵ Также означает видение, взгляд, рассуждение. В каламе под «назар» понималось главным образом рассуждение, ведущее от известного к неизвестному, и было эквивалентом слов «бахс», «фикр», «тафаккур» и «истидлал».

⁴⁶ Маймун ибн Кайс по прозвищу ал-А'ша (Подслеповатый) — поэт доисламской эпохи, был христианином, много лет провел в Хире при дворе сасанидского вассала ан-Ну'мана Пятого ал-Мунзира (VI в.), дожил до времен Мухаммада. В конце жизни хотел принять ислам, поэтому отправился в Медину. Но курайшиты в пути смогли отговорить его, подарив ему стадо верблюдов. Возвращаясь с подарком домой, он умер.

⁴⁷ Текст двуступиша был восстановлен по арабским источникам, поскольку в тексте издания Марджани имеются опечатки, затрудняющие понимание смысла. Также у него были использованы глаголы во втором лице единственного числа, тогда как Ибн Манзур приводит его в первом лице множественного числа (см.: Ибн Манзур. Лисан ал-'араб, статья «Бдх»).

⁴⁸ Этот хадис не приводится в известных сводах хадисов, зато он часто цитируется в толковых словарях и в книгах по толкованию трудных фраз из хадисов. ас-Суйути упоминает первую половину хадиса и указывает, что он приводится у ал-Хакима (см.: ал-Иткан фи улум ал-куран. С.50).

⁴⁹ Краткий комментарий этического характера к некоторым хадисам Пророка (см.: ИЭС. С.128).

⁵⁰ Т.е. он считается ненадежным и ему не доверяют, значит, его показания на суде не будут иметь силы.

⁵¹ Номер сноски приводится в оригинале. Сноски с номерами встречаются только в этой главе.

⁵² Ш. Марджани вновь упоминает имя этого ученого (см. с. 11 оригинала), но на этот раз он привел его имя полностью со всеми титулами.

⁵³ Нисба «ал-ханафи», как правило, указывает на принадлежность к ханафитскому мазхабу.

⁵⁴ Множественное число от «'айн». Слово «'айн» имеет множество значений. Некоторые лексикографы насчитывают их более ста. В Священном Коране используется семнадцать. В философском плане оно может иметь значение «изначального источника», «глубинной сути», «сущности», «архетипа». Определение термина, предложенное ан-Насафи, в нашем контексте соответствует философскому термину «субстанция». Субстанция — это нечто неизменное, в противоположность меняющимся состояниям и свойствам; то, что существует благодаря самому себе, а не благодаря другому и в другом. См.: аль-Аттас, М. Накыб. Введение в метафизику ислама. Пер. с англ. М.-Куала Лумпур, 2001. С.270; Философский энциклопедический словарь. М.: ИНФРА-М, 2003. С.440 (статья «Субстанция»).

⁵⁵ Джаухар (джавхар) — то, что нельзя подвергнуть разделению на части практически и теоретически (см.: ас-Са'ди. С.39). Поэтому в этом значении «джаухар» обычно переводится как «атом» по традиции, хотя современная наука уже не считает атом неделимым. Мы же используем здесь «атом» в старом значении.

⁵⁶ Личность установить не удалось. По контексту видно, что это один из му'тазилитских теологов. Под похожим именем в источниках упоминается Абу-л-Ашхаб Джа'фар ибн ал-Харис, но он был куфийским последователем сподвижников, передатчиком хадисов, которого считали слабым. См.: аз-Захаби. Мизан ал-и'тидал. С.142.

⁵⁷ Грамматический термин, обозначающий определенность (слова). Имеется в виду употребление определенного артикля при названии предмета, уже упоминавшегося либо известного (см.: Гранде, с.562).

⁵⁸ Грамматический смысл, обозначающий определенность по виду или видовую определенность, т.е. употребление определенного члена обобщенно при конкретном обозначении совокупности всех индивидуумов данного вида (см.: Гранде, с.562).

⁵⁹ Известный комментарий к Корану, принадлежащий перу Абу-л-Касима аз-Замахшари (см. о нем сноску к с. 45 оригинала).

⁶⁰ Автор — Нур (Бадр) ад-дин ас-Сабуни (см. с.35 оригинала).

⁶¹ Принадлежит перу Абу Шакура ас-Салими (см. с.35 оригинала).

⁶² Т.е. Ему поклоняются на небесах и на земле, или же Он ведает обо всем, что в небесах и на земле, как толкуется в традиционных тафсирах.

⁶³ Не в значении Его местоположения, так как это противоречит главному правилу, а в смысле того, что Он является божеством на небесах и на земле, т.е. везде.

⁶⁴ Представляет собой дополнение к двум «Сахиham» ал-Бухари и Муслима.

⁶⁵ Цитата из кредо имама ат-Тахави (см.: ал-Хумаййис, Шарх 'акида ат-Тахави ал-муйассар. Эр-Рияд, б.г. С.17–18). На страницах 150–152 оригинала Ш. Марджани приводит пояснение к этим процитированным словам.

⁶⁶ Здесь автор применил стилистическую фигуру «иктибас» (аллюзия), т.е., продолжив свои слова, позаимствовал фразу из Корана: «Говорят они своими языками то, чего нет в их сердцах» (Коран, 48:11), подходящую по контексту.

⁶⁷ По непонятным причинам эта сноска находится на предыдущей странице.

⁶⁸ Данный аят был написан у Марджани по смыслу, а не в точности как в Коране, хотя в богословской литературе принято после слов «Слова Аллаха» приводить точную фразу из Корана.

⁶⁹ Цитата из трактата «ал-Фикх ал-акбар» (см.: Абу Ханифа. Трактаты. С.87).

⁷⁰ Буквально означает «кроткий/терпеливый».

⁷¹ Буквально означает «обладающий большим терпением».

⁷² Похожая фраза в настоящем времени (сигат мударй') приводится в трактате «ал-Фикх ал-акбар»: «Мы [можем] истинно познать Всевышнего Аллаха со всеми Его свойствами [соответственно] тому, как Сам Аллах описывает Себя в Своем Писании. Никто не может поклоняться Всевышнему Аллаху истинным поклонением, как Он того заслуживает» (Абу Ханифа. Трактаты. С.93).

⁷³ Буквально господство/неизменяемость; ас-самадийа — имя качества от «ас-Самад», что понимается у богословов как Тот один, в Ком нуждаются все непрерывным образом.

⁷⁴ Находится на следующей (28) странице оригинала из-за нехватки места на полях этой (27) страницы.

⁷⁵ См. Фэхретдинев Р. Ибн 'Араби. Оренбург: Вақыт, 1912.

⁷⁶ Синоним слова «ат-танзих», что означает «отрешение от всего дурного и недостойного». Этим термином в мусульманском богословии обозначают отрицание применимости к Аллаху какого-либо недостойного качества (см.: ИЭС, с.224).

⁷⁷ Мутаджзиси (расчленяемое) — термин, применяющийся к тому, что распалось на части, из которых состояло; мутаба'ид (делимое на части) — термин для обозначения того, что было составом чего-то из частей (см.: ас-Са'ди. С.63).

⁷⁸ В тексте (матн) толкования ас-Са'ди употреблено «ал-махиййа» вместо «ал-маиййа».

⁷⁹ Такие атрибуты, как «йад» и «истива», трактуются большинством богословов метафорически. Т.е. «йад» подразумевает силу и власть, а «истива» означает владение и получение (см. об этом: ас-Са'ди. С.68–73) и употребляется в качестве прославления в выражениях «табарака», «та'ала», «'азза», «джалла» и т.п. Такие атрибуты и подобные им следует толковать в соответствии с традиционным вероучением, следуя правилу, что это толкование не должно войти в противоречие с аятами категории «мухкамат» (ясные или имеющие ясный смысл).

⁸⁰ Таким образом, Марджани придерживается точки зрения ранних богословов, которые отказывались от толкования «проблемных» атрибутов, к тому же отрицали антропоморфизм и телесное воплощение.

⁸¹ По-араб. *куддиса сирру-ху*. Другой вариант перевода — «Да святится его прах!» Эта формула, как правило, упоминается после произношения имени суфийского шейха.

⁸² ал-Джами, ал-'Ариф ал-Мухаккик Нур ад-дин 'Абд ар-Рахман (1414–1492) — один из выдающихся деятелей культуры и литературы средневековья, великий поэт, ученый-энциклопедист и суфийский шейх накшбандийского ордена, достигший высокой ступени в иерархии суфиев, духовный наставник многочисленных учеников. См.: Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм. СПб., 2004. С.184–187.

⁸³ Здесь аллюзия на аят (Коран, 17:43).

⁸⁴ Васил ибн 'Ата' ат-Тайми, Абу Хузайфа ал-Газзал (699–749) — один из основоположников му'тазилизма, именно с ним связывается появление термина «му'тазила» («отделившиеся»), так как он с группой единомышленников покинул (и'тазала) кружок Хасана ал-Басри, разойдясь с последним в одном из богословских вопросов, и организовал группу «обособившихся и отделившихся» («му'тазила»).

⁸⁵ Захириты (аз-захириййа) — последователи мазхаба Давуда ал-Исфахани (ум. в 883 г.), опиравшегося на «внешнее» (аз-захир), т.е. буквальное, понимание Корана и сунны без прибегания к аллегорическому толкованию (см.: ИЭС. С. 76–77).

- ⁸⁶ Абу-л-Хусайн ал-Басри Мухаммад ибн 'Али (ум. в 436/1044–45 г.) — глава му'тазилитов в Багдаде, искусный полемист, автор многочисленных сочинений. См.: Ибн ал-Муртада. Табакаат ал-му'тазила. С.118–119.
- ⁸⁷ Это последняя сноска с номером. Сноска с номером «20» отсутствует.
- ⁸⁸ Накидан — две противоположности, которые не могут иметь место одновременно: если есть одна, то нет другой; диддан — два контраста, которые могут сосуществовать одновременно вместе.
- ⁸⁹ Эти буквы, возможно, означают номера хадисов в книге «ал-'Азама».
- ⁹⁰ Иначе «Анвар ат-танзил», известный комментарий имама ал-Байдави, как правило, в народе назывался сокращенно по имени автора.
- ⁹¹ Т.е. из сочинения «'Умдат ал-'акаид».
- ⁹² Эта сноска, возможно, относится к предыдущей странице оригинала (с.33).
- ⁹³ Название дано без артикля определенности. Сочинение «ат-Та'аруф ли-мазхаб ахл ат-тасаввуф» или просто «ат-Та'аруф» — один из трудов, являющихся основным при изучении мусульманского мистицизма первого трех веков ислама (см.: ИЭС. С.128).
- ⁹⁴ Подобное высказывание принадлежит шейху Йахйя ас-Сухраварди ал-Мактулу (ум. в 1191 г.) (см.: ИЭС. С.128).
- ⁹⁵ Имеется в виду книга «ал-Арба'ин фи усул ад-дин» имама Абу Хамида ал-Газали.
- ⁹⁶ Нарушают святость его имен: 1) дают ему несвойственные или неточные; 2) толкуют атрибуты неверно. По ал-Байдави — относят к идолам, производя их имена от аллаховских (Комментарии // Коран / Пер. и коммент. И.Ю. Крачковского. С.549).
- ⁹⁷ В известных источниках упоминается как Нур ад-дин ас-Сабуни (ум. в 1184 г.) — видный представитель матуридитской школы калама, факих-ханафит, автор сочинений по каламу и фикху.
- ⁹⁸ Это сноска находится на полях следующей страницы оригинала (с.35), хотя имеет отношение к словам на данной (с.34).
- ⁹⁹ Здесь намек на полемику между аш'аритами и матуридитами.
- ¹⁰⁰ Данная фраза встречается во многих местах Корана.
- ¹⁰¹ ас-Салими, Абу Шакур Мухаммад ибн 'Абд ас-Саййид ал-Кишши ал-Ханафи (вторая пол. XI в.) — богослов-ханафит из Мавераннахра, один из последователей матуридитской школы калама, первым из них в своем сочинении «ат-Тамхид» упоминает аш'аритов, критикуя их (см.: Рудольф У. ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде. Алматы, 1999. С.248).
- ¹⁰² Джибрил (или Джабраил) — имя ангела, наиболее приближенного к Аллаху, главного посредника между ним и пророками, в частности Мухаммадом. В Коране он также называется Духом (араб. «ар-Рух»). Согласно Корану и преданиям, у него множество функций, но одна из главных задач Джабраила — передавать коранические откровения от Аллаха Мухаммаду. В библейских преданиях соответствует архангелу Гавриилу.
- ¹⁰³ Это Дихйа ал-Калби, сподвижник Пророка Мухаммада, был одним из красивейших людей (см.: ар-Рази, Ибн Аби Бакр. Мухтар ас-Сихах, статья «Дхй»). Таким образом, ангел Джабраил, являясь Мухаммаду, принимал образы самых красивых людей, совершенных телом и лицом, на которых приятно смотреть. Согласно одному известному хадису, Джабраил явился перед Мухаммадом и группой сподвижников в образе человека, который имел очень черные волосы и ослепительно белую одежду.
- ¹⁰⁴ Имеются в виду известные репрессии (михна) против суннитских богословов во времена ал-Ма'муна и других халифов.
- ¹⁰⁵ Термин «ал-халк» — имя действия (масдар), производное от глагола «творить» (халака), наиболее часто используется в значении «творение», а также «все сотворенное», т.е. создания.
- ¹⁰⁶ Ал-Бада' — термин шиитской догматики, обозначающий изменение божественного мнения, или решения, или суждения, вызванное появлением новых обстоятельств (см.: ИЭС, с.34).
- ¹⁰⁷ Слово «придача» (зийада) в традиционных комментариях к Корану толкуется как лицемерие Аллаха в раю.
- ¹⁰⁸ У Э. Кулиева: «Он не одобряет неверия для Своих рабов. А если вы будете благодарны, то Он одобрит для вас это».
- ¹⁰⁹ Т.е. о котором решение Аллаха (хукму-л-лах) уже есть.
- ¹¹⁰ Т.е. о которых опередило Наше решение о их погибели из-за их упорства в неверии.
- ¹¹¹ Здесь термин «кадиййа» используется в значении термина «када'» (предопределение, или предустановление, или непреложный приговор Аллаха).
- ¹¹² Термины «када'» и «кадар» используются в Коране в трех одинаковых значениях. Но богословы различают их. Мнение большинства таково, что «када'» есть знание Аллаха в безначальности о совершении вещи, а «кадр» — создание (иджад) той вещи, в соответствии с тем, что Аллах знал в безначальности. См.: ас-Са'ди. С.107.
- ¹¹³ Здесь, согласно трактовке кадаризма, т.е. полной свободы человека в своих действиях, без участия в этом Аллаха.
- ¹¹⁴ Т.е. принуждения, когда все действия человека происходят исключительно под влиянием Аллаха.
- ¹¹⁵ Эти основы упомянуты на с.45 оригинала в разделе о добровольных действиях.
- ¹¹⁶ Имеется в виду имам ал-Матуриди и его направление в суннитском каламе.
- ¹¹⁷ Т.е. следующий хадис соответствует условиям достоверности, которые были установлены имамами ал-Бухари и Муслимом, хотя он не приводится в их сводах достоверных хадисов. Скорее всего ал-Хаким ан-Нисабури привел этот хадис в своем сборнике «ал-Мустадрак», который был написан как дополнение к двум «Сахихам» ал-Бухари и Муслима.
- ¹¹⁸ «И научил Он Адама всем именам, а потом предложил их ангелам и сказал: «Сообщите Мне имена этих, если вы правдивы». Они сказали: «Хвала Тебе! Мы знаем только то, чему Ты нас научил. Поистине Ты — знающий, мудрый!» (2:31–32).
- ¹¹⁹ Фитра — врожденная природа, заложенная в человеческой природе склонность к признанию своего Создателя, в более узкой трактовке означает религию ислам.
- ¹²⁰ Фир'аун — коранический персонаж, Фараон, имя царя Египта, к которому Аллах послал проповедовать Мусу (Моисея), образ его является примером высшей степени неверия и тирании.
- ¹²¹ У Крачковского: «что к вам пришло», потому что, видимо, он переводил глагол «атакум» как глагол третьей породы. Приведенный же перевод смысла (как глагола четвертой породы) соответствует тому, что имел в виду Марджани.
- ¹²² Ибрахим — коранический персонаж, пророк, общий предок арабов и евреев, библейский Авраам.
- ¹²³ Аййуб — коранический персонаж, пророк, соответствующий библейскому Иову, символ терпения в исламе.
- ¹²⁴ Мункар и Накир — имена двух ангелов, допрашивающих человека после его смерти в могиле о его вере грешников и неверных подвергают наказанию ('азаб ал-кабр) до перехода к более страшному наказанию в аду. В

Коране не упоминаются, хотя есть намек на них (см.: Коран, 6:93; 8:50; 47:27). Му'тазилиты отрицали их реальность, как и могильное наказание. Как правило, Накир и Мункар упоминаются в известных суннитских символах веры.

¹²⁵ Или настоящее время.

¹²⁶ Или продолжительность.

¹²⁷ В обоих айатах в оригинале использованы не глаголы (*гибнет и исчезнет*), как видно из перевода, а имена существительные (причастия *гибнущий и исчезающий*), которые приносят смысл постоянства и продолжения действия в арабском предложении. Глаголы же в арабском предложении указывают на действие во времени, как правило, ограниченном.

¹²⁸ Подразумевается атрибут «Последний», а не то, что Он имеет конец. В Коране сказано: «Он — Первый и Последний» (57:3).

¹²⁹ Данное выражение встречается в (11:107) — касается обитателей ада, и в (11:108) — касается обитателей рая.

¹³⁰ Подразумевается атрибут «Последний», а не то, что Он имеет конец. В Коране сказано: «Он — Первый и Последний» (57:3).

¹³¹ Двух из пяти молитв, исполняемых ежедневно.

¹³² Марьям — коранический персонаж, праведница (сиддика), мать пророка 'Исы, соответствует христианской деве Марии.

¹³³ По мнению комментаторов Корана, здесь использован стиль усиления (мубалага) и стилистический прием уподобления (ташбих). Поэтому нельзя понимать аят в прямом смысле. Правильно будет переводить, что такие грешники подобны неверным. Неправильное (буквалистское) понимание подобных айатов привело к появлению различных экстремистских групп в исламе, действующих и в наше время.

¹³⁴ Ср.: Шахрастани. Книга о религиях и сектах. С.57–58.

¹³⁵ К ахл ал-китаб также относят сабиев (Коран. 2:62/59), идентификация которых неясна, и зороастрийцев (см. ИЭС, с.28). Очень широко понимал это понятие Муса Бигиев (см.: ал-Ваши'а. С.232–240).

¹³⁶ С этими словами пророк Ибрахим (Авраам) обратился к своему отцу.

¹³⁷ Слово, определяемое род. падежом, — первый член изафетного сочетания (*stratus constructus*).

¹³⁸ Это слово используется в арабском языке в значении душа или ум.

¹³⁹ Т.е. они выступают в роли защитников в Судный день.

¹⁴⁰ Т.е. хадисов с подобным смыслом достаточно много.

¹⁴¹ Т.е. словесное признание веры или открытое заявление человеком, что нет божества кроме Аллаха.

¹⁴² От слова «икрар», т.е. тот, кто словесно (открыто) заявил о своей вере.

¹⁴³ В одном из сражений Усама, преследуя врага, убил его после того, как тот успел сказать: «Нет божества кроме Аллаха!» Объясняясь перед Пророком, он сказал, что убитый сказал это из-за страха смерти. Однако Пророк осудил действие Усамы, сказав, что убитый мог сказать данные слова по причине своей настоящей веры.

¹⁴⁴ Это было сказано по поводу курайшитов в присутствии сына дяди Пророка, Ибн 'Аббаса.

¹⁴⁵ Слово «мизан» (весы) также имеет следующие значения: мерило, баланс, беспристрастность. Поэтому «ал-кава'ид ал-мизаниййа» можно перевести как «правила баланса или мерила».

¹⁴⁶ Ибрахим ибн Йазид ат-Тайми — из куфийских таби'инов, передатчик хадисов, факих и аскет. См.: аз-Захаби. Сийар ал-алам. С. 533 (статья «Ибрахим ибн Йазид»).

¹⁴⁷ Личность не установлена. Видимо, был богословом, современником имама Ибн Ханбала.

¹⁴⁸ Ниже приводим перевод айата полностью: «И вот сказал Ибрахим: «Господи! Покажи мне, как Ты оживляешь мертвых». Он сказал: «А разве ты не уверовал?» Тот сказал: «Да! Но чтобы сердце мое успокоилось». Сказал Он: «Возьми же четырех птиц, собери их к себе, потом помести на каждой горе по части их, а потом позови их: они явятся к тебе стремительно, и знай, что Аллах велик и мудр!» (2:260).

¹⁴⁹ Т.е. когда один из них говорил: «Я — верующий, инша' Аллах», произносил «инша' Аллах» не по причине сомнения, потому что из этого следует неверие, а для благословения.

¹⁵⁰ Т.е. сказать: «Если пожелает Аллах» (инша' Аллах).

¹⁵¹ Иблис (дьявол или сатана) — также называемый Шайтаном, по одной из версий был джинном, по другой — ангелом (далее это будет обсуждаться в «ал-Хикме»), которого по преданиям звали 'Азасилом, по другой версии до грехопадения его звали именем ал-Харис. Он был главой ангелов, самым ученым из них. Согласно Корану, он, возгордившись, ослушался Аллаха — отказался пасть ниц перед сотворенным Им первочеловеком — Адамом. За это он был низвергнут с небес и обречен на муки ада. Однако Иблис получил отсрочку наказания до Судного дня и поклялся вредить людям и совращать их. У него есть воинство, с помощью которого он творит зло. Однако все это происходит по воле Аллаха, который таким образом испытывает людей.

¹⁵² Адам — имя первого человека, сотворенного Аллахом. Считается первым в цепи пророков.

¹⁵³ Т.е. 'Ала' ад-дин ас-Самарканди (ум. в 1144 г.) — комментатор книги «Та'вилат ахл ас-сунна» («Суннитские толкования Корана»), которую написал имам ал-Матуриди.

¹⁵⁴ Аллюзия на аят (24:35).

¹⁵⁵ Имеется в виду ночное путешествие (исра') Мухаммада в Иерусалим и его вознесение (ми'радж) на небеса, где с ним беседовал Аллах.

¹⁵⁶ Событие, о котором говорится в суре «Преграды» (айат 143): «И когда пришел Муса к назначенному Нами сроку и беседовал с ним Господь...».

¹⁵⁷ Идрис — коранический персонаж, пророк, из «терпеливых», вознесенный Аллахом «на высокое место» (Коран, 19:56–57; 21:85). Отождествляется с библейским Енохом. По преданию он был первым, кто писал каламом (пером), шил и носил шитые одежды, узнавал судьбу по звездам и умел считать время.

¹⁵⁸ Харун (Харун ибн 'Имран) — коранический персонаж, пророк, старший брат и помощник Мусы, библейский Аарон. Согласно Корану, он был назначен помощником Мусы, так как последний чувствовал себя слабым и не обладал красноречием. Образ Харуна связывался в богословии с представлением о том, что у каждого большого пророка всегда был помощник, который мог заменять его при необходимости.

¹⁵⁹ Нух — коранический персонаж, пророк и посланник Аллаха, библейский Ной.

¹⁶⁰ В аяте следуют слова пророка Йусуфа, упоминающего своих предшественников-пророков.

¹⁶¹ Эти слова сказаны Аллахом, после того как Он сказал Ибрахиму: «Я сделаю тебя предводителем людей», а тот попросил: «И из моего потомства» (см.: Коран, 2:124).

¹⁶² Эти слова сказаны неверными своим посланникам.

¹⁶³ Салих («Благочестивый») — коранический персонаж, пророк, посланный Аллахом к народу самуд, жившему на севере Хиджаза. Один из немногих аравийских пророков. Самуд считаются представителями древних арабов, исчезнувших задолго до появления Мухаммада. Упоминаются в доисламской поэзии и в древних надписях (V в. до н.э. — IV в. н.э.), найденных в ходе археологических раскопок на северо-западе Аравийского полуострова.

¹⁶⁴ Шу'айб — коранический персонаж, пророк, посланный Аллахом к своим соплеменникам. Комментаторы Корана идентифицировали Шу'айба с «глубоким стариком», зятем Мусы, библейским Иофором.

¹⁶⁵ Мольба Адама и Евы после послушания по наущению Сатаны.

¹⁶⁶ Видимо, в повелении Аллаха: «Ла такраба» (Не приближайтесь) из айата (2:35).

¹⁶⁷ Т.е. не совсем строгий запрет.

¹⁶⁸ Йунус — коранический персонаж, пророк, библейский Иона. В Коране также назван именами Сахиб ал-хут («Спутник кита») и Зу-н-нун («Тот, кто с рыбой»).

¹⁶⁹ Или так называемые «стойкие пророки»: Нух, Ибрахим, Давуд, Йа'куб, Йусуф, Аййуб, Муса, 'Иса и Мухаммад.

¹⁷⁰ Калб (по-арабски). Имеется в виду транспозиция двух согласных.

¹⁷¹ Микал (или Микаил) — имя одного из главных, особо приближенных к Аллаху ангелов, соответствует Михаилу иудейской и христианской ангелологии.

¹⁷² Совершить земной поклон Адаму.

¹⁷³ Харут и Марут, по свидетельству Корана, два ангела, которые обучали людей в Вавилоне колдовству (сихр), предварительно предупреждая о запретности этого (см.: Коран, 2:102). Согласно послекораническим преданиям и в соответствии с некоторыми иудейскими сказаниями, эти ангелы, спустившись на землю, увлеклись красивой женщиной и под ее влиянием совершили все возможные проступки — от поклонения идолам до убийства. В наказание они были заточены в темницу в Вавилоне для пребывания там до конца света. К ним пробираются те, кто хочет научиться волшебству.

¹⁷⁴ Таби'ийун — сторонники природной концепции человека (античные философы, считавшие телесно-природное входящим в сущность человека) (Смирнов А. С. 470).

¹⁷⁵ По-араб. Шиц — персонаж мусульманских преданий, третий сын Адама, родившийся после убийства Хабиля (Авеля), библейский Сиф. Считается пророком.

¹⁷⁶ В тафсирах сообщается, что здесь речь идет о ночном перенесении Мухаммада и вознесении его на небеса. Также см.: ИЭС, с.115.

¹⁷⁷ ал-Бурак (Блистающий) — имя мифического верхового животного, на котором Мухаммад совершил упоминаемое в Коране (17:1) «ночное путешествие» из Мекки в Иерусалим. Считается, что до Мухаммада он служил и другим пророкам.

¹⁷⁸ Венчающее мир самое дальнее дерево «сидр» (лотос), где заканчивается знание всех творений и ангелов. О нем говорится в тафсирах к айатам (53:14–16).

¹⁷⁹ Абу-л-Хусайн ал-Басри Мухаммад ибн 'Али (ум. в 436/1044–45 г.) — глава му'тазилитов в Багдаде, искусный полемист, автор многочисленных сочинений (см.: Ибн ал-Муртада. Табакат ал-му'тазила. С. 118–119).

¹⁸⁰ Хотя о нем говорится в Коране, он не упомянут по имени. Имя упомянуто в предании и в тафсирах. В тафсире «ал-Джалалайн» говорится, что он знал величайшее имя Бога, которое позволяло ему творить чудеса.

¹⁸¹ Балкис (или Билкис) — персонаж мусульманских преданий, имя упоминаемой в Коране царицы Савы, соответствующей библейской царице Савской.

¹⁸² Закарийа — коранический персонаж, один из праведников, отец Йахьи, евангельский Захария (отец Иоанна Крестителя), в исламе считается одним из пророков. Был воспитателем-опекуном Марьям (Марии), матери 'Исы (Иисуса), наблюдал чудеса, происходящие с ней. В тафсирах говорится, что Закарийа обнаруживал в комнате девочки зимние фрукты летом, а летние — зимой.

¹⁸³ Увайс ал-Карани (ум. в 657 г.) — таби'и из Карана (Нажд), мусульманский святой, считается одним из первых суфиев-таби'инов. Он был современником Пророка, но ему не удалось увидеть его по причине ухаживания за своей матерью и своей иступленной восторженности. По преданию Мухаммад попросил 'Умара и 'Али приветствовать его от себя и попросить его молиться за мусульман, и они выполнили его наказ. После этого люди стали уважать его, хотя до этого считали его умалишенным. После этого он из Карана переехал в Куфу, где, так же, как и раньше, скрывался от людей. Погиб в битве при Сиффине, сражаясь на стороне 'Али. См.: ал-Худжвири. Раскрытие скрытого. С.83–84.

¹⁸⁴ Сахих ал-Бухари, 1/4, 369; Сахих Муслим, 2743.

¹⁸⁵ Коранические персонажи — юноши, проспавшие по воле Аллаха много лет в пещере, где укрылись от врагов (Коран, 18:9–26), история которых похожа на христианское сказание о «семи отроках эфесских».

¹⁸⁶ Многие животные по арабской традиции имеют свои прозвища, похожие на человеческие.

¹⁸⁷ По одной версии это было кораблекрушение, после которого Сафина на доске приплыл к лесу, где и повстречался со львом. См.: Мухаммад, Юсуф Хаттар. Энциклопедия суфизма. М.: Ансар, 2005. С.307.

¹⁸⁸ По версии Тадж ад-дина ас-Субки 'Умар в Медине во время проповеди вдруг громким голосом произнес: «Сария, держись горы, плох тот пастух, который бросает своих овец на растерзание волкам». Сарийа и все войско, услышав голос, отошли к горе и тем самым спаслись. См. указ. соч., с.308.

¹⁸⁹ 'Абд ар-Рахман ибн Мулджам — хариджит-фанатик, убийца халифа 'Али, входил в состав группы, решившей уничтожить правителей мусульман того времени — 'Али и Му'авию, так как для хариджитов они являлись неверными.

¹⁹⁰ Личность не установлена. Видимо, Йазид ибн Кумайт был современником Абу Ханифы и, возможно, его учеником или обычным служителем мечети.

¹⁹¹ Личность не установлена. Судя по прозвищу, этот человек выполнял функции призывающего на молитвы (муэдзина). Эти люди в мечетях также читали Коран, после общественной молитвы, и исполняли определенные обряды, помогая имамам. Иногда, при отсутствии имама, они возглавляли общественные молитвы.

¹⁹² Т.е. лампа горела, несмотря на то, что масло должно было закончиться ночью.

¹⁹³ Т.е. Абу Ханифа не спал ночью и не выходил из мечети.

¹⁹⁴ Зу-л-Карнайн («Двурогий» или «Обладатель (или свидетель) двух столпов (или эпох)») — прозвище коранического персонажа. Человек, которому Аллах дал великую власть и направил в дальние походы на восток и запад. Некоторые ученые считают его одним из пророков, другие — великим праведником. Комментаторы сходятся в том, что он — великий царь. Для одних он — Александр Македонский, для других — некий химйаритский царь Йемена.

¹⁹⁵ Точнее: объявляющий себя пророком.

¹⁹⁶ Институт верховного руководства мусульманской общиной (см.: ИЭС. ал-имама. С. 98).

¹⁹⁷ Имеются в виду шииты.

¹⁹⁸ Имеются в виду хариджиты.

¹⁹⁹ При этом надо учитывать, что шииты ограничивают понятие рода Пророка Фатимой, 'Али, ал-Хасаном, ал-Хусейном и только их потомками.

²⁰⁰ Также одно из названий хариджитов. Насиб — открыто заявляющий о своей вражде к 'Али и выступающий против него с оружием в руках.

²⁰¹ Личность точно не установлена. Возможно, этот передатчик — внук Абу Бакра и племянник 'Аиши.

²⁰² Радийаллаху анху: да будет доволен им Аллах!

²⁰³ Саллаллаху алайхи васаллам: да благословит его Аллах и приветствует!

²⁰⁴ В данном случае, с точки зрения мусульманских ученых, в положительном смысле этого слова. 'Умар известен тем, что ввел некоторые новые вещи в исламе, которые были одобрены большинством мусульман и достигают степени сунны в следовании им. Правда, некоторые считают, что он лишь закрепил и подтвердил повеления и рекомендации Пророка. Именно во время его халифата был запрещен временный брак окончательным образом, был введен официально мусульманский календарь (таквим хиджри), дополнительная молитва (таравих) в месяце рамадан стала исполняться коллективно в мечетях в количестве 20 рака'атов, он ввел ежегодное паломничество, избивание камнями за прелюбодеяние состоящих в браке, фиксированные наказания за определенные проступки.

²⁰⁵ ад-Даджжал («Обманщик», «Шарлатан») — персонаж мусульманских эсхатологических сказаний, аналогичный христианскому Антихристу. В Коране отсутствует, но часто упоминается в хадисах.

²⁰⁶ См. Сунаб Абу Давуд, хадис №4012. В тексте хадиса замечена опечатка.

²⁰⁷ Сподвижник с таким именем установлен не удалось. Однако у Ибн ал-Асира ал-Джазари в «Усд ал-габа» упоминается ал-Микдам ибн Ма'дириб ал-Кинди (ум. в 706 г.), который может быть 'Афифом. Он прибыл в Медину в числе делегации племени кинда из Йемена, в которой было 80 человек. Затем отправился в Сирию, где умер в г. Хомсе в возрасте 91 года. От него передают 40 хадисов.

²⁰⁸ Является куфийским последователем сподвижников.

²⁰⁹ «Джунуб» — человек, находящийся в состоянии ритуального осквернения, т.е. после половой близости (мужчины и женщины), или после поллюций, до тех пор, пока он не совершит полное омовение. Передатчики хадиса истолковали «быть в состоянии джунуб в этой мечети» как «пересекать ее молебный зал в этом состоянии». См.: ат-Тирмизи. Книга ал-манакиб, хадис № 3661.

²¹⁰ Хадис передается от Абу Хазима. В источниках этот хадис имеет дополнение, после которого он имеет следующий смысл: «Не пересечет сират тот, кому 'Али не написал разрешения (ал-джаваз)». Как сообщается, Абу Бакр встретил 'Али и сообщил ему этот хадис, а тот, в свою очередь, сказал ему другой хадис: «Не напишет 'Али разрешения тому, кто не полюбит Абу Бакра». См.: ал-'Исами. Симт ан-нуджум ал-'авали. С.431, хадис №72. Из хадиса можно понять, что либо на том свете верующие будут получать какие-то письма-разрешения от 'Али, если они при жизни любили его и Абу Бакра, либо в этом слабом хадисе речь идет о некоем завещательном листке, автором которого является 'Али, содержащем определенные молитвы и айаты, которые должны помочь в Судный день.

²¹¹ Имя этого пророка не упоминается в Коране, но в суре «Пещера» есть намек на него, где он назван юношей, или слугой (фата), который отправился в путешествие с Мусой и встретился с Хидром (см. Коран, 18:60–65). Муса Бигиев писал о нем: «Тора говорит в свитках «Исхода» (11:17): «И было так: если Муса (Моисей) поднимал руки [в мольбе], то Израил [т.е. евреи] побеждал, а если он опускал их, то побеждали великаны. И когда руки Мусы стали тяжелыми, Харун (Аарон) и Хур (Гур) взяли камень и положили его под Мусу. Он сел на него, Харун и Хур подперли его руки, один здесь, а другой там. Таким образом, руки Мусы были неподвижными до захода солнца. И победил Йуша' великанов и их людей острым мечом».

Йуша' был пророком и сильным витязем, которого никто не победил при его жизни. Он был как Муса в своем движении и был очень скромным и учтивым. Он ни на что не притязал и останавливался перед каждым жрецом в услужении ему. Так же как услуживал Мусе. За подобную скромность и полную искренность было даровано ему от Аллаха то, что не получил Муса и не получил Ибрахим (Авраам), Исхак (Исаак) и Йа'куб (Иаков). При нем свершилось обещание Аллаха, а не до него. Он был великим в глазах евреев, и они чувствовали почтение к нему, как чувствовали его к Мусе при его жизни. Он — пророк со священной книгой и считается самым великим пророком после Мусы. Упомянул его Благородный Коран среди трех пророков в путешествии [в суре «Пещера»] и не упомянул его в подражании, обучении и возражении, потому что он был мудрее Мусы и более наблюдательным к секретам происходящих событий. Этот большой пророк говорит в десятом свитке, который является первой книгой после свитков Мусы: «И взял Йуша' всех тех царей и их землю одним разом, потому что Господь Бог Израила воюет за Израил» (ал-Вашиа. С.37).

²¹² Т.е. персонаж из суры «Йа Син», который в тафсирах называется именем Хабиб ан-Наджар (Хабиб-плотник). В повествовании комментариев говорится, что в Антиохию были отправлены проповедовать истинную веру три посланника. Хабиб прибыл из окраины города и поспешил поддержать посланников. Он выступил с проповедью, и его народ, поняв, что он уверовал в них, закидал его камнями. Умирая, он увидел награду, которую уготовил ему Аллах, и ему было сказано: «Войди в рай!», на что он воскликнул: «О, если бы мои люди (мой народ) знали, за что простил мне Господь мой и сделал меня из почтенных!» Затем жители города были уничтожены одним громким воплем за свое неверие и упрямство (см.: Коран, 36: 12–29).

²¹³ Т.е. из народа, о котором говорится в начале суры «Йасин».

²¹⁴ Персонаж из 40-й суры Корана, которая по одному из вариантов называется «ал-Му'мин» («Верующий») в честь этого человека. В аяте 28 сказано: «И сказал человек верующий из рода Фирауна...». Его имя не упоминается в Коране, но оно упоминается в преданиях. Согласно тафсирам, Хиракил был племянником Фараона, к которому пришел проповедовать Муса (Моисей). Первоначально, так же, как и Хабиб ан-Наджар, он скрывал свою веру в Аллаха. Но когда Фараон решил покончить с Мусой и его людьми, Хиракил заступился за них и выступил с проповедью, за что и поплатился жизнью.

²¹⁵ Возможно, имеется в виду большое количество таких животных (стадо).

²¹⁶ Шииты толкуют слово «мавла» здесь в смысле «господин» или «правитель», указывая на приоритетное право 'Али быть халифом после Мухаммада.

²¹⁷ Р.а. — рахимахуллах (да смилуется над ним Аллах!). Подразумевается мекканский шейх Ахмад ибн Хаджар ал-Хайсами (ум. в 973 г. хиджры).

- ²¹⁸ Йахья — коранический персонаж, соответствует евангельскому Иоанну Крестителю, в исламе считается пророком.
- ²¹⁹ Муса — коранический персонаж, пророк и посланник Аллаха, которому было ниспослано Писание (ат-Таура), библейский Моисей. Иногда его имя упоминается с выражением «ибн 'Имран», так как он из его потомства.
- ²²⁰ 'Абд ал-Малик ибн Сулайман — последователь таби'инов, один из передатчиков хадисов и сообщений, на него ссылаются многие авторы.
- ²²¹ Этим шейхом, т.е. наставником аш-Ша'рани, может быть его приемный отец и первый учитель — каирский шейх ал-Гамри (ум. в 1532 г.), а также его современник египетский кади и факих Закарийа ал-Ансари. Не исключено, что аш-Ша'рани здесь указывает на шейха Ибн ал-'Араби, взгляды которого оказали огромное влияние на него.
- ²²² Буквальный вариант перевода: «Он позволил себе меньше кома глины этой печати (кольца) на земле, чем надо». Т.е. здесь намек на проблему наказания убийц 'Усмана. С точки зрения Му'авии, 'Али не использовал свою власть, чтобы наказать преступников, тем самым не выдав их.
- ²²³ Личность установить не удалось. Видимо, Дирар был сподвижником или таби'ином и был сторонником 'Али до перехода халифской власти Му'авие.
- ²²⁴ Информацию об этой личности найти не удалось. Видимо, он является информатором Абу Ну'айма из Куфы или одним из передатчиков сообщений, имевшим отношение к имаму ас-Саври.
- ²²⁵ Йазид ибн Харун, Абу Халид ас-Суллами ал-Васити (736–821) — авторитетный иракский знаток хадисов из Васита, по происхождению из Бухары, знал наизусть 24 тысячи хадисов со всеми иснадами. Халиф ал-Ма'мун, учитывая высокое положение этого ученого и опасаясь его ответа, не подверг его испытанию (михна) по вопросу о сотворенности Корана. См.: аз-Зирикли, статья «Йазид ибн Харун».
- ²²⁶ Личность не установлена. По контексту видно, что он являлся одним из авторитетов ученых эпохи таби'инов.
- ²²⁷ Йахья ибн Адам был крупнейшим знатоком хадисов в халифате после имама ас-Саври (ум. в 778 г.), более подробную информацию об этой личности выявить не удалось.
- ²²⁸ Под этим термином понимают первых двух праведных халифов, если речь идет о праведных халифах.
- ²²⁹ 'Усман и 'Али являются зятями по отношению к Мухаммаду, так как оба были женаты на его дочерях.
- ²³⁰ ас-Сухраварди, Шихаб ад-дин Абу Хафс (1145–1234) — знаменитый багдадский проповедник, шейх суфийского тариката сухравадийа, племянник основателя этого тариката Абу-н-Наджиба ас-Сухраварди (ум. в 1168 г.), ученик шейха 'Абд ал-Кадир ал-Джилани. Поддерживал отношения с основателем тариката чиштийа и представителями кубравийа. По мазхабу был шафи'итом и сторонником традиционалистских взглядов, критиковал приверженцев аш'аритского калама. Занимался политической деятельностью, был личным послом аббасидского халифа ан-Насира (1180–1225) в Сирии и Египте, автор большого количества сочинений по суфизму и другим отраслям исламских наук. См.: Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм. СПб., 2004, с.224–232.
- ²³¹ Книга посвящена вопросам вероучения. Название можно перевести как «Знаки прямого пути», или «Корифей прямого пути». Под «а'лам ал-худа» иногда понимаются сподвижники Пророка, так как, исходя из хадисов, за любым из них можно следовать, чтобы быть на прямом пути ислама.
- ²³² Т.е. то, чего обязательно нужно придерживаться и на что указывают ясные тексты из Корана и сунны окончательным образом.
- ²³³ Данный отрывок с небольшим различием в некоторых словах присутствует в сборнике стихов аш-Шафи'и. См.: Диван ал-имам аш-Шафи'и. Бейрут, 1995. С.98.
- ²³⁴ Т.е. является зятем.
- ²³⁵ Почетное прозвище для благочестивых женщин, которое можно перевести как непорочная. В арабском языке именем «ал-Батул» обычно называют Марйам (Деву Марию). В данном контексте подразумевается дочь Мухаммада Фатима, жена 'Али. В исламе особо почитаемыми женщинами, имеющими самое высокое положение в раю, являются Марйам и Фатима.
- ²³⁶ Здесь указание на гражданскую войну в халифате между 'Али, четвертым праведным халифом, и Му'авией, сирийским наместником третьего праведного халифа. Му'авия отказался признать власть 'Али, требуя от него наказания убийцам 'Усмана.
- ²³⁷ Под которым сподвижники присягнули Пророку.
- ²³⁸ Имеется в виду ал-Фадл ибн ал-'Аббас ибн 'Абд ал-Мутталиб (ум. в 635 г.), родственник Пророка, который участвовал в обряде омовения тела Мухаммада после его смерти. См.: Ибн ал-Асир. Усд ал-габа. С.898 (статья «ал-Фадл ибн ал-'Аббас»).
- ²³⁹ См. хадис на с. 88 «ал-Хикмы».
- ²⁴⁰ 'Убайдаллах ибн 'Абдаллах ибн 'Утба ибн Мас'уд — один из передатчиков хадисов. Известен передачей хадиса от какого-то сподвижника о том, что во время намаза нельзя смотреть в небо. См.: Ибн ал-Асир. Усд ал-габа. С.1301.
- ²⁴¹ В хадисе об Абу Бакре упоминается дверца (ал-хауха), а в хадисе об 'Али — дверь (ал-баб) (см.: ал-Хикма. С. 88, 91).
- ²⁴² Т.е. о том, что Абу Бакр является особым другом (халил) Посланника.
- ²⁴³ Ибрахим в Коране назван именем Халилаллах (друг Аллаха).
- ²⁴⁴ Абу Ва'ил — таби'и, передатчик хадисов.
- ²⁴⁵ Крачковский переводит слово «ас-Сиддик» здесь как «праведник».
- ²⁴⁶ Ср.: сноска на с. 95 «ал-Хикмы».
- ²⁴⁷ Также встречается и в других местах Корана.
- ²⁴⁸ Для участия в походе с ополчением Омейядов, чтобы выступить против людей 'Али в Ираке и наказать виновных в смерти 'Усмана.
- ²⁴⁹ В «ал-Милал ва-н-нихал»: «Знай, что против эмира верующих Али — да будет доволен им Аллах! — первой выступила группа из тех (людей), которые участвовали на его стороне в битве при Сиффине. Наиболее упорные из них в выступлении против него и в отступлении от веры — ал-Аш'ас б. Кайс ал-Кинди, Мис'ар б. Фадаки ат-Тамими, Зайд ибн Хусайн ат-Тайи» (аш-Шахрастани М. Книга о религиях и сектах. М., 1984. С.108–109). Видимо, Мис'ар ибн Фадаки ат-Тамими соответствует Мас'уду ибн Фадаку ат-Тайми в версии Марджани, тем более что аш-Шахрастани (или переписчики) в другом месте своей книги вместо «Мис'ар» написал «Мас'уд» (с.39). А Зайд ибн Хусайн у Марджани упоминается как Зайд ибн Хисн. Такие разночтения могут быть связаны с особенностями почерка рукописей, на которые опирались Марджани и издатели «ал-Милал ва-нихал». Подробной информации об упомянутых хариджитах в источниках найти не удалось.

- ²⁵⁰ Хадис действительно приводится у Абу Давуда с незначительными изменениями (см.: Абу Давуд, хадис 4037, глава «ас-Сунна»-34). У Муслима его нет.
- ²⁵¹ См. № 2505 (глава «ас-Сулх») и № 6576 (глава «ал-Фитан»).
- ²⁵² Абу-л-Гариф 'Убайдаллах ибн Халифа ал-Хамадани — таби'и, сторонник 'Али, куфийский передатчик хадисов. См.: ал-Миззи. Тахзиб ал-камал фи асма ар-риджал. С.2133.
- ²⁵³ См.: аз-Захаби. Тарих ал-ислам. С.499; Ибн 'Абд ал-Бирр. ал-Исти'аб. С. 114.
- ²⁵⁴ Хадис № 817 (глава «Муснад ал-'ашара ал-мубашшарун би-л-джанна»).
- ²⁵⁵ Хадис № 3638 (глава «ал-Манакиб»).
- ²⁵⁶ См. № 109 (глава «ал-Мукаддима»).
- ²⁵⁷ В оригинале использовано арабское слово «устах» (мн. число от «ситх» или «ист»), что означает «ягодицы» или «заднепроходные отверстия». Оно несет экспрессивно-эмоциональную окраску в речи арабов.
- ²⁵⁸ № 4028 (глава «ас-Сунна»).
- ²⁵⁹ У Крачковского: «Поможет Аллах тому, кому Он поможет, — ведь...», что не соответствует контексту и традиционному толкованию.
- ²⁶⁰ Т.е. 4 сборников хадисов Абу Давуда, ат-Тирмизи, ан-Наса'и и Ибн Маджаха.
- ²⁶¹ См. сноску основного текста на с.109.
- ²⁶² Хадис № 2152 (глава «ал-Фитан»).
- ²⁶³ Махди: провозвестник близкого конца света, последний преемник пророка Мухаммада, своего рода мессия, который должен явиться перед нисхождением Иисуса. См.: ИЭС. С. 163 (ал-Махди). У шиитов-имамитов ассоциируется с 12-м «скрытым» имамом.
- ²⁶⁴ У Муслима такого хадиса нет, но есть близкие по смыслу. Более всего этот хадис соответствует хадису № 16271 («Муснад аш-шамийин») у Ахмада.
- ²⁶⁵ Хадис № 3441 (глава «ал-Имара»).
- ²⁶⁶ Множ. число от «хадд», означает наказания, налагаемые за преступления против нравственности и общественного порядка, на которые есть какие-либо указания в Коране и сунне. См.: ИЭС. С. 261.
- ²⁶⁷ Вообще это все, что мусульмане получают от иноверцев мирным путем. См.: ИЭС. С.248.
- ²⁶⁸ Т.е. они были отнесены к хариджитам, и с ними требуется воевать по истолкованию текстов Корана и сунны, которое сделали ученые-богословы.
- ²⁶⁹ Т.е. он не сможет возместить эту пятничную молитву.
- ²⁷⁰ См. хадис № 1071 («Икамат ас-сала ва-с-сунна фиха»). В источнике есть добавления: «Кто оставил ее при моей жизни и после меня... пренебрегая ей или отрицая ее [обязательность], того...».
- ²⁷¹ 'Ид ал-фитр (праздник разговенья/Рамазан-байрам) и 'Ид ал-адха (праздник жертвоприношения/Корбан-байрам).
- ²⁷² См. хадис № 3444 («ал-Имара»).
- ²⁷³ Приводится только у Муслима, № 3443 («ал-Имара»).
- ²⁷⁴ См. Муслим, хадис № 3429 («ал-Имара») и ал-Бухари, хадис № 3196 («Ахадис ал-анбийа'»).
- ²⁷⁵ По-араб. *сахиб ас-сахайф*. Под этим прозвищем в «Кашф аз-зунун» упоминается Шамс ад-дин Мухаммад ибн Ашраф ас-Самарканди (ум. в 600 г. хиджры), который является автором двух «ас-Сахайф» («Листы»): в тафсире и в каламе.
- ²⁷⁶ Под этим прозвищем известен один из аббасидских халифов, Абу 'Аббас Ахмад ибн ал-Хасан (прав. 1180–1225). Также это прозвище носил андалузский омейядский халиф 'Абд ар-Рахман III (прав. 912–961), который первый из Омейядов в Испании начал носить титул халифа. Еще один правитель из Испании из династии Альмохадов, Мухаммад ибн Йа'куб (прав. 595–624 х.), назывался титулом ан-Насир лидиниллах.
- ²⁷⁷ Прозвище 16-го аббасидского халифа (прав. 892–902) и также одного из мусульманских правителей Испании, ал-Му'таида ибн 'Аббада (ум. в 1069 г.) — эмира Севильи из княжеской династии Аббадитов.
- ²⁷⁸ Абу 'Али ал-Хасан ибн Рашик ал-Кайравани (1000–1064) — филолог, теоретик литературы. Известен своим сочинением «ал-'Умда фи махасин аш-ши'р» («Опора в красотах поэзии»).
- ²⁷⁹ Данные прозвища первоначально были использованы Аббасидами. Затем эти, как и другие прозвища, присутствовали в именах андалузских правителей.
- ²⁸⁰ Данный отрывок с несущественными различиями приводится у ал-Талмасани в «Нафх ат-тиб мин гусн ал-Андалус ар-ратиб» (С.31, 815) в двух вариантах.
- ²⁸¹ Имеется в виду их убеждение о том, что после исчезновения имама требуется ожидать его явления перед началом Судного дня. Соответственно после исчезновения последнего из ряда имамов имамат прекращается или приостанавливается до нового пришествия последнего имама.
- ²⁸² Имеется в виду их убеждение о том, что имам после смерти еще раз вернется в эту жизнь.
- ²⁸³ Здесь и далее видно, что Марджани либо опирался на сочинение «Китаб ал-милал ва-н-нихал» аш-Шахрастани (ум. в 1153 г.), описывая различные шиитские секты, либо опирался на те же источники, что и аш-Шахрастани. Ср.: аш-Шахрастани. Книга о религиях и сектах. 4.1. Ислам / Пер. С.М. Прозорова. М., 1984. С. 131–167.
- ²⁸⁴ Название шиитов-имамитов, признавших последовательно двенадцать имамов из рода 'Али. Это название появилось после 873/74 г., когда «исчез» малолетний 12-й имам. См.: ИЭС. С.114.
- ²⁸⁵ 12-й шиитский имам Мухаммад ал-Махди ал-Каим ал-Мунтазар, якобы ушедший в «сокрытие» в 874 г. в Самарре.
- ²⁸⁶ 4-й шиитский имам, Абу Мухаммад 'Али ибн ал-Хусайн, ум. в Медине в 713 г.
- ²⁸⁷ 6-й шиитский имам Абу 'Абдаллах Джа'фар ибн Мухаммад, ум. в Медине в 765 г.
- ²⁸⁸ 7-й шиитский имам Абу Ибрахим (или Абу-л-Хасан) Муса ибн Джа'фар, ум. в тюрьме в Багдаде в 799 г.
- ²⁸⁹ 9-й шиитский имам Абу Али (или Абу Джа'фар) Мухаммад ибн 'Али ал-Джаввад (Великодушный), ум. в Багдаде в 835 г.
- ²⁹⁰ 10-й шиитский имам Абу-л-Хасан 'Али ибн Мухаммад ал-Хади («Ведущий правильным путем»), ум. в Самарре в 868 г.
- ²⁹¹ 11-й шиитский имам Абу Мухаммад ал-Хасан ибн 'Али ал-'Аскари, ум. в Самарре в 873–874 гг.
- ²⁹² Названы так по имени своего предводителя 'Иджлана ибн Науса (Навуса) из Басры. См.: ал-Аш'ари. Макалат ал-исламийин. С.8; аш-Шахрастани, 1/147.
- ²⁹³ Приверженцы Абу-л-Джаруда Зийада ибн Аби Зийада. См.: ал-Аш'ари. С.18; аш-Шахрастани, 1/139–140.
- ²⁹⁴ Еще один из эпитетов 4-го имама 'Али ас-Саджжада.

²⁹⁵ Зайд ибн 'Али — брат 5-го шиитского имама ал-Бакира, эпоним одного из основных ответвлений шиизма — зайдитов. В 739 г. возглавил антиомейядское восстание в Куфе, погиб в 740 г. Признавал допустимость имамата «превзойденного» при наличии «достойнейшего». См.: ИЭС. С.72–73.

²⁹⁶ Имам Мухаммад ибн 'Абдаллах ибн ал-Хасан ибн ал-Хасан ибн 'Али ибн Аби Талиб (т.е. он является правнуком ал-Хасана).

²⁹⁷ Последователи ал-Мухтара ибн Аби 'Убайда ас-Сакафи. Перед тем как стать кайсанитом, был хариджитом, затем зубайритом. См.: аш-Шахрастани. С.132–134.

²⁹⁸ Пер. С.М.Прозорова. аш-Шахрастани. С.133–134. Отрывок в целом совпадает с араб. оригиналом аш-Шахрастани, кроме одного слова. У Марджани написано: «он живет невидимый» вместо «он скрылся...».

²⁹⁹ Последователи Абдаллаха б. Саба', идейные предшественники «крайних» шиитов. Считаются самой ранней группировкой в исламе, проповедовавшей обожествление 'Али. См.: ал-Аш'ари. Макалат, 15; аш-Шахрастани, 1/153–154; ИЭС. С.201.

³⁰⁰ 'Абдаллах ибн Саба' (Ибн ас-Сауда') — активный политический сторонник 'Али. Открыто отрекался от первых халифов. По преданию Ибн Саба' — йеменский иудей, принявший ислам. См. ИЭС. С.8.

³⁰¹ Т.е. об исключительном праве 'Али на имамат.

³⁰² Батиниты, или батыниты, есть общее название сторонников свободного, аллегорического толкование Корана и сунны, искавших в них «тайный» и эзотерический смысл. С X в. это название закрепилось за исма'илитами. См.: аш-Шахрастани. С.148, 165; ИЭС. С.38–39.

³⁰³ Исма'ил ибн Джа'фар (ум. в 762 г.) — старший брат Мусы ал-Казима (7-го имамитского имама). Часть шиитов признала его наследником имамата вопреки мнению основной массы шиитов. См.: аш-Шахрастани. С.166–167.

³⁰⁴ Первый фатимидский правитель (909–934). Объявил себя махди и халифом. См.: ИЭС. С.253.

³⁰⁵ Накиб (мн. ч. нукаба) — старейшина, глава, уполномоченный. В исмаилизме означает уполномоченного имама, одно из высших званий в духовной иерархии. См.: ИЭС. С.185.

³⁰⁶ Пер. С.М.Прозорова из аш-Шахрастани. С.152.

³⁰⁷ Ал-Хидр (или ал-Хадир) — герой мусульманских преданий, праведник. Один из первых людей, человеку, которому дарована вечная жизнь. Упоминается в Коране как «раб из рабов Аллаха» (18:65). См.: ИЭС. С.262.

³⁰⁸ Илияс (вар. Илиясин) — библейский Илия, один из пророков, упоминаемых в Коране. Также, по некоторым преданиям, как и ал-Хидр, является «бессмертным», путешествует по миру и помогает верующим. См.: ИЭС. С.94.

³⁰⁹ Мавла (маула) здесь — покровительствуемый, чаще всего вольноотпущенник, который после освобождения сохранял узы определенной зависимости от хозяина, или же человек, покинувший по тем или иным причинам свое племя и примкнувший к другому, получив его покровительство. В данном случае Салим был рабом, отпущенным на свободу.

³¹⁰ Абу Хузайфа ибн 'Утба (ум. в 632 г.) — сподвижник из мухаджиров, из знатного курайшитского рода, которому пришлось при Бадре воевать против своих отца, брата и дяди, которые были убиты на его глазах в поединках перед общим столкновением. Сам он геройски погиб в битве при Йемене, сражаясь со сторонниками Мусайлимы.

³¹¹ Некоторые передатчики называют его как Салим ибн 'Утба ибн Раби' а, другие — Салим ибн Ма'кил. Но он не был арабом, а прибыл в качестве раба в Аравию из Истахра, поэтому скорее всего он был персом. По одной версии его называют мухаджиром, потому что Абу Хузайфа был мекканцем. То есть, будучи его освобожденным рабом, Салим отправился в Медину с ним. По другой версии он был рабом Субайты бинт Нассары, которая была ансаркой и на которой женился Абу Хузайфа. Т.е. после этой женитьбы Салим стал клиентом Абу Хузайфы. Так или иначе, но его называли Салимом ибн Аби Хузайфа, а иногда Салимом ибн ас-Салихайн («сын» двух благочестивых). Он прославился своим красивым чтением Корана, сам Мухаммад призывал учиться Корану у него. В Медине, когда еще не подъехал Пророк и Абу Бакр, он становился имамом для коллективной молитвы, несмотря на то, что в Медине были более знатные сподвижники, как 'Умар, Абу Салама и другие. Поэтому, когда стал вопрос о преемнике, его и вспомнил перед смертью 'Умар. Салим геройски погиб во время военной операции при Йемене, еще в правление Абу Бакра.

³¹² В «ал-Милал ва-н-нихал»: «Хариджиты во все времена сходились на ком-нибудь из них с тем условием, что он придерживается их убеждения и в обращении с ними заботится о справедливом образе действия, в противном случае они оставляли его без поддержки и свергали его, а иногда и убивали» (аш-Шахрастани М. Книга о религиях и сектах. М., 1984. С.40).

³¹³ Т.е. калека, имеющий увечья. Может означать человека с отрезанным носом или др. частями тела.

³¹⁴ Йазид ибн Му'авийа ибн Абу Суфйан (прав. 680–683) — второй омейядский правитель. Его отец Му'авийа назначил его своим преемником, что превратило халифскую власть в наследственную.

³¹⁵ 'Абд ал-Малик ибн Марван ибн Хакам (прав. 685–705) — пятый омейядский правитель.

³¹⁶ Не считая его двух племянников: 'Умара ибн 'Абд ал-Азиза (прав. 717–720) и Марвана ибн Мухаммада (прав. 744–750).

³¹⁷ Хотя он был марванитом из Омейядов, традиция считает его также одним из праведных халифов из-за его набожности и других качеств.

³¹⁸ (Ум. в 743 г.). Один из первых Аббасидов, включившихся в антиомейядскую деятельность в конце правления Сулаймана ибн 'Абд ал-Малика (прав. 715–717) или в начале правления 'Умара ибн 'Абд ал-Азиза (прав. 717–720).

³¹⁹ (Ум. в 749 г.). После отца возглавлял антиомейядское восстание через своих представителей. Был арестован, затем отравлен.

³²⁰ Первый аббасидский халиф (прав. 750–754). Именно с него начинается аббасидский период правления.

³²¹ Последний аббасидский халиф (прав. 1242–1258).

³²² Т.е. то должное (ваджиб), исполнение которого достаточно частью уммы.

³²³ Первый аббасидский халиф в Египте (прав. в 1261 г.).

³²⁴ Мамлюкский султан аз-Захир Байбарс, по прозвищу ал-Бундукдари (прав. 1260–1277).

³²⁵ Последние из Аббасидов в Ираке в 1258 г.

³²⁶ В действительности после египетского Аббасида ал-Мустансира формально правило шестнадцать человек из этой семьи. См.: Фильштинский И. История арабов. С.25.

³²⁷ Последний аббасидский халиф в Египте, известный как ал-Мутаваккил III, правивший два срока: 1508–1516 и 1517 гг.

³²⁸ Имеются в виду приверженцы имамата Абу Хашима (сына Мухаммада ибн ал-Ханафии), которые также называются хашимитами (ал-хашимийа) как потомки Хашима. См.: аш-Шахрастани. С.134.

- ³²⁹ Абу Хашим (ум. в 716 г.) — сын Мухаммада ибн ал-Ханафии, сына 'Али от женщины из ханифского племени.
- ³³⁰ Т.е. отца первого аббасидского халифа ас-Саффаха, которого казнили Омейяды в 743 г.
- ³³¹ У шиитов духовное завещание, выражаемое имамом своему преемнику.
- ³³² Правнука брата 'Али. Упомянутое автором приводится у аш-Шахрастани, см. с. 134–135.
- ³³³ Ср.: аш-Шахрастани. С.131.
- ³³⁴ Ср.: аш-Шахрастани. С.143.
- ³³⁵ Ср.: аш-Шахрастани. С.131.
- ³³⁶ См.: ал-Бухари, № 6611 («ал-Ахкам»); Муслим, № 3423 («ал-Имара»); Абу Давуд, № 2257 («ал-Джихад»), ат-Тирмизи, № 1629 («ал-Джихад»), ан-Наса'и, № 4135, («ал-Бай'а»); Ибн Маджа, № 2755 («ал-Джихад»).
- ³³⁷ Т.е. авторами шести известных сводов хадисов: ал-Бухари, Муслимом, Абу Давудом, ат-Тирмизи, ан-Наса'и и Ибн Маджей.
- ³³⁸ См.: ал-Бухари, № 6716 («Ахбар ал-ахад»); Муслим, № 3423 («ал-Имара»).
- ³³⁹ См.: Муслим, № 3431 («ал-Имара»); Абу Давуд, № 3707 («ал-Фитан ва-л-Малахим»).
- ³⁴⁰ Суннитские толкователи, опираясь на контекст и хадисы, говорят, что здесь идет речь о женах Пророка. Марджани далее упоминает это.
- ³⁴¹ № 16374 («Нуснад аш-Шамийин»).
- ³⁴² Умм Салама Хинд бинт Зад ар-Ракб (Абу Умаййа ибн ал-Мугира) — дочь знатного вождя из племени Махзум. После гибели мужа, 'Абдаллаха ибн 'Абд ал-Асада, от ран в сражении при Ухуде, вышла замуж за Пророка.
- ³⁴³ См.: Муслим, № 4420 («Фадаил ас-сахаба»); ат-Тирмизи, № 2925 («Тафсир ал-Кур'ан») и № 3658 («ал-Манакиб»).
- ³⁴⁴ См. № 3806, глава «ал-Манакиб».
- ³⁴⁵ В аяте использовано местоимение мужского рода множественного числа. Использование такого местоимения в обращении к женщинам допускается в целях более уважительного обращения.
- ³⁴⁶ № 3719 («ал-Манакиб»).
- ³⁴⁷ После этого, как сообщается в хадисе, в дом зашли 'Али, Фатима, ал-Хасан и ал-Хусайн. Затем Пророк посадил детей на колени и поцеловал их. Потом одной рукой обнял 'Али, а другой — Фатиму и поцеловал ее и его. Затем покрыл их черным платком и помолился за них Всевышнему, упомянув «ахл ал-байт». В этот момент и спросила Умм Салама: «И я, о Посланник Аллаха?» См.: Ахмад, № 25329 («Баки муснад ал-ансар»).
- ³⁴⁸ Приведенное предложение из аята (33:33) начинается с этой частицы, которая переводится как поистине в действительности и т.п. У Крачковского опущено.
- ³⁴⁹ См. № 25329 и № 25386 («Баки муснад ал-ансар»).
- ³⁵⁰ Или управления (ал-вилая).
- ³⁵¹ В арабском тексте аята есть опечатка.
- ³⁵² Неполноценность в разуме, по мнению богословов, выражается в том, что при свидетельстве в суде одного мужчину заменяют две женщины, потому что одна из них может замешкаться из-за страха и эмоций, а другая — помочь успокоиться ей и засвидетельствовать как следует. Неполноценность в религии выражается тем, что женщина не всегда может исполнять обряды поклонения по физиологическим причинам (менструация и послеродовое течение). Кроме этого, ханафиты допускают назначать женщину на пост судьи, правда, при решении вопросов, связанных с серьезными наказаниями (смертная казнь, например), она отстраняется и дело ведет мужчина. Многие мусульманские ученые соглашались в том, что женщина в исламе может быть ученой и богословом, у которой могут учиться даже мужчины.
- ³⁵³ Здесь Марджани выступает в женском вопросе как сторонник консервативных взглядов. Эта позиция была раскритикована в дальнейшем учеными-богословами XX века в мусульманских странах и даже у нас в России, например, Ризаэтдином Фахретдином (ум. в 1936 г.). При этом сторонники прогрессивного взгляда на эту проблему также опираются на Коран и хадисы.
- ³⁵⁴ Особая речь, как часть богослужения, по пятницам и в дни двух главных праздников, адресованная имамом массам верующих. Важным пунктом в ней является молитва за верующих, где упоминается имя здравствующего халифа. См.: ИЭС. С.285.
- ³⁵⁵ Видимо, имеются в виду Абу Ханифа и его ученики Абу Йусуф и Мухаммад.
- ³⁵⁶ Т.е. когда враг непосредственно напал на твою территорию (страну) и каждый должен встать на защиту родины.
- ³⁵⁷ Т.е. когда враг напал на соседнюю территорию (страну) и когда достаточно выступить отдельным группам и формированиям.
- ³⁵⁸ В мазхабе ханафитов иджитихады и нормы муджтахидов делятся на три вида:
- 1) захир ар-ривайа (ясные предания) — ясные и достоверные иджитихады, относящиеся к имамам Абу Ханифе, Абу Йусуфу и Мухаммаду аш-Шайбани;
 - 2) навадир (редкие и неясные предания) — недостоверные высказывания, возводимые к трем имамам;
 - 3) навазил (собития и фетвы) — нормы и фетвы, изданные на основе доводов факихами-муджтахидами, жившими после этих имамов.
- См.: Атар, Фахреттин. Ильм Усуль аль-фикх / Пер. с тур. Т. Хабибуллина. М.: САД, 2005. С.157.
- ³⁵⁹ См.: ал-Газали: ал-Ихйа. С.489.
- ³⁶⁰ Информацию об этой личности выявить не удалось. Видимо, он был куфийским передатчиком сообщений.
- ³⁶¹ 10-й омейядский правитель (724–743). Именно его потомки установили омейядское правление в Испании при Аббасидах.
- ³⁶² Мухаммад ибн 'Абдаллах ибн ал-'Араби Абу Бакр (1076–1148) — андалусский корановед, хадисовед и законовед маликитского толка.
- ³⁶³ Ибн Халдун также в своей «Истории» (Тарих Ибн Халдун) утверждал ошибочность данного высказывания.
- ³⁶⁴ Эта проблема возникла из-за того, что у мусульман в период после праведных халифов появились новые лидеры, не всегда соответствующие высоким нравственным требованиям в религиозном плане. В раннем исламе политические лидеры имели религиозную обязанность — быть предстоятелями на общественных молитвах и проводить пятничные и праздничные проповеди. Поэтому совершенно логично возник вопрос о легитимности молитвы за грешным и распутным лидером. Отказ от исполнения обряда за таким имамом мог привести к отказу от подчинения ему в других нерелигиозных сферах.

³⁶⁵ Ирсал означает в хадисоведении отсутствие в цепи передатчиков имени сподвижника, передавшего хадис от Пророка преемнику (таби'и). У факихов-ханафитов хадис с явлением *ирсал* в цепи является доводом, тем более если передатчик является авторитетным последователем сподвижников.

³⁶⁶ Т.е. совершаем погребальную молитву (ал-джаназа).

³⁶⁷ Личность установить не удалось. Видимо, Муса ас-Сиблани был таби'ином и передатчиком хадисов.

³⁶⁸ Ухуд — гора примерно в 4 км к северу от Медины, где между мусульманами и мекканцами-язычниками произошла вторая битва, обернувшаяся победой последних. Гора Ухуд, хорошо известная последователям Мухаммада, часто упоминается в хадисах, когда речь идет о каких-либо размерах.

³⁶⁹ Дословно: «то не достиг бы мудда одного из них». Мудд — мера сыпучих тел (две пригоршни). Т.е. потраченное простым человеком, даже в огромных размерах, не равняется двум пригоршням, потраченные сподвижником.

³⁷⁰ 'Амр ибн Кайс ибн Умм Мактум (ум. в 643 г.) — сподвижник из мухаджиров, был незрячим. В Медине вместе с Билалом выполнял функции муэдзина.

³⁷¹ 'Абдаллах (или Хилал ибн 'Абдаллах) ибн Хатал ал-Кабири — курайшит, который принял ислам и жил в Медине. Мухаммад в качестве курьера послал его в одно из племен, снабдив его слугой. Во время пути в порыве гнева он убил слугу за то, что тот не приготовил ему еды. Испугавшись наказания, Ибн Хатал стал вероотступником и вернулся в Мекку, где объявил о своем возвращении в язычество. Он был хозяином двух рабынь, которые распевали сатиры на Пророка ислама перед мекканцами. Таким образом, он оказался одним из четырех мекканцев, приговоренных Мухаммадом к смертной казни. При взятии мусульманами Мекки он пытался спастись, поднявшись на стены Каабы, однако был убит одним из мусульман. Об этом рассказывается во многих мусульманских исторических источниках.

³⁷² Т.е. ал-Хулафа' ар-рашидун, первые четыре халифа ислама.

³⁷³ Т.е. пять знаменитых сподвижников с именем 'Абдаллах. Среди этих пяти, возможно, подразумевались 'Абдаллах ибн Джахш ал-Асади, 'Абдаллах ибн 'Абд ал-Асад (муж Умм Саламы Хинд бинт Сухайл), Ибн 'Аббас, Ибн Мас'уд, Ибн Умм Мактум.

³⁷⁴ 'Уккаша ибн Михсан ал-Асади — сподвижник из мухаджиров из рода Асад, участник сражения при Бадре, один из «людей навеса» (ахл ас-суффа), который стал известен только благодаря хадису Ибн 'Аббаса, записанному в двух «Сахихах», где Мухаммад обрадовал его лично раем. В хадисе сообщается о 70 тысячах, входящих в рай без наказания и расчета, и их качествах. 'Уккаша попросил Мухаммада, чтобы тот попросил Аллаха включить его в их число. Мухаммад ответил ему: «Ты — из них». Когда другой сподвижник, имя которого не сообщается, обратился с аналогичной просьбой, Пророк сказал: «Тебя опередил 'Уккаша». См.: ан-Навави. Рийад ас-салихин. Дамаск: Дар ал-Фикр, 1992. С.99.

³⁷⁵ Димам ибн Са'лаба — араб из племени Са'да ибн Бакра. Прославился, как и предыдущий сподвижник, через упоминание в хадисе. Его племя отправило его к Мухаммаду в 626 или 627 году для вопросов об исламе. По преданию имел две косы. Удовлетворившись ответами Мухаммада, Димам заявил, что будет выполнять все обязанности ислама, не добавляя к этому ничего и не убавляя от этого ничего, и отправился к своему племени. Вернувшись, он убедил соплеменников принять ислам. Мухаммад же сказал сподвижникам, что если обладатель двух кос (локонов) сказал правду, то он — из обитателей рая. См.: Ибн ал-Асир. Усд ал-габа. С.533 (статья «Димам ибн Са'лаба»).

³⁷⁶ Подробных сведений об этом сподвижнике найти не удалось.

³⁷⁷ Бадр — поселение, расположенное к юго-западу от Медины на караванном пути из Мекки в Сирию. В марте 624 г. здесь произошло первое сражение между мусульманами и мекканцами-язычниками, в котором победу одержали сторонники Мухаммада.

³⁷⁸ Под которым произошла присяга (клятва верности) под названием ар-Ридван. См.: Ибн Хишам. С.322.

³⁷⁹ Мар'ям — коранический персонаж, праведница (сиддика), мать пророка 'Исы, соответствует христианской Деве Марии. Кораническое выражение (Коран, 3:35; 66:12) и сообщение в хадисе «Мар'ям бинт 'Имран» (Мария — дочь 'Имрана) означают скорее всего принадлежность к роду 'Имрана, его потомству. Также нужно понимать выражение «ухт Харун» (сестра Аарона) (Коран, 19:28) как родственница Харуна.

³⁸⁰ Т.е. из толкового арабского словаря «ал-Камус ал-мухит» ал-Файрузабади, известного под названием «Камус».

³⁸¹ Асийа бинт Музахим в Коране упоминается как жена, или женщина, Фараона. По послекораническим преданиям она была казнена Фараоном за свою веру.

³⁸² Конечно же, с точки зрения арабов того времени и той местности и с учетом их скудной еды. Похлебка, или раскрошенный хлеб, считалась излюбленным блюдом арабов.

³⁸³ Оба являются таби'инами (последователями сподвижников).

³⁸⁴ Мус'аб ибн 'Умайр (ум. в 625 г.) — сподвижник из мухаджиров из рода 'Абд ад-Дар, был знаменосцем в битве при Ухуде, где и погиб.

³⁸⁵ Сподвижник Хишам ибн ал-'Ас ибн Ваил — брат 'Амра ибн ал-'Аса, погиб в битве при Аджнадайне в 634 г. См.: Ибн Хиббан. Машахир 'улама ал-амсар, статья «Хишам ибн ал-'Ас».

³⁸⁶ ал-'Акаба — название горного прохода между Миной и Меккой, где Пророк Мухаммад дважды, в 621 и 622 гг., встречался с жителями Йасриба, будущей Медины, которые присягнули ему. См.: Ибн Хишам. С.138.

³⁸⁷ Убайй ибн Ка'б (ум. в 642 г., или 650 г., или 653 г.) — секретарь Мухаммада, автор одного из ранних сводов Корана.

³⁸⁸ Мистах 'Ауф ибн Усаса — мухаджир, участник сражения при Бадре, один из «людей навеса» (ахл ас-суффа), был одним из тех, кто злословил об 'Аише, подозревая ее в прелюбодеянии (хабар ал-ифк), за что был наказан. См.: Ибн ал-Асир. Усд ал-габа. С.1007 (статья «Мистах ибн Усаса»).

³⁸⁹ ал-Худайбийя — долина вблизи Мекки, где Пророк Мухаммад заключил в 638 г. с мекканцами соглашение.

³⁹⁰ Ибн ал-Асир упоминает двух сподвижников-участников клятвы Ридван с таким именем. Это ансары — хазраджит Сабит ибн ад-Даххак ибн Умаййа и Сабит ибн ад-Даххак ибн Халифа. См.: Усд ал-габа. С.141–142 (статья «Сабит ибн ад-Даххак...»).

³⁹¹ Намек на «верблюжью битву» (ваки'ат л-джамал), сражение в 656 г. близ Басры, в которой столкнулись 'Али и группа сподвижников, одним из инициаторов выступления которых против 'Али была 'Аиша. Своим названием это событие обязано тому, что самая жестокая схватка происходила вокруг верблюда, на котором восседала 'Аиша.

³⁹² № 3397 (ал-Манакиб).

³⁹³ См. № 4611 (Фадаил ас-сахаба).

³⁹⁴ См. № 3796 (ал-Манакиб).

³⁹⁵ См. № 4039 (ас-Сунна).

³⁹⁶ Буквально: «Не делайте их целью после меня».

- ³⁹⁷ № 3797 (ал-Манакиб).
- ³⁹⁸ № 4596 («Фада'ил ас-сахаба»).
- ³⁹⁹ № 3800 («ал-Манакиб»).
- ⁴⁰⁰ Ал-Бухари, № 3378 («ал-Манакиб»); Муслим, № 4601 («Фада'ил ас-Сахаба»); ат-Тирмизи, № 3794 («ал-Манакиб»); Ахмад, № 18979 («Муснад ал-басрийин»).
- ⁴⁰¹ № 3793 («ал-Манакиб»).
- ⁴⁰² Номер хадиса и его местоположение в источнике не установлены.
- ⁴⁰³ Комментаторы трактовали «блажен» (туба) как вид райского дерева.
- ⁴⁰⁴ № 5344 («ат-Тафсир»).
- ⁴⁰⁵ № 3801 («ал-Манакиб»).
- ⁴⁰⁶ Личность этого маликитского судьи установить не удалось.
- ⁴⁰⁷ Т.е. остальные, кроме 'Али и 'Усмана: аз-Зубайр, Са'д ибн Аби Ваккас, Талха и 'Абд ар-Рахман ибн 'Ауф. Совет (аш-шура) из шести был назначен 'Умаром, когда он был смертельно ранен, для того, чтобы они избрали из своего числа следующего халифа.
- ⁴⁰⁸ В тексте «Са'ид», а это — опечатка.
- ⁴⁰⁹ Малик — он же Абу Ваккас.
- ⁴¹⁰ См. № 1545 («Муснад ал-'ашара»).
- ⁴¹¹ См. № 4031 («ас-Сунна»).
- ⁴¹² См. № 3681 («ал-Манакиб»).
- ⁴¹³ См. № 131 («ал-Мукаддима»).
- ⁴¹⁴ См. № 3680 («ал-Манакиб»).
- ⁴¹⁵ См. № 10576 («Баки муснад ал-муксирин»).
- ⁴¹⁶ См. № 3701 («ал-Манакиб»).
- ⁴¹⁷ № 115 («ал-Мукаддима»).
- ⁴¹⁸ См. № 11192 («Баки муснад ал-муксирин»).
- ⁴¹⁹ № 3696 («ал-Манакиб»).
- ⁴²⁰ См. № 3536 («ал-Манакиб»).
- ⁴²¹ См. № 4460 («Фада'ил ас-Сахаба»).
- ⁴²² См. № 2423 («ал-Хиба»).
- ⁴²³ См. № 4515 («Фада'ил ас-Сахаба»).
- ⁴²⁴ См. № 5207 («аз-Зина»).
- ⁴²⁵ См. № 3528 («ал-Манакиб»).
- ⁴²⁶ См. № 4537 («Фада'ил ас-Сахаба»).
- ⁴²⁷ См. № 3344 («ал-Манакиб»).
- ⁴²⁸ См. № 170 («ал-Иман»).
- ⁴²⁹ 'Аммар ибн Йасир, Абу-л-Йакзан (ум. в 657 г.) — сподвижник из мухаджиров, при 'Умаре был видным военачальником и заместником Куфы, сторонник 'Али, погиб в битве при Сиффине.
- ⁴³⁰ № 3732 («ал-Манакиб»).
- ⁴³¹ См. № 3684 («ал-Магази»).
- ⁴³² См. № 4550 («Фада'ил ас-сахаба»).
- ⁴³³ См. № 2279 («ал-Джихад»).
- ⁴³⁴ Под этим именем известно два сподвижника из мухаджиров: Хатиб ибн Аби Балта'а и Хатиб ибн 'Амр.
- ⁴³⁵ См. № 4551 («Фада'ил ас-сахаба»).
- ⁴³⁶ См. № 3799 («ал-Манакиб»).
- ⁴³⁷ Этого человека звали ал-Джадд ибн Кайс из бану Салама. Во время клятвы он спрятался от людей, притаившись около своей верблюдицы. См.: Ибн Хишам. С.322.
- ⁴³⁸ № 3798 («ал-Манакиб»).
- ⁴³⁹ Ибн Маджа, № 4271 («аз-Зухд»), у остальных данный хадис не выявлен.
- ⁴⁴⁰ Хуффан — небольшие кожаные носки или сапожки, покрывающие ступни ног до лодыжек. При совершении малого ритуального омовения (вуду), необходимого для исполнения молитвы, допускается споласкивание ног заменять протиранием влажной рукой верх таких носков или сапожков.
- ⁴⁴¹ Согласно толку ханафитов, человек, надевший сапожки в состоянии малого омовения, совершая второе омовение, не будет промывать ноги, а только протрет верхнюю часть сапожек. Срок протирания составляет сутки для человека вне поездки и трое суток для человека в поездке.
- ⁴⁴² ал-Кархи Абу-л-Хасан 'Убайдаллах ибн ал-Хусайн (ум. в 783/84 г.) — известный иракский факих-ханафит, муджтахид третьей степени. Он известен своим высказыванием о том, что между хадисом (даже достоверным) и словами имама мазхаба нужно выбирать слова имама и действовать по ним. То есть хадис может оказаться отмененным, или содержать информацию о единичном случае, или же считаться слабым с точки зрения имама мазхаба.
- ⁴⁴³ Напиток, приготовленный в процессе варения, из фиников и т.п. Некоторые считают его таким же опьяняющим напитком, как и вино.
- ⁴⁴⁴ В другой версии — финиковый набиз (набиз ат-тамр).
- ⁴⁴⁵ Напиток, две трети которого испарились при варке (см.: Мухтар ас-Сихах, статья «СЛС»).
- ⁴⁴⁶ Мера весов в Медине.
- ⁴⁴⁷ № 3202 («ал-Ашриба»).
- ⁴⁴⁸ См. № 1789 («ал-Ашриба»).
- ⁴⁴⁹ Здесь опечатка, которая могла случиться из-за ошибки переписчиков. Этот известный хорасанский суфийский шейх Абу Са'ид ибн Аби-л-Хайр (ум. в 1049 г.) родился и жил в городе Майхан, поэтому он известен как Абу Са'ид ал-Майхани.
- ⁴⁵⁰ Видимо, обвинение в неверии коснулось и упомянутого суфийского шейха Абу Са'ида, который в глазах Марджани был еще более праведным человеком, чем ученый и философ Ибн Сина.
- ⁴⁵¹ В биографиях Ибн Сины сообщается, что он был последователем ханафитского толка, в котором напиток набиз не запрещается. Только за опьянение от набиза у факихов-ханафитов предусмотрено наказание. За обычное вино (хамр) в ханафитском толке наказание происходит в независимости от количества выпитого и опьянения.

- ⁴⁵² Йахйя ас-Сухраварди (ум. в 1191 г.), разработавший доктрину ишракизма.
- ⁴⁵³ Личность установить точно не удалось. Нам известен не ал-Хасан, а Абу Наср Мухаммад ибн Ахмад ал-Марвази (ум. в 1090 г.), крупный ученый в области коранических способов чтения.
- ⁴⁵⁴ См.: Коран, 52:44.
- ⁴⁵⁵ Т.е. консенсус, основанный на предположении или несильном доказательстве.
- ⁴⁵⁶ Т.е. доказательную силу всякого консенсуса.
- ⁴⁵⁷ Т.е. путем приведения известного сообщения (хабар машхур), которое передается по двум или трем цепям передатчиков.
- ⁴⁵⁸ Чтобы согласованно передавать выдуманный хадис для каких-то целей.
- ⁴⁵⁹ Т.е. того, кого собираются обвинить в неверии.
- ⁴⁶⁰ Джахм ибн Сафван, Абу Мухриз (казнен в 745 г.) — знаменитый богослов-джабарит и глава хорасанских мурджиитов-джахмитов.
- ⁴⁶¹ Ахмад ибн Захир (или Захид), в других версиях Захир ибн Ахмад (см.: аз-Захаби. Сийар ал-а'лам. С.1885) ас-Сарахси — один из последователей имама аш-Аш'ари. Был знатоком хадисов и факихом шафи'итского толка. Его имя часто упоминается ал-Хатибом ал-Багдади в «Тарих Багдад» в цепях передатчиков сообщений.
- ⁴⁶² Большой фундаментальный труд по ханафитскому праву, первоначально написанный Шамс ал-Аиммой ас-Сарахси, затем сокращенный и переработанный Ради ад-дином ас-Сарахси (ум. в 544 г. хиджры), которого называют в ханафитских источниках «автором Мухита» (Сахиб ал-Мухит). См.: Кашф аз-зунун, статья «Мухит».
- ⁴⁶³ Т.е. от обольщения. С точки зрения суннитских богословов, не допускается приписывать Аллаху качество хитрости, свойственной человеку. Аллах обольщает людей своей милостью, и если они забывают о Нем, следует Его наказание. Только неверные, совершая скверные дела, чувствуют себя в безопасности от наказания Всевышнего, потому что не верят в Него или потому что не верят в Его наказание.
- ⁴⁶⁴ Т.е. чувствовать себя в безопасности.
- ⁴⁶⁵ Т.е. неверие в милость Аллаха.
- ⁴⁶⁶ См.: ал-Бухари, № 5745 (ал-Адаб) и Муслим, № 4135 (ас-Салам).
- ⁴⁶⁷ См.: Муслим, № 4136 (ас-Салам) и ат-Тирмизи, № 3148 (Тафсир).
- ⁴⁶⁸ Так повторено у автора. Предание же обнаружено только в ал-Бухари, № 4426 (Тафсир ал-Кур'ан).
- ⁴⁶⁹ Автор тафсира «Мадарик ат-танзил».
- ⁴⁷⁰ Т.е. 112-ю суру Корана: «ал-Ихлас».
- ⁴⁷¹ См. № 2714 (ал-Джанаиз).
- ⁴⁷² Т.е. вознаграждение за испитое людьми из этого колодца будет получать его покойная мать.
- ⁴⁷³ № 1431 (аз-Закат).
- ⁴⁷⁴ См. № 3606 (ал-Васайа).
- ⁴⁷⁵ Вид подаяния, польза от которого сохраняется и после смерти человека. Например, постройка школы или больницы на частные сбережения мусульманина.
- ⁴⁷⁶ № 3084 (ал-Васиййа).
- ⁴⁷⁷ См. № 2494 (ал-Васайа).
- ⁴⁷⁸ См. № 1297 (ал-Ахкам).
- ⁴⁷⁹ См. № 3591 (ал-Васайа).
- ⁴⁸⁰ См. ал-Бухари, № 1450, 1597 (ал-Хаджж), № 5139, 5132 (ал-Адахи); Муслим, № 3636, 3635 (ал-Адахи).
- ⁴⁸¹ № 3113 (ал-Адахи).
- ⁴⁸² № 24660, 24699 (Баки муснад ал-ансар) и многие другие места.
- ⁴⁸³ Намек на айаты 36–37 из 53-й суры Корана.
- ⁴⁸⁴ См. ал-Бухари: № 5865 («ад-Да'ават»); Муслим: № 4916 и № 4917 (аз-Зикр вад-Ду'а); ат-Тирмизи: №3309 («ад-Да'ават»); Абу Давуд: № 1269 («ас-Салат»); Ибн Маджа; № 3843 («ад-Ду'а»).
- ⁴⁸⁵ № 4918 («аз-Зикр ва-д-Ду'а»).
- ⁴⁸⁶ № 3531 («ад-Да'ават»).
- ⁴⁸⁷ Или «Ведь молитва неверных — только на ложном пути!» (13:14).
- ⁴⁸⁸ Также см. 7:15 и 15:37. В данном аяте содержится ответ Аллаха на взывание Сатаны, просившего отсрочки наказания до Дня Воскрешения, когда Он прогнал и проклял его после его ослушания. См.: Коран, 38:71–84.
- ⁴⁸⁹ Библейские Гог и Магог, враждебные людям существа. Согласно хадисам, накануне Судного дня они покорят всю землю, убьют множество людей.
- ⁴⁹⁰ См. № 5162 («ал-Фитан»).
- ⁴⁹¹ См. № 3757 («ал-Малахим»).
- ⁴⁹² См. № 2109 («ал-Фитан»).
- ⁴⁹³ См. № 15664 (Муснад ал-маданийин).
- ⁴⁹⁴ См. № 5239 (ал-Фитан).
- ⁴⁹⁵ Вместе эти арабские буквы дают нам корень «кфр», который означает не верить, или производное от этого корня — слово «куфр», т.е. неверие, или «кафир», т.е. неверный.
- ⁴⁹⁶ См. № 6598 (ал-Фитан).
- ⁴⁹⁷ См. № 5219 (ал-Фитан).
- ⁴⁹⁸ См. № 3761 (ал-Малахим).
- ⁴⁹⁹ См. № 2171 (ал-Фитан).
- ⁵⁰⁰ Т.е. из-под земли Запретной Мечети в Мекке.
- ⁵⁰¹ По преданиям, которые были зафиксированы арабскими историками, а также тюркско-татарскими авторами (например, см.: Фэхретдинев Р. Болгар вэ Казан тьреклэре. — 22–23 б.; Ялчыгулов Т. Тарих намэ-и Болгар. Рук. ОРРК НБ КГУ №Т587, л.3а–5а), тюрки происходят от Тюрка (Турка), сына Йафиса, который, в свою очередь, был сыном Нуха, библейского Ноя.
- ⁵⁰² Джил и Дейлем — регионы на севере Ирана.
- ⁵⁰³ См. № 5228 (ал-Фитан).
- ⁵⁰⁴ № 3192 (Ахадис ал-анбийа').
- ⁵⁰⁵ № 220 (ал-Иман).
- ⁵⁰⁶ № 225 (ал-Иман).

- ⁵⁰⁷ № 222 (ал-Иман).
- ⁵⁰⁸ № 3193 (Ахадис ал-анбийя’).
- ⁵⁰⁹ № 5233 (ал-Фитан).
- ⁵¹⁰ № 3766 (ал-Малахим).
- ⁵¹¹ № 227 (ал-Иман).
- ⁵¹² См. № 2998 (Тафсир ал-Кур’ан).
- ⁵¹³ № 3733 (ал-Махди).
- ⁵¹⁴ № 2156 (ал-Фитан).
- ⁵¹⁵ № 3733 (ал-Махди).
- ⁵¹⁶ № 3736 (ал-Махди).
- ⁵¹⁷ № 2158 (ал-Фитан).
- ⁵¹⁸ См. № 4077 (ал-Фитан). Седьмая личность не упомянута. Возможно, слово «семь» — ошибка переписчиков. В нашей версии Ибн Маджи этого слова нет. Но в контексте Марджани седьмым должен быть Махди.
- ⁵¹⁹ См. № 3735 (ал-Махди).
- ⁵²⁰ См. № 4076 (ал-Фитан).
- ⁵²¹ См. № 3739 (ал-Махди).
- ⁵²² № 5157 (ал-Фитан).
- ⁵²³ Ученый-богослов, имеющий право выносить самостоятельное решение по вопросам фикха.
- ⁵²⁴ Т.е. Абу Ханифы, Малика, аш-Шафи’и и Ибн Ханбала.
- ⁵²⁵ № 6805 (ал-И’тисам би-л-Китаб).
- ⁵²⁶ № 3240 (ал-’Ақдийа).
- ⁵²⁷ См. № 3103 (ал-’Ақдийа).
- ⁵²⁸ № 1248 (ал-Ахкам).
- ⁵²⁹ № 5286 (Адаб ал-Кудат).
- ⁵³⁰ Т.е. ‘Али сказал, что ‘Умар должен выплатить пострадавшей женщине компенсацию, тогда как ‘Абд ар-Рахман и ‘Усман решили, что он ни в чем не виноват.
- ⁵³¹ Это слово приводится в Коране в двух местах (4:12, 176). В первом случае, по мнению Крачковского, означает наследника по боковой линии, а во втором — боковую линию родства. В толковом словаре «ал-Васит»: «Ал-Калала — когда умирает человек, не имеющий родителя или ребенка, наследующего от него, и тогда наследуют от него родственники по боковой линии [например, сестры и братья]». Абу Бакр решил, что такие родственники должны наследовать.
- ⁵³² См. № 1807 (ан-Никах). Вопрос заключался в следующем: должна ли женщина в упомянутом случае получить брачный дар, который должен быть выплачен ей родственниками погибшего в случае положительного ответа. Ибн Мас’уд решил, что она должна получить брачный дар, как и остальные женщины, полностью, так же как она имеет право на наследство. Как сообщается у Абу Давуда, его решение совпало с постановлением Пророка, так как появились сподвижники, которые вспомнили подобный случай и решение Мухаммада по нему.
- ⁵³³ См. № 3302 (ан-Никах).
- ⁵³⁴ См. № 3113 (ал-’Ақдийа).
- ⁵³⁵ Давуд — коранический персонаж, пророк и царь, идентичен библейскому Давиду, отец Сулаймана.
- ⁵³⁶ Речь идет о приветствии молящегося в конце молитвы, когда он поворачивает голову направо и налево, произнося каждый раз: «ас-Саламу ‘алайкум ва рахматулла».
- ⁵³⁷ Здесь аллюзия на аят из Корана (21:20).
- ⁵³⁸ Термин «‘амма» также может означать в отношении людей обычных из них, в противоположность термину «хасса» (особые люди, или элита).
- ⁵³⁹ Среди трудов Абу Хафса Наджм ад-дина ан-Насафи сочинение под таким названием не упоминается. Есть ряд ханафитских произведений с названием «ал-Кафи». Например, у другого ученого из Насафа, Абу Бараката Хафиз ад-дина, есть сочинение «ал-Кафи фи шарх ал-вафи» (Достаточное в толковании полного), посвященное частным вопросам фикха. Однако могла ли частная проблема вероучения оказаться среди этих вопросов? Поэтому здесь возможен и следующий перевод: «ограничил их в достаточном смысле благочестивыми».
- ⁵⁴⁰ Хадис в данных источниках не выявлен.
- ⁵⁴¹ № 3937 (ал-Фитан).
- ⁵⁴² Здесь и далее использован перевод И.Ю. Крачковского. Номера сур и аятов в скобках установлены нами (здесь и далее примечания переводчика).
- ⁵⁴³ Данный атрибут Аллаха в Коране не приводится, но упоминается многими авторами символов веры по причине его смысла, имеющегося в Коране и сунне, с которым согласились ранние ученые ислама.
- ⁵⁴⁴ Данный атрибут упоминается в Коране в форме глагола (см.: Коран, 65:1).
- ⁵⁴⁵ Данный термин в Коране отсутствует, но принимается учеными по его смыслу.
- ⁵⁴⁶ Данный атрибут упоминается в Коране в форме глагола (см.: Коран, 85:13).
- ⁵⁴⁷ Данный атрибут упоминается в Коране в форме глагола (см. там же).
- ⁵⁴⁸ В послекораническое время получило широкое распространение обозначение ‘Исы (Иисуса) как «рух Аллах» (дух Аллаха) (см.: ИЭС. С.102). В Коране сообщается по поводу его рождения, что Аллах вдунул от Своего духа в его мать, Марйам (см.: Коран, 21:91; 66:12). Имеется в виду, что дух (рух) является Его созданием.
- ⁵⁴⁹ См.: Коран, 3:55; 4:158.
- ⁵⁵⁰ Т.е. на с.24 толкования в этой книге.
- ⁵⁵¹ Это слова Абу Ханифы, приводимые в «ал-’Акида ат-Тахавийя». См.: Ат-Тахави. С. (20/0).
- ⁵⁵² Ал-Мулла ‘Али ал-Кари: Шарх китаб ал-фикх ал-акбар ли-л-имам ... Аби Ханифа. Бейрут, 1984. С. 118 / Рус. пер.: Абу-Ханифа. Трактаты, М., 2001. С. 92.
- ⁵⁵³ «И как Он был со Своими атрибутами безначальным/вечным (азали), таким Он и останется бесконечным/вечным (абади)», См.: ат-Тахави (20/0).
- ⁵⁵⁴ Там же. С.(20/0).
- ⁵⁵⁵ См. там же.
- ⁵⁵⁶ См. там же.
- ⁵⁵⁷ Там же.

⁵⁵⁸ См. с. 31 этого сочинения.

⁵⁵⁹ Мухаммад ибн Мухаммад ибн 'Умар Хусам ад-дин (ум. в 1247 г.). Ханафитский юрист, правовед из Ахсикеса (Ферганы). Известен своим сочинением «ал-Мунтахаб фи усул ал-мазхаб». См.: аз-Зирикли. ал-А'лам. Т.7, статья «ал-Ахсикаси (ал-Ихсикаси)».

⁵⁶⁰ Краткое название комментария к книге «ал-Мунтахаб фи усул ал-мазхаб» Хусам ад-дина ал-Ахсикаси, которое написал 'Абд ал-'Азиз ибн Ахмад ал-Бухари.

⁵⁶¹ Если данная цитата действительно принадлежит имаму ан-Навави, то здесь под термином «асхабу-на» (наши сторонники) подразумеваются приверженцы шафи'итского толка, т.к. ан-Навави был шафи'итом.

⁵⁶² Имеется в виду толкование ан-Навави для сборника «Сахих Муслим», которое известно под названием «ал-Минхадж фи шарх сахих Муслим».

⁵⁶³ 'Абд ал-Масих ибн 'Абдаллах ал-Химси ан-На'ими, или Ибн На'има — один из врачей-переводчиков ассирийского происхождения, был христианином несторианского толка, участвовал в переводе на арабский язык важных источников медицины. Он относился к переводчикам среднего уровня, переводы которого были неплохими. См.: Ибн Аби Усайби'а. 'Уйун ал-анба фи табакат ал-атибба, статья «Ибн На'има».

⁵⁶⁴ У Марджани пропущено. Но в арабских источниках упоминается.

⁵⁶⁵ Диван ал-Имам аш-Шафи'и. Бейрут, 1995. С.59. Там же сообщается, что данное стихотворение приводится в книге «ал-'Умда» Ибн Рашика.

⁵⁶⁶ Данный отрывок приводится в книге Бадр ад-дина ал-'Айни «'Ақд ал-джуман фи тарих ахл аз-заман», и книге ал-Мухибби «Хуласат ал-'аср фи а'йан ал-карн ал-хади 'ашр». Там сообщается, что некий кади ал-'Исами упомянул хадис Ибн Сины для Шихаб ад-дина ал-Хафаджи. Тот же ответил ему, что Ибн Сина не привел иснад хадиса, хотя его содержание похоже на речь Пророка. Затем он сложил из него двустушие.

⁵⁶⁷ Ахмад ибн Мухаммад ибн 'Умар Шихаб ад-дин ал-Хафаджи ал-Мисри (ум. в 1659 г.). Верховный судья, автор сочинений по языку и литературе. Работал судьей в Османской империи во времена султана Мурада.

⁵⁶⁸ 'Али ибн ал-Муфаддал ибн 'Али Абу-л-Хасан Шараф ад-дин ал-Лакми и ал-Искандари (ум. в 1214 г.). Маликитский правовед, знаток большого количества хадисов, автор сочинений по хадисам. Писал небольшие стихотворения.

⁵⁶⁹ Мухаммад ибн 'Али ибн Вахб, Абу-л-Фатх, Таки ад-дин ал-Кушайри, известный как Ибн Дакик ал-'Ид (ум. в 1302 г.). Судья Египта, большой знаток методов правоверения, муджтахид, автор сочинений по хадису и усул ал-фикху.

⁵⁷⁰ Хаммам ибн Галиб ибн Са'са'а ат-Тамими ад-Дарими Абу Фирас, известный как ал-Фараздак (ум. в 728 г.). Поэт из Басры, оказавший большое влияние на язык и сообщения арабов. Является одним из лучших поэтов своей эпохи.

⁵⁷¹ Аль-Хатым (ал-Хатим) — название части стены вокруг Каабы.

⁵⁷² Поэт обращается к омейядскому халифу Хишаму (724–743). Как сообщается в источниках, Хишам и его окружение наблюдали во время хаджа около Каабы человека, перед которым все паломники почтительно расступались, и который спокойно мог совершить все обряды, связанные с обходом Каабы и черным камнем (ал-хаджр ал-асвад). Окружение Хишама, возмущившись этим по причине того, что им самим не удавалось обеспечить таких условий для своего господина, спросили Хишама о нем. Однако Хишам сказал, что не знает этого человека. А им был имам Зайн ал-'Абидин (сын ал-Хусайна). Рядом находился ал-Фараздак, который сразу же сочинил свою касыду и прочитал ее сторонникам Хишама. См.: ал-Имам Зайн ал-'Абидин. Бейрут: Муассасат ал-балаг, б.г. (серия «Ахл ал-Байт»-6). С.64–65.

⁵⁷³ Произнесение слов исповедания веры: «Нет божества кроме Аллаха, Мухаммад — Посланник Его».

⁵⁷⁴ Мухаммад ибн Ахмад (или Мухаммад) Абу 'Абдаллах ал-Куртуби ал-Андалуси (ум. в 1273 г.) — комментатор Корана и хадисовед. Автор комментария «Джами' ахкам ал-Кур'ан».

⁵⁷⁵ В соответствии с одним из хадисов Пророка, где сказано, что самым лучшим джихадом является слово истины и правды перед деспотичным правителем, тираном.

⁵⁷⁶ Данная касыда и история, связанная с ней, упоминается в арабских источниках, таких, как «Китаб ал-агани» Абу-л-Фараджа ал-Исфахани, «Хизанат ал-адаб» 'Абд ад-Кадир ал-Багдади и «Мир'ат ал-джинан» ал-Йафи'и (см.: ал-Имам Зайн ал-'Абидин. Бейрут: Муассасат ал-балаг, б.г. (серия «Ахл ал-Байт»-6). С.64–65. Касаид халида уншидат фи ахл ал-байт. Кум: Академия «Ахл ал-Байт», 1997. С.24–29). После прочтения касыды поэт был заключен в тюрьму омейядским халифом Хишамом (724–743). Имам Зайн ал-'Абидин же, услышав касыду, послал поэту 12 тысяч дирхемов, от которых тот отказался, сказав, что сложил ее ради Аллаха и от любви к роду Пророка.

⁵⁷⁷ Высмеивая омейядского халифа Хишама после того, как тот посадил его в тюрьму в местечке 'Асфан между Меккой и Мединой.

⁵⁷⁸ Хасан ибн 'Усман ибн Хасан Абу Хайдар ал-Фахми (ум. в 1880 г.) — крупный религиозный ученый в Османской Турции. Два раза назначался на должность высшего религиозного авторитета и главы 'улама' (Шайх ал-Ислам). Встречался с Шихаб ад-дином ал-Марджани.

⁵⁷⁹ Здесь закончилась вступительная часть письма.

⁵⁸⁰ Похожее двустушие приводится в ас-Сафди: ал-Вафи би-л-вафиййат. С.3016. Оно посвящается дамасскому кади 'Ала' ад-дину ибн Ганиму (ум. в 1335 г.) поэтом Ибн Нубатой (ум. в 1366 г.).

⁵⁸¹ Видимо, здесь говорится о путешествии Марджани в Мекку, в ходе которого он останавливался в Стамбуле, где встречался с муфтием ал-Фахми.

⁵⁸² Строка принадлежит поэту джахилийской и исламской эпохи ан-Набиге ал-Джа'ади (ум. ок. 670 г.), в которой он восхваляет соплеменников. Из-за присутствия в ней слова из коранической лексики комментаторы приводили ее в своих толкованиях к айату (4:100). См. например: аз-Замашари. ал-Кашшаф и ал-Куртуби. Также она приводится в словаре «Лисан ал-'араб» в статье «Мурагам».

⁵⁸³ Судя по источникам, данная строка принадлежит поэту Салиху ибн 'Абд ал-Куддусу. См.: ас-Са'алиби. ат-Тамсил. С.19.

⁵⁸⁴ Стих принадлежит поэту джахилийской эпохи Сахру ибн 'Амру ас-Сулами. См.: Ибн 'Абд Раббих. ал-'Икд ал-фарид (статья о битве при Зат ал-Асл) и Ибн Манзур. Лисан ал-'араб (статья «Назаван»).

⁵⁸⁵ Так в тексте. Здесь, видимо, какой-то фразеологический оборот.

⁵⁸⁶ Этот текст начинается без заголовка. Из-за несоответствия номеров страниц в оглавлении с номерами страниц в тексте, невозможно точно определить, кому он принадлежит. Однако скорее всего здесь начинается то, что названо в оглавлении сочинением 'Абд ал-Хабира (см. о нем далее). В этом сочинении Ш. Марджани упоминается как «ал-Устаз ал-Хаким».

⁵⁸⁷ Это суфийский шейх накшбандийского ордена 'Абд ар-Рахман ал-Джами (1414–1492), достигший высокой ступени в иерархии суфиев, духовный наставник многочисленных учеников.

⁵⁸⁸ По-арабски «Куддиса сирру-ху», обычно используется после упоминания имени покойного суфийского авторитета или духовного наставника. Глагол в данной фразе имеет форму страдательного залога, поэтому во фразе отсутствует слово «Аллах». Обычно после имени шейха говорят: «Каддасаллах сирра-ху» («Да освятит Аллах его душу!»), используя глагол формы активного залога.

⁵⁸⁹ Здесь, возможно, опечатка, правильно — ал-Казани (т.е. Казанский или из Казани). С другой стороны, мы неоднократно встречали в рукописях вариант «ал-Газани», что в принципе тоже означает «казанский». В некоторых диалектах арабского языка буква «каф» звучит как разновидность «гайна», что случается и в некоторых тюркских диалектах и языках. Иногда это отражается и на письме. Возможно, такой вариант нисбы указывает на одну из версий происхождения названия города Казани, т.е. от имени татарского хана Газана. Таким образом, здесь под именем ал-Устаз ал-Хаким имеется в виду Шигабутдин Марджани. Подобная форма слова «казанский» с буквой «гайн» была обнаружена нами в другой книге Ш. Марджани «Танбих абна' ал-'аср 'ала танзих анба' Аби-н-Наср» («Извещение сынов эпохи беспристрастными известиями Абу-н-Насра (ал-Курсави)»), хранящейся в рукописном виде (см. рукопись в ОРРК НБ КГУ, №1468ар, конец текста, с.156). К тому же в одном из рукописных вариантов книги «ал-Хикма ал-балига» переписчик перед тем, как упомянуть имя автора, назвал его титулом «ал-Устаз ал-Хаким» (см. рукопись в ОРРК НБ КГУ, №3565ар, конец текста). А.Н. Юзеев, приводя перевод этого отрывка, прочитал имя как ал-Газали. См.: Юзеев А.Н. Марджани. Казань, 1997. С.37. Однако если даже считать, что произошла опечатка, то ал-Газали не был известен под куньей «Абу-л-Хасан» и титулом «ал-Устаз ал-Хаким».

⁵⁹⁰ Автор книги с таким названием, комментировавший высказывания ал-Марджани, нам неизвестен.

⁵⁹¹ Далее следует высказывание (одна строка) на неизвестном нам языке, несмотря на содержание арабизмов. Оно также не распознано специалистами персидского языка. В строчке присутствуют следующие арабизмы: танзих (непричастность ко всему несовершенному), ташбих (уподобление), сидк (искренность/правдивость), 'ирк (имеет разные значения) или 'арак (пот), бака' (вечность), лутф (привязнь).

⁵⁹² ал-Мушаршид — требующий указания и благоразумия (ар-рашад), может пониматься как находящийся на воспитании у духовного наставника (ал-муршид).

⁵⁹³ Заки ад-дин 'Абд ал-Хабир ибн 'Абд ал-Ваххаб ал-Муслими. Упоминается Ризаэтдином Фахретдиновым в списке учеников Ш. Марджани (см.: Болгар вә Казан тьрекләре. 182 б.). Он был имамом и преподавателем медресе в Петропавловске, переписывался с Ш. Марджани. Р. Фахретдинов написал подробно о нем в своем «Асаре» и упомянул его в своем трактате «Ибн 'Араби», приведя его мнение об Ибн ал-'Араби. В этом же произведении он сказал, что Заки ад-дин ал-Муслими был одним из выдающихся ученых России и Мавераннахра (см.: Фахретдинов Р. Ибн 'Араби. Оренбург: Вақыт, 1912 г., гл. 14).

⁵⁹⁴ Таким образом, здесь начинается речь Заки ад-дина ал-Муслими. Предыдущий текст после письма Хасану ал-Фахми также скорее всего принадлежит ему, из-за отсутствия ясного разделения между параграфами книги. К тому же нужно заметить, что в предыдущем тексте была приведена цитата из «ал-Футухат» Ибн ал-'Араби. А нам известно, что Заки ад-дин ал-Муслими подробно изучал этот труд (см.: Фахретдинов Р. Ибн 'Араби, гл. 14).

⁵⁹⁵ По-арабски «каддасаллах асрара-хум». Другой возможный вариант перевода: «Да освятит Аллах их могилы!»

⁵⁹⁶ По арабски «анараллах бурхана-хум».

⁵⁹⁷ Как уже было сказано ранее, обычно эта формула используется после упоминания имени покойного суфийского авторитета или духовного наставника. Но она также может использоваться мюридами после упоминания имени живого наставника. Этот небольшой факт косвенно указывает на то, что Ш. Марджани являлся муршидом суфийского тариката.

⁵⁹⁸ Полное название этой книги Марджани — «ат-Тарика ал-мусла ва-л-'акида ал-хусна» («Путь, достойный подражания, и прекраснейшее вероубеждение»). Казань: Тип. М.Чирковой, 1890.

⁵⁹⁹ Гайяс ад-дин ибн Хабибулла (ум. в 1870 г.) — из дер. Бикавылы Тетюшского района, его отец был имамом 4-й казанской мечети, учился в медресе Ш. Марджани на протяжении 10 лет, затем ненадолго уехал в Бухару, после этого был имамом на месте своего отца. См.: Мәркани Ш. Мьстафадел-эхбар... — 2 т. — 89 б.; Шиһабетдин Мәркани. — Әлмәт: Рухият, 1998. — 106 б.

⁶⁰⁰ «ал-Масал ал-а'ла» («Идеал») — произведение Ш. Марджани, которое до сих пор недоступно. Предположительно оно имело философский характер и касалось атрибутов и имен Аллаха.

⁶⁰¹ Он же Заки ад-дин ал-Муслими.

⁶⁰² Скорее всего имеется в виду известный суфий-ханбалит ал-Ансари ал-Харави (ум. в 1089 г.) из Герата.

⁶⁰³ Мухаммад ибн Ас'ад Джалал ад-дин ад-Даввани (1427–1512) — судья, теолог, философ. Родился и жил на юге Ирана. Автор многих трактатов и сочинений. Среди татарского духовенства был известен как Мелла Джаляль, точнее так называли его толкование к символу веры «ал-'Акаид ад-'адудийа».

⁶⁰⁴ Поэма «Бустан» — знаменитое произведение персидского поэта Саади (ум. в 1292 г.), написанное в 1257 году для правителя Фарса Абу Бакра Са'да ибн Занги. Здесь приводится отрывок из этой поэмы.

⁶⁰⁵ Это стихотворение приводится у ас-Са'алиби. В «Йатимат ад-дахр», где сообщается, что оно принадлежит судье Абу Мухаммаду 'Абд ал-Ваххабу ибн 'Али ибн Насру ал-Малики (ум. в 1031 г.).

⁶⁰⁶ Автор строк — Салах ад-дин Ахмад ибн 'Абд ас-Саййид ал-Ирбили (ум. в 1234 г.). См. о нем: Ибн Халликан. Вафийят ал-а'йан, 2/375 (статья «Йусуф ибн 'Абд ал-Мумин»); аз-Зирикли. ал-А'лам. Т.1, статья «ал-Ирбили».

⁶⁰⁷ Автор стихотворения — Абу-л-Хасан Мухаммад ибн Мухаммад ал-Бусрави (ум. в 443 г. хиджры). Ученик 'Али ал-Муртада ал-Мусави. См.: Йакут ал-Хамави. Му'джем ал-булдан (статья «Бусра»); ал-Кутуби. Фават ал-вафийят (статья «Абу-л-Хасан ал-Басрави»).

⁶⁰⁸ Джахид — один из синонимов слова «кафир», означает отрицающий.

⁶⁰⁹ Лахид — один из синонимов слова «кафир», означает отступающий/отклоняющийся.

⁶¹⁰ Известный суфий-ханбалит ал-Ансари ал-Харави (ум. в 1089 г.) из Герата. См.: аз-Зубайди. Тадж ал-'арус (статья «Вахада»); Ибн Халдун. Мукаддима. С.285; ал-Мухибби. С.197.

⁶¹¹ Известный поэт аббасидской эпохи (ум. 211 г. хиджры), видный представитель жанра «аз-Зухдийят», стихов, посвященных прославлению Аллаха, Судному дню, отвращению к ближней жизни и т.п. См. аз-Заййат: Тарих ал-адаб ал-'араби. С. 304–305.

⁶¹² Автор строчек Мухаммад ибн Зафар, известный как ал-Муканна' ал-Кинди, один из поэтов омейядской эпохи (см.: ал-Тунджи. ал-Му'джем ал-муфассал фи-л-адаб. С.819; ал-Марзуки. Шарх диван ал-Хамаса. С.532).

⁶¹³ Автор строк — Ахмад ибн Мухаммад ибн 'Абдаллах, известный как Ибн 'Араб Шах (ум. в 1450 г.). Строки приводятся в его биографии: ас-Сахави. ад-Дав' ал-лами'. С.341; ат-Тамими. ат-Табакат ас-саниййа. С.139.

⁶¹⁴ Эти строчки приписываются 'Али ибн Аби Талибу. См. раздел о его достоинствах в аш-Ша'рани: ат-Табакат ал-Кубра. С.19.

⁶¹⁵ Приводится в разных источниках. В одних эти строчки приписываются последовательнице сподвижников святой Раби'е ал-Басри (см.: аз-Замахшари. ал-Кашшаф. С.208), в других — Абу-л-'Атахие (см. ал-Агани. С.380).

⁶¹⁶ Автор стихотворения — Абу Зайд Кайс ибн ал-Хутайм ибн 'Ади, поэт джахилийской эпохи. См.: ал-Марзуки. С.365; ас-Сафади (статья Ибн ал-Хутайм). С.3263.

⁶¹⁷ Автор стихотворения — Умаййа ибн Аби ас-Салт, поэт джахилийской эпохи. См.: ал-Исфахани. ал-Агани. С.918.

⁶¹⁸ Приводится во многих источниках без упоминания автора. См.: Ибн 'Абд Раббих. ал-'Ақд ал-Фарид. С.938; ал-Марзуки. С.401. Здесь говорится о нравах женщин.

⁶¹⁹ Такое прозвище имело немало число мусульманских ученых. Возможно, здесь подразумевается суфийский шейх Аухад ад-дин ал-Кирмани (ум. ок. 1238 г.), знаменитый поэт-мистик, который свою духовную родословную возводит к Абу ан-Наджибу ас-Сухраварди, основателю суфийского братства Сухравардиййа. Этот поэт получил известность благодаря своим экстатическим изречениям. См.: Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм. С.233. Также им может быть персидский поэт и суфийский шейх из Мавераннахра Аухад ад-дин 'Али ибн Исхак ал-Абиварди (ум. в 1169/70 г.), у которого есть сборник стихов «Диван Анвари» (см.: Хаджи Халифа. С.403; аль-Худжвири. Раскрытие скрытого. С.173).

⁶²⁰ См.: ал-Йафи'и. Мир'ат ал-джинан. С.421.

⁶²¹ Автор строчек — Абу-л-Фарадж ас-Сави, катиб из окружения ас-Сахиба ибн 'Аббада. См.: ас-Са'алиби. ал-Йатима. С.458.

⁶²² Эти строчки приписываются ал-Джахизу (ум. в 869 г.). См. Ибн Халликан. ал-Вафиййат (статья «ал-Джахиз»). С.479.

⁶²³ Автор неизвестен. Приводится в: Ибн ал-Асир. ал-Камил. С.1219.

⁶²⁴ Имеется в виду, что визирь ал-Васика Ахмад ибн Аби Ду'ад читал эти строки после кончины ал-Васика (см.: Ибн ал-Асир. ал-Камил. С.1219), скорбя о нем.

⁶²⁵ Строчка из касыды Абу ат-Таййиба ал-Мутанабби. См.: ал-'Аббаси.: Ма'ахид ат-тансис 'ала шавахид ат-талхис. С.21.

⁶²⁶ Перевод Д.В. Микульского из ал-Мас'уди. Золотые копии [История Аббасидской династии: 749–947 гг.] — М., 2002, с. 305. Приводится в разных источниках: ал-Мас'уди: Мурудж аз-захаб. С.581; ал-Исфахани. ал-Агани. С.1049.

⁶²⁷ Известный поэт аббасидской эпохи ал-Хасан ибн Хани' (ум. в 199 г. хиджры). См.: аз-Заййат. С.308.

⁶²⁸ аз-Заййат. С.311.

⁶²⁹ Абу Бакр во время переезда в Медину скрывался с Пророком в пещере близ Мекки. За это его прозвали Обитателем пещеры.

⁶³⁰ См.: ал-Абшихи. ал-Мустатраф. С.139.

⁶³¹ Т.е. Имам ар-Рида 'Али ибн Муса — 8-й шиитский имам.

⁶³² Приводится у Ибн Халликана (статья «Имам ар-Рида»). С.410.

⁶³³ Там же и в ас-Сафади: ал-Вафи. С.3079.

⁶³⁴ Здесь указаны номера страниц арабского оригинала. Номера страниц, особенно в завершающей части, не всегда соответствуют действительным.

БИБЛИОГРАФИЯ

Источники

На арабском языке:

1. 'Абдух, Мухаммад (Абдо). ал-А'мал ал-камила. Тахкик Мухаммад 'Имара. Каир: Дар аш-Шурук, 1993. Т.1.
2. Абу Давуд. ас-Сунан. Эр-Рияд: Дар ас-Салам, 1999.
3. Абу-Ханифа, Ну'ман ибн Сабит. Матн ал-Фикх ал-акбар // ал-Кари, 'Али. Шарх ал-фикх ал-акбар. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмийа, 1984. С.301–306.
4. [Абу-Ханифа, Ну'ман ибн Сабит]. ал-Фикх ал-акбар // Абу Ханифа. Трактаты. М.: Муравей, 2001. С.70–77, прилож.
5. ал-Афгани, Джамал ад-дин; 'Абдух, Мухаммад (Абдо). ат-Та'ликат 'ала шарх ал-'акаид ал-'адудийа. Тахкик Сайид Хади Хосрушахи. Каир: Мактабат аш-шурук ад-давлийа, 2002 (серия «ал-Асар ал-камила»-7).
6. [Биги], Муса Джараллах. ал-Ваши'а фи нақд 'акаид аш-ши'а. Каир: Мактабат ал-куллийат ал-азхарийа, 1984.
7. ал-Бухари. ас-Сахих. Бейрут: Дар ал-калам, 1987.
8. Джами' ал-хутаб. — Казан: Борадран Кәримовлар, 1912.
9. Ибн Катлубга, Зайн ад-дин. Тадж ат-тараджим фи-ман саннафа мина-л-ханафийа. Тахкик Ибрахим Салих. Дамаск: Дар ал-Ма'мун ли-т-турас, 1992.
10. Ибн Маджа. ас-Сунан. Бейрут: Дар ихйа' ал-кутуб ал-'арабийа, 1987.
11. Ибн Манзур. Лисан ал-'араб (в 15 т.). Бейрут: Дар Садир, 1956.
12. Йакут, Абу 'Абдаллах ал-Хамави. Му'джем ал-булдан. Бейрут: Дар Садир, 1984. Т.3.
13. Йакут, Абу 'Абдаллах ал-Хамави. Му'джем ал-удаба'. Бейрут: Дар ал-гарб ал-ислами, 1993. Т.16.
14. ал-Кари, 'Али. Шарх ал-фикх ал-акбар. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмийа, 1984.
15. ал-Кураши, 'Абд ал-Кадир. ал-Джавахири ал-мудийа фи табакат ал-ханафийа. Эр-Рияд: Дар ал-'улум, 1978. Т.2.
16. ал-Курсави, Абу-н-Наср. Китаб ал-иршад ли-л-'ибад. Казань: Типография И.Н. Харитоновна, 1903.
17. ал-Марджани, Шихаб ад-дин. Вафиййат ал-аслаф ва-тахиййат ал-ахлаф. Рук. ОРКК КГУ, №609–615А.
18. ал-Марджани, Шихаб ад-дин. Мукаддимат вафиййат ал-аслаф. Казань, 1883.
19. ал-Марджани, Шихаб ад-дин. Назурат ал-хакк фи фардиййат ал-'иша' ва-ин лам йагиб аш-шафак. Казань: Матба'ат Хизана, 1870.
20. ал-Марджани, Шихаб ад-дин. Тазкират ал-муниб би-адам тазкиййат ахл ас-салиб. Рук. ОРКК НБ КГУ, №692А (1880 г.), л. 16–34б.
21. ал-Марджани, Шихаб ад-дин. Тазкират ал-муниб би-адам тазкиййат ахл ас-салиб. Рук. ОРКК НБ КГУ, №3924А (1865 г.), л. 32а–59а.
22. ал-Марджани, Шихаб ад-дин. Танбих абна ал-'аср 'ала танзих анба Аби-н-Наср. Рук. ОРКК НБ КГУ, № 1468А, л. 16–7б.
23. ал-Марджани, Шихаб ад-дин. ат-Тарика ал-мусла ва-л-акида ал-хусна. Рук. ОРКК НБ КГУ, №3049А (1859 г.), л. 5а–24а.
24. ал-Марджани, Шихаб ад-дин. Фаваид мухимма. Рук. ОРКК НБ КГУ, №3049А (1859 г.), л. 26а–62б.
25. ал-Марджани, Шихаб ад-дин. ал-Хикма ал-балига ал-джаниййа фи-шарх ал-'акаид ал-ханафиййа. Казань: Типография Вечеслава, 1888.
26. ал-Марджани, Шихаб ад-дин. ал-Хикма ал-балига ал-джаниййа фи-шарх ал-'акаид ал-ханафиййа. Рук. ОРКК НБ КГУ, №2183А (1864 г.), 79 л.
27. ал-Марджани, Шихаб ад-дин. ал-Хикма ал-балига ал-джаниййа фи-шарх ал-'акаид ал-ханафиййа. Рук. ОРКК НБ КГУ, №2983А, л. 96–156, 196–85б.
28. ал-Марджани, Шихаб ад-дин. ал-Хикма ал-балига ал-джаниййа фи-шарх ал-'акаид ал-ханафиййа. Рук. ОРКК НБ КГУ, №3565А (1869 г.), 53 л.
29. ал-Мас'уди. Золотые копи [История Аббасидской династии: 749–947 гг.]/ Пер. Д.В. Миккульского. — М., 2002.
30. ал-Мусави, Шараф ад-дин. Адживбат масаил Джараллах. Кум, 1995.
31. Муслим. ас-Сахих. Бейрут: Дар ихйа' ал-кутуб ал-'арабийа, 1985.
32. ал-Муслими, Заки ад-дин 'Абд ал-Хабир. Тахарир. Рук. ОРКК НБ КГУ, №2983А, л. 96–156.
33. ал-Муслими, Заки ад-дин 'Абд ал-Хабир. Тахарир//ал-Марджани, Шихаб ад-дин. ал-Хикма ал-балига...Казань: Типография Вечеслава, 1888. — С.156–163.
34. ан-Насаи. ас-Сунан. Мактаб ат-тарбиййа ал-'араби ли-дувал ал-Халидж, 1989.
35. ан-Насафи, Абу Хафс Наджм ад-дин 'Умар. Матн ал-'акаид // Taftazani: Kelam ilmi ve islam akaidi, haz. Suleyman Uludag, Istanbul: Dergah Yayinlari, 1999. С.83–86, прилож.
36. ан-Насафи [Абу Хафс Наджм ад-дин 'Умар]. Матн ал-'акида аннасафиййа // Нәсәфи гакыйдәсе (Хәнәфи мәзхәбе буенча иман шарты). — Казан: Иман, 2000. — 12–16 б.
37. ар-Рази, Мухаммад ибн Аби Бакр. Мухтар ас-Сихах. Бейрут, 1996.
38. ас-Субки, Тадж ад-дин. Табакат аш-шафи'иййа ал-кубра. Каир: Матба'ат ал-Халаби, 1963. Т.3.
39. ат-Тафтазани, Са'д ад-дин. Шарх ал-'акаид//Taftazani: Kelam ilmi ve islam akaidi, haz. Suleyman Uludag, Istanbul: Dergah Yayinlari, 1999. С.1–82, прилож.
40. ат-Тирмизи. ас-Сунан. Бейрут: Дар ихйа' ат-турас ал-'араби, б.г.
41. ат-Тунтари, Мухаммад Наджиб. Китаб зикр ал-'акил ва-танбих ал-гафил. Казань: Торговый дом Каримовых, 1900.
42. Утыз-Имяни А. Рисалат дигага. Рук. ОРТ ИЯЛИ АН РТ, ф.39, №46.
43. Халифа, Хаджи (Катиб Чалаби). Кашф аз-зунун. Стамбул, 1971. Т.2.

На русском языке:

1. Абу-Узба, ал-Хасан. Ашариты и матуридиты: в чем отличия двух школ? (Перевод с арабского Рустама Батыра) // Минарет. — 2005. — №4 (007). — С.28–29.
2. Абу-Ханифа [Ну'ман ибн Сабит]. Трактаты. М.: Муравей, 2001.
3. ал-Газали, Абу Хамид. Воскрешение наук о вере. Избранные главы / Пер. с араб. В.В.Наумкина. — М.: Наука, 1980.

4. ал-Газали, Абу Хамид. Для чего дискутируют богословы? (Из трактата «Избавляющий от заблуждения») / Перевод А. Сагадеева // Минарет, —2005. —№4 (007) 2005. — С.29.
5. Ибн Хаджар аль-'Аскалани. Булуг ал-марам. Достижение цели. / Пер. с араб. Э. Кулиева. —М.: Умма, 2003.
6. Коран / Пер. смыслов и коммент. Э.Р. Кулиева. —М.: Умма, 2004.
7. Коран / Пер. с араб. акад. И.Ю.Крачковского. —М.: СП ИКПА, 1990.
8. [ал-Марджани] ал-Газани, Шихаб ад-дин. Послание «Привлечение внимания современников к очищению сведений об Абу-н-Насре» (Рисала танбих абна ал-'аср 'ала танзих анба Аби-н-Наср) // Курсави, Абу-н-Наср. Наставление на путь истины (ал-Иршад ли-л-ибад). / Пер. с араб. Г. Идиатуллиной. —Казань: Татар. кн. изд-во, 2005.
9. ал-Марджани, Шихаб ад-дин. Вафият ал-аслаф ва тахият ал-ахлаф (Подробное о предшественниках и приветствие потомкам). Публикация А.Н. Юзеева / Перевод с араб., коммент., вступ. ст. и примеч. А.Н. Юзеева. —Казань: Иман, 1999.
10. ал-Марджани, Шихаб ад-дин. Извлечение вестей о состоянии Казани и Булгара (Мустафад ал-ахбар фи ахвали Казан ва Булгар). Ч.1. / Пер. со старотатар. Р.К. Адыгамова. Казань: Из-во «Фэн» АН РТ, 2006.
11. ан-Насави, Габдулла. Обличение «Назурат ал-хакк» (Музхиру ал-калимат ал-джаруда алляти хия фи ан-назура) / Пер. Р. Адыгамова. Казань: Иман, 2004.
12. Очерки Марджани о восточных народах / Пер. с араб. А.Н. Юзеева. —Казань: Татар. кн. изд-во, 2003.
13. ас-Суйти, Джалал ад-дин. Совершенство в коранических науках. Вып. 1: Учение о толковании Корана. — М.: ИД «Муравей», 2000.
14. ас-Суйти, Джалал ад-дин. Совершенство в коранических науках. Вып. 2: Учение о ниспослании Корана. — М.: ИД «Муравей», 2001.
15. [ат]-Тахави, [Абу Джа'фар]. 'Акыда: символ веры. —Казань: Иман, 2000.
16. ал-Худжвири, Али. Раскрытие скрытого за завесой. Старейший суфийский трактат по суфизму. / Пер. с англ. А. Орлова. — М.: Единство, 2004.
17. аш-Шаулянкари, Мухаммад. Напоминание праведного о кознях завистника (Тазкират ар-рашид би радди кайди ал-хасид). / Пер. Р. Адыгамова. — Казань: Иман, 2004.
18. аш-Шахрастани, Мухаммад. Книга о религиях и сектах. Ч.1. Ислам. / Пер. с араб., введение и коммент. С.М. Прозорова. Серия «Памятники письменности Востока» LXXV. —М.: Наука, 1984.
19. Шейх Зейнулла Расули (Расулев) ан-Накшбанди. Избранные произведения. / Пер. и предисл. И.Р. Насырова. — Уфа, 2000.

На персидском языке:

1. [ан]-Насафи, Абу Хафс 'Умар ибн Мухаммад. Тафсир-и Насафи / Ред. А. Джувайни. Тегеран: Сорус, 1997. Т.1.

На татарском языке:

1. Әмирхан Ф. Безнеһ хыялларда Мәркани кнәлэгәсе // Кояш. — 1915. — 9 гыйнв. — № 601.
2. ал-Баруди, 'Алимджан (Галимқан Баруди). Мәркани хакында макаләләр вә хатирәләр // «Мәркани» кыентыгы (Сб. Марджани). — Казан: Иман, 2001 (транслитерация издания 1915 г.). — 1 т. — 153-171 б.
3. Биги, Муса Джараллах (Қарулла). Рахмәти илация гомумияти хакында бәрацинем // Шура. — 1909. — №24. — 750-756 б.
4. Биги, Муса Джараллах (Қарулла). Рахмәти илация гомумияти хакында игътикадым // Шура. — 1909. — №23. — 716-720 б.
5. Биги Муса Джараллах (Қарулла). Рахмәти илация бурҗанлары. — Оренбург: 1911.
6. Биги Муса Джараллах (Қарулла). Озын кнәннәрдә рузә. — Казан: Ымид, 1911.
7. Биги Муса Джараллах (Қарулла). Халык назарына берничә мәсьәлә. — Казан, 1912.
8. Убайдаллах углы 'Абдаллах (Габдулла Гобәйдулла углы). Олуғ галимебез әш-шәех әл-Мәркани хәзрәтләре хакында хатирәләрем // «Мәркани» кыентыгы. — Казан: Иман, 2001 (транслитерация издания 1915 г.). — 2 т. — 89-91 б.
9. ал-'Умари 'Абд ар-Рахман (Габдрахман Гомәри). Боек остаз Мәркани хәзрәт хакында хатыйратым (хатирәләрем) // «Мәркани» кыентыгы. — Казан: Иман, 2001 (транслитерация издания 1915 г.). — 2 т. — 43-63 б.
10. Ильяс Тахир (Тацир Ильяс). Мәрканинен фикыһ даирәсендә хезмәтләре // «Мәркани» кыентыгы. — Казан: Иман, 2001 (транслитерация издания 1915 г.). — 1 т. — 72-121 б.
11. Иман рисаләсе цөм әлифба рисаләсе. — Казан: Типография университета, 1896.
12. ал-Исхаки Мухаммад 'Айад (Млхәмәтгаяз Исхаки). Ике йлз елдан соһ инкыйраз. — Казан: Типография И.Н.Харитоновна, 1904.
13. Максуди Ахмад Хади (Әхмәтҗади Максуди). Гыйбадәт-и исламия. — Казан: Типография Б.Л.Домбровского, 1898.
14. Максуди Ахмад Хади (Әхмәтҗади Максуди). Дамелла Мәркани хәзрәтләре // «Мәркани» кыентыгы. — Казан: Иман, 2001 (транслитерация издания 1915 г.). — 1 т. — 216-224 б.
15. Кол Гали. Кыйссаи Йосыф: поэма. — Казан: Татар. кит. нәшр., 1989.
16. Котб. Хьсрән вә Ширин: шигъри роман. — Казан: Мәгариф, 2003.
17. ал-Марджани, Шихаб ад-дин (Шицабетдин Мәркани). Мльстафадел-әхбар фи әхвали Казан вә Болгар. — Казан: Типография Б.Л. Домбровского, 1897. — 1 т.
18. ал-Марджани, Шихаб ад-дин (Шицабетдин Мәркани). Мльстафадел-әхбар фи әхвали Казан вә Болгар. — Казан: Типография университета, 1900. — 2 т.
19. Марджани [сборник]. Шицабетдин Мәркани вилядәтынә 100 ел тулу (1233-1333) мльнәсәбәте илә нәшер ителде. — Казан: Мәгариф, 1915.
20. ал-Марджани Шихаб ад-дин (Шицабетдин Мәркани). Рихлат ал-Марджани. — Казан: Тип. наследников М. Чирковой, 1898.
21. Мльнәкәтләрем (Мунаджаты). // АХСадекова. — Казан: Татар. кит. нәшр., 2005.
22. а л - М у с л и м и ' А б д у а л - Х а м и д (Габделхәмит Мльслими). Мәркани // Шура. — 1916. — №4. — 101-103 б.; № 6. — 149-150 б.
23. Мәкмугыл-хикәят. Нәжип Исмәгыйль кнчәрмәсе. (Сборник хикаятов. Средневековая татарская проза. Кн. 1). — Казан: Татар. кит. нәшр., 1994.
24. ат-Тунтари Мухаммад Наджиб (Млхәмәт Нәкип Тьнтәри). Ходусы галәмә игътиқад киһатендән бер назар. — Казан: Типография университета, 1900.

25. ат-Тунтари, Мухаммад Наджиб (Мльхэмэт Нәкип Тьнтәри). Мәркани хәзрәтләре хакында хатыйратым // «Мәркани» кыентыгы. — Казан: Иман, 2001 (транслитерация издания 1915 г.). — 2 т. — 63–69 б.
26. ат-Тарджумани, Кашшаф (Кәшшаф Тәркәмани). Мәрканинен мәсьәиле игътикадиядә тоткан юлы // «Мәркани» кыентыгы. — Казан: Иман, 2001. — 1 т. — 28–72 б.
27. (Ибн) Фахр ад-дин Рида' ад-дин (Ризәтдин бин Фәхретдин). Ибн 'Араби (Ибне Гарәби). — Оренбург: Вақыт, 1912.
28. Фәхретдинев Р. Болгар вә Казан тьрекләре. — Казан: Татар. кит. нәшр., 1993.
29. [Фәхретдин Р.]. Ризәтдин хәзрәт мәкаләсе // «Мәркани» кыентыгы. — Казан: Иман, 2001 (транслитерация издания 1915 г.). — 1 т. — 174–207 б.
30. Фәхретдин Р. Жәвамигуль кәлим шәрхе. Гарәби-урыс хьруфатында беренче басма. — Казан: Иман, 1995.
31. Шараит ал-иман. — Казан: Типография университета, 1894.
32. Шараф, Шахар (Шәңәр Шәрәф). Мәрканинең тәркәмеи хәле // «Мәркани» кыентыгы. — Казан: Мәгариф, 1915. — 2–193 б.
33. Шараф, Шахар (Шәңәр Шәрәф). Мәркани хакында матбугат // «Мәркани» кыентыгы. — Казан: Иман, 2001 (переиздание 1915 г.). — 2 т. — 179–193 б.
34. Шиңабетдин Мәркани. — Әлмәт: Рухият, 1998.

На турецком языке:

1. Taftazani: Kelam ilmi ve islam akaidi, haz. Suleyman Uludag, Istanbul: Dergah Yayinlari, 1999.

Литература

На арабском языке:

44. аз-Зирикли, Хайр ад-дин. ал-А'лам: камус тараджим ли-ашхар ар-риджал ва-н-ниса мина-л-'араб ва-л-муста'рибин ва-л-мусташрикин. В 7т. Бейрут: Дар ал-'илм ли-л-малайин, 1986.
1. ал-Мавсу'а ал-'арабийя ал-'аламийя. Эр-Рияд: Муассасат а'мал ал-мавсу'а, 1999.
2. ал-Мавсу'а ал-муйассара фи-л-адйан ва-л-мазахиб ва-л-ахзаб ал-му'асира // Мауки' Сайд ал-фаваид (www.said.net).
45. ал-Мавсу'а ал-муйассара фи-л-адйан ва-л-мазахиб ва-л-ахзаб ал-му'асира // Мауки' ал-кашиф (www.alkashf.net).
46. Мансур, Са'д ад-дин. Фадаил ахл ал-байт фи-л-китаб ва-с-сунна. Куала-Лумпур, 2001.
47. ал-Му'джем ал-васит. Стамбул: ал-Мақтаба ал-исламийя, б.г.
48. Ра'фат ал-Баша, 'Абд ар-Рахман. Сувар мин хайат ат-таби'ин. Джидда: ан-Надва ал-аламийя ли-ш-шабаб ал-ислами, 1998.
49. ас-Са'ди, 'Абд ал-Малик. Шарх ан-насафийя фи-л-'акида ал-исламийя. Багдад: Мактабат дар ал-анбар, 1988.
50. ас-Субхани, Джа'фар. Ма'а-ш-ши'а ал-имамийя фи 'акаиди-хим. Тегеран, 1413 г.х.
51. ат-Тунджи, Мухаммад. ал-Му'джем ал-муфассал фи-л-адаб. В 2 т. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмийя, 1993.
52. ал-Фавзан, Салих. Шарх ал-'акида ал-васитийя ли-шайх ал-ислам Ахмад ибн Таймийя. Эр-Рияд, 1411 г.х.
53. ал-Химси, М. Хасан. Фахарис ал-Кур'ан ал-карим // Кур'ан карим: тафсир ва байан. Дамаск-Бейрут: Дар ар-Рашид, б.г.
54. ал-Хумайис, Мухаммад. Шарх ал-'акида ат-тахавийя ал-муйассара. Эр-Рияд: Дар ал-Ватан ли-н-нашр, б.г.
55. ал-Хурасани, М. Ва'из Задә. Нида' ал-вахда ва-т-такриб байн ал-муслимин ва-мазахиби-хим. Тегеран: Рабитат ас-сакафа ва-л-'алакат ал-исламийя, 1997.

На английском языке:

2. Algar, Hamid. Shaykh Zaynullah Rasulev — The Last Great Naqshbandi Shaykh of the Volga-Urals Region // Muslims in Central Asia. Durham-London, 1992, p.112–114.
3. Azami M.M. Studies in Hadith Methodology and Literature. Kuala Lumpur. Islamic Book Trust.
4. Babadzanov B. «On the History of the Naqshbandiya Mugaddidiya in Central Mawara'annahr in the Late 18th and Early 19th Centuries» // Muslim Culture in Russia and Central Asia [vol.1], Berlin, 1996, p.385–414.
5. Bennigsen A.A., Wimbush S.E. Mystics and Commissars. Sufism in the Soviet Union (Muslim conservative dissent in the Soviet Union). Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1985.
6. Makdisi G. Ibn Taymiyah // 2006, Islamic Philosophy Online, Inc. (www.muslimphilosophy.com/it/itya.htm)
7. Nuh Ha Mim Keller. Kalam and Islam (the text of a talk given to the Aal al-Bayt Institute of Islamic Thought on 4 January 2005 in Amman, Jordan) // Living ISLAM — Islamic Tradition (May 25, 2006), <http://www.livingislam.org>.
8. Ozcan, Hanifi. Philosophy among the Early Muslim Turkish States // The Turks. Ankara: Yeni Turkiye Publications, 2002, vol. 2, p.309.
9. The Concise Encyclopedia of Islam. London: Stacey International, 1991.

На русском языке:

1. Адьгамов Р.К. Габдрахим Утьез-Имяни. — Казань: Из-во «Фэн» АН РТ, 2005.
2. Али-Заде А.А. Ашаризм в ортодоксальном исламском мировоззрении. — Казань: Иман, 2005.
3. Али-заде, А.А. Хроники мусульманских государств I–VII веков хиджры. — М.: УММА, 2004.
4. Аликберов А.К. Эпоха классического ислама на Кавказе: Абу Бакр ад-Дарбанди и его суфийская энциклопедия «Райхан ал-хакаик» (XI–XII вв.). — М.: Вост. лит., 2003.
5. Баранов Х.К. Арабско-русский словарь. — М.: Русский язык, 2001.
6. Белл Р., Уотт У.М. Коранистика: введение. Пер. с англ. — СПб.: Диля, 2005.
7. Бёртон Дж. Мусульманское предание: Введение в хадисоведение. Пер. с англ. — СПб.: Диля, 2006.
8. Боголюбов А. Абу Ханифа // Ислам: Энциклопедический словарь. — М.: Наука, 1991. — С.11–12.
9. Валиди Дж. Очерк истории образованности и литературы татар до революции 1917 г. (фрагмент книги) // Библиотека журнала «Казань». — Казань, 1992. — №6.
10. Введение в ислам (мухтасар ильми-халь). — СПб.: Диля, 2005.
11. Гөрмез М. Муса Джаруллах Бигиев / Пер. с тур. А. Хайрутдинова. — Казань: Иман, 2004.
12. Гранде Б.М. Курс арабской грамматики в сравнительно-историческом освещении. М., 1963.

13. Давлетшин Г.М. Очерки по истории духовной культуры предков татарского народа (истоки, становление и развитие). — Казань: Татар. кн. изд-во, 2004.
14. Ермаков Д.В. Акида // Ислам: Энциклопедический словарь. — М.: Наука, 1991. — С.17–18.
15. Ермаков Д.В. ал-Ханабила // Ислам: Энциклопедический словарь. — М.: Наука, 1991. — С.271–272.
16. Зайнуллин Дж.Г. Во имя Аллаха: Татарская богословская литература XVIII — начала XX веков и ее языковые особенности. — Казань: Магариф, 1999.
17. Зарринкуб, Абдол Хосейн. Исламская цивилизация. М.: Андалус, 2004.
18. Ибрагим Т. Ашариты // Ислам на европейском Востоке: Энциклопедический словарь. — Казань: Магариф, 2004. — С.28–30.
19. Ибрагим Т., Сагадеев А.В. ал-Аш'ари // Ислам: Энциклопедический словарь. — М.: Наука, 1991. — С.31–32.
20. Ибрагим Т., Сагадеев А.В. ал-Ашарийа // Ислам: Энциклопедический словарь. — М.: Наука, 1991. — С.32–33.
21. Ибрагим Т., Сагадеев А.В. ал-Мутазила // Ислам: Энциклопедический словарь. — М.: Наука, 1991. — С.175–176.
22. Ибрагим Т., Сагадеев А.В. Ибн Таймийа // Ислам: Энциклопедический словарь. — М.: Наука, 1991. — С.85–86.
23. Ибрагим Т., Сагадеев А.В. Калам // Ислам: Энциклопедический словарь. — М.: Наука, 1991. — С.128–129.
24. Ибрагим Т., Сагадеев А.В. ат-Тафтазани // Ислам: Энциклопедический словарь. — М.: Наука, 1991. — С.235.
25. Ибрагим Т.К., Султанов Ф.М., Юзеев А.Н. Татарская религиозно-философская мысль в общемусульманском контексте. — Казань: Татар. кн. изд-во, 2002.
26. Иса, Абдуль-Кадыр. Истина суфизма. — М.: ИД «Ансар», 2004.
27. Ислам на европейском Востоке: Энциклопедический словарь. — Казань: Магариф, 2004.
28. Ислам скрывает маску с экстремизма. Сб. статей. — М.: Исламский Аналитический Центр по противостоянию экстремизму, 2004.
29. Ислам: Энциклопедический словарь. — М.: Наука, 1991.
30. аль-Кардави, Юсуф. Современные фетвы. Избранное. / Пер. с араб. Я. Расулева. — М.: Андалус, 2004. — Вып. 1.
31. Катанов Н.Ф. Восточная библиография. — Казань: Иман, 2004 (переиздание 1898 года).
32. Кемпер М. ал-Булгари // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. — М.: ИФ «Восточная лит-ра» РАН, 1998. — Вып. 2. — С.52–53.
33. Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм: краткая история. / Пер. с англ. М.Г. Романов. — СПб.: Диля, 2004.
34. Кныш А.Д. Тасаввуф // Ислам: Энциклопедический словарь. — М.: Наука, 1991. — С.225–231.
35. Леопольдов А.Я. Опыт изложения мухаммеданства по учению ханифитов. Миссионерский противомусульманский сборник. Труды студентов миссионерского противомусульманского отделения при Казанской Духовной Академии. 2-е изд-е. — Казань, 1897. — Вып. II.
36. Макдиси Дж. Суннитское возрождение // Мусульманский мир (950–1150 гг.). Сб. статей. — М.: Наука, 1981. — С.174–182.
37. Мец А. Мусульманский Ренессанс. / Пер. с нем., предисл., библиогр. и указатель Д.Е. Бергельса. — М.: Изд-во «ВиМ», 1996.
38. Мухаммад, Юсуф Хаттар. Суфийская энциклопедия. — Казань: Иман, 2004.
39. Прозоров С.В. Усул ад-дин // Ислам: Энциклопедический словарь. — М.: Наука, 1991. — С.243.
40. Прозоров С.М. ал-Исма'илия // Ислам: Энциклопедический словарь. — М.: Наука, 1991. — С.110–114).
41. Прозоров С.М. аш-Шахрастани // Ислам: Энциклопедический словарь. — М.: Наука, 1991. — С.297–298.
42. Прозоров С.М. Ибн Бабу'я // Ислам: Энциклопедический словарь. — М.: Наука, 1991. — С.83–84.
43. Рафат Аль-Баша, Абдурахман. Истории о сподвижниках Пророка. — М.: Исламский Конгресс, 2002.
44. Рудольф У. Ал-Магуриди и суннитская теология в Самарканде / Пер. с нем. Л. Трутановой. — Алматы: Фонд «XXI век», 1999.
45. Сафиуллина Р.Р. Арабская книга в духовной культуре татарского народа. — Казань: Алма-Лит, 2003.
46. Смирнов А.В. Словарь средневековой арабской философской лексики // Средневековая арабская философия: проблемы и решения. — М.: Восточная литература, 1998. — С.379–520.
47. Сурдель Д., Сурдель Ж. Цивилизация классического ислама. / Пер. с фр. В. Бабинцева. — Екатеринбург: У-Фактория, 2006.
48. Тораваль И. Энциклопедический словарь: Мусульманская цивилизация. — М.: Лори, 2001.
49. Уотт У.М. Мухаммад в Мекке. Пер. с англ. — СПб.: Диля, 2006.
50. Фильштинский И.М. История арабов и Халифата (750–1216 гг.). — М.: Муравей, 2001.
51. Халидов А.Б. ал-Марджани // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. — М.: ИФ «Восточная лит-ра» РАН, 1998. Вып.2. — С.60–61.
52. аль-Чиркави, Саид. Сокровищница благодатных знаний. — М.: Ихлас, 2003.
53. Эрнст К. Суфизм. — М.: Гранд, 2002.
54. Юзеев А.Н. Иман шарты // Ислам на европейском Востоке: Энциклопедический словарь. — Казань: Магариф, 2004. — С.117.
55. Юзеев А.Н. Курсави и калам // Место калама в татарской теологии (история и современность). Сборник статей. — Казань: Иман, 2003. — С.15–21.
56. Юзеев А.Н. Марджани. — Казань: Иман, 1997.
57. Юзеев А.Н. Марджани // Ислам на европейском Востоке. Энциклопедический словарь. — Казань: Магариф, 2004. — С.186–189.
58. Юзеев А.Н. Назурат ал-хакк // Ислам на европейском Востоке: Энциклопедический словарь. — Казань: Магариф, 2004. — С.261–262.
59. Юзеев А.Н. Татарская философская мысль конца XVIII–XIX веков (эволюция, основные направления и представители). Кн. 2. — Казань: Иман, 1998.
60. Юзеев А.Н. Хикма балига // Ислам на европейском Востоке: Энциклопедический словарь. — Казань: Магариф, 2004. — С.357.
61. Юзеев А.Н. Шихаб ад-дин Марджани: мыслитель, религиозный реформатор, просветитель. — Казань: Иман, 1997.
62. Юсупов М. Шигабутдин Марджани. — Казань: Татар. кн. изд-во, 2005.
63. Юсупов М.Х. Шигабутдин Марджани как историк. — Казань: Татар. кн. изд-во, 1981.

На татарском языке:

1. Ислам: белешмә-сөзлек. — Казан: Татар. кит. нәшр., 1993.
2. Риззәтдин Фәхрәтдин: фәнни-биографик кыентык. — Казан: Рухият, 1999.
3. Саттар-Муллиле Г. Татар исемнәре ни сыйли. — Казан: Раннур, 1998.
4. Сәгъди Г. Татар әдәбияты тарихы. — Казан: Госиздат ТССР, 1926.

На немецком языке:

1. Kemper M. Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789–1889. Bochum, 1997.
2. Kemper M. Sihabuddin al-Margani als Religionsgelehrter // Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1996, bd. 1, s.129–165.

На турецком языке:

1. Maras I. Turk Dunyasinda Dini Yenilesme (1850–1917). Istanbul: Otuken, 2002.

ПРИМЕЧАНИЯ

Персоналии

‘Аббад ибн ал-‘Аввам (736–801) — хадисовед, авторитетный передатчик хадисов, придерживавшийся зайдитских взглядов, выступил с зайдитским имамом Ибрахимом (внуком ал-Хасана) во времена аббасидского халифа ал-Мансура.

‘Аббас (ал-‘Аббас) ибн ‘Абд ал-Мутталиб (ум. в 653 г.) — сподвижник Пророка, дядя Пророка Мухаммада, родоначальник рода Аббасидов, ислам принял поздно, но до этого помогал своему племяннику.

‘Аббас ибн ‘Убада (ум. в 625 г.) — сподвижник из ансаров, погиб в битве при Ухуде.

‘Абдаллах ибн ‘Аббас (619–686) — двоюродный брат Мухаммада, один из первых ученых ислама, считается основателем мусульманской экзегетической традиции и шейхом мекканской школы тафсира; от него передано большое число хадисов.

‘Абдаллах ибн ‘Аййаш ибн [Аби] Раби‘а ал-Махзуми — один из сподвижников Мухаммада, наблюдавший его в детском возрасте, передатчик хадисов.

‘Абдаллах ибн ‘Амр ибн ал-‘Ас (616–684) — сподвижник Пророка Мухаммада, сын знаменитого «завоевателя Египта», передатчик хадисов.

‘Абдаллах ибн Джа‘фар (ум. в 699 г.) — сподвижник Пророка, первый из мусульманских детей, родившихся в Абиссинии, племянник ‘Али, известен тем, что отговаривал своего двоюродного брата ал-Хусайна от переезда из Медины в Куфу по приглашению сторонников Алидов из Ирака.

‘Абдаллах ибн аз-Зубайр (622–692) — знатный курайшит, сподвижник, выступил против Омейядов и был провозглашен халифом в Медине, где правил в течение 10 лет до своего поражения.

‘Абдаллах ибн Мухаммад ибн Йа‘куб ал-Хариси ас-Сабдамуни (ум. в 951/52 г.) — факих-ханафит из Мавераннахра, автор сочинения о достоинствах Абу Ханифы.

‘Абдаллах ибн Му‘авийа ибн ‘Абдаллах ибн Джа‘фар ибн Аби Талиб — один из имамов шиитов-кайсанитов, вождь шиитского восстания против омейядского режима; согласно его учению, души переселяются из одного тела в другое, а воздаяние и наказание осуществляется в этих телах.

‘Абдаллах ибн Мути ал-Ка‘би (ум. в 692 г.) — таби‘и, курайшит из клана ‘Ади, близкий сторонник Ибн аз-Зубайра, погиб вместе с ним от рук армии Хадждажа ибн Йусуфа.

‘Абдаллах ибн Равваха (ум. в 630 г.) — сподвижник, поэт, геройски погиб в сражении с византийцами при Му‘та.
‘Абдаллах ибн Саб‘а — эпоним секты сабаитов, проповедовавших крайние шиитские взгляды, активный политический сторонник ‘Али, по преданию был йеменским иудеем, принявшим ислам.

‘Абдаллах ибн Салам (ум. в 663 г.) — сподвижник из Медины, до принятия ислама был иудейским священником.

‘Абдаллах ибн ‘Умар (613–692) — сподвижник, сын второго праведного халифа, знаменитый передатчик хадисов.

‘Абдаллах ибн Ханзала ал-Ауси (ум. в 683 г.) — сподвижник из ансаров, сын сподвижника по прозвищу Гасил ал-малаика, активный участник мятежа против Марвана ибн ал-Хакама в Медине, геройски погиб, сопротивляясь подавлению мятежа.

‘Абд ал-Малик ибн Марван — пятый омейядский халиф (685–705), истинный основатель марванидской ветви династии, пользовался энергичной поддержкой иракского наместника ал-Хадждажа, подавил мятежи в Аравии и Ираке, восстановил единство империи.

‘Абд Маннаф (ал-Мугира) **ибн Кусай** — один из предков Мухаммада, отец родоначальника Хашимитов, дед родоначальника Омейядов; его потомки получили приоритетное право на источник Замзам и сбор скота для приготовления пищи паломникам в Каабу.

‘Абд ал-Масих ат-Табиб ибн ‘Абдаллах ал-Химси ан-На‘ими — более известный как Ибн На‘има, один из врачей-переводчиков ассирийского происхождения, был христианином несторианского толка, участвовал в переводе на арабский язык важных источников медицины.

‘Абд ал-Мутталиб (Шайба) ибн Хашим (ум. в 578 г.) — дед Мухаммада, опекал его после смерти отца, ведал источником Замзам и сбором скота для приготовления пищи паломникам.

‘Абд ар-Раззак ибн Хумам ал-Химйари ас-Сан‘ани (744–827) — знаменитый йеменский хадисовед и корановед из Саны, один из учителей Ахмада ибн Ханбалы.

‘Абд ар-Рахман ибн Аби Лайла — таби‘и, ученый раннего ислама, участник восстания Ибн ал-Аш‘аса против Омейядов, отец известного куфийского факиха и кади Ибн Аби Лайла (693–765).

‘Абд ар-Рахман ибн ‘Ауф (580–652) — курайшит, сподвижник из мухаджиров, один из первых мусульман, один из десяти, которым Пророк при жизни обещал рай.

‘Абд ар-Рахман ибн Мухаммад ибн ал-Аш‘ас (ум. в 703 г.) — один из куфийских ашрафов, вождь южноаравийского племени кинда. В 697 г. возглавил мятеж против Омейядов, который был подавлен иракским наместником Йусуфом ал-Хадждажем в 703 году.

Абу Аййуб ал-Ансари Халид ибн Зайд ал-Хазраджи (ум. в 672 г.) — мединский сподвижник, участвовал во многих сражениях, воевал с византийцами, дошел до Константинополя и был похоронен у его стен.

Абу ‘Али ан-Нисабури, ал-Хусайн ибн ‘Али (890–960) — крупный знаток хадисов, хафиз, учитель ал-Хакима ан-Нисабури, автор ряда сочинений.

Абу ‘Амр ибн ал-‘Ала’ ал-Басри ал-Мукри’ (ум. в 770 г.) — выдающийся чтец Корана из Басры, от которого передается один из семи канонических способов чтения (кираа) Корана.

Абу-л-‘Асвад ад-Ду‘али, Залим ибн ‘Амр (ум. в 688 г.) — таби‘и, сторонник ‘Али, ученый раннего ислама, считается основателем арабской грамматики.

Абу-л-‘Атахийа Исма‘ил ибн ал-Касим (748–828) — поэт аббасидской эпохи арабского происхождения, особую известность приобрел в связи с жанром зухдийят (поэзией аскетического вдохновения).

Абу Бакр ‘Абдаллах ибн ‘Усман ас-Сиддик (573–634) — ближайший сподвижник, друг и тесть Мухаммада, один из первых мусульман, первый праведный халиф (632–634), возглавивший мусульман после кончины Мухаммада.

Абу Бакр ибн ал-‘Араби (1076–1148) — известный андалусский корановед, хадисовед и правовед маликитского толка.

Абу Бакр ибн ал-‘Асамм (ум. ок. 840 г.) — крупный богослов-му‘тазилит, хадисовед, питавший симпатии к шиитским имамам.

Абу Бакр ар-Рази, Ахмад ибн 'Али ал-Джассас (ум. в 981 г.) — крупный факих-ханафит, аскет, учился и преподавал в Багдаде, ученик Абу-л-Хасана ал-Кархи, после его смерти возглавил его кружок.

Абу Бакра, Нафи' ибн ал-Харис ас-Сакафи (ум. в 671 г.) — сподвижник Мухаммада из Таифа, жил в Басре, известен частым поклонением, передатчик хадисов.

Абу Барза ал-Аслами, Надла ибн 'Убайд (ум. в 680 г.) — сподвижник Мухаммада, жил в Басре, передатчик хадисов.

Абу-л-Бахтари ат-Та'и, Са'ид ибн Файруз (ум. в 702 г.) — видный таби'и, хадисовед и законовед из Куфы, участник восстания Ибн ал-Аш'аса против Омейядов.

Абу-л-Ваил Шакик ибн Салама ал-Асади (622–702) — таби'и, известный передатчик хадисов из Куфы.

Абу Давуд (Абу Да'уд) Сулайман ибн ал-Аш'ас ас-Сиджистани (817–889) — знаменитый хадисовед, факих-ханбалит, автор одного из шести канонических сводов хадисов.

Абу Давуд (Абу Да'уд) ат-Тайалиси, Сулайман ибн Давуд (750–819) — один из выдающихся знатоков хадисов иранского происхождения. Из переданных им хадисов был составлен свод под названием «Муснад».

Абу ад-Дарда', 'Уваймир ибн Малик ал-Хазраджи (ум. в 652 г.) — сподвижник из ансаров, участвовал в записи Корана, передатчик хадисов.

Абу Джахл 'Амр ибн Хишам ал-Махзуми (ум. в 624 г.) — знатный курайшит, один из самых заклятых врагов ислама, предводитель мекканских язычников, убит в битве при Бадре.

Абу Зайд ад-Дабуси, 'Абдаллах ибн 'Умар (ум. в 1039 г.) — известный ханафитский кади и факих из Мавераннахра, основатель науки сравнительного правоведения внутри мазхабов ('илм ал-хилаф байна-л-мазахиб).

Абу Зарр ал-Гифари, Джундуб ибн Джунада (ум. в 652 г.) — известный сподвижник, принял ислам очень рано, после смерти Мухаммада был сторонником 'Али, жил в Дамаске, от него передают много хадисов ал-Бухари и Муслим.

Абу Зур'а ар-Рази, 'Убайдаллах ибн 'Абд ал-Карим (ум. в 878 г.) — один из крупных знатоков хадисов, хафиз, авторитетный знаток иснадов, один из учителей Муслима, ат-Тирмизи, ан-Насаи и Ибн Маджи.

Абу Исхак ас-Сабии', 'Амр ибн 'Абдаллах ал-Куфи (653–745) — известный таби'и из Куфы, авторитетный ученый раннего ислама, встретивший около 40 сподвижников при жизни, передатчик хадисов, участник военных походов против византийцев.

Абу Йа'ла ал-Мусили, Ахмад ибн 'Али (ум. в 919 г.) — известный иракский хадисовед из Мосула.

Абу Йусуф Йа'куб ибн Ибрахим ал-Куфи ал-Ансари (731–798) — знаменитый факих-ханафит, муджтахид второй степени, первый верховный кади в исламе, ученик и соратник Абу Ханифы, способствовал широкому распространению его толка.

Абу-л-Касим ал-Хаким, Исхак ибн Мухаммад ас-Самарканди (ум. в 953 г.) — факих-ханафит, кади Самарканда, видный суфий, известный своими мудрыми изречениями.

Абу-л-Касим, ас-Саййид ал-Имам ибн Йусуф ал-Мадани (ум. в 1162 г.) — самаркандский ученый-богослов, автор сочинений.

Абу Лахаб 'Абд ал-'Узза ибн 'Абд ал-Мутталиб (ум. в 624 г.) — знатный курайшит, дядя Пророка, стал руководителем клана Хашимитов после смерти Абу Талиба, отказал Мухаммаду в покровительстве и активно выступал против него, ему посвящена 111-я сура Корана, где он проклинается.

Абу Лу'лу' — раб-иранец, который смертельно ранил в мединской мечети второго праведного халифа 'Умара 3 ноября 644 года, отомстивший таким образом за завоевание мусульманами Персии.

Абу Муса ал-Аш'ари, Абдаллах ибн Кайс (602–665) — известный сподвижник, по происхождению из Йемена, один из первых, принявших ислам, видный деятель раннего ислама, покоритель Исфахана и Ахваза, передатчик хадисов.

Абу ан-Ну'айм Ахмад ибн 'Абдаллах ал-Исбахани (948–1038) — известный исфаганский хадисовед, суфий-шафи'ит, историк, автор нескольких сводов биографий, в том числе посвященных святым ислама.

Абу Нувас Хасан ибн Хани' (762–815) — знаменитый поэт эпохи Аббасидов арабо-иранского происхождения, приближенный халифа Харуна ар-Рашида, известен любовной и вакхической поэзией в модернистском стиле, особенно описанием вина, в конце жизни сочинял стихи жанра мунаджат (мольбы к Богу).

Абу Са'ид ибн Аби-л-Хайр ал-Махлаби (ал-Майхани), Фадлаллах ибн Ахмад ас-Суфи (967–1049) — выдающийся суфий-шафи'ит из Майханы, один из родоначальников хорасанской школы мистицизма.

Абу Са'ид ал-Худри, Са'д ибн Малик (613–693) — известный сподвижник из ансаров, хазраджит, был муфтием Медины, крупный передатчик хадисов.

Абу Суфьян Сахр ибн Харб (567–652) — сподвижник, первоначально лидер антимусульманской оппозиции, глава курайшитского клана Умаййа, отец основателя Омейядской династии — Му'авии, ислам принял только в 630 г., в день взятия Мекки.

Абу ат-Туфайл, 'Амир ибн Василя ал-Лайси ал-Кинани (625–718) — сподвижник, поэт и воин, был знаменосцем 'Али, участвовал в антиомейядских восстаниях.

Абу 'Убайда ибн ал-Джаррах, 'Амир ибн 'Абдаллах ал-Фихри (ум. в 639 г.) — знатный сподвижник, одним из первых принял ислам, один из десяти, которым Пророк при жизни пообещал рай. Во времена правления халифы 'Умара возглавлял военный поход в Сирию, затем был ее наместником.

Абу Умама Ас'ад ибн Сахл ал-Ауси (ум. в 718/19 г.) — сподвижник или таби'и из племени Аус, в младенчестве Пророк благословил его.

Абу-л-Хайсам ибн ат-Таййихан, Малик ал-Ауси — мединский сподвижник, один из первых ансаров, участник сражения при Бадре.

Абу Хамид ал-Исфара'ини (ал-Асфариини), Ахмад ибн Мухаммад (955–1016) — известный ученый шафи'итского толка из Хорасана, учился и жил в Багдаде, автор сочинений по фикху.

Абу Ханифа Ну'ман ибн Сабит ал-Куфи (699–767) — таби'и, величайший богослов и факих, основатель ханафитской богословско-правовой школы, муджтахид, яркий представитель асхаб ар-ра'й (сторонников самостоятельного суждения).

Абу-л-Хасан ал-Макдаси, Шараф ад-дин 'Али ибн ал-Муфаддал ал-Лакхи (1150–1214) — египетский факих-маликит и крупный знаток хадисов, автор ряда сочинений по хадисам.

Абу Хатим Мухаммад ибн Идрис ар-Ханзали ар-Рази (ум. в 842 г.) — крупный знаток хадисов, хафиз, признанный ученый в области методологии хадисов и науки о доверии или недоверии рассказчикам.

Абу Хафс ал-'Акбари, 'Умар ибн Ибрахим (ум. в 997 г.) — факих-ханбалит, более известный как Ибн ал-Муслим, автор ряда сочинений по фикху.

Абу Хашим 'Абдаллах ибн Мухаммад (ум. в 716 г.) — сын Мухаммада ибн ал-Ханафии, сына Имама 'Али от жены из племени ханифа, согласно легенде, завещал права на халифат правнуку 'Аббаса Мухаммаду ибн 'Али.

Абу Хузайфа ибн 'Утба (ум. в 632 г.) — сподвижник из мухаджиров, курайшит, которому пришлось при Бадре воевать против своих отца, брата и дяди. Участник всех военных походов Мухаммада, героически погиб в битве при Йамаме, сражаясь со сторонниками Мусайлимы.

Абу Хурайра 'Абд ар-Рахман ибн Сахр ад-Дауси ал-Йамани (602–679) — известный сподвижник, ислам принял на седьмом году хиджры, крупнейший передатчик хадисов, от него передают более пяти тысяч хадисов.

Абу-л-Хусайн ал-Басри (921–1009) — теолог-му'тазилит из Басры, ученик Абу Хашима ал-Джуббаи.

Абу аш-Шайх 'Абдаллах ибн Мухаммад ал-Хиббани (ал-Хиййани) (887–979) — хадисовед, комментатор и биограф передатчиков хадисов.

ал-Авза'и, Абу 'Амр 'Абд ар-Рахман ибн 'Амр (707–774) — известный богослов, факих, эпоним авза'итского мазхаба, имевшего распространение в Сирии и Андалусии, повлиял на взгляды имамов Малика и ас-Саври.

ал-'Адвани, Йахья ибн Йа'мур ал-Вашки (ум. в 746 г.) — таби'и, один из ученых раннего ислама, хадисовед, факих и филолог, ученик Абу-л-Асвада ад-Дуали, считается первым, кто установил диакритические точки в Коране, прославился своим красноречием, был сторонником 'Али.

'А'иша бинт Аби Бакр (613–678) — дочь Абу Бакра, жена Пророка, в отличие от нее, все другие жены Мухаммада были вдовами, одна из самых ученых женщин в истории раннего ислама, от нее передают более двух тысяч хадисов.

'Акил ибн Аби Талиб — сподвижник из поздних мухаджиров, старший брат 'Али, в битве при Сиффине (657 г.) сражался против своего брата на стороне Му'авии.

ал-Акмал, Акмал ад-дин Мухаммад ибн Мухаммад ал-Бабурти (ум. в 1384 г.) — факих-ханафит, автор известного пособия «ал-'Инайа».

'Ала' ад-дин ас-Самарканди, Мухаммад ибн Ахмад (ум. в 1144 г.) — известный ханафитский теолог и юрист, ученик Абу-л-Му'ина ан-Насафи.

'Али ибн Аби Талиб, Абу-л-Хасан ал-Муртада (600–661) — племянник и зять Мухаммада, муж его дочери Фатимы, четвертый праведный халиф, главный шиитский святой, первый из двенадцати шиитских имамов.

'Алкама ибн Кайс ан-Нах'и, Абу Шибл (ум. в 681 г.) — таби'и, куфийский передатчик хадисов, сторонник 'Али.

ал-'Аллаф, Абу-л-Хузайл Мухаммад ибн ал-Хузайл (ум. в 841 или 849 г.) — крупнейший представитель басрийской школы му'тазилитов (хузайлитов), их идейный наставник, полемист.

ал-А'маш, Абу Мухаммад Сулайман ибн Махран (681–765) — таби'и, куфийский хадисовед, корановед и законовед, крупный передатчик хадисов.

'Аммар ибн Йасир, Абу-л-Йакзан (567–657) — сподвижник из мухаджиров южноаравийского происхождения, его семье Пророк обещал рай за перенесенные мучения от язычников, при 'Умаре был наместником Куфы, сторонник 'Али, погиб в битве при Сиффине.

'Амр ибн 'Абд Маннаф — прадед Пророка Мухаммада, получил прозвище «Хашим» («Делящий хлеб») за то, что первым ввел в обычай кормление паломников и мекканцев хлебом. Его потомки впоследствии стали называться Хашимитами (бану хашим).

'Амр ибн ал-'Ас (574–664) — сподвижник из курайшитов, принявший ислам перед взятием Мекки, крупнейший военачальник, завоеватель Египта, сторонник Му'авии.

'Амр ибн ас-Са'ид ибн ал-'Ас (624–690) — знатный курайшит, омейяд, правитель Мекки и Медины во времена Му'авии и Йазида, прославился ораторским мастерством, после смерти Марвана ибн ал-Хакама попытался захватить престол, однако был вынужден уступить его сыну 'Абд ал-Малику.

'Амр ибн 'Убайд (ум. в 761 г.) — му'тазилитский теолог, ученик Василя ибн 'Ата', в период правления Омейядов был миссионером Йазида ибн ал-Валида, затем поддержал аббасида ал-Мансура и его имамат.

Анас ибн Малик (612–712) — известный сподвижник из ансаров, слуга Мухаммада, жил сначала в Дамаске, потом в Басре, очень крупный передатчик хадисов.

ал-Ансари ал-Харави, Шайх ал-ислам 'Абдаллах ибн Мухаммад (1006–1089) — известный суфий-ханбалит из Герата, вел активную полемику против му'тазилитов и аш'аритов.

ал-Ардабили, Баха' ад-дин **'Али ибн 'Иса** (ум. в 1293 г.) — писатель из Ардабиля, мастер эпистолярного жанра, поэт, работал в канцеляриях Багдада.

Ас'ад ибн Зурара, Абу Умама ан-Наджжари (ум. в 622 г.) — сподвижник из ансаров, хазраджит, один из первых мусульман Медины.

'Асим ибн Аби ан-Наджуд, Абу Бакр ал-Куфи (ум. в 746 г.) — таби'и, один из семи выдающихся чтецов, от которых передаются канонические способы чтения Корана, обучал Корану в Куфе, одна из версий его способа чтения является наиболее распространенной в исламском мире.

ал-'Аскалани, Ахмад ибн 'Али **ибн Хаджр** (1372–1449) — знаменитый египетский ученый-энциклопедист, факих-шафи'ит, аш'арит, автор множества сочинений, в том числе известного комментария к «Сахиху» ал-Бухари — «Фатх ал-Бари».

Асма' бинт Йазид ибн ас-Сакн (ум. в 650 г.) — сподвижница из ансаров, более известная как Умм Салама, прославилась храбростью и красноречием.

'Ата' ибн Аби Рабах (647–732) — таби'и, известный факих и мухаддис из Мекки.

'Ата' ибн Йасар (ум. в 721/22 г.) — таби'и из Медины, вольноотпущенник одной из жен Мухаммада — Маймуны, умер в Александрии.

Ахмад ибн Ханбал аш-Шайбани (780–855) — выдающийся богослов, хадисовед, основатель ханбалитского толка мусульманского права, автор известного свода хадисов под названием «Муснад», авторитет традиционалистского направления в исламе.

ал-Ахтал (ум. в 714 г.) — прозвище арабского христианского поэта, который был «певчим» и сотрапезником первых Омейядов и их приближенных, панегирист правителей, прославился как и яркий сатирик.

ал-Ахфаш, Абу-л-Хасан Са'ид ибн Мис'ада (ум. в 830 г.) — известный грамматист басрийской школы, ученик Сибавайхи, мутазилит по убеждениям, много писавший о Коране.

ал-А'ша Абу Басир Маймун ибн Кайс (ум. до 629 г.) — доисламский поэт из Йамамы, скончался во времена Мухаммада, не приняв ислама, один из знаменитых поэтов-авторов му'аллакат.

ал-Аш'ари, Абу-л-Хасан (873–935) — выдающийся теолог из Ирака, основатель и эпоним аш'аритской школы калама, распространенной среди последователей шафи'итского мазхаба, первоначально придерживался му'тазилитских взглядов.

ал-Аш'ас ибн Кайс ал-Кинди — сподвижник, один из первых активных хариджитов, выступивших против 'Али и требовавших третейского суда, позднее раскаялся.

ал-Багави, Абу Мухаммад ал-Хусайн ибн Мас'уд ал-Фарра (ум. в 1122 г.) — известный факих-шафи'ит, хадисовед, комментатор Корана.

ал-Баззар, Ахмад ибн 'Амр (ум. в 905 г.) — басрийский хадисовед, автор многих трудов, среди которых два свода хадисов.

ал-Байдави, Насир ад-Дин 'Абдаллах ибн 'Умар аш-Ширази (ум. в 1286 г.) — представитель позднего калама аш'аритского толка, факих-шафи'ит, муфассир, историк, автор многочисленных трудов.

ал-Байхаки, Абу Бакр Ахмад ибн ал-Хусайн (994–1066) — знаменитый хадисовед и правовед шафи'итского толка, автор многочисленных сочинений.

ал-Бакиллани, Абу Бакр Мухаммад ибн ат-Таййиб (ум. в 1013 г.) — крупнейший аш'аритский богослов и маликитский правовед, сделал многое для разработки и распространения аш'аритского учения.

ал-Бакир, Абу Джа'фар Мухаммад ибн 'Али (676–732) — пятый шиитский имам, знаток хадисов и Корана, считается основоположником шиитской экзегетической традиции.

ал-Бара' ибн 'Азиб ал-Хазраджи (ум. в 690 г.) — сподвижник, полководец, завоеватель Казвина и Занджана. Бухари и Муслим передают от него много хадисов.

Бибарс (Байбарс), **Абу-л-Футух** аз-Захир ал-Бундукдари (1223–1277) — выдающийся полководец и правитель Египта и Сирии кыпчакского происхождения, мамлюкский султан (1260–1277). Под его руководством армия мамлюков в 1260 году в битве при Айн Джалут нанесла поражение армии монголов, вторгшейся в Сирию.

Билал ибн Рабах ал-Хабаша (ум. в 690 г.) — известный сподвижник из мухаджиров эфиопского происхождения, бывший раб, первый муэдзин в исламе.

Бурайда ибн ал-Хусайб (ум. в 683 г.) — сподвижник из ансаров, передатчик хадисов.

ал-Бухари, 'Абу Абдаллах Мухаммад ибн Исма'ил (ум. в 870 г.) — знаменитый хадисовед и факих-шафи'ит из Мавераннахра, автор самого известного и авторитетного свода хадисов под названием «Сахих».

Ваки' ибн ал-Джаррах, Абу Суфйан ар-Руаси (746–812) — куфийский ученый, один из учителей Ибн Ханбалы, придерживался захиритских взглядов.

Васил ибн 'Ата' ат-Тайми Абу Хузайфа ал-Газзал (699–749) — один из основоположников му'тазилитов, с группой единомышленников покинул (и'тазала) кружок Хасана ал-Басри, разойдясь с последним в одном из богословских вопросов, и организовал группу «обособившихся и отделившихся» («му'тазила»), вел антиомейядскую пропаганду.

Васила ибн ал-Аска' ал-Лайси (ок. 703 г.) — сподвижник, передатчик хадисов, самый молодой из ахл ас-суффа; умер в Сирии.

ал-Васик биллах — аббасидский халиф (842–847), в области исламской догматики продолжал политику своих предшественников и покровительствовал му'тазилитам.

ал-Васити, Абу Бакр Мухаммад ибн Муса (ум. в 923/24 г.) — известный суфий из Хорасана, корнями из Ферганы, ученик ал-Джунайда и Абу-л-Хусайна ан-Нури, принадлежал к религиозно-правовой школе Суфйана ас-Саври.

ал-Газали, Худжжат ал-Ислам Абу Хамид (1059–1111) — один из известнейших имамов ашаритской школы теологии, факих-шафиит, суфий, автор множества сочинений по философии, каламу, суфизму и фикху.

ад-Даввани, ал-Мухаккик Джалал ад-дин Мухаммад ибн Ас'ад (1427–1512) — известный теолог и философ, был судьей в иранской провинции Фарс, представитель позднего калама ашаритского толка, автор комментариев к известным сочинениям по каламу и логике.

Давуд (Да'уд) аз-Захири, Абу Сулайман ибн Али ал-Исбахани (835–883/84) — знаменитый факих, хафиз, основатель-эпоним захиритского толка, в богословии опирался исключительно на внешнее (захир), буквальное понимание священных текстов, отрицая возможность скрытого смысла.

ад-Дайлами, Абу Мансур Шахрадар ибн Шируйа (Ширвайх) (1090–1163) — хадисовед и историк, автор сборника хадисов «Муснад ал-Фирдаус», сокращенного сочинения его отца, также хадисоведа, под названием «Фирдаус ал-ахбар».

ад-Дарими, Абу Мухаммад 'Абдаллах ибн 'Абд ар-Рахман (797–869) — крупный богослов арабского происхождения из Самарканды, автор сборника хадисов, учитель Муслима ат-Тирмизи и др.

ад-Даракутни, Абу-л-Хасан 'Али ибн 'Умар (919–995) — известный иракский хадисовед, факих шафиитского толка, чтец Корана, знаток поэзии.

Джабир ибн 'Абдаллах ал-Ансари (607–697) — сподвижник из Медины, из племени хазрадж, передатчик большого числа хадисов.

Джалинус (ум. ок. 200 г.) — известный на западе как Гален, личный врач римского императора Марка Аврелия, философ греческого происхождения. Первый арабский перевод его медицинского трактата был сделан Ибн ал-Батриком под патронажем аббасидского халифы ал-Мансура (754–775).

ал-Джами, 'Абд ар-Рахман (1414–1492) — один из выдающихся деятелей культуры и литературы средневековья, великий поэт, ученый-энциклопедист и суфийский шейх накшбандийского ордена, достигший высокой ступени в иерархии суфиев, духовный наставник многочисленных учеников.

ал-Джахиз, Абу 'Усман 'Амр ибн Бахр ал-Кинани (781–869) — видный представитель му'тазилитов, богослов, литератор, автор известных сочинений.

Джа'фар ибн Аби Талиб (ум. в 629 г.) — сподвижник, брат 'Али, один из первых принял ислам, возглавлял первую хиджру на землю Эфиопии, геройски погиб в битве при Му'та.

Джахм ибн Сафван ат-Тирмизи, Абу Мухриз (ум. в 745 г.) — знаменитый богослов-джабарит и проповедник, глава хорасанских мурджиитов-джахмитов, участвовал в антиомейядском восстании, за что был казнен.

Джубайр ибн Мут'им, Абу 'Ади (ум. в 679 г.) — сподвижник, курайшит, ученый раннего ислама, крупный знаток арабских генеалогий, от него передают 60 хадисов.

ал-Джубба'и, Абу 'Али Мухаммад ибн 'Абд ал-Ваххаб (850–915) — видный мутакалим, глава басрийских му'тазилитов, отчим и учитель имама ал-Аш'ари, блестящий полемист, автор многих сочинений.

ал-Джубба'и, Абу Хашим 'Абд ас-Салам ибн Мухаммад (ум. в 933 г.) — известный му'тазилитский богослов, сын Абу 'Али ал-Джуббаи, после его смерти был признан главой му'тазилитов.

ал-Джувайни, Имам ал-Харамайн Абу-л-Ма'али (1028–1085) — знаменитый ашаритский богослов, факих-шафиит, муфассир, для которого Низам ал-Мулк построил медресе «ан-Низамийя» в Нишапуре, учитель имама ал-Газали.

Димам ибн Са'лаба (ум. после 627 г.) — сподвижник, араб из племени Са'да ибн Бакра, был проводником ислама в своем племени. Прославился через упоминание в одном из хадисов, где он назван как «Зу-л-'акисатайн» (обладатель двух кос).

Дирар ибн 'Амр, Абу 'Амр ал-Гатафани (728–815) — видный му'тазилитский теолог, ученик Василя ибн 'Ата, автор множества сочинений.

Зайд ибн 'Али ас-Саджад (ум. в 740 г.) — брат пятого шиитского имама ал-Бакира, эпоним одного из основных ответвлений шиитского ислама — зайдитов, возглавил антиомейядское восстание в Куфе, погиб в сражении.

Зайд ибн Аркам ал-Хазраджи (ум. в 687 г.) — сподвижник из ансаров, участвовал во многих походах при жизни Мухаммада, был на стороне 'Али в битве при Сиффине, передатчик хадисов.

Зайд ибн Сабит (611–665) — известный сподвижник, секретарь Мухаммада, родился в Медине, но воспитывался в Мекке, совершил хиджру в возрасте 11 лет. Сыграл главную роль в составлении канонического текста Корана — Османова кодекса.

Зайд ибн Хариса ибн Шурахбил (ум. 629) — известный сподвижник, раб, затем вольноотпущенник и приемный сын Мухаммада (еще до откровения), принял ислам вторым или третьим, после 'Али, героически погиб в битве при Му'та.

аз-Заки, ал-Хасан ибн 'Али ал-'Аскари (ум. в 873/74 г.) — 11-й шиитский имам, вместе с отцом, имамом ал-Хади, был перевезен из Медины в Ирак, был в заключении, умер в Самарре в возрасте 28 лет.

Закван ибн 'Абд Кайс (ум. в 624 г.) — сподвижник, участник битвы при Бадре, погиб в сражении при Ухуде.

аз-Замахшари, Абу-л-Касим Джараллах Махмуд ибн 'Умар (1075–1144) — известный богослов из Хорезма, крупный теолог му'тазилитской школы, правовед ханафитского толка, филолог и корановед.

аз-Зубайр ибн ал-'Аввам (594–656) — видный сподвижник, двоюродный брат Мухаммада, один из первых мусульман, один из десяти, кому был Пророком обещан рай при жизни, передатчик хадисов.

Зу-н-Нун ал-Мисри, Абу-л-Файд Савбан ибн Ибрахим (ум. в 860/61 г.) — наиболее известный представитель раннего суфизма в Египте, крупнейший суфийский авторитет, подвергался гонениям со стороны властей за отказ от му'тазилитского догмата о сотворенности Корана.

Зу-с-Судаййа, Харкус ибн Зухайр ал-Баджали (ум. в 658 г.?) — представитель хариджитской секты ранних мухаккмитов, отвергнувших третейский суд и выдвинувших лозунг: «Решение (хукм) принадлежит только Аллаху!», был вместе с другими активными мухаккмитами во главе двенадцати тысяч человек, вышедших из армии 'Али.

аз-Зухри, Абу Баقر Мухаммад ибн Муслим ибн Шихаб (678–742) — таби'и, известный хадисовед и правовед, согласно преданию, первым начал записывать хадисы после указа халифы 'Умара ибн 'Абд ал-'Азиза.

Ибн 'Аббас — см. 'Абдаллах ибн Аббас.

Ибн 'Абд ал-Барр, Абу 'Амр Йусуф ибн 'Абдаллах ал-Куртуби (979–1071) — андалусский хадисовед, историк и правовед маликитского толка.

Ибн Аби аш-Шайба, Абу Баقر 'Абдаллах ибн Мухаммад (776–849) — куфийский хадисовед и корановед, один из учителей имамов ал-Бухари и Муслима.

Ибн 'Ади, 'Абдаллах ибн 'Ади ал-Джурджани (890–976) — один из самых известных знатоков хадисов и авторитетов в области науки ал-джарх ва-т-та'дил.

Ибн ал-'Араби, Мухйи ад-Дин Мухаммад ибн 'Али ат-Таи ал-Малики (1165–1240) — крупнейший мусульманский философ-мистик, создатель учения о «единстве и единственности бытия» (вахдат ал-вуджуд), прозванный последователями «Величайшим учителем» (аш-Шайх ал-Акбар), автор известных сочинений.

Ибн 'Асакир, Абу-л-Касим 'Али ибн ал-Хасан ад-Димашки (1105–1176) — известный сирийский хадисовед и историк.

Ибн ал-'Асир, Абу ас-Са'адат Мадж ад-дин ал-Мубарак ибн Мухаммад ал-Джазари ал-Мухаддис (1150–1210) — известный хадисовед и филолог из Мосула, один из знаменитых братьев Ибн ал-Асиров, автор многих сочинений, среди которых «ан-Нихайа» и «Джами' ал-усул фи ахадис ар-расул».

Ибн ал-'Асир, Абу-л-Хасан 'Изз ад-дин 'Али ибн Мухаммад ал-Джазари ал-Муаррих (1160–1233) — известный историк из Мосула, один из знаменитых братьев Ибн ал-Асиров, автор знаменитых исторических сочинений «ал-Камил фи-т-тарих» и «Усд ал-габа фи ма'рифат ас-сахаб».

Ибн Дакик, Таки ад-Дин ал-'Ид Абу-л-Фатх Мухаммад ибн 'Али (1228–1302) — богослов, мухаддис, факих-шафи'ит, муджтахид, кади Египта, автор известных сочинений.

Ибн ал-Джавзи, Абу-л-Фарадж 'Абд ар-Рахман ибн 'Али (1114–1201) — знаменитый багдадский проповедник, хадисовед, корановед, богослов.

Ибн Лал, Абу Баقر Ахмад ибн 'Али ал-Хамазани (ум. в 1002 г.) — мухаддис, факих-шафиит, муфти Хамазана, автор сочинений по хадисам и фикху.

Ибн Маджа, Абу 'Абдаллах Мухаммад ибн Йазид ал-Казвини (824–887) — известный хадисовед, автор одного из шести канонических сводов хадисов, а также комментария к Корану.

Ибн Мардавайх (или Мардуйа), Абу Баقر Ахмад ибн Муса ал-Исбахани (935–1019) — хадисовед, комментатор и историк из Исфахана.

Ибн Мас'уд, Абдаллах (ум. в 653 г.) — знаменитый сподвижник, личный слуга Мухаммада, составитель одного из ранних письменных сводов Корана, один из четырех чтецов, у которых Пророк советовал учиться Корану. Передает много хадисов.

Ибн Мулджам ал-Муради 'Абд ар-Рахман — фанатик-хариджит, поразивший насмерть праведного халифа 'Али 2 января 661 года в дверях мечети Куфы.

Ибн ал-Мунзир, Абу Баقر Мухаммад ибн Ибрахим (856–931) — хадисовед, правовед и комментатор Корана.

Ибн ал-Мусаййаб, Са'ид ал-Махзуми (634–713) — известный таби'и, один из семи главных факихов Медины.

Ибн ан-Наджжар, Мухибб ад-дин Мухаммад ибн Махмуд ал-Багдади (1183–1245/46) — мухаддис, хафиз, историк и литератор из Багдада, автор множества сочинений, в том числе обширного дополнения к «Истории Багдада» ал-Хатиба.

Ибн Рахувайх (Рахавайх), Исхак ибн Ибрахим (782–853) — знаток и передатчик хадисов, был учителем Ибн Кутайбы и Муслима.

Ибн Рашик ал-Кайравани, Абу 'Али ал-Хасан (1000–1064) — известный филолог, теоретик литературы.

Ибн Са'д, Абу 'Абдаллах Мухаммад аз-Зухри (784–845) — известный иракский хадисовед, ученик имама аш-Шафи'и и историка ал-Вакиди, автор книги «Табакат», первого и самого известного свода биографий передатчиков хадисов.

Ибн Сина, аш-Шайх ар-Ра'ис Абу 'Али Хусайн ибн 'Абдаллах (980–1038) — великий ученый в области философии, медицины, психологии, математики, геологии, физики, химии, биологии и музыки, известный на Западе как Авиценна.

Ибн Сирийн, Абу Бакр Мухаммад ал-Басри (653–729) — таби'и, ученик Анаса ибн Малика, крупный басрийский хадисовед и законовед, авторитет в толковании снов, автор известного сонника «Тафсир ал-ахлам».

Ибн ас-Субки — см. ас-Субки.

Ибн 'Умар — см. 'Абдаллах ибн 'Умар.

Ибн Умм Мактум, 'Абдаллах ибн Кайс ал-'Амири (ум. в 637 г.) — видный сподвижник, мекканский курайшит, родственник Хадиджи, один из первых мусульман, муэдзин Пророка, несмотря на свою слепоту, был знаменосцем в битве при Кадисии, где и погиб.

Ибн Хаджар, Абу-л-Фадл Ахмад ибн Мухаммад ал-Хайтами (ал-Хайсами) ал-Макки (ум. 1565/66) — факих-шафи'ит египетского происхождения, муфти Хиджаза, автор сочинений по фикху.

Ибн Халдун, Абу Зайд Вали ад-дин 'Абд ар-Рахман ибн Мухаммад ибн Хасан ал-Магриби (1332–1406) — выдающийся арабский историк, философ и социолог арабского происхождения, родившийся в Тунисе, служил правителям Андалусии, Марокко, Египта, был судьей маликитского толка, автор известной «Всемирной истории» («Тарих Ибн Халдун») и «Введения» («ал-Мукаддима») к нему.

Ибн Хатал ал-Кабири (ум. в 629 г.) — курайшит, который принял ислам, затем стал вероотступником и вернулся в Мекку к язычникам, был хозяином двух рабынь, которые распевали сатиры на Пророка ислама, один из четырех, приговоренных Мухаммадом к смертной казни, был убит при взятии мусульманами Мекки.

Ибн Хиббан, Абу Хатим Мухаммад ибн Хиббан ал-Бусти (ум. в 965 г.) — хадисовед, историк, географ, автор многочисленных сочинений в разных областях знаний.

Ибн ал-Хумам, Камал ад-дин Мухаммад ибн 'Абд ал-Вахид ас-Сиваси (1377–1457) — известный египетский теолог и правовед ханафитского толка, знаток хадисов. Автор сочинений по фикху и каламу. В конце жизни был верховным шейхом египетской суфийской обители «ал-Ханака аш-Шайхунийя».

Ибрахим ат-Тайми, Абу Асма' ибн Йазид (ум. в 711/2 г.) — таби'и из Куфы, аскет, факих, передатчик хадисов.

'Ияд ибн Муса ал-Йахсуби, Абу-л-Фадил ас-Сабти (1083–1149) — марокканский хадисовед и законовед маликитского толка, кади Гранады, известный как ал-Кади 'Ияд, автор многочисленных сочинений.

'Икрима ибн Аби Джахл ал-Махзуми (ум. в 636 г.) — сподвижник, до ислама злейший враг Мухаммада и его сподвижников, как и его отец; принял ислам после взятия Мекки, героически погиб в битве при Йармуке.

ал-Имам, Ибрахим ибн Мухаммад (ум. в 749 г.) — сын аббасида Мухаммада ибн 'Али (ум. 743), возглавил после него антиомейядское движение и провозгласил себя шиитским имамом, был арестован и отравлен.

'Иса ибн Абан (Ибан), Абу Муса (ум. в 836 г.) — крупный ученый ханафитского мазхаба, кади Басры, служил халифу ал-Мансуру, автор сочинений по фикху и хадисам.

Исма'ил ибн Джа'фар ас-Садик (ум. в 762 г.) — старший сын шестого шиитского имама ас-Садика, который отказался сделать его своим преемником по нравственным причинам, но он был признан наследником имамата частью шиитов, которые впоследствии основали исма'илитскую ветвь шиитского ислама.

Исма'ил ибн Исхак, Абу Исхак ал-Джахдами (815–896) — известный иракский кади и факих-маликит, автор сочинения «Ахкам ал-Кур'ан».

ал-Исфара'ини, Абу Исхак Ибрахим ибн Мухаммад (ум. в 1027 г.) — аш'аритский теолог, факих шафиитского толка, главный пропагандист аш'аритского калама в Нишапуре.

Йазид ибн Му'авийа — таби'и, второй омейядский халиф (680–683), его правление было омрачено убийством ал-Хусайна силами омейядской армии, приказа на которое он не давал и которое опозорило его в глазах шиитов.

Йазид ибн Харун, Абу Халид ас-Суллами ал-Васити (736–821) — авторитетный иракский знаток хадисов, по происхождению из Бухары, знал наизусть 24 тысячи хадисов со всеми иснадами.

ал-Йахсуби — см. 'Ияд ибн Муса.

ал-Ка'би, Абу-л-Касим 'Абдаллах ибн Ахмад ал-Балхи (ум. в 929 или 931 г.) — глава багдадской школы му'тазилитов, большой знаток догматических расхождений в исламе, комментатор Корана и полемист.

ал-Кадир би-л-лахи — аббасидский халиф (991–1031), находившийся под контролем Бувайхидов, но имевший влияние в области исламской апологетики, в 1017 году составил «символ веры» под названием «ар-Рисала ал-кадирийя», в главных положениях основанный на принципах ханбалитской ортодоксии.

Кадихан, Фахр ад-Дин Хасан ибн Мансур ал-Узджанди ал-Фаргани (ум. в 1196 г.) — крупный факих-ханафит из Мавераннахра, автор известных сочинений по фикху.

ал-Казвайни, Абу-л-Хайр Ахмад ибн Исма'ил ат-Таликани (ум. в 1193 г.) — шафи'итский факих, мухаддис, комментатор, проповедник и суфий из Казвина, преподавал в багдадском медресе «ан-Низамийя».

ал-Казим, Муса ибн Джа'фар (ум. в 799 г.) — седьмой шиитский имам, по приказу халифа Харуна ар-Рашида был вызван из Мекки в Багдад и казнен за изменческие намерения.

Кайс ибн Муслим ал-Джадли (ум. в 738 г.) — таби'и, знаток хадисов из Куфы.

Кайс ибн Са'д ибн 'Убада (ум. в 680 г.) — сподвижник из ансаров, знатный хазраджит, отличался сообразительным умом, великодушием, высоким ростом и красотой, был знаменосцем ансаров при Мухаммаде, заместником Египта при 'Али.

ал-Калабади, Абу Бакр Мухаммад ибн Аби Исхак Ибрахим (ум. в 995 г.) — ханафитский факих из Бухары, автор одного из самых ранних систематических трудов по суфизму на арабском языке «ат-Та'арруф ли-мазхаб ахл ат-тасаввуф».

ал-Каланиси, Абу-л-'Аббас (ум. в нач. X в.) — иракский богослов, духовный преемник ал-Мухасиб и ал-Куллаби, первый учитель ал-Аш'ари в суннитском каламе, идейный предшественник аш'аризма.

ал-Кархи, Абу-л-Хасан 'Убайдаллах ибн ал-Хусайн (873–784) — известный иракский факих-ханафит, муджтахид третьей степени, автор ряда сочинений по фикху.

Кагада ибн Ди'ама (680–736) — таби'и, басрийский законовед и комментатор Корана, знаток арабского языка, преданий и генеалогии доисламских арабов.

ал-Каффал, Абу Бакр аш-Шаши, Мухаммад ибн 'Али (ум. в 975/76 г.) — известный факих-шафи'ит из Мавераннахра, распространитель шафи'итского мазхаба в Шаше, ученый в различных областях исламских наук, первоначально был му'тазилитом, затем стал последователем имама ал-Аш'ари, был его учеником по каламу.

ал-Кашани, Камал ад-дин 'Абд ар-Раззак ибн Ахмад (ум. в 1329 г.) — крупный позднесуфийский мыслитель и комментатор, сторонник и распространитель идей Ибн ал-'Араби, автор комментариев к известным суфийским сочинениям.

ал-Куллаби, **'Абдаллах ибн Са'ид** ал-Каттан (ум. в 855/56 г.) — глава и эпоним богословской школы джабаритов-куллабитов, один из идейных предшественников аш'аритов.

ал-Куртуби, **Абу 'Абдаллах** Мухаммад ибн Ахмад (ум. в 1273 г.) — известный комментатор Корана и хадисовед, автор знаменитого комментария «Джами' ахкам ал-Кур'ан».

Кусаййир ибн 'Абд ар-Рахман ал-Хуза'и (ум. в 723 г.) — один из значительных исламских поэтов, родом из Хиджаза, последователь кайсанитско-шиитской секты карбитов и мухтаритов.

Кутба ибн 'Амир, Абу Зайд (ум. после 644 г.) — сподвижник из ансаров, хазраджит, участник битвы при Бадре и других сражений Мухаммада.

Лукман ас-Сарахси (после 997 г.) — «божий человек» (диване) и суфийский наставник из Сарахса, представитель тайфуритского направления (школы «опьянения») в суфизме.

Ма'кил ибн Йассар ал-Музани (ум. ок. 685 г.) — сподвижник, принял ислам до Худайбийи, жил в Басре, где и похоронен.

ал-Макки, **ал-'Ариф Абу Талиб** Мухаммад ибн 'Али ал-Хариси ал-Ва'из (ум. в 996 г.) — известный суфий, сторонник идей Сахла ат-Тустари, уделял много внимания практической самодисциплине и строгому соблюдению буквы шариата, автор руководства по суфизму под заглавием «Пища сердец».

Малик ибн Анас (712–795) — имам, муджтахид, глава мединской школы хадисоведов и законоведов, основатель и эпоним маликитского толка фикха, автор свода хадисов под названием «Муватта'».

Малик ибн Раби'а, Абу Усайд ас-Са'иди (ум. в 680 г.) — сподвижник из ансаров, хазраджит из бану са'ида, участник битвы при Бадре, сосватал за Мухаммада Зайнаб бинт Хузайму.

Ма'мар ибн Рашид (713–770) — знаменитый басрийский хадисовед. Согласно преданию, первым начал записывать хадисы в Йемене.

ал-Ма'мун — седьмой аббасидский халиф (813–833), сын Харуна ар-Рашида, прославился новой религиозной политикой, покровительствовал му'тазилитам.

ал-Мансур, Абу Джа'фар — второй аббасидский халиф, истинный основатель Аббасидского государства, правил с 754 по 775 гг., основатель Багдада, преследовал Алидов.

Марван ибн ал-Хакам — четвертый омейядский халиф, родоначальник марванидской ветви омейядской династии, правил после Муавии II (683–685).

ал-Матуриди, **Абу Мансур** Мухаммад ибн Мухаммад (ум. в 944 г.) — выдающийся суннитский теолог из Самарканды, факих-ханафит, комментатор Корана, основатель и эпоним матуридитской школы калама, распространенной среди последователей ханафитского мазхаба.

ал-Махалли, **Джалал ад-Дин Мухаммад ибн Ахмад** (ум. в 1459 г.) — известный каирский корановед и законовед, преподаватель медресе «аш-Шайхунийа», учитель имама ас-Суйути.

ал-Махди — аббасидский халиф (775–785), сын халифа ал-Мансура (754–775), основателя Багдада, учредил специальный суд, или инквизицию «михну», для борьбы с зиндиками и манихеями.

ал-Махди, **ал-Каим ал-Мунтазар** — см. Мухаммад ибн ал-Хасан ал-'Аскари.

Махмуд ал-Газнави, Йамин ад-Давла ибн Себюк-Тегин (998–1030) — выдающийся полководец и правитель Газневидской династии, прославился как фанатичный «сокрушитель неверных». Его государство было одним из обширнейших на Востоке с самой боеспособной армией, покровительствовал суннизму и преследовал зиндиков.

Махмуд ибн [ар-]Раби' (ум. в 717/18 г.) — сподвижник из ансаров, хазраджит, упоминается в одном из хадисов.

Микдад ибн ал-Асвад, Абу Ма'бад ибн 'Амр ал-Кинди ал-Бахрани (587–653) — сподвижник из мухаджиров, один из семи первых мусульман, по происхождению из Хадрамаута, был приемным сыном одного из мекканских вождей ал-Асвада, участник битвы при Бадре и других сражений, сторонник 'Али, похоронен в Медине, от него передают 48 хадисов, почитается шиитами.

Мистах ибн Усаса, Абу 'Аббад 'Ауф ал-Мутталиби — сподвижник из мухаджиров, один из ахл ас-суффа, участник битвы при Бадре, был одним из тех, кто злословил об 'Аише, за что был наказан.

Му'авийа ибн Аби Суфйан (ум. в 680 г.) — сподвижник, один из писарей Мухаммада, соперник 'Али, первый омейядский халиф.

Му'авийа ибн Хадидж ал-Кинди (ум. в 671 г.) — сподвижник, известный военачальник, сторонник Му'авии, наместник Египта, возглавлял походы в Северную Африку и Сицилию.

Му'аз ибн Джабал ал-Хазраджи (603–639) — известный сподвижник, один из тех, кто записывал и собирал Коран еще при жизни Мухаммада.

ал-Мугира ибн Шу'ба, Абу 'Абдаллах (603–670) — сподвижник из Таифа, в доисламские времена ездил в Александрию и долгое время жил там, передатчик хадисов.

ал-Музни, Абу Ибрахим Исма'ил ибн Йахйа (791–878) — известный египетский факих-шафи'ит, муджтахид второй степени, ученик имама аш-Шафи'и, учитель имама ат-Тахави до того, как тот перешел в ханафитский мазхаб.

Мус'аб ибн 'Умайр (ум. в 625 г.) — сподвижник из мухаджиров из курайшитского рода 'Абд ад-Дар, после принятия ислама остался без поддержки богатых родственников, но стойко терпел лишения, был знаменосцем в битве при Ухуде, где и погиб.

Мусайлама ибн Сумама (ум. в 633 г.) — более известный как Мусайлима ал-Каззаб (Лжец), лжепророк Йамамы, которого называли Рахман Йамамы, пытался договориться с Пророком. Был уничтожен вместе со своими сторонниками мусульманской армией, посланной халифом Абу Бакром.

ал-Мусанна, **ал-Хасан** — сын ал-Хасана, внук 'Али, часть шиитов, которые считали ал-Хасана наследником имамата, признавала его своим имамом.

Муслим ибн ал-Хадждадж, Абу-л-Хусайн ал-Кушайри (820–875) — известный хадисовед, автор второго «Сахиха», стоящего по авторитетности рядом с «Сахихом» ал-Бухари.

ал-Мустансир биллах, Абу-л-Касим Ахмад (ум. в 1261 г.) — аббасидский халиф, провозглашенный с помощью мамлюков в Каире, сразу же после восхождения на трон возглавил военный поход против татар-монголов и был убит в бою под Багдадом.

ал-Муста'сим, Абу-л-Аббас 'Абдаллах — последний аббасидский халиф (1242–1258), правивший в Ираке, был казнен после захвата татаро-монголами Багдада.

ал-Мутаваккил 'алаллах (ал-Мутаваккил III) — последний аббасидский халиф (1508–1516, 1517), правивший в Египте, попал в плен к османским туркам, после чего началась эпоха Османского халифата.

Мухаммад ибн 'Абдаллах ибн ал-Хасан ал-Мусанна (ум. в 762 г.) — более известный как ан-Нафс аз-Закиййа, шиитский имам хасанидской ветви, отказался присягнуть первому аббасидскому халифу ас-Саффаху, затем поднял мятеж против халифа ал-Мансура, был убит в Медине.

Мухаммад ибн 'Али ибн 'Абдаллах ибн ал-'Аббас (ум. в 743 г.) — аббасид, дядя или отец первого аббасидского халифа Абу-л-'Аббаса ас-Саффаха, по преданию получил право на имамат от сына Мухаммада ибн ал-Ханафийи, возглавил антиомейядское движение.

Мухаммад ибн Исма'ил (конец VIII в.) — исма'илитский имам, внук шестого шиитского имама Джа'фара ас-Садики, был признан седьмым имамом частью шиитов, впоследствии названных исма'илитами. Бежал от преследования Харуна ар-Рашида в Индию, где и скончался.

Мухаммад ибн Исхак ибн Йасар ал-Мутталиби (ум. в 768 г.) — мединский хадисовед и историк, автор книги «Сира» («Жизнеописание Пророка»).

Мухаммад ибн Ка'б ал-Курази (ум. в 727 г.) — таби'и, передатчик хадисов, жил в Куфе и Медине.

Мухаммад ибн ал-Ханафиййа (642–700) — сын 'Али ибн Аби Талиба от Хаули ал-Ханафийи, сводный брат ал-Хасана и ал-Хусайна, некоторые шиитские секты признавали его имамат и утверждали, что он является «скрытым» имамом и махди.

Мухаммад ибн ал-Хасан ал-'Аскари ал-Махди — 12-й шиитский имам, который, согласно шиитскому преданию, «исчез» вскоре после смерти своего отца в 874 году. Его возвращения в качестве махди шииты-имамиты ожидают и поныне.

Мухаммад аш-Шайбани — см. аш-Шайбани.

ал-Мухасиб, ал-Харис ибн Асад (781–857) — знаменитый теолог-мистик, ученик имама аш-Шафи'и, наставник суфийского шейха ал-Джунайда, автор многих сочинений по мистике и основам вероучения, преследовался ханбалитами.

ан-Навави, Мухй ад-дин Абу Закарийа Йахйа ибн Шараф (1233–1277) — известный сирийский корановед, хадисовед и законовед шафи'итского толка, автор популярных среди мусульман сборников хадисов «Рийад ас-салихин» и «Арба'ин ан-Навави».

ан-Наззам, Абу Исхак **Ибрахим ибн Сайяр** (ум. в 835/36 или 845 г.) — видный представитель басрийской школы му'тазилизма, последователи которой именовались ан-наззамиййа (наззамиты), отрицал стилистические достоинства Корана, критически относился к хадисам.

ан-Наки, 'Али ибн Мухаммад ал-Хади (ум. в 868 г.) — десятый шиитский имам, по приказу аббасидского халифы ал-Мутаваккила был насильственно перевезен из Медины в Самарру, где он и умер.

ан-Наса'и, Абу 'Абд ар-Рахман Ахмад ибн 'Али (830–915) — знаменитый хадисовед, автор «Сунан», одного из шести канонических сводов хадисов, отказался признать достоинства омейядского халифа Му'авии, противника 'Али.

ан-Насафи, **Наджм ад-Дин Абу Хафс** 'Умар ибн Мухаммад (1068–1142) — комментатор Корана, историк, филолог и законовед ханафитского толка. Автор более ста сочинений. Стал известным благодаря своему сочинению «ал-'Акаида ан-насафиййа», краткому изложению матуридитской догматики.

ан-Насафи, **Сайф ад-Дин Абу-л-Му'ин** Маймун ибн Мухаммад (ум. в 1114 г.) — факих-ханафит, мутакаллим, видный представитель калама матуридитского толка, автор сочинений по каламу.

ан-Насафи, **Хафиз ад-Дин Абу-л-Баракат** 'Абдаллах ибн Ахмад (ум. в 1310 г.) — факих-ханафит, мутакаллим, муфассир, автор известных сочинений.

Науфал ибн ал-Харис, Абу-л-Харис ал-Хашими (ум. в 636 г.) — сподвижник, сын дяди Пророка, в битве при Бадре был на стороне курайшитов и попал в плен, был выкуплен, затем во время битвы у Рва принял ислам и переехал в Медину.

Ну'айм ибн Хаммад ал-Хуза'и ал-Мисри (ум. в 844 г.) — известный египетский мухаддис, родом из Хорасана, от которого передавал ал-Бухари.

Рабах ибн ал-Харис (ум. в 632 г.) — сподвижник из Медины, был вольноотпущенником ал-Хариса ибн Малика ал-Ансари, геройски погиб в битве при Йамаме.

ар-Рази, **Фахр ад-Дин** Ибн ал-Хатиб (1149–1209) — знаменитый аш'аритский теолог и комментатор Корана из Рея, автор сочинений по каламу, философии и тафсиру.

Разин ибн Му'авийа ас-Саркусти (ум. в 1140 г.) — хадисовед из Сарагосы, долгое время жил в Мекке, автор ряда сочинений, включая свод «ат-Таджрид ли-с-сихах ас-ситта».

ар-Расиб, 'Абдаллах ибн Вахб (ум. в 658? г.) — первый предводитель хариджитов, которому они присягнули как имаму, почитавшего самым достойным из них.

Рафи' ибн Малик, Абу Рифа'а (ум. в 625 г.) — сподвижник из ансаров, один из первых мединцев, присягнувших Мухаммаду, участник битвы при Бадре, пал мученической смертью в битве при Ухуде.

ар-Рашид, **Харун** (ум. 809) — пятый аббасидский халиф (786–809), символ мусульманской цивилизации классического периода, прославился своим пышным двором, постройкой исламского флота и войнами против византийцев.

ар-Рида, 'Али ибн Муса (ум. в 818 г.) — восьмой шиитский имам, с которым халиф ал-Ма'мун наладил хорошие отношения, проводя прошиитскую политику. Умер близ города Тус, по одной из версий был отравлен. У его могилы разросся город Мешхед.

ар-Руйани, Абу-л-'Аббас Ахмад ибн Мухаммад ат-Табари (ум. в 1058 г.) — шафиитский правовед, хадисовед, верховный кади Табаристана.

Рукаййа (ум. в 624 г.) — вторая дочь Пророка от первой жены Хадиджи, жена 'Усмана ибн 'Аффана, участвовала в переселении в Абиссину, умерла в Медине от болезни.

Сабит ибн Кайс ибн Шаммас ал-Хазраджи (ум. в 633 г.) — сподвижник из ансаров, до ислама знатный хазраджит в Йасрибе, воин, оратор Пророка ислама, передатчик хадисов, геройски погиб в битве при Йамаме.

ас-Сабуни, **Бадр ад-Дин** (Нур ад-дин) Ахмад ибн Махмуд ал-Ханафи (ум. в 1184 г.) — видный представитель матуридитской школы калама, факих-ханафит, автор сочинений по каламу и фикху.

ас-Саври, **Суфйан** ибн Са'ид (716–778) — знаменитый хадисовед и муджтахид из Куфы, основатель своего мазхаба фикха, выдающийся представитель раннего суфизма, автор двух сводов хадисов.

Са'д ибн Аби Ваккас (600–675) — видный сподвижник из мухаджиров, полководец, завоеватель Ирака, передатчик хадисов, один из десяти сподвижников, кому, по словам Пророка, уготован рай.

Са'д ибн Му'аз ал-Ауси (ум. в 626 г.) — сподвижник из ансаров, участвовал в битве при Бадре, пал в битве у Рва (ал-Хандак), много сделал для распространения ислама в мединский период.

Са'д ибн 'Убада, Абу Сабит (ум. в 636 г.) — сподвижник из ансаров, хазраджит, глава клана бану са'ида, авторитет ансаров, прославился щедростью, был претендентом на пост халифы из числа ансаров, отказался присягнуть Абу Бакру и 'Умару, последние годы жил в Сирии.

ас-Садждад, **'Али ибн Хусайн** (ум. в 713 г.) — более известный как **Зайн ал-'Абидин**, четвертый шиитский имам, прославился своим богослужением.

ас-Садик, **Джа'фар ибн Мухаммад** (699–756) — таби'и, шестой шиитский имам, эпоним джа'фаритской школы права, знаток Корана и хадисов.

Садр ал-Ислам ал-Баздави, Абу-л-Йуср Мухаммад (1030–1099) — видный представитель богословско-правовой школы Мавераннахра, факих-ханафит, автор известных сочинений в области догматики и права.

Садр аш-Шари'а 'Убайдаллах ибн Мас'уд (ум. в 1346 г.) — факих-ханафит, видный представитель династии правоведов Мавераннахра, автор множества сочинений по фикху.

ас-Садр аш-Шахид, Хусам ад-дин Абу Мухаммад 'Умар ибн 'Абд ал-Азиз (1090–1141) — крупный ханафитский ученый из Хорасана и Мавераннахра, автор сочинений по фикху.

Са'ид ибн Джубайр ал-Асади, Абу 'Абдаллах (665–714) — видный таби'и, аббасинец по происхождению, ученый раннего ислама из Куфы, комментатор и хадисовед, ученик Ибн 'Аббаса и Ибн 'Умара, участвовал в восстании против Омейядов, казнен ал-Хаджаджем.

Са'ид ибн Джумхан, Абу Хафс ал-Аслами (ум. в 753/54 г.) — таби'и, передатчик хадисов из Басры.

Са'ид ибн Зайд (ум. после 685) — сподвижник из мухаджиров, один из первых мусульман, муж сестры 'Умара ибн ал-Хаттаба, один из десяти, кому при жизни был обещан рай.

ас-Сайрафи, Абу Бакр Мухаммад ибн Бадр (877–942) — факих-шафи'ит, кади Египта.

Салим (мавла Аби Хузайфа) ибн 'Утба (или Ма'кил) (ум. в 632 г.) — сподвижник из мухаджиров персидского происхождения, освобожденный раб, один из четырех тцецов Корана, которых упомянул Пророк, геройски погиб в битве при Йамаме.

ас-Салими, Абу Шакур Мухаммад ибн 'Абд ас-Саййид ал-Кишши ал-Ханафи (ум. в кон. XI в.) — богослов-ханафит из Мавераннахра, один из последователей матуридитской школы калама, первым из них в своем сочинении «ат-Тамхид» упоминает аш'аритов, критикуя их.

Салман ал-Фариси (ум. ок. 655–657) — известный сподвижник из мухаджиров, вольноотпущенник Мухаммада, первый мусульманин иранского происхождения, передатчик хадисов.

ас-Сарахси, **Шамс ал-А'imma** Абу Бакр Мухаммад ибн Ахмад (ум. в 1094 или 1097 г.) — крупный правовед ханафитского толка, один из авторитетов школы Мавераннахра, муджтахид третьей степени, автор известных сочинений.

ас-Сахиб ибн 'Аббад, Абу-л-Касим Исма'ил (938–995) — известный визирь Буидов в Рее, му'тазилит, прекрасный оратор, мастер красноречия, писатель и поэт.

Сахл ибн Хунай, Абу Са'д (ум. в 658/59 г.) — сподвижник из ансаров, аусит, участник битвы при Бадре и других сражений, был наместником 'Али в Медине, потом в провинции Фарс, умер в Куфе.

Сафи ад-дин ал-Хинди, Абу 'Абдаллах Мухаммад ибн 'Абд ар-Рахман (1246–1315) — богослов ханафитского толка из Индии, в конце жизни жил в Дамаске, где и умер, автор ряда сочинений по основам религии.

Сафина, Абу 'Абд ар-Рахман Михран ибн Мафна — сподвижник из мухаджиров персидского происхождения, вольноотпущенник Умм Саламы, слуга Мухаммада, передатчик хадисов.

ас-Саффах, Абу-л-'Аббас 'Абдаллах ибн Мухаммад — первый халиф Аббасидской династии (прав. 749–754), умер от оспы в возрасте 34 лет.

Сивавайх, Абу Башар 'Амр ибн 'Усман (ум. в 800 г.) — перс из Шираза, выдающийся грамматик басрийской школы, ученик ал-Халила ибн Ахмада, создатель первой арабской грамматики.

ас-Субки, **Тадж ад-Дин** Абу Наср 'Абд ал-Ваххаб ибн 'Али (1327–1370) — крупный факих-шафи'ит и историк, родом из Египта, верховный кади Дамаска, сын известного муфассира и факиха-шафи'ита Таки ад-дина ас-Субки, автор множества сочинений, в том числе известной книги «Табакат аш-шафи'ийа ал-кубра» («Разряды шафи'итских ученых»).

ас-Суйути, **Джалал ад-Дин** Абу Бакр 'Абд ар-Рахман ибн Аби Бакр (1445–1505) — выдающийся египетский богослов, корановед, хадисовед, факих-шафи'ит, филолог, автор множества сочинений почти по всем отраслям арабско-мусульманских наук.

ас-Сулайк ибн ас-Сулака ат-Тамими (ум. в 610 г.) — тамимит из племени бану Са'д, джахилийский поэт, был известен тем, что очень быстро бегал, сведения о нем сохранились в арабских сказаниях.

Суллама ибн Кахил ал-Хадрами (ум. в 738 г.) — таби'и, один из крупных шейхов Куфы.

ас-Сухраварди, **Шихаб ад-Дин Абу Хафс** 'Умар (1145–1234) — знаменитый багдадский проповедник, шейх суфийского тариката сухравадийа, шафи'ит, сторонник традиционалистских взглядов, критик аш'аритского калама, был личным послом халифа ан-Насира (1180–1225) в Сирии и Египте, автор большого количества сочинений по суфизму и другим отраслям исламских наук.

ат-Табарани, Абу-л-Касим Сулайман ибн Ахмад (873–971) — известный сирийский хадисовед и комментатор Корана.

ат-Табари, Абу Джа'фар Мухаммад ибн Джарир (ум. в 923 г.) — знаменитый историк и комментатор Корана, факих и муджтахид, основатель своего мазхаба фикха; его сочинение «Джами' ал-байан 'ан та'вил ай ал-Кур'ан» является первым полным классическим тафсиrom и считается «лучшим из лучших», а его монументальный исторический труд «Тарих ар-русул ва-л-мулук» («Анналы посланников и царей») является главным источником по истории раннего ислама.

Тавус ибн Кайсан, Абу Абд ар-Рахман ал-Фариси ал-Йамани (ум. в 725 г.) — таби'и, крупный хадисовед, ученик Зайда ибн Сабита и Ибн 'Аббаса, один из основателей традиции мусульманской учености в Йемене.

ат-Таки, **Мухаммад ибн 'Али** ал-Джавад (ум. в 835 г.) — девятый шиитский имам, умер в Багдаде.

Талха ибн 'Убайдаллах ал-Кураши (ум. в 656 г.) — известный сподвижник из мухаджиров, один из первых мусульман, входит в число десяти сподвижников, кому при жизни был обещан рай, погиб в «верблюжьей битве», участвуя в ней на стороне 'Аиши.

ат-Тафтазани, Са'д ад-дин Мас'уд ибн 'Умар (1312–1390) — знаменитый богослов, филолог, логик и корановед из Мавераннахра, представитель позднего калама, автор сочинений, в том числе известного комментария к «ал-'Акаид ан-насафийя».

ат-Тахави, **Абу Джа'фар** Ахмад ибн Мухаммад (844–923) — выдающийся египетский факих ханафитского толка, хадисовед, муджтахид третьей степени, первоначально следовал шафи'итскому мазхабу и учился у имама ал-Музни, ученика имама аш-Шафи'и.

ат-Тирмизи, Абу 'Иса Мухаммад ибн 'Иса (824–892) — известный хадисовед, ученик ал-Бухари, автор одного из шести канонических сводов хадисов.

ат-Туси, **ал-Мухаккик** Насир ад-дин Мухаммад ибн Мухаммад (1201–1273) — известный философ и теолог, ученый в области астрономии и математики, основатель обсерватории и библиотеки в Мараге (Иран), комментатор философских трудов Ибн Сины.

'Убада ибн ас-Самит (586–654) — сподвижник из ансаров, знатный хазраджит, участник многих походов, первый мусульманский наместник Палестины, передатчик хадисов.

'Убайдаллах ибн Мухаммад ал-Махди (ум. в 934 г.) — лидер исма'илитского движения, первый фатимидский правитель (прав. 909–934), провозгласивший себя «махди», вышедшим из «сокрытия».

Убайй ибн Ка'б, Абу-л-Мунзир ал-Хазраджи (ум. в 642, или 650, или 655 г.) — сподвижник из ансаров, секретарь Мухаммада, знаменитый чтец Корана, автор одного из ранних сводов Корана.

Увайс ал-Карани (ум. в 657 г.) — таби'и из Карана (Наджд), мусульманский святой, считается одним из первых суфиев-таби'инов, современник Пророка, которому не удалось с ним встретиться. Вел уединенный образ жизни, погиб в битве при Сиффине, сражаясь на стороне 'Али.

ал-'Укайли (ал-'Акили) Мухаммад ибн 'Амр (ум. в 934 г.) — великий знаток хадисов из Хиджаза, автор многих трудов, один из которых посвящен слабым (ненадежным) передатчикам.

'Уккаша ибн Михсан ал-Асади (ум. в 633 г.) — сподвижник из мухаджиров из рода Асад, участник сражения при Бадре, который стал известен благодаря хадису Ибн 'Аббаса, записанному в двух «Сахихах», где Мухаммад обрадовал его лично раем.

Умаййа ибн 'Абд аш-Шамс ибн 'Абд ал-Манаф — дед Абу Суфйана, основатель знатного курайшитского рода Омейядов (бану умаййа).

'Умар ибн 'Абд ал-'Азиз (681–720) — восьмой омейядский халиф, правнук 'Умара ибн ал-Хаттаба (по матери), единственный из Омейядов, кого называли праведным халифом, именно он приказал официально записывать хадисы и собирать их в своды.

'Умар ибн ал-Хаттаб, Абу Хафс ал-Фарук ал-'Адави (584–644) — ближайший сподвижник, тесть Пророка, второй праведный халиф (634–644), выдающийся государственный деятель, передатчик хадисов.

Умм Кулсум (ум. в 631 г.) — четвертая дочь Пророка от первой жены Хадиджи, стала женой 'Усмана ибн Аффана сразу после смерти Рукаййи (624 г.), умерла в Медине от болезни.

Умм Салама Хинд ибн Сухайл (или Хузайфа) Аби Умаййа (596–681) — сподвижница из мухаджиров, одна из жен Пророка, вышла за него на четвертом году хиджры (626 г.) после смерти первого мужа.

Усама ибн Зайд (615–674) — сподвижник из мухаджиров, один из первых детей, родившихся в исламе, любимец Мухаммада, в 633 году возглавлял поход в Палестину, несмотря на юный возраст.

'Усман ибн 'Аффан (577–656) — сподвижник из мухаджиров, дважды зять Мухаммада, был женат на его дочерях, сначала на Рукаййе, потом на Умм Кульсум, третий праведный халиф (644–656), один из десяти, кому был обещан Пророком при жизни рай, умер от рук мятежников.

ал-Фадл ибн Дукайн, Абу На'им ал-Малаи (747/48–833) — таби'и, вольноотпущенник Талхи ибн 'Убайдаллаха ал-Кураши, крупный знаток хадисов, надежный передатчик хадисов.

ал-Фараби, Абу Наср Мухаммад ибн Тархан (ум. в 950 г.) — знаменитый мусульманский философ, родом из Мавераннахра, выдающийся комментатор платоновской и аристотелевской философии, склонялся к неоплатоновскому учению об эманации, автор известных сочинений.

ал-Фараздак, Абу Фирас Хумам ибн Галиб ат-Тамими ад-Дарими (ум. в 728 г.) — крупный поэт-сатирик омейядской эпохи арабского происхождения, провел большую часть жизни в Дамаске при дворе халифов.

ал-Фариси, **Абу Бакр** Ахмад ибн ал-Хусайн (ум. в 917 г.) — ученый шафи'итского толка, автор сочинений по фикху.

Фатима (ум. в 633 г.) — третья дочь Пророка, жена 'Али ибн Аби Талиба, мать ал-Хасана и ал-Хусайна, ненадолго пережила своего отца, прославилась своим благочестием, почитается мусульманами, особенно шиитами.

Фахр ал-Ислам ал-Баздави, Абу-л-Хасан 'Али ибн Мухаммад (ум. в 1089 г.) — известный факих-ханафит, один из авторитетов школы Мавераннахра, муджтахид третьей степени, брат *Садр ал-Ислама* и ученик *Шамс ал-Аимма* ас-Сарахси, автор известных сочинений по фикху.

Хаббаб ал-Аратт (ум. в 657/58 г.) — сподвижник из мухаджиров, по происхождению тамимит из Наджда, был вольноотпущенником мекканки из племени Хуза'а и клиентом клана Зухра, работал кузнецом, один из ранних мусульман, подвергался пыткам со стороны язычников, один из ахл ас-суфф, участник сражения при Бадре, похоронен в Куфе.

Хабиб ибн Аби Сабит, Абу Йахйа Кайс ибн Динар (ум. в 737 г.) — таби'и, клиент бану Асад, один из куфийских знатоков хадисов.

Хабиб ал-'Аджди — мусульманский святой из Басры иранского происхождения, ученик Хасана ал-Басри.

Хадиджа бинт Хувайлид (556–619) — «мать правоверных», первая жена Пророка, до замужества на Пророке была вдовой знатного курайшита, первая мусульманка, при ее жизни Мухаммад не брал себе других жен; от нее родились все дети Мухаммада, кроме Ибрахима.

ал-Хаким, Мухаммад ибн 'Абдаллах (933–1014) — известный хадисовед и историк из Хорасана, считается имамом богословов, занимающихся уточнением достоверности хадисов, автор многих трудов.

ал-Хаким ан-Нисабури, **Абу 'Абдаллах** — см. ал-Хаким.

ал-Хаким ат-Тирмизи, Абу 'Абдаллах Мухаммад ибн 'Али (ум. в конце IX в.) — крупнейший представитель восточноиранского суфизма из Термеза, написал более 80 сочинений, один из тех, кто оказал влияние через свои труды на ал-Газали и Ибн ал-'Араби.

ал-Хаким аш-Шахид, Абу-л-Фадл Мухаммад ибн Мухаммад ал-Марвази ас-Сулами ал-Ханафи (ум. в 945 г.) — крупный ученый ханафитского толка и знаток хадисов из Мерва, визирь саманидского эмира ал-Хамида.

ал-Халвани, Шамс ал-Аимма Абд ал-'Азиз ибн Ахмад ал-Бухари (ум. в 1056 г.) — видный факих-ханафит из Бухары, автор трудов по фикху.

Халид ибн ал-Валид Сайфаллах — сподвижник, арабский полководец из племени курайш, принявший ислам после битвы при Ухуде, успешно воевал против византийцев в Сирии, за свои заслуги получил прозвище Меч Аллаха, был наместником в Северной Сирии.

ал-Халил ибн Ахмад ал-Фарахиди (ум. в 791 г.) — выдающийся филолог из Басры арабского происхождения, знаменит своей теорией арабской метрики и попыткой составить один из первых арабских словарей, внес большой вклад в систематизацию арабской морфологии, изобрел систему огласовок для арабского письма, которой пользуются до сих пор.

ал-Халими, Абу 'Абдаллах ал-Хусайн ибн ал-Хасан ал-Бухари ал-Джурджани (950–1012) — факих-шафи'ит, глава ахл ал-хадис в Мавераннахре, автор ряда сочинений.

ал-Хамадани, 'Абд ал-Джаббар ибн Ахмад (ум. в 1025 г.) — видный представитель школы му'тазилитов, богослов и законовед шафи'итского толка, занимал пост верховного кади Рея при буидском визире ас-Сахибе ибн 'Аббаде, автор многих сочинений.

Хамза ибн 'Абд ал-Мутталиб ибн Хишам (556–625) — видный сподвижник из мухаджиров, дядя Мухаммада, один из самых знаменитых воинов племени курайш, первый знаменосец Пророка ислама, героически погиб в битве при Ухуде.

ал-Харави — см. ал-Ансари.

ал-Хасан ал-Басри ибн Аби-л-Хасан Йасар (642–728) — таби'и, аскет, крупнейший богослов раннего ислама, его мать прислуживала жене Пророка Умм Саламе, которая иногда кормила его своей грудью в отсутствие матери; вокруг него в Басре группировался теологический кружок, являвшийся центром интеллектуальной жизни в Омейядском государстве, признается в качестве религиозного авторитета как суннитами, так и му'тазилитами.

ал-Хасан ибн 'Али ал-Муджтаба (624–670) — внук Пророка, старший сын 'Али, пятый халиф после своего отца, второй из двенадцати шиитских имамов.

ал-Хасан ибн Салих ал-Хамадани ас-Саври (ум. в 783/84 г.) — один из ученых раннего ислама, передатчик хадисов.

Хассан ибн Сабит, Абу-л-Валид ал-Ансари (ум. в 673 г.) — сподвижник из ансаров, поэт-мухадрам (доисламской и исламской эпохи), после принятия ислама прославлял Пророка Мухаммада и высмеивал его врагов.

ал-Хатиб, Абу Бакр Ахмад ибн 'Али ал-Багдади (1002–1072) — знаменитый историк Багдада, биограф, хадисовед и комментатор Корана, автор известного многотомного сочинения «Тарих Багдад».

ал-Хафиз, Мухаммад ибн Махмуд ал-Бухари (ум. в 1419 г.) — богослов из Бухары, суфийский шейх накшбандийского тариката.

Хафса (606–685) — одна из жен Мухаммада с 624 года, дочь 'Умара ибн ал-Хаттаба, хранительница первого свода Корана, записанного на листах Зайдом ибн Сабитом.

Хашим — см. 'Амр ибн 'Абд ал-Манаф.

ал-Хаттаби, Абу Сулайман Хамд ибн Мухаммад (931–938) — литератор, лексиколог, хадисовед и корановед, автор сочинения «Байан и'дждаз ал-Кур'ан» («Разъяснение неподражаемости Корана»).

ал-Хифаджи (ал-Хафаджи), **Шихаб ад-Дин** Ахмад ибн Мухаммад ал-Мисри (1569–1659) — верховный судья Египта, автор множества сочинений по арабскому языку и литературе.

Хишам ибн 'Абд ал-Малик (684–743) — десятый халиф Омейядской династии (прав. 724–743), с его смертью могущество Омейядов практически подошло к своему концу; именно его потомки, спасаясь от Аббасидов, переместились в Испанию и основали там правление омейядских эмиров и халифов.

Хишам ибн ал-'Аси (ал-'Ас) ибн Ваил ас-Сахми (ум. в 634 г.) — сподвижник, брат 'Амра ибн ал-'Аса, погиб в битве при Аджнадаине.

Хишам ибн 'Амр аш-Шайбани ал-Фувати (ум. после 833 г.) — известный мутазилитский проповедник, автор полемических и теоретических трудов, имел своих последователей, названных хишамитами.

ал-Кардари, Шамс ад-Дин Абу-л-Вадж Мухаммад ибн Мухаммад ибн 'Абд ас-Саттар Хорезми (ал-Хаваризми) (1203–1244) — ученый ханафитского толка из Бухары, автор ряда сочинений по фикху.

Хузайма ибн Сабит Зу-ш-Шахадатайн (ум. в 657 г.) — сподвижник из ансаров, свидетельство которого Пророк приравнял к свидетельству двух мужчин, погиб в битве при Сиффине, сражаясь на стороне 'Али.

Хузайфа ибн ал-Йаман (Хисл) ал-'Абси (ум. в 656 г.) — известный сподвижник, доверенное лицо Мухаммада в отношениях с лицемерами (мунафикун).

ал-Хусайн ибн 'Али аш-Шахид (ум. в 680 г.) — внук Пророка, второй сын 'Али от Фатимы, мученически погиб в Кербеле от рук омейядской армии, третий шиитский имам.

Хусам ад-Дин ал-Ихсикаси (ал-Ахсикаси), Мухаммад ибн Мухаммад (ум. в 1246 г.) — факих-ханафит, представитель школы Мавераннахра, автор ряда сочинений по фикху.

аш-Ша'би, 'Амир ибн Шарахил ал-Химйари (640–721) — таби'и, куфийский хадисовед, приближенный омейядских халифов, был неграмотным, но обладал феноменальной памятью.

аш-Шайбани, Абу 'Абдаллах Мухаммад ибн ал-Хасан (749–805) — авторитетнейший факих Багдада, второй выдающийся ученик имама Абу Ханифы, один из кодификаторов мусульманского права, автор известных сочинений по ханафитскому фикху, составитель и комментатор одной из редакций «ал-Муватта» имама Малика.

Шамс ал-А'имма — см. ас-Сарахси.

аш-Шафи'и, Мухаммад ибн Идрис ал-Мутталиби (767–820) — знаменитый факих, муджтахид, ученик имамов Малика и Мухаммада аш-Шайбани, основатель шафи'итского мазхаба мусульманского права, автор ряда сочинений по фикху.

аш-Ша'рани, 'Абд ал-Ваххаб ибн Ахмад (ум. в 1565 г.) — известный египетский богослов, факих-шафи'ит, суфий, был проповедником аш'аритского калама и «правоверного» суфизма.

Шу'ба, Абу Бакр ибн 'Аййаш ал-Асади ал-Кари (714–809) — таби'и, куфийский корановед и хадисовед, ученик одного из семи канонических тчецов — 'Асима.

Последователи религиозных и политических групп

аббасиды ('аббасийа/бану ал-'Аббас) — вторая династия арабских халифов, унаследовавшая власть после Омейядов и ведущая свое происхождение от 'Аббаса, дяди Пророка Мухаммада.

алиды ('алавиййа) — потомки 'Али ибн Аби Талиба или только те его потомки, которые имели поддержку шиитов в борьбе за халифат.

ансары (ансар) — «помощники», жители Йасриба (Медины), поддержавшие дело Мухаммада.

ахл ал-байт (ал байт/ал Мухаммад) — буквально «люди семьи», имеется в виду семья или род Мухаммада, точнее его ближайшие родственники и потомки; у шиитов-имамитов только потомки 'Али и Фатимы.

ахл ал-бид'а (ахл ал-бида'/мубтади'а/мубтади'ун) — буквально «люди нововведения», т.е. мусульмане, исповедующие вероубеждения, противоречащие ортодоксальным установлениям веры, или совершающие религиозные действия, не имеющие основы в Коране и сунне.

ахл ал-калам (мутакаллиmun) — мусульманские теологи или богословы.

ахл ал-киتاب — буквально «люди писания», представители религий, отличных от ислама и признаваемых мусульманами как имеющие божественные корни; обычно под данным термином подразумеваются иудеи и христиане.

ахл ал-ма'рифа — мусульманские гностики или «люди мистического познания», суфии, достигшие определенной степени мудрости и знания об истине.

ахл ал-хадис — «сторонники предания» и «буквалисты», строгие приверженцы хадисов, отдающие предпочтение преданию и отказывающиеся от самостоятельного суждения по какой-либо правовой проблеме.

ахл ал-хакк — буквально «люди истины», подразумеваются мусульмане — приверженцы традиционных установлений веры, имеющих основу в Коране и сунне.

ахл ас-сунна — общее название для всех суннитов — приверженцев основного направления ислама, сторонников сунны и политико-религиозной системы, отрицающей право на власть за потомками 'Али.

ахл ас-сунна ва-л-джама'а — буквально «люди сунны и согласия общины», самоназвание большей части мусульман — приверженцев канонических богословско-правовых школ ислама, систему догматов которых идентифицируют с исламским «правоверием».

ахл ат-тафсир (муфассирун) — комментаторы Корана или сторонники толкования.

ахл ал-усул (усулиты) — мусульманские богословы, знатоки науки о методологии мусульманской веры или теологи, трактующие основы теологии.

аш'ариты (аш'ариййа/аша'ира) — последователи богословской школы имама ал-Аш'ари, наиболее распространенной в мусульманском мире, одной из суннитских школ калама.

бану Махзум — один из курайшитских кланов Мекки.

бану Са'да — один из кланов племени Хазрадж в Медине.

батиниты (батиниййа) — сторонники «внутреннего», или скрытого, смысла в сакральных текстах, также одно из направлений исма'илизма.

брахманиты (барахима) — одна из сект индийского происхождения, сторонники собственного мнения, отрицающие пророчества.

гностики ('урафа'/'арифун) — см. ахл ал-ма'рифа.

гулат (крайние шииты) — «неумеренные», ряд шиитских сект, исповедующие вероубеждения, которые выходят за рамки умеренного шиизма и даже ислама.

дахриты (дахриййа) — последователи разных течений философского свободомыслия, материалисты, проповедовали вечность и несотворенность материи и мира.

джабриты/джабариты (джабриййа) — сторонники божественного предопределения, отрицающие свободную волю человека и приписывающие все действия Богу.

джарудиты (джарудиййа) — одна из зайдитских сект.

джахмиты (джахмиййа) — последователи мурджиитского теолога Джахма ибн Сафвана, которые отсрочивали суждение о вере человека, признавали безусловное предопределение в действиях, отрицали антропоморфизм.

джуббаиты (джуббаиййа) — му'тазилиты, последователи басрийского теолога Абу 'Али ал-Джуббаи.

дуалисты (санавиййа) — представители секты, проповедующей веру в Свет и Тьму, Добро и Зло.

зайдиты (зайдиййа) — последователи религиозно-политических группировок, признавших имамат Зайда ибн 'Али, наиболее «умеренная» ветвь шиитов.

захириты (захириййа/асхаб аз-завахир) — «сторонники очевидного смысла», следующие букве Корана и сунны, «буквалисты», не допускающие иносказательного или рационального толкования сакральных текстов, также последователи правовой школы Давуда аз-Захири.

ибахиты (ибахиййа) — буквально «последователи полной свободы действий», ряд еретических сект, особенно дуалисты, считавшие себя независимыми от исполнения законов шариата.

имамиты (имамиййа) — двенадцатники, шииты, верующие в исчезновение 12-го имама и ожидающие его возвращения, представители основного и умеренного направления шиизма.

исма'илиты (исма'илиййа) — представители политико-религиозной секты исма'илизма, имевшей многочисленные ответвления, относятся к крайним шиитам.

исна'ашариййа — см. имамиты.

йахуд (бану Исраил) — евреи, представители иудейской веры.

ка'биты (ка'биййа) — последователи багдадской школы му'тазилитов, которую возглавлял теолог из Балха ал-Ка'би.

кадариты (кадариййа) — сторонники богословского учения, которое ограничивало предопределение и утверждало существование свободной воли у человека.

кайсаниты (кайсаниййа) — шиитская секта, приверженцы имамата Мухаммада ибн ал-Ханафии.

каррамиты (каррамиййа) — последователи Ибн Каррама, исповедовавшие учение о телесности Бога.

курайшиты (курайш) — племя, входившее в группу северных арабов, которое господствовало в Мекке.

мулхидиты (малахида/мулаххада) — «безбожники», общее название еретиков в исламе.

маликиты (маликиййа) — одна из канонических суннитских школ мусульманского права, последователи имама Малика.

марваниты (марваниййа/бану Марван) — марванитская ветвь Омейядской династии.

матуридиты (матуридиййа) — последователи имама ал-Матуриди, сторонники ханафитской богословской школы, одной из суннитских школ калама.

машшаиты (машшаййа/машшаййун) — философы-перипатетики.

мудрецы (хукама/ахл ал-хикма) — «люди мудрости», мусульманские ученые-философы, или суфии, достигшие определенной степени в познании Бога.

мурджииты (мурджиа) — сторонники богословского течения, отказывающиеся осудить и исключить из ислама верующих, повинных в тяжких грехах.

му'тазилиты (му'тазила) — сторонники ригористского, с тенденцией к рационализму, течения в мусульманском богословии, самой ранней школы калама.

мухаджиры (мухаджирун) — «экспатрианты», или «эмигранты», мекканские сподвижники Мухаммада, покинувшие Мекку, чтобы найти более гостеприимное место.

мухандиситы (мухандисун) — одна из му'тазилитских сект.

мухтариты (мухтариййа) — одна из шиитских кайсанитских сект, сторонники ал-Мухтара, вождя алидского восстания в Куфе.

мушаббахиты (мушаббиха) — «уподобляющие», антропоморфисты, одна из ранних школ мусульманской теологии, представлявшая Аллаха в образе человека.

наджжариты (наджжариййа) — одна из джабаритских сект, основанная теологом ан-Наджжаром.

наззамиты (наззамиййа) — последователи му'тазилитского теолога басрийской школы ан-Наззама.

навуситы (навусиййа/навусиййа) — одна из групп приверженцев шиитского имама ас-Садика, верили в возвращение 'Али.

насара (насраниййа) — представители христианской религии, независимо от направлений и толков.

насибиты (навасиб) — буквально «проявляющие вражду», одно из прозвищ хариджитов, так как они «питали вражду и ненависть» к 'Али и Му'авие, открыто проклиная и ругая их.

Омейяды (бану Умаййа) — первая династия халифов ислама, правившая с 660 г. по 750 г., до «аббасидского переворота».

рафидиты (равафид) — буквально «отвергающие», общее название шиитов по причине того, что они «отвергли» имамат Абу Бакра и 'Умара.

сабаиты (сабаиййа) — последователи 'Абдаллаха ибн Саба', идейные предшественники «крайних шиитов», обожествляли 'Али.

салаф (мазхаб ас-салаф) — буквально «предшественники», последователи первоначального учения ислама, сподвижники Пророка, их последователи, ранние ученые ислама, ортодоксы.

софисты (суфистаййа/суфистаййун) — создающие видимость доказательства, ведущие пустой и бесполезный спор, отрицающие чувственное и очевидное, сторонники софистского направления греческой философии.

суманиты (суманиййа) — мистическая секта индийского происхождения, имевшая своих последователей в исламском мире.

суфии (суфиййа) — последователи школы исламского мистицизма.

таби'иты (таби'ун/таби'униййун) — натурфилософы.

философы (фаласифа/мутафалсифа) — мыслители, ориентировавшиеся на античные модели философствования.

ханафиты (ханафиййа/асхабуна/ал-асхаб) — представители богословско-правовой школы ислама, одной из четырех суннитских канонических, основанной имамом Абу Ханифой.

ханбалиты (ханabila) — представители догматико-правовой школы ислама, основанной имамом Ибн Ханбалом, одной из четырех канонизированных суннитских.

хариджиты (хаваридж) — «раскольники», бывшие сторонники 'Али, которые оставили его после битвы при Сиффине и приняли ригористическую и эгалитаристскую доктрину.

хашвиты (хашвиййа) — сторонники предания, которые допускали антропоморфические выражения, признавали вечность буквы Корана и божественное предопределение.

хашимиты (бану Хашим) — потомки Хашима, прадеда Мухаммада, позднее под ними стали подразумевать Алидов и Аббасидов.

шафи'иты (шафи'иййа) — последователи правовой школы ислама, основанной имамом аш-Шафи'и, одной из четырех канонических суннитских.

шииты (ши'а) — сторонники 'Али и его потомков, которые отказались признать легитимность трех первых праведных халифов, затем омейядских и аббасидских халифов и требовали власти в пользу алидских имамов; впоследствии разделились на многочисленные секты и группы.

Список упомянутых сочинений

- «*ал-‘Азама*» (Величие) — сочинение Абу аш-Шайха, которое состоит из сообщений, посвященных теме величия и чудес Аллаха.
- «*ал-‘Ака’ид ан-насафиййа*» (Насафитские догматы) — сочинение Абу Хафса ан-Насафи, краткое изложение основных положений матуридитской догматики.
- «*Акидат Аби Джа’фар ат-Тахави*» — «Акидат Аби Ханифы», или «*ал-‘Ака’ид ат-тахавиййа*» (Тахавитские догматы) — сочинение имама ат-Тахави, краткое изложение основных положений вероучения Абу Ханифы и его приверженцев.
- «*ал-‘Акидат ал-Макхулиййа*» (Символ веры Макхуля) — «Китаб ар-радд ‘ала ахл ал-бида’ ва-л-ахва» (Ответ людям страстей и непозволительных нововведений) — ересиографическое сочинение Абу Мути’а Макхуля ан-Насафи, одно из ранних произведений по вероучению в Мавераннахре.
- «*А’лам ал-худа [ва ‘акидат арбаб ал-тука]*» (Корифеи прямого пути и вероубеждение богобоязненных) — сочинение Абу Хафса ас-Сухраварди, рассматривающее некоторые вопросы исламской догматики.
- «*ал-‘Алим ва-л-мута’аллим*» (Учитель и ученик) — книга, посвященная вероучению, которая передается Абу Мукатием ас-Самарканди от его учителя, имама Абу Ханифы, построена в форме вопросов и ответов.
- «*ал-Амад ал-акса*» (Самый дальний предел) — дидактическое сочинение Абу Зайда ад-Дабуси, сборник мудрых изречений, наставлений и советов.
- «*ал-Анвар*» — «Анвар ат-танзил ва-асрар ат-та’вил», или «Тафсир ал-Байдави» (Светочи откровения и тайны истолкования) — сочинение ал-Байдави, известный краткий комментарий к Корану, учебное пособие для медресе.
- «*ал-Арба’ин фи усул ад-дин*» (Сорок [глав] об основах веры) — краткий дидактический трактат Абу Хамида ал-Газали, рассматривающий проблемы этики и морали, сокращенный вариант «Ихйа’ улум ад-дин».
- «*ал-Асл [фи-л-фуру’]*» (Основа в частных вопросах) — сочинение Мухаммада аш-Шайбани, один из главных источников по ханафитскому фикху.
- «*ал-Асма’ ал-хусна*» (Прекрасные имена) — сочинение Абу Ну’айма, сборник хадисов и сообщений, посвященных именам и эпитетам Аллаха.
- «*ал-Бидайа [мина-л-кифайа фи-л-хидайа фи усул ад-дин]*» (Начало из достаточного о прямом руководстве в основах веры) — сочинение Нур ад-дина ас-Сабуни, краткое изложение его другого сочинения по каламу матуридитского толка «*ал-Кифайа фи-л-хидайа*».
- «*Джавахир ал-Кур’ан*» (Драгоценности Корана) — дидактическое сочинение ал-Газали, посвященное некоторым вопросам Корана.
- «*Джам’ ал-джавами’*» (Сборник сводов) — сочинение Тадж ад-Дина ас-Субки, посвященное теоретическому праву, в котором автор объединил особенности методов факихов и мутакаллимов.
- «*Джами’ ал-усул фи ахадис ар-расул*» (Собрание основ о преданиях Посланника) — сочинение Абу ас-Са’адата Ибн ал-Асира по хадисоведению.
- «*ал-Джами’ ас-сагир*» (Малый сборник) — сочинение по ханафитскому праву Мухаммада аш-Шайбани.
- «*ал-Джами’ ас-сагир*» (Малый сборник) — сборник хадисов ас-Суйути, содержащий 10010 хадисов в алфавитном порядке без приведения иснада.
- «*ад-Дурар ал-манзума ва-л-джавахир ал-мансура*» (Нанизанные жемчужины и рассыпанные драгоценности) — супракомментарий Ибн ас-Субки к толкованию «Джам’ ал-джавами’» Тадж ад-Дина ас-Субки.
- «*ад-Дурра ал-фахира*» (Славная жемчужина) — трактат ‘Абд ар-Рахмана ал-Джами, посвященный рассмотрению сложных вопросов суфийской философии, в нем анализируются мнения мутакаллимов, суфиев и философов.
- «*ал-Ибар [ва диван ал-мубтада ва-л-хабар фи аййам ал-араб ва-л-аджам ва-л-барбар]*» (Назидательные примеры и сборник начал и сообщений об истории арабов, персов и берберов) — главное произведение Ибн Халдуна, его фундаментальный труд по всемирной истории, также известное как «Тарих Ибн Халдун».
- «*ал-Ихйа*» — «Ихйа’ улум ад-дин» (Воскрешение наук о вере) — главное сочинение Абу Хамида ал-Газали, посвященное суфийской теории и практике, мусульманской этике и доктрине традиционного суннитского ислама.
- «*Ихкам ал-ахкам*» (Совершенство суждений) — сборник хадисов Ибн Дакика ал-‘Ида, содержащий около 500 хадисов, связанных с мусульманским правом.
- «*ал-Йавакит ва-л-джавахир фи байан ‘акаид ал-акабир*» (Яхонты и драгоценности разъяснения о вероучении великих) — сочинение ‘Абд ал-Ваххаба аш-Ша’рани
- «*Камус*» — «ал-Камус ал-Мухит» (Великий океан) — сочинение ал-Файрузабади, популярный средневековый арабский толковый словарь.
- «*[ал-]Канун [фи-т-тибб]*» (Канон врачебной науки) — знаменитый и главный труд Ибн Сины по медицине, который служил в Европе основным учебным пособием по медицине до XVII века.
- «*Кашф ал-гумма ‘ан ал-ашимма*» (Раскрытие неясного об имамах) — сочинение ал-Ардабили, посвященное шиитским имамам.
- «*ал-Кашшаф [‘ан хакаик ат-танзил]*» (Снимающий завесу с истин откровения) — сочинение аз-Замахшари, известный краткий комментарий к Корану, отличается обоснованностью суждений, грамотным грамматическим анализом и освещением лексики.
- «*Кут ал-кулуб*» (Пища сердец) — сочинение Абу Талиба ал-Макки, одно из классических руководств по суфизму, написано для начинающих суфиев.
- «*Ма’ани ал-ахбар*» (Значения сообщений) — сочинение ал-Калабади, краткий комментарий этического характера к некоторым хадисам Пророка.
- «*ал-Мадарик*» — Мадарик ат-танзил (Постижения ниспослания) — комментарий Абу Бараката ан-Насафи к Корану.
- «*Макалат ал-исламиййин [ва ихтилаф ал-мусаллин]*» (Учения принадлежащих к исламу и разногласия совершающих молитву) — сочинение имама ал-Аш’ари, одно из значительнейших произведений мусульманской ересиографии, содержащее подробное изложение учений исламских сект.
- «*Мактубат муджадидиййа*» (Послания Муджаддида) — более известное как «Мактубат-и Имам Раббани», сочинение шейха ад-Сирхинди ал-Фаруки, одно из основных руководств по идеологии и практике накшбандийского тариката.
- «*Манакиб ал-Имам Аби Ханифа*» (Добродетели имама Абу Ханифы) — сочинение Мухаммада ал-Кардари ал-Баззази, содержащее сведения об имаме Абу Ханифе, а также о его известных последователях.

«ал-Мизан» — «Мизан ал-усул фи натаидж ал-'укул» (Мерило основ в выводах разумов) — сочинение 'Ала ад-дина ас-Самарканди, одно из известных произведений по теоретическому праву ханафитского толка.

«*Миркат [ал-мафатих]*» (Ступени открытий) — комментарий 'Али ал-Кари к «Мишкат ал-Масабих» ат-Тибризи.

«ал-Мишкат» — «Мишкат ал-масабих» (Ниша светильников) — сборник хадисов, составленный ал-Хатибом ал-Тибризи на основе переработки и дополнений к «Масабих ас-сунна» ал-Багави.

«*Мишкат ал-анвар*» (Вместилище огней) — трактат ал-Газали, посвященный суфийской теософии и метафизике, где автор дает мистическую интерпретацию коранического «айата о свете» (24:35).

«*Му'джем ат-Табарани*» (Словарь ат-Табарани) — 12-томный свод хадисов ат-Табарани, более известный как «ал-Му'джем ал-кабир» (Большой словарь).

«*Мукаддима [Ибн Халдун]*» (Введение Ибн Халдуна) — знаменитое сочинение Ибн Халдуна, которое считается введением в философию истории и является предисловием к его всемирной истории («Тарих Ибн Халдун»).

«*Мункиз ад-далал*» — «ал-Мункиз мина-д-далал» (Избавляющий от заблуждений) — автобиографическое сочинение Абу Хамида ал-Газали, где он рассказывает о поисках истины и осознании преимущества суфийского опыта над другими способами познания мира и Бога.

«*ал-Мусайра [фи-л-калам]*» (Гармония в каламе), также известное как «ал-Мусайра фи-л-'акаид ал-мунджийа фи-л-ахира» (Гармония в вероубеждениях, спасающих в загробной жизни) — известное сочинение Ибн ал-Хумама, комментарий к трактату по аш'аритскому каламу «ар-Рисала ал-кудсийа» ал-Газали.

«*Муснад 'Абдаллах ибн Ахмад*» — свод хадисов сына имама Ибн Ханбала, задуманный как дополнение к его своду хадисов.

«*Муснад Аби Йа'ла*» — сборник хадисов Абу Йа'ла, также известный как «ал-Муснад ал-кабир».

«*Муснад 'Али ибн Муса ар-Рида*» — сборник хадисов 8-го шиитского имама.

«*Муснад Ахмад ибн Ханбал*» — свод хадисов имама Ибн Ханбала, один из основных источников ханбалитского мазхаба, входит в девятку главных сводов хадисов, содержит более 30000 хадисов.

«*Муснад ал-Баззар*» — сборник хадисов ал-Баззара, также называемый «ал-Муснад ал-кабир».

«*Муснад Ибн Аби Шайба*» — сборник хадисов Ибн Аби Шайбы.

«*Муснад Ибн Рахувайх*» — сборник хадисов Ибн Рахувайха.

«*ал-Мустадрак*» (Дополнение) — сборник хадисов ал-Хакима ан-Нисабури, задуманный как дополнение к «Сахихам» ал-Бухари и Муслима.

«*ал-Мухит*» (Всеохватный) — многотомный фундаментальный труд по ханафитскому праву, первоначально написанный Шамс ал-Аиммой ас-Сарахси, затем сокращенный и переработанный Ради ад-дином ас-Сарахси.

«*ал-Мухтасар*» — сочинение ал-Хакима аш-Шахида, компендиум по мусульманскому праву ханафитского толка.

«*ан-Наджат*» (Спасение) — философское сочинение Ибн Сины, краткое изложение его многотомной книги «аш-Шифа» (Исцеление).

«*Нахдж ал-балага*» (Путь красноречия) — сочинение аш-Шарифа ар-Ради, в котором он собрал высказывания и речи 'Али, популярное и авторитетное в шиитской среде произведение.

«*ан-Нихайа*» — «Нихайат ал-вусул ила 'илм ал-усул» (Предел достижения знания об основах) — сочинение Сафи ад-дина ал-Хинди в трех томах, посвященное учению об общих принципах религии и ее методологии.

«*ас-Сахаиф*» (Листы) — два сочинения Шамс ад-дина ас-Самарканди, первое — по тафсиру, второе — по каламу.

«*Сахих ал-Бухари*» — сборник достоверных хадисов ал-Бухари, самый авторитетный из сводов, содержит более 2500 хадисов.

«*Сахих Муслим*» — сборник достоверных хадисов Муслима, самый авторитетный после свода ал-Бухари, содержит более 3000 хадисов.

«*Сунан Ибн Маджа*» — один из шести канонических сводов хадисов, содержит более 4300 хадисов.

«*ат-Та'арруф [ли-мазхаб ахл ат-тасавуф]*» Абу Бакра ал-Калабади — одно из сочинений, являющихся основными при изучении суфизма трех первых столетий ислама, в нем изложена система взглядов и практики суфиев, доказывається «правотворность» суфизма.

«*Табсират ал-адила [фи усул ад-дин ала тарикат ал-имам Аби Мансур ал-Матуриди]*» (Разъяснение доказательств в методологии религии согласно имаму Абу Мансуре ал-Матуриди) — сочинение Абу-л-Му'ина ан-Насафи, посвященное разъяснению догматики матуридитского толка.

«*Та'вилат [ахл ас-сунна]*» (Суннитские истолкования) — сочинение имама ал-Матуриди, большой комментарий к Корану, произведение, получившее высокую оценку ученых Мавераннахра.

«*ат-Тайсир фи-т-тафсир*» (Облегчение в толковании Корана) — сочинение Абу Хафса ан-Насафи, посвященное тафсиру, максимально облегченное для читателя.

«*Такмилат тафсир Джалал ад-Дин ал-Махалли*» — «Тафсир ал-Джалалайн» (Комментарий двух Джалалей) — сочинение двух авторов: Джалала ад-дина ал-Махалли (ум. в 1459 г.), начавшего работу над книгой, и его ученика Джалала ад-дина ас-Суйути (ум. в 1505 г.), закончившего ее. В этом популярном среди мусульман тафсире в максимально краткой форме изложена суть традиционных толкований.

«*Такрир ат-тайсир*», или «ат-Такрир ва-т-тайсир би-шарх ат-тахрир», или «Такрир шарх ат-тахрир» — супракомментарий к сочинению Ибн Хумама «Тахрир ал-усул».

«*Талхис ал-мухассал*» (Краткое изложение значения) — сочинение ат-Туси, комментарий к произведению Фахр ад-дина ар-Рази «Мухассал афкар ал-мутакаддимин ва-л-мутааххирин мина-л-хукама ва-л-мутакаллимин» (Значения идей мудрецов и знатоков калама ранней и поздней эпох).

«*ат-Тамхид [фи байан ат-таухид]*» (Введение в разъяснение единобожия) Абу аш-Шакура ас-Салими — книга, посвященная вероучению ханафитского толка.

«*ат-Тахафут*» — «Тахафут ал-фаласифа» (Непоследовательность философов) — трактат ал-Газали, в котором он критикует ключевые идеи мусульманской философии.

«*Тахкик Хусами*» — «Тахкик шарх усул Хусам ад-дин ал-Ихсикаси» — сочинение 'Абд ал-'Азиза ибн Ахмада ал-Бухари, комментарий к сочинению Хусам ад-дина ал-Ихсикаси по методологии права.

«*Тахрир ал-усул*» — сочинение Ибн ал-Хумама по методологии права, которое совмещает особенности методов факихов и мутакаллимов и в котором подробно рассматриваются вопросы иджитхада и таклида.

«*'Умдат ал-'акаид*» (Основа вероучения) — сочинение по вероучению матуридитского толка Абу Бараката Хафиза ад-дина ан-Насафи.

«*ал-Фаваид*» (Полезные советы) — сочинение 'Ала' ад-дина ас-Самарканди по вероучению ханафитского толка.

«*Фасл ал-хитаб [фи-л-мухадарат]*» (Окончательное слово в лекциях) — сочинение Мухаммада ал-Хафизы, посвященное вопросам вероучения.

ал-Фикх ал-акбар — сочинение, приписываемое имаму Абу Ханифе, краткое изложение основных положений суннитского вероучения.

«*ал-Футухат ал-маккийя*» (Мекканские откровения) — многотомный труд Ибн ал-'Араби, где все традиционные мусульманские науки рассматриваются с эзотерической точки зрения.

«*ал-Хилйа*» — «Хилйат ал-авлийа» (Украшение святых) — сочинение Абу Ну'айма ал-Исбахани, крупное собрание биографий и высказываний суфийских подвижников.

«*Шарх ал-касида ал-хамзийя*» (Толкование хамзовой касыды) — сочинение Ибн Хаджар ал-Хайтами, комментарий к одной из поэм ал-Бусири, восхваляющей Пророка ислама.

«*Шарх ал-макасид*» — комментарий ат-Тафтазани к своему компендиуму по каламу «Макасид фи 'илм ал-калам» (Цели науки калам).

«*Шарх ан-Навави*» — комментарий Мухй ад-дина ан-Навави к сборнику достоверных хадисов Муслима.

«*Шарх ат-та'вилат*» — сочинение 'Ала' ад-дина ас-Самарканди, комментарий к тафсиру имама ал-Матуриди.

«*аш-Шифа'*» (Исцеление) — философское сочинение Ибн Сины.

«*аш-Шифа' [фи та'риф би-хукук ал-мустафа]*» (Исцеление в ознакомлении с правами Избранного) — сочинение 'Ийада ал-Йахсуби, посвященное достоинствам Пророка ислама и правилам поведения по отношению к его личности.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Наджм ад-дин Абу Хафс 'Умар ибн Мухаммад ан-Насафи

Символ веры ан-Насафи

(‘Акаид ан-Насафи)*

Во имя Аллаха, Всемилостивого и Милосердного

Сказал ан-Насафи (да смилуется над ним Аллах): «Сказали люди истины (ахл ал-хакк): «Сущности вещей — утвержденные (сабита). И знание о них осуществимо (мутахаккик), вопреки мнению софистов.

Причин знания у людей — три: здоровые чувства, правдивое сообщение и разум. Чувств — пять: слух, зрение, обоняние, вкус и осязание. С помощью каждого из чувств воспринимается то, для чего оно было создано, как слух, вкус и обоняние. Правдивое сообщение имеет два вида.

Одно из них — сообщение, заслуживающее доверия (хабар мутавафир). Оно есть сообщение, утвержденное устами народа, сговор (тайное соглашение) которого в целях лжи не представляется возможным. Оно является причиной необходимого знания (‘илм дарури), подобно знанию о бывших правителях (царях) в прошлые времена и в далеких странах.

Другой вид — сообщение Посланника (хабар ар-расул), подкрепленное чудом (ал-му’джиза). Оно является причиной дедуктивного (умозрительного) знания (‘илм истидлали). Знание, утвержденное им, похоже на знание, утвержденное необходимостью (по необходимости) в установленности и уверенности.

Что же касается разума (ал-‘акл), то он также является причиной для знания. Утвержденное из него посредством очевидности есть необходимое (дарури), подобно знанию о том, что всякая вещь больше своей части. А утвержденное с помощью вывода (истидлал) есть приобретаемое (иктисаби).

Вдохновение (илхам) не является одной из причин познания (ма’рифа) о подлинности вещи у людей истины.

Мир со всеми своими частями сотворен (мухдас), так как он состоит из телесных субстанций (а’йан) и акциденций. Субстанция — это то, что существует само по себе, и она либо составное и тогда является телом (джисм), либо несоставное и является неделимой частицей, как сущность/атом (джаухар). Акциденция — это то, что существует не само по себе, а проявляется в виде признака тел и атомов (сущностей), как цвета, состояния (акван), вкусовые качества и запахи.

Создатель этого мира есть Аллах Всевышний, Один, Предвечный, Живой, Всемогущий, Всезнающий, Всеслышащий, Всевидящий, Желаящий, Обладающий абсолютной волей, не являющийся акциденцией, телом, атомом (джаухар), воображаемым, ограниченным, исчисляемым, делимым на части, расчлняемым, состоящим из частей и конечным. Он не описывается чтойностью (махиййа) и свойственностью (кайфиййа). Он превыше того, чтобы быть связанным с понятием места и времени. Ничто не похоже на Него. И ничто не выходит из Его знания и могущества.

Он имеет вечные качества (сифат азалиййа), осуществляемые Им Самим, которые не есть Он и не есть что-то другое кроме Него. Они — следующие: знание, могущество, жизнь, сила, слух, зрение, воля (ирада), желание (машиа), действие, созидание, пропитание и речь.

Он есть гласящий речью Своей, и речь (Его) — свойство извечное (азалиййа), не из рода букв и звуков, и свойство, не совместимое с молчанием и поражением (недомоганием). Аллах Всевышний есть гласящий ею, приказывающий, запрещающий и оповещающий. Коран — речь Аллаха Всевышнего не является созданным. Он записан в наших свитках, сохранен в наших сердцах (наизусть), читаем нашими устами, слышен нашим слухом, не располагаясь в них.

Созидание (таквин) есть извечное свойство Аллаха Всевышнего. Оно есть сотворение Им мира и всякой части из его частей во времени его бытия. И оно не есть созданное по нашему мнению.

Воля (Его) — извечное свойство, осуществляемое Им, Самим Всевышним.

Лицемерие Аллаха Всевышнего (на том свете) допустимо с точки зрения разума и обязательно по преданию (из Корана или сунны). Имеется передаваемое доказательство об обязательности лицемерия Аллаха Всевышнего верующими на том свете. Но Он будет виден не в каком-либо месте и не со стороны сопоставления или соединения лучей или утверждения расстояния наблюдающим и Аллахом Всевышним.

Аллах Всевышний есть творец действий Своих рабов, связанных с неверием, верой, подчинением и послушанием. Все они происходят по Его воле, желанию, решению (хукм), установлению (кадиййа) и предопределению (такдир).

Его рабам принадлежат добровольные (ихтийариййа) действия [т.е. свобода выбора в них], за которые они вознаграждаются и наказываются. Хорошие из них происходят с довольства Аллаха Всевышнего, а скверные из них — не с довольства Всевышнего.

Способность (истата’а) есть вместе с действием, и она суть силы (возможности), посредством которой происходит действие. Этот термин применяется к здоровью (благополучию) причин, орудий [действий] и органов.

Правильность возложения (таклиф) основывается на этой способности. На человека не возлагается то, что он не может сделать.

То, что чувствует от боли тот, кого ударили, после удара какого-то человека, или от разбитости в стекле после разбивания (его) кем-либо и т.п., все это создано Аллахом Всевышним. У Его рабов нет в этом участия. Убитый умерщвлен в свой срок. Смерть, происходящая с умирающим, есть создание Аллаха Всевышнего. У человека нет участия с Аллахом в этом в виде созидания и приобретения. Срок (отпущенный для жизни) — один.

Запрещенное (харам) является [тоже] пропитанием (средством к существованию). Каждый сполна получает свое пропитание, разрешенное (халал) или запрещенное (харам). Не представляется, что какой-либо человек не съест свое пропитание или что его пропитание съест другой человек.

Аллах Всевышний сбивает (с правильного пути) кого пожелает и ведет (по правильному пути) кого пожелает.

То, что более пригодно для раба божьего, не является обязательным для Аллаха Всевышнего.

Наказание в могиле неверующих и некоторых верующих ослушников, оказание милости людям послушания в могиле, допрос [в могиле ангелами] Мункаром и Накиром достоверно доказано в преданиях.

Воскрешение (души после смерти на том свете) есть истина, и взвешивание (деяний на весах в Судный день) есть истина, и книга (деяний) есть истина, и допрос (в Судный день) есть истина, и пруд (Пророка в Судный день) есть истина, и сират (мост, протянутый над адом к раю) есть истина.

Рай есть истина, и (адский) огонь есть истина. Они (рай и ад) существуют уже сегодня, будут вечными. Не исчезнут они и их обитатели (народ).

Смертный (большой) грех не выводит верующего человека из веры (иман) и не вводит его в неверие (куфр).

Аллах Всевышний не прощает многобожие (ширк), но прощает другие грехи, большие и малые, кому пожелает. Возможно наказание за малый грех и прощение большого греха, если оно не было из категории разрешения [запретного]. Разрешение [запретного] есть неверие.

Заступничество (шафа'а) посланников и лучших [из людей] за мусульман, совершивших смертные грехи, подтверждено большим числом (достоверных) сообщений. Верующие, совершившие смертные грехи, не будут вечно пребывать в аду, даже если они и умерли не раскаявшись.

Вера [по шариату] есть подтверждение [сердцем] (тасдик) того, с чем пришел Пророк (да прибудет над ним благословение и мир!) от Аллаха Всевышнего, и [словесное] признание/утверждение (икрап) этого. Что касается деяний, то они постепенно увеличиваются по сути своей. А вера не прибавляется и не убывает. Вера (иман) и ислам есть одно и то же. Поэтому если у раба божьего есть подтверждение (тасдик) и признание (икрап), то будет верно, если он скажет: «Я — поистине верующий», и будет неверно, если он скажет: «Я — верующий, если желает Аллах». Счастливым может стать несчастным, а несчастным может стать счастливым. Изменение в действительности происходит со счастьем и несчастьем, но не с дарением счастья и посыланием несчастья. Они (дарение счастья и посылание несчастья) — из атрибутов Аллаха Всевышнего, и нет изменения с Аллахом Всевышним и с Его свойствами.

В посылании посланников есть мудрость. Аллах Всевышний послал людям посланников из людей с благим увещанием, предупреждением и разъяснением им того, в чем они нуждаются из дел этой жизни и религии. Он подкрепил их чудесами, противоречащими обычному состоянию вещей. Первый из пророков — это Адам (да прибудет над ним мир!), а последний из них — это Мухаммад (да благословит его Аллах и приветствует!). Уже было передано разъяснение об их числе в некоторых хадисах, и лучше не ограничиваться каким-либо числом в (их) назывании, ведь сказал Аллах Всевышний: «О некоторых Мы рассказали тебе, о других не рассказывали» [Коран, 40:78]. Нет гарантии в упоминании определенного числа, что в их число не войдет тот, кто не из них, или что из их числа выйдет тот, кто из них. Все они (пророки) были вестниками, осведомителями об Аллахе Всевышнем, искренними и честными (советчиками). Лучший из пророков — Мухаммад (благословение и мир ему!).

Ангелы — рабы Аллаха Всевышнего, действующие по Его повелению и не имеющие мужского и женского пола.

Аллаху Всевышнему принадлежат книги (святые писания), которые Он ниспослал Своим пророкам. Он разъяснил в них Свои повеления, запреты, обещания и угрозы.

Вознесение (ми'радж) Посланника Аллаха (да благословит его Аллах и приветствует!) наяву в своей сущности (в своем теле) к небесам, затем к тому, что пожелал Аллах Всевышний из возвышения (величия), есть истина.

Малые чудеса (карамат) святых (аулия) — истина, исходя из известных сообщений и большого числа рассказов лучших [из людей]. Проявляется малое чудо путем противоречия обычному состоянию вещей и явлений у святого (вали), например: пересечение длинного расстояния за короткое время; появление еды, напитков и одежды при потребности; ходьба по воде; полет в воздухе; речь неживого объекта и неговорящего (немого) существа; защита путника от напасти; спасение обеспокоенного от врагов и другие подобные дела. Это является чудом (му'джиза) Посланника, из уммы (общины) которого проявилось для определенного человека это малое чудо (карама), потому что посредством его проявляется, что он есть святой. Но он не будет являться святым, кроме как если он будет верным своему вероисповеданию, а его вероисповедание — утверждением миссии его Посланника.

Лучший из людей после нашего Пророка — Абу Бакр ас-Сиддик (Правдивейший) (да будет доволен им Аллах!), затем 'Умар ал-Фарук (Различающий добро и зло), затем 'Усман Зу-н-Нурайн (Обладатель двух светочей), потом 'Али ал-Муртада (Богоугодный).

Халифат [т.е. правление (вышеназванных) халифов] (хилафа) утвержден также по этому порядку. Халифат (правление четырех халифов) длился тридцать лет, затем после него начался период царства/монархии (мулк) и эмирата (имара).

Мусульманам необходимо иметь какого-либо имама (предводителя), чтобы он проводил в жизнь их правила и законы, осуществлял среди них надзор за приведением в исполнение налагаемых по закону наказаний, защищал их границы, подготавливал их армию, собирал их пожертвования и налоги, обеспечивал безопасность от насильников, воров и грабителей, проводил пятничные и праздничные церемонии, устранял споры, возникающие между людьми, принимал свидетельства, основанные на правах, совершал бракосочетание молодых юношей и девушек, у которых нет опекунов, распределял трофеи и делал тому подобное.

Затем необходимо, чтобы имам (правитель) был явным (открытым), а не скрытым и не ожидаемым и чтобы он был из курайшитов. Недопустимо, чтобы он был из другого племени. Также он не обособляется только родом бану Хашим (хашимитов) и потомков 'Али (да будет доволен им Аллах!). Не обязательно, чтобы имам (правитель) был непогрешимым и лучшим из людей своего времени. Но обязательно, чтобы он был из людей, обладающих соответствующими моральными, интеллектуальными и физическими качествами, был политиком и тем, кто может приводить в исполнение законы и нормы, защищать границы исламского государства и предотвращать несправедливость. Имам (правитель) не смещается со своего поста по причине порочного поступка и жестокости.

Допускается совершать молитву со всяким благочестивым или грешным имамом [в коллективной молитве]. Также и погребальная молитва совершается над всяким благочестивым и грешным усопшим [мусульманином].

Нельзя упоминать сахаба (сподвижников Пророка), кроме как добром. Мы свидетельствуем, что десять из них, которых Пророк (да благословит его Аллах и приветствует!) обрадовал раем, будут вознаграждены раем.

Мы [ханафиты] считаем правильным — протирать (масх) небольшие кожаные сапожки или носки (хуффайн) [во время ритуального омовения (вуду') вместо мытья ступней ног] в оседлом состоянии и в путешествии. Также мы [ханафиты] не запрещаем набиз ал-тамр (разновидность арабского напитка, приготовляемого в процессе варения, из фиников). Какой-либо святой (вали) не достигает степени пророков в принципе. Также человек, когда он является совершеннолетним и разумным, не достигает положения, при котором он не обязан соблюдать повеления и запрещения.

Тексты [откровения] должны пониматься открыто и явно, кроме особенных случаев, имеющих указание (далил) на это. Отклонение к смыслам, утверждаемым батинитами (сторонниками свободного аллегорического толкования откровения, искавшими в нем тайный смысл), является безбожием (илхад). Отрицание этих текстов есть неверие (куфр). Разрешение порочного поступка (ма'сийа) и пренебрежение им — неверие (куфр). Издевательство (высмеивание) над шариатом — неверие.

Также отчаяние в милости Аллаха Всевышнего — неверие. Думать, что мы в безопасности от наказания Аллаха Всевышнего, есть неверие.

Верить гадалщику в том, что он сообщает о скрытом (гайб), — неверие. Несуществующее (ма'дум) не является чем-то (шай').

В молитве живых для усопших и в их пожертвованиях за них есть польза для них (усопших). Аллах Всевышний отвечает на молитвы (просьбы) и исполняет просьбы [молящихся].

То, что сообщил Пророк (да благословит его Аллах и приветствует!) о признаках Судного дня, таких, как появление Даджаля (Антихриста), живого существа по имени «Даббат ал-ард», народов Йаджудж и Маджудж (Гог и Магог), нисхождение с небес в этот мир 'Исы (Иисуса) (мир ему!) и восход солнца с запада, есть истина.

Муджтахид (ученый, имеющий право выносить самостоятельные решения по вопросам фикха) может ошибаться и может поступить верно.

Посланники из людей лучше, чем посланники из ангелов, а посланники ангелов лучше обычных людей, а те, в свою очередь, лучше обычных ангелов.

И Аллах знает лучше».

Научное издание

Марджани Шигабутдин

АЛ-ХИКМА АЛ-БАЛИГА

Художник Ф.А.Ибрагимова

Художественный редактор Р.Х.Хасаншин

Техническое редактирование и компьютерная верстка Н.П.Клиповой

Корректоры Н.И.Максимова, А.Г.Хамитова

Оригинал-макет подписан в печать 30.04.2008. Формат 84×108^{1/32}.

Усл. печ. л. 25,2. + форз. 0,21. Усл. кр.-отт. 25,83.

Уч.-изд.л. 29,9 + форз. 0,36. Тираж 1500 экз. Заказ Т-489.

Татарское книжное издательство. 420111. Казань, ул.Баумана, 19.

<http://tatkniga.ru>

e-mail: tki@tatkniga.ru

Оригинал-макет подготовлен с помощью пакета программ Jahat™

ОАО Полиграфическо-издательский комплекс «Идел-Пресс».

420066. Казань, ул.Декабристов, 2.