

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

ИСЛАМ
В ИСТОРИИ
НАРОДОВ
ВОСТОКА
(СБОРНИК СТАТЕЙ)



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1981

29
И87

Ответственные редакторы
И. М. СМИЛЯНСКАЯ, С. Х. КЯМИЛЕВ

И87 **Ислам в истории народов Востока. М., Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1981.**

с. 197

В статьях сборника на материалах истории (от средних веков до новейшего времени) рассмотрены вопросы эволюции исламских социально-политических и правовых норм и представлений, их влияние на общественно-политическую и культурную жизнь, а также значение доисламских традиций в религиозной, культурной и общественной жизни народов Ближнего и Среднего Востока и Юго-Восточной Азии.

И 10509-127—28-81. 0400000000
013(02)-81

29

© Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука», 1981.

В. В. Наукин

К ВОПРОСУ О ХАССА И 'АММА
(традиционная концепция «элиты» и «массы»
в мусульманстве)

Почти четырнадцать веков существования мусульманства, в рамках которого в странах Востока развивалась целая система как теологии, так и теологически ориентированных общественных наук, показали, что традиция играет в них чрезвычайно большую роль.

Высокая степень преемственности в арабо-мусульманской культуре, живучесть и устойчивость традиционных представлений приводили к тому, что разные концепции, принадлежавшие разным эпохам, от раннего средневековья до новейшего времени, были зачастую основаны на общих концептуальных идеях. Среди них можно отметить традиционное для арабо-мусульманской культуры деление общества на «массу» и «эли́ту». В самом общем виде суть этого деления можно свести к идее элитарности, признания превосходства узкой группы избранных богом или природой людей над общей массой, идее, противостоящей мысли о всеобщем равенстве всех людей. Существование этой концепции связано с употребляемыми различными арабоязычными авторами терминами: *хасса* (мн. ч. *хавасс*) — *э́лита, избранные, особые* и *'амма* (мн. ч. *'авамм*) — «масса», «простонародье», «чернь». Эти два термина находятся в дихотомическом единстве, они везде противопоставлены друг другу, что вообще характерно для терминологических систем арабского средневековья.

Вопреки тому что ислам часто изображается изначально эгалитарным учением, в нем с самого начала была заложена идея неравенства между людьми. Коран признает рабство. В арабо-мусульманском государстве уже при Мухаммеде сложилась особая система социальной иерархии. Место в ней человека определялось религиозными и генеалогическими критериями.

Главными религиозными критериями были: вероисповедание (мусульмане; «люди писания» — т. е. христиане и иудеи; мно-

гобожники), время принятия мусульманства (особое положение «сподвижников» Мухаммеда, т. е. жителей Мекки и Медины, первыми принявших ислам).

Главные генеалогические критерии: принадлежность к той или иной этнической группировке (узаконенная разница между мусульманами-арабами и мусульманами из числа покоренных народов), принадлежность к тому или иному арабскому племени или роду (неравенство родов и различных групп мусульман); можно особо отметить появление особой касты *сайидов*, или *шарифов*, — потомков пророка Мухаммеда.

В рамках существовавшей в арабо-мусульманском обществе иерархии выделялись две главные общие категории — *хасса* и *'амма*, состав которых варьировался у различных авторов. Деление на *хасса* и *'амма* являлось как бы основополагающим принципом любого членения. М. Бег предполагает, что в этом делении арабы подверглись влиянию Сасанидов, может быть и греков, «но, благодаря своему аристократическому уму, арабы объяснили эту дихотомию»¹. Считается, что одним из первых арабских авторов, говоривших о *хасса* и *'амма* был 'Абдаллах Ибн аль-Мукаффа' (721—757), причем *хасса* рассматривается им (в одном из значений) как объединение заслуженных и знатных людей, а *амма* — как все остальные. Таким образом, в трудах Ибн аль-Мукаффа' мы встречаем чисто социальные критерии деления на *хасса* и *'амма*. Это деление получило развитие намного позднее, в мамлюкскую и османскую эпохи.

К названному делению *хасса* и *'амма* непосредственно при- мыкает еще одно, которое также возникло еще в раннем средне- вековье и просуществовало многие века. В этом значении *хасса* обозначает либо людей, близких к автору, который об этом пи- шет, его непосредственное окружение, либо людей, окружавших правителей, их свиту. В обоих случаях *'амма* — все остальные люди. В первом значении мы находим *хасса* еще у Ибн аль-Му- каффа'. Во втором *хасса* обозначает людей, наиболее близких к халифам или султанам, и в этом значении слово употреба- ется у огромного количества авторов². Весьма показательным является в этом плане «Субх аль А'ша» Ахмада аль-Калкашан- ди (1355—1418). Автор знаменитой энциклопедии, описывая Фатимидский Египет, перечисляет, в частности, следующие ка- тегории людей — «носителей меча» (т. е. войско): 1) эмиров, 2) хавасс (в данном случае свиту) халифа; 3) свиты прежних халифов (названы другим словом)³. Описывая «носителей должностей», аль-Калкашанди противопоставляет хавасс хали- фа простым военным — аммат ал-джунд. Среди придворных должностей, которые занимали высшие сановники из числа хавасс халифа, были такие почетные должности, как: поддержи- ватель чалмы халифа, начальник трона, носитель посланий, уп- равитель дворцов, управитель казны, начальник канцелярии, но-

ситель чернильницы, управитель делами родственников, управитель кухни⁴.

Среди мусульманских авторов также распространилось деление людей на хасса и 'амма на основе религиозного критерия — степени овладения вероучением. Наиболее показательно употребление этих терминов в таком значении Абу Хамидом аль-Газали (1059—1111), в главном труде которого — «Ихиа' 'улум ад-дин»⁵ — они встречаются довольно часто. Здесь хасса выступает как религиозная элита, люди, глубоко знающие религию, одаренные от природы, а 'амма — простонародье, видящее в религии лишь ее внешнюю сторону. Подобные представления встречаются и у арабских философов, которые, заимствуя идеи аристотелизма и неоплатонизма и не будучи теологически ориентированы, вели на протяжении всего средневековья споры с мусульманскими теологами — мутакаллимами. Так, Ибн Рушд (1126—1198), говоря о «четырех классах методов» в религии, называет четвертый класс, «когда посылки основаны на общепринятых идеях или мнениях, не будучи акцидентально достоверными, и когда заключения являются символами того, что было необходимо заключить. В этих случаях обязанностью элиты является аллегорически интерпретировать их, а обязанностью массы — воспринимать их в их видимом значении»⁶. Противопоставляя элиту массе, Ибн Рушд употребляет термины *хасса* и *'амма*.

Идея элитарности в исламе черпала силу в его пророческих и мессианских представлениях. Вера в пророчество Мухаммеда была одним из двух главных догматов ислама наряду с верой в единого бога. С ней генетически связана идея «наставничества»: назовем таких персонажей, как муршид у суфиев, имам у шиитов, шейх, вали, атабек и т. п. Существовало представление, что в каждом веке ислама должен быть свой пророк, свой обновитель религии. Средневековый историк Субки считал, что для V в. ислама таким человеком являлся аль-Газали⁷. А известный андалусский мистик Мухи ад-Дин Ибн 'Араби (1165—1240) говорил:

Ли-кулли 'асрин вахидун йасму бихи
Ва-ана ли-зака-'асри зака-л-вахиду
(У каждого века есть некто, кем он велик
И в этом веке я этот некто).

Представление о существовании человека, стоящего выше других людей и являющегося своего рода посредником между людьми и богом, постепенно развивалось в исламе. Отсюда необходимо следовало деление людей на обычных и особых, одаренных сверхъестественными способностями, т. е. схема элиты и массы.

Понятия элиты и массы играли ведущую роль в эзотерических доктринах шиитских сект и мусульманских мистиков. Здесь это деление обусловлено уже мистическими критериями (степень

«близости к богу»; способность понимать сакральный текст тем или иным способом; посвященность или непосвященность в мистические «тайны» и т. п.). То, что могут понять избранные, недоступно массе. По аль-Газали, пророкам и святым, для того чтобы быть понятыми массой, надо снизойти до нее, говорить на ее языке.

На этом же противопоставлении основан, по сути дела, шиитский принцип *такйя*, допускающий внешнюю ложь при сохранении внутренней убежденности.

У мусульманских мистиков существовали различные степени посвящения в «божественные тайны». Высшей степенью посвящения был у средневековых мистиков «наследник Мухаммеда», в поздних суфийских орденах — так называемый *кутб*. Своего рода элитой были и *вали* — «близкие Аллаха», святые — группа, первоначально неизвестная в мусульманском мире.

Есть прямые указания на то, что в трудах многих мусульманских мистиков хасса как элита отождествлялись с вали. У позднего персидского суфия 'Абд аль-Карима аль-Джили (1365/66—1406 или 1417), автора «аль-Инсан аль-Камил», эти представления были связаны с доктриной «совершенного человека». Известный исследователь мусульманской мистики Р. Николсон писал: «Что имеют в виду суфии, когда они произносят: „совершенный человек“, — фразу, которая впервые была употреблена прославленным Ибн 'Араби?.. Вероятно, мы можем описать „совершенного человека“ как полностью осознавшего свое единение с божественным существом, по подобию которого он сотворен. Этот опыт, известный сначала пророкам и святым, а затем туманно изложенный в символах перед другими, является основой суфийской теософии. Поэтому класс „совершенного человека“ охватывает не только пророков от Адама до Мухаммеда, но и избранных из избранных (*хусус аль-хусус*) суфиев, т. е. людей, называемых вместе *аулия'* (мн. ч. от *вали*)... Вали, или святой, является массовым типом „совершенного человека“...»⁸.

Наиболее существенные понятия в учении исмаилитов — *хасс* и *'амм* (эзотерическое и экзотерическое), тесно связанные с *батин* и *захир* (внутреннее и внешнее). По мнению М. Ходжсона, батинитов можно описать четырьмя основными понятиями: *батин*, *та'вил*, *хасс* и *'амм*, *такйя*⁹. Скрытый, сокровенный смысл слов (*батин*) не может быть понят массе, он доступен только избранным. Поэтому по исмаилитско-батинитской доктрине *та'вил* (извлечение скрытого смысла из явного) не менее важен, чем *танзил* (открытие сакрального текста пророком), и *васи* (толкователь вероучения) выполнял для исмаилитов, пожалуй, едва не меньшую функцию, чем пророк; в эпоху Мухаммеда им был, как считали исмаилиты, Али, одаривший избранных своим *та'вилем*).

Противостоявшие батинитам захириты — сторонники буквальной

ного понимания сакральных текстов, отрицавшие наличие скрытого смысла слов, подчеркивали общедоступность сакральных текстов. М. аль-Гарраб, современный арабский исследователь Ибн 'Араби, говорит о характерном для андалусского мистика особом виде зашифрованной информации, который не исключает наличие мистических потусторонних тайн в его системе, но отрицает наличие подтекста на основе двойной семантики слов. Он подчеркивает, что доступные послания Ибн Араби «понимают как элита, так и масса»¹⁰.

Вполне объяснимо, что всякая ориентация на «избранных» подмечалась в разных идейных течениях среди мусульманской интеллигенции и служила предлогом для разного рода обвинений со стороны противников подобных теорий. Так, по замечанию Ходжсона, сунниты называли батинитами всех, кто шел дальше буквального толкования текстов. Суннитский богослов Ибн Таймийа (1263—1328) называл так и суфиев и философов, в частности Ибн Рушда. В качестве альтернативы эзотеричности и элитарности, объединяющей этих столь мало сходных противников ортодоксии, им выдвигалась не идея равенства, а идея всеобщей благопристойной и богоугодной интеллектуальной ограниченности и слепой веры в догматы. Не случайно современный исследователь Ф. Жабрэ выдвинул малоубедительную версию о том, что аль-Газали написал Тахафут аль-Фаласифа не столько против философов, сколько против батинитов¹¹.

Идею равенства, да и то ограниченного, мы можем найти лишь у мутазилитов, считавших, например, всех мусульман, а не только «избранных», вали — «близкими Аллаха» и не признававших за ними способности совершать чудеса¹².

Среди критериев деления на элиту и массу были также и интеллектуальные критерии. Согласно идее интеллектуальной элитарности, встречающейся у средневековых арабских мыслителей самых различных направлений, общая масса людей невежественна, способны же мыслить лишь избранные. Как пишет современный американский востоковед Ф. Роузентал, «хотя считалось, что интеллект является отличительной чертой человека и что он потенциально активен в каждом человеке, большинство, по всей вероятности, разделяло точку зрения Ибн Хазма, что люди большей частью глупцы, а число мыслящих людей очень невелико»¹³.

Об отождествлении 'амма, или простонародья, с невежественным и глупым большинством в средневековье пишет современный арабский ученый Б. Фахд¹⁴. Таким образом, по интеллектуальным критериям к хасса принадлежали ученые, а по социальным — правящий класс, ученые же в этом случае выступали как посредники между ним и массой. На последнее обстоятельство указывает известный современный американский исламовед Дж. Макдиси. «Ученые, или уле-

мы, — пишет он, — безраздельно господствовали в системе образования. Они принадлежали к одной из систем или школ закона и, как правило, к одному из социально-религиозных движений (мутазилизм, ашаризм, ханбализм и т. п.). На политической арене в их поддержку нуждались халифы, султаны, вазирь и другие люди, имевшие состояние, власть и влияние. Эти люди были патронами, которые создавали фонды для основания учебных заведений, действуя как частные лица, поскольку любой мусульманин мог основать вакф. Они обеспечивали учебные заведения направления того или иного ученого, а он взамен этого обеспечивал им поддержку своих последователей среди простонародья ('амма)»¹⁵.

Ни один средневековый мусульманский философ не был чужд эзотеризму. Оба лагеря (и «арабские философы» и мутакаллимы) не могли отойти от принципа, по которому требовалось делить людей на группы, классифицировать по степеням совершенства, будь то совершенство в вере или же совершенство в разуме. Такая классификация людей была аксиологической.

Характерно предание, сообщенное знаменитым средневековым арабским медиком XIII в. Ибн Аби Усайби'ой, автором жизнеописаний великих людей своего времени. Объясняя причину, побудившую халифа аль-Ма'муна поощрять переводы книг античных авторов на арабский язык, Ибн Аби Усайби'а рассказывает, что халиф увидел однажды во сне Аристотеля и спросил его: «Что такое благо?» Тот ответил: «То, что почитает за благо вероучение». — «А еще что?» — «То, что почитает за благо толпа». — «А еще что?» — «Больше ничего».

У арабо-мусульманских мыслителей различных направлений встречается дихотомия: мнение массы — мнение «избранных» или философов. В частности, аль-Фараби, в социологической схеме которого двоичное деление на избранных и простолюдинов занимает большое место, писал: «...Методы убеждения и вызываемые в воображении представления применяются только при обучении простонародья, простолюдинов... тогда как методы достоверных доказательств при постижении умом самих существей вещей применяются при обучении тех, кто может войти в число избранных»¹⁶.

Ибн Туфайл сообщал об аль-Газали, который считал, что «мнение может быть трех родов: мнение, сходное с мнением простого народа; мнение, соответствующее тому, как излагают его всякому вопрошающему, ищущему правого пути, и, наконец, мнение, которое знает только человек и его душа и которое открывается только разделяющему с ним его убеждения»¹⁷. Второе мнение аль-Газали в «Аль-Мункиз мин ад-Далал» приписывает мутакаллимам, а в «Аль-Кустас аль-Мустаким» — «диалектикам».

«Китаб фасл аль-макал» Ибн Рушда обнаруживает неко-

торое сходство с вышеупомянутым членением. Философ говорит о трех классах людей по отношению к мусульманскому закону. Это: 1) «те, кто вообще не является людьми интерпретации: они представляют собой риторический класс»; эти люди составляют большинство — «массу»; 2) «люди диалектической интерпретации: они представляют собой диалектиков, либо только по природе, либо и по природе и по привычке»; 3) «люди достоверной интерпретации: они представляют аподиктический класс, от природы и по научению»¹⁸. Интерпретация, по Ибн Рушду, доступна только интеллектуальной «элите»; «риторики», неспособные к интерпретации, — это «масса».

Данные представления развивались в арабо-мусульманской культуре вплоть до нового времени. Однако в период позднего средневековья хасса и амма употребляются в основном для обозначения социального деления, обусловленного чисто социально-экономическими критериями. Еще в мамлюкскую эпоху арабские историки делили общество на хасса — знать и 'амма — простонародье. Американский востоковед И. Лапидус, анализируя источники по доосманской Сирии, отмечал, что в категорию элиты входила лишь мамлюкская военная знать, местный же господствующий класс (а'йан) занимал промежуточное положение между мамлюками и простонародьем¹⁹. Так, здесь, как и в случае, описанном Дж. Макдиси, между двумя полюсами дихотомии лежит класс посредников. Образец деления общества на хасса и 'амма (как номинатива социальной структуры общества) мы встречаем в сирийской хронике XVIII в., написанной дамасским цирюльником Ахмадом аль-Будайри, где хасса (знатные люди) противопоставляются 'амма (простолюдинам).

И. М. Смилянская пишет: «Когда писатели XVIII в. (например, аль-Будайри или аль-Муради) хотели подчеркнуть, что говорят об обществе в целом, они прибегали к сопоставлению противоположных его частей — вельмож, знатных и „малых людишек“, „простонародья“»²⁰. Обращает на себя внимание, что в некоторых случаях аль-Будайри наряду с хасса и амма особо выделяет улемов: «Он был справедлив к знатному и простолюдину и делал благодеяния улемам и беднякам»²¹. Это соответствует уже отмеченной ранее традиции рассматривать улемов как посредников. Аль-Будайри использует понятие «амма» для описания городской «толпы», т. е. городских низов, поднявшихся на выступление против властей. В эпоху халифата в аналогичных случаях употреблялись термины *'аййарун*, *фит-йан*²². И. М. Смилянская отмечает, что в османской Сирии положение отличалось от мамлюкской эпохи: местные айяны входили в знать (хасса) и участвовали в управлении, и вывод Лапидуса для османского периода не годится²³. По мнению автора, это объяснялось более высокой степенью социального размежевания. Вероятно, именно данное обстоятельство объясняет и то,

что в позднее средневековье в членении на хасса и 'амма на первый план выступили социальные критерии.

Членение на хасса и амма на основе социальных критериев встречалось и у авторов XIX в., в частности у Хусайна аль-Марсафи²⁴. Однако представление об интеллектуальной элите сохранилось и получило дальнейшее развитие в XIX—XX вв., сочетаясь с идеей антиинтеллектуализма мусульманской «массы».

Тезис об антагонизме верующих масс и мусульманской философской науки был выдвинут еще в конце XIX — начале XX в. лидерами реформаторского движения в исламе. Не исключено, что этот тезис отражал просветительские тенденции этих деятелей, выступавших против невежества 'амма. В 1902 г. Фарах Антун в журнале «Аль-Джами'а» опубликовал изложение философских взглядов Ибн Рушда по Э. Ренану, упомянув и о гонениях на него в мусульманской Андалусии. Мухаммад Абдо писал, комментируя это изложение, что ислам проповедует полную свободу мнений и не выступает против философии, во всяком случае; гонения на философию и философов были в христианском мире активнее, чем в мусульманском. В этих гонениях, по мнению Абдо, у правителей не было необходимости, но дело в том, что мусульманские, равно как и христианские, массы верующих питали ненависть к философам²⁵. Таким образом, ответственность за преследования философов ложилась как бы не на ислам, а на мусульман, не на христианство, а на христиан.

Схема «элита — масса» играет большую роль в идеалистическом объяснении истории мусульманского мира египетским ученым XX в. Ахмадом Амином (1887—1954).

Говоря о преследованиях философов и ученых в мусульманской Андалусии, А. Амин выдвигает тезис о том, что «массы не любили философию и философов», поэтому правители, сами не желающие причинить вред философам и даже покровительствующие им, тем не менее преследовали их, чтобы заслужить одобрение толпы. Такое объяснение Амин дает в случае с Ибн Рушдом, которого андалусский эмир Абу Йусуф, прежде покровительствовавший философу, подверг суду и ссылке. В связи с этим Амин приводит следующий рассказ средневековых арабских биографов. В то время среди городской черни распространились слухи о таинственном смертоносном ветре, убивающем посевы и потомство, который будто бы был тем же ветром, что уничтожил легендарный народ Ад. Ибн Рушд же утверждал, что этого народа в действительности не существовало. Тогда чернь взбунтовалась, называя Ибн Рушда «провергателем Корана». Многие отрывки из его произведений стали толковаться как атеистические. Тогда-то эмир и подверг его суду²⁶. Причиной этой акции Амин называет страх эмира перед озлобленной чернью и желание польстить ей.

Рассказывая об андалусском философе Марване Ибн Зухре (род. в 475 г. х.), которого основатель альморавидской династии Йусуф Ибн Ташифин подверг заключению, Амин говорит, что «возможно, это было сделано для того, чтобы вызвать удовлетворение черни»²⁷. Говоря о другом известном мусульманском философе, Ибн Бадже (конец XI в.—1138 г.), Амин приводит два противоположных мнения о нем его современников. По поводу отрицательного мнения аль-Фатха Ибн Хākана (убит в 1134 г.), обвинявшего в «Кала'ид аль-'Айбан» Ибн Баджу в безбожии, вольнодумстве, легкомыслии и т. п., Амин замечает, что это соответствовало мнению андалусских масс о философах, но что мнение Хакана объяснялось скорее, видимо, личной враждой философов (т. е. философ не мог иметь мнение такое же, как «чернь»). Аналогичное объяснение Амин дает везде, описывая жизнь андалусских философов, а «история андалусских философов включает серию стандартных обвинений в безбожии, неверии, атеизме в адрес всех, кто занимался философией, от Ибн Баджи и Ибн Рушда до Ибн аль-Хатиба»²⁸.

Амин утверждает, что сославший Ибн Рушда эмир Абу Йусуф «по-видимому, готовился к завоевательному походу и поэтому должен был льстить массам. Такой лестью были его притеснения философии и философов, ненавистных массам. Когда он одержал победу и поход закончился, необходимость заигрывать с массами отпала, и он вновь вернулся к прежним отношениям с философами»²⁹.

Противопоставление массы интеллектуальной элите лежит в основе ответа Амина на схоластический вопрос традиционной арабской исторической науки, были ли средневековые мусульманские философы верующими мусульманами. Амин пишет: «Я думаю, что Ибн Рушд и подобные ему аль-Фараби, Ибн Сина и Ибн Туфайл верили в Аллаха так же, как верил в бога их учитель Аристотель. Они верили в пророчество не так, как верили массы, считая, что религия существует для этих масс людей. Философская элита в большей степени опиралась на разум, чем на веру»³⁰. Иначе говоря, по Амину, элите мыслителей разум служит тем же, чем «массам» религия. В то же самое время Амин не хочет, чтобы его схема была понята как противопоставление религии науке (философии).

Таким образом, обветшалый тезис о хорошей религии и дурных людях, извративших ее, модернизирован Амином в его исторической схеме, где религиозный фанатизм, интеллектуальная ограниченность и косность объявляются неперенными качествами народных масс, а разумное отношение к религии и веротерпимость — свойствами интеллектуальной «элиты» (отсутствие этих качеств в последнем случае объясняется тем, что тот или иной мыслитель сознательно идет на поводу у масс, желая заслужить их одобрение). Разумные правители, которым незачем

притеснять философов, считает Амин, вынуждены идти на это под давлением масс. В подобном случае религия — средство социального контроля — работает против тех, кто его осуществляет, так как «косно мыслящая масса» вынуждает действовать угодным ей образом и правителей и часть интеллектуальной «элиты». Антагонизм между научным знанием и мусульманским традиционализмом, ставившим в жесткие рамки любую науку, изображается Амином как антагонизм «элиты» и «массы».

В заключение можно сказать, что исследованный в статье материал позволяет проследить некоторую историческую эволюцию понятий «элита» и «масса», имевших у арабо-мусульманских мыслителей различных эпох концептуальное значение. Устойчивые представления о хасса и 'амма, связанные с делением людей на основе религиозных, социальных, генеалогических, мистических и интеллектуальных критериев, оказали свое воздействие на понимание арабо-мусульманскими учеными общества, его развития, протекавшей в нем социально-политической борьбы. Эти представления оказали, как нам кажется, свое воздействие и на формирование политической мысли в арабском мире XX в.

Примечания

- ¹ М. А. J. Вег. Al-Khassa.— Encyclopaedie de l'Islam. Т. IV. Р., 1978.
- ² Упоминание некоторых из них см.: М. А. J. Вег. Al-Khassa.
- ³ Ахмад аль-Калкашанди. Субх аль-'Аша. Дж. 1—14. Каир, 1913—1919. Т. 3, с. 480—482; перевод отрывка см.: Л. А. Семенова. Из истории Фатимидского Египта. М., 1974, с. 198—199.
- ⁴ Аль-Калкашанди. Субх аль-'Аша, с. 484—485.
- ⁵ Абū Хāмид аль-Газали. Ихйā' 'улум ад-дин. Дж. 1—4. Каир, 1957.
- ⁶ Ибн Рушд. Китаб фасл аль-макал. Бейрут, 1961, с. 64—65.
- ⁷ Субки. Табакат аш-шафии'йа. Дж. 1—6. Каир, 1905—1906. Т. 4, с. 101.
- ⁸ R. A. Nicholson. Studies in Islamic Mysticism. Cambridge, 1921, с. 77—78.
- ⁹ M. G. S. Hodgson. Al-Batiniya.— Encyclopaedie de l'Islam. Т. 1. Р., 1964.
- ¹⁰ Махмуд аль-Гарраб. Предисловие к кн.: Мухи ад-Дин ибн аль-'Араби. Рисалат аль-кудс фи мухасабат ан-нафс. Дамаск, 1964, с. 119.
- ¹¹ Farid Jabre. Al-Ghazali.— MJDE. Т. 1, 1954, с. 73—102.
- ¹² Адам Мец. Мусульманский Ренессанс. М., 1966, с. 239; Ахмад Амин. Зухр аль-ислам. Дж. 1—4. Каир, 1959, т. 4, с. 20.
- ¹³ Франц Роузентал. Торжество знания. М., 1978, с. 300.
- ¹⁴ Бадри Фахд. Аль-'амма би Багдад фи-л-карн аль-хамис. Багдад, 1967.
- ¹⁵ George Makdisi. Law and Traditionalism in the Institutions of Learning of Medieval Islam.— Theology and Law in Islam. Wiesbaden, 1971, с. 807.
- ¹⁶ Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1975, с. 334.
- ¹⁷ Ибн Туфейль. Повесть о Хаййе ибн Якзане. М., 1978, с. 40.

¹⁸ Ибн Рушд. *Китаб фасл аль-макал*, с. 65.

¹⁹ I. M. Lapidus. *Muslim Cities in the Later Middle Ages*. Cambridge (Mass.), 1967, с. 8.

²⁰ И. М. Смиллянская. Социально-экономическая структура стран Ближнего Востока на рубеже нового времени. М., 1979, с. 147.

²¹ Цит. по: там же, с. 148.

²² См.: Cl. Cahen. *Mouvements populaire et autonomisme urbain dans l'Asie Musulmane du moyen âge*.— «Arabica», 1958, t. 1, fasc. 3, с. 225—250; 1959, т. VI, fasc. 1, с. 25—56; fasc. 3, с. 233—260.

²³ И. М. Смиллянская. Социально-экономическая структура..., с. 151.

²⁴ Хусайн аль-Марсафй. *Рисалат аль-калим ас-саман*. Каир, 1881.

²⁵ Амин, т. 4, с. 264.

²⁶ Амин, т. 3, с. 247.

²⁷ Там же, с. 241.

²⁸ Там же, с. 234. *Ибн аль-Хатиб — андалусский ученый (1313—1374)*.

²⁹ Там же, с. 257.

³⁰ Там же, с. 262.