

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Санкт-Петербургский филиал
Института востоковедения

ИСЛАМ

на территории
бывшей
Российской
империи

Энциклопедический
словарь

Выпуск 2



Москва
Издательская фирма «Восточная литература» РАН
1999

нениям известны названия еще около 30 сочинений) преобладают труды по арабской грамматике и лексикографии и духовно-назидательные произведения. Ал-Мувассал («Разделенный на главы») признан одной из лучших арабских грамматик, а его сокращение ал-Унмузадж («Образец») стало популярным учебным пособием. Труд по сравнительной лексике языка арабской и персидской литературы Мукаддимат ал-адаб был впоследствии дополнен в рукописных редакциях тюркской и монгольской лексикой, благодаря чему используется как важный источник по исторической лексикографии. Ценными филологическими трудами являются ал-Фа'ик фи гариб ал-хадис («Превосходный труд о редких хадисах») и Асас ал-балага («Основы красноречия»). Серьезным вкладом в арабскую духовно-назидательную литературу считаются Раби' ал-абрар («Весна благочестивых»), Атвак аз-захаб («Золотые ожерелья»), Навабиг ал-калим («Отменные изречения») и ан-Наса'их ал-кибар («Важные назидания»).

Собственно богословским среди его сохранившихся трудов можно считать лишь комментарий к Корану ал-Кашшаф 'ан ха-ка'ик гавамид ат-танзил ва-'уйун ал-акавил фи вуджух ат-та'вил («Раскрывающий истинные неясности откровения и важнейших высказываний относительно различных толкований»), оконченный 20 февраля 1134 г. в Мекке в пору творческой зрелости аз-З. Очевидная му'тазилитская направленность этого труда проявляется в следующем: во вводной фразе выражена идея сотворенности Корана; аз-З. опирается главным образом на авторитет му'тазилитских ученых VIII-X вв. из Ирака и Ирана, таких, как 'Амр б. 'Убайд, Абу Бакр ал-Асамм, аз-Задждадж, ал-Джахиз, кади 'Абд ал-Джаббар и др.; единобожие (*ат-таухид*), справедливость Бога (*ал-адл*) и другие божественные атрибуты (*ас-сифат*) аз-З. трактует рационалистически; он обнаруживает в Коране места, где якобы выражены излюбленные идеи му'тазилитов об «обещании» (*ал-ва'д*) и «угрозах» (*ал-ва'ид*) Аллаха, о «промежуточном состоянии» (*ал-манзила байна-л-манзилатайн*), о «предписании делать добро и воздерживаться от неодобряемого» (*ал-амр би-л-ма'руф ва-н-нахй 'ан ал-мункар*); он делает упор на тщательное филологическое толкование текста Корана, что также очень характерно для му'тазилитов, и использует это толкование для обоснования своих идейных позиций. Труд аз-З. — единственный полный му'тазилитский *тафсир*, сохранившийся до наших дней; вокруг него возникла значительная критическая литература (опровержения, переработки, очищенные от му'тазилитских идей). Даже противники аз-З. воздавали должное его таланту и последовательности, его лингвистические и стилистические наблюдения ценились высоко, в том числе и в европейской ориенталистике. Популярность его *тафсира* была такова, что имя автора при ссылках часто за-

меняли словосочетанием *сахиб ал-Кашшаф* («автор ал-Кашшафа»). Нравственный авторитет аз-З. был непрерываемо не только благодаря его *тафсиру* и филологическим трудам, но и из-за того, что его духовно-назидательные произведения гармонировали с аскетическим образом жизни (был одинок, считал, что книги заменят ему потомство, питался и одевался крайне скромно).

Лит-ра: М. ас-С. ал-Джувайни. Манхадж аз-Земахшари фи тафсир ал-Кур'ан ва-байан и'джазихи. Каир, 1959; Б.З.Халидов. Земахшари (о жизни и творчестве) // Семитские языки. М., 1965, 2, 542-556; А.М. ал-Хуфи. Аз-Земахшари. Каир, 1966; Б.З.Халидов, А.Б.Халидов. Биография аз-Земахшари, составленная его современником ал-Андарасбани // ППВ. 1973. 1979, 203-212; Хрестоматия по исламу / Сост. и отв. ред. С.М.Прозоров. М., 1994, 55-58; GAL, I, 289-293; SBd I, 344-350.

Ан. Х.

Ибрахим-хазрат — глава современных накшбандийских групп в Узбекистане. Родился в селении Мархамат (под Кокандом) в 1937 г. Там же окончил среднюю школу. В конце 50-х гг. стал учеником *шайха* братства хусайнийя — *халифа кари* 'Абдаллаха. Затем поступил в единственную тогда в Средней Азии *мадраса* Мир-и 'Араб (Бухара), по окончании которой (в 1966 г.) недолго был *имамом* мечети Коканда. Не прошло и года, как он оставил эту должность и, чтобы иметь средства к существованию, работал трактористом в колхозе, не бросая, однако, своих духовных упражнений и выезжая часто в селение Кушата (Туркестанский район Южно-Казахстанской области) для встреч со своим учителем, а после смерти последнего — с «собратьями по *тариқату*».

В конце 80-х гг. И.-х. начал активно набирать учеников и благодаря личным качествам (мощным психоэнергетическим способностям, широкой эрудиции) ныне признан практикующими *шайхами* накшбандийя-хусайнийя главным преемником (*халифа*) *кари* 'Абдаллаха.

Социальный состав *муридов* и *мухлисов* (= почитатели, еще не прошедшие инициации) разнообразен — крестьяне, мелкие и средние торговцы, учителя, студенты *мадраса*, *имамы* и служители некоторых мечетей, реже — рабочие мелких и средних предприятий самых разных национальностей (узбеки, таджики, киргизы, татары, чувашы и принявшие ислам русские).

И.-х. предпочитает практиковать «тихий» *зикр* (*хафи*), хотя не возражает и против «громкого» *зикра* (*джахр*), считая его одним из многообразных путей к Аллаху. Отношения с радикально настроенными «ваххабитами» у И.-х. очень сложные. Он неоднократно был вынужден прерывать стихийно возникавшие с ними диспуты из-за некорректных вопросов и необоснованных обвинений. Корни радикализма своих оппо-

нентов он видит в их невежестве не только в суфизме, но и в основах *шари'ата*.

В настоящее время И.-х. и его *халифа* вынуждены ограничить свою деятельность в связи с крайне подозрительным отношением государства ко всякого рода «религиозным организациям», в особенности после терактов 16 февраля 1999 г., за которые ответственность возложена на радикально настроенные группы исламистов. Тем не менее И.-х. надеется на то, что государство рано или поздно легализует их *тарику*, хотя бы потому, что гуманистическая суфийская философия объявлена в республике национальным достоянием и «золотым наследием» (*олтин мерос*). На практике это выражается прежде всего в возрастающем объеме научно-популярной литературы о суфизме. Носители идеи заполнения постсоветского идеологического и пропагандистского вакуума суфийскими «лозунгами» (призывы к нравственной чистоте, общественно полезному труду и т.п.) имеют весьма туманное представление как о мистико-философской стороне этого сложного явления, так и о его эволюции. И.-х. признает, что эти издания способствуют росту популярности суфизма и в некоторой степени создают условия для возможной легализации деятельности суфийских групп. В то же время он отвергает попытки придать светский характер суфийским доктринам.

Лит-ра: см. ст. Хусайнийя.

Б. Б.

ал-'Илм ал-ладуни (перс. 'илм-и ладун) — устойчивое понятие божественного знания, разработанное и закрепившееся в исламском мистицизме. При обращении к ал-'И. ал-л. теоретики и практики суфизма в своих сочинениях практически всегда апеллируют к цитате из Корана (18:64): «...и дали познать ему знание от Нас». Под «ним» имеется в виду неназванный раб Божий, в котором *суфий* пытаются узнать ал-Хадира. Понятие ал-'И. ал-л. подразумевает не столько само божественное знание, сколько способ его обретения: без посредничества человека.

Проблема путей передачи духовной культуры вообще и непосредственного получения знаний от Бога в частности была всесторонне рассмотрена Абу Хамидом Мухаммадом ал-Газали (1058–1111) в Ихйя' улум ад-дин, Кимийя-йи са'адат и в специально посвященном этой теме небольшом сочинении ар-Рисала ал-ладунийя (которое иногда приписывают Ибн ал-'Араби (1165–1240), как обработку части его Рисала фи-н-нафс ва-рух). Ал-Газали видит два способа получения знания: опосредованный, через кого-то-либо, и непосредственный, от Бога. В свою очередь, каждый из них подразделяется им на два вида. В первом случае это — ограниченное знание, приобретаемое учеником через учителя (*та'аллум*) с использованием средств общения, и знание, приобретаемое благодаря

внутренним размышлениям (*тадаббур*) и обдумыванию (*тафаккур*). Во втором случае это — знание, обретаемое как пророческое откровение (*вахй*) и именуемое пророческим (араб. *ал-'илм ан-набави*, перс. 'илм-и наба-ви), и знание, обретаемое благодаря божественному внушению (*илхам*) и называемое ал-'И. ал-л.

Ал-'И. ал-л. ассоциируется со знанием мусульманских «святых», однако им могли пользоваться также и пророки, статус которых, согласно ал-Газали, превышает статус *аулийа'*. Однако, поскольку Мухаммад — «печать пророков», а его пророческое откровение — последнее, ниспосланное от Бога, ал-'И. ал-л. остается единственным видом даруемого свыше знания в исламе, обретения которого можно добиться путем очищения своего духовного сердца.

Разрабатывая проблему передачи духовной культуры из поколения в поколение, суфийские *шайхи* использовали три оставшихся вида обретения знания. Для ал-'И. ал-л. это инициирование персонифицированным духом умершего физически (концепция *увайси*). Первым *увайси* считается Увайс ал-Карани — эпоним традиции беспосредственной передачи духовного наследия, инициированный духом Мухаммада. В среднеазиатском братстве наکشбандийа-х'аджаган это — 'Абд ал-Халик ал-Гидждувани (ум. в 1180 или 1220 г.), посвященный ал-Хадиром, принявшим духовное наследие непосредственно от Аллаха, Баха' ад-дин Накшбанд (1318–1389), ставший, в свою очередь, духовным преемником ал-Гидждувани, и т.д.

Таким образом, в наکشбандийа наряду с формальной цепью духовной преемственности (*силсила*) существует цепь реальной духовной преемственности в передаче ал-'И. ал-л., зачастую не совпадающая с *силсила* (так, например, Накшбанд был вынужден возродить тихий *зикр* на задержке дыхания, являвшийся частью ал-'И. ал-л. и преподанный ал-Хадиром основателю х'аджаган ал-Гидждувани). Вероятно, именно это имел в виду позднее основатель наکشбандийа-муджаддийа Ахмад Сирхинди (1564–1624), говоря о том, что идеальное воплощение духовной связи (*нисбат*) происходит весьма редко, и называя ал-Гидждувани, Накшбанд и его преемника 'Ала' ад-дина 'Аттара (ум. в 1400 г.).

Очень тесно с концепцией *увайси* связана по своей сути суфийская традиция пути привлечения божественным (*джазба*). Последнее ставится основной целью во многих суфийских братствах как конечный этап пути обучения (*сулук*), приводящий к непосредственному переживанию обретения ал-'И. ал-л. Именно на этом этапе *шайхи* отходят в сторону, давая возможность своим подопечным самостоятельно ощутить духовную связь с божественным. Иначе обстоит дело в братстве наکشбандийа, где, включив окончание пути в его начало, *шайхи* братства сознательно берут функции божественного на себя.