

Ф. О. Нофал

ИБРАХИМ
ИБН САЙЙАР АН-НАЗЗАМ



ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ
ИСЛАМСКОГО МИРА

УДК 28-87-9
ББК 86.38-3
Н 85

16+

*Утверждено к печати решением
Ученого совета Института философии РАН*



*Издание осуществлено при поддержке
Фонда исследований исламской культуры*

Рецензенты:

д. ф. н., проф. В. М. Шелюто (ВНУ им. В. Даля, Луганск)
к. ф. н., доцент К. В. Дервянко (ВНУ им. В. Даля, Луганск)

Ответственный редактор тома
А. В. Смирнов

Н 85 **Нофал Ф. О.** Ибрахим ибн Саййар ан-Наззам / Отв. ред. А. В. Смирнов. М.: ООО «Садра»: Языки славянской культуры, 2015. — 152 с. — (Философская мысль исламского мира: Исследования. Т. 6).

ISBN 978-5-906016-58-4

Книга содержит реконструкцию и исследование религиозно-философской концепции видного деятеля басрийской школы мутазилизма Ибрахима ибн Саййара ан-Наззама (ум. 845/846). На основании дошедшего до нас материала автор стремится не только предельно полно описать биографию и учение известного мыслителя, но и дать общее представление о ранней стадии формирования дискурса классического этапа исламского калама.

Книга будет полезна как специалистам-арабистам и философам, так и широкому кругу читателей, интересующихся историей средневековой арабской культуры.

УДК 28-87-9
ББК 86.38-3

ISBN 978-5-906016-58-4



9 785906 016584

© Институт философии РАН, 2015
© Нофал Ф. О., 2015
© Фонд исследований исламской культуры, 2015
© ООО «Садра», 2015
© Языки славянской культуры, оформление,
макет, 2015

ОГЛАВЛЕНИЕ

О книге Ф. О. Нофала «Ибрахим ибн Саййар ан-Наззам» (<i>А. В. Смирнов</i>)	7
Предисловие	11
Глава первая: Калām и его место в системе арабо-исламской мысли. Мутазилитская школа калāма. Краткий очерк.	18
Глава вторая: Жизнеописание и труды ан-Наззāма	42
Глава третья: Теория познания ан-Наззāма в контексте теории познания мутакаллимов	57
Глава четвертая: Ан-Наззāм и классическая исламская теологическая мысль	65
Глава пятая: Теология и антропология ан-Наззāма	81
Глава шестая: Натурфилософия ан-Наззāма	91
Глава седьмая: Этика и политика ан-Наззāма	108
Заключение	115
Приложения:	
Спор ан-Наззāма с Хишāмом б. ал-Ҳакамом (<i>перевод и комментарий Ф. Нофала</i>).	123
Спор ан-Наззāма с Хишāмом б. ал-Ҳакамом о духе (<i>перевод и комментарий Ф. Нофала</i>).	124
Спор ан-Наззāма с его противниками (<i>перевод и комментарий Ф. Нофала</i>).	126
Ответ 'Абӯ Нувāса ан-Наззāму (<i>перевод и комментарий Ф. Нофала</i>).	128
Основные представители периода раннего мутазилизма.	129
Библиография	130
Предметный указатель	138
Именной указатель	142
Указатель арабских терминов и словосочетаний.	146

Глава первая
КАЛĀМ И ЕГО МЕСТО
В СИСТЕМЕ АРАБО-ИСЛАМСКОЙ МЫСЛИ.
МУТАЗИЛИТСКАЯ ШКОЛА КАЛĀМА.
КРАТКИЙ ОЧЕРК

Начиная наше исследование, посвященное учению величайшего философа мутазилизма, мы не можем обойти вниманием историко-культурную и философскую традиции, в контексте которых мы и рассматриваем данное учение. Ознакомление с традицией является ключевым в изучении любой философской или религиозной системы, и именно оно и обеспечивает правильность того или иного ракурса обзора всего многообразия красок ее палитры. Потому, дабы избежать ошибок наших предшественников, обратимся непосредственно к истокам взглядов Ибрāхима ан-Наззāма — а значит, и к общей истории калāма и его истокам.

Разнообразие наименований калāма в арабоязычной литературе обусловлено разнообразием тематики этой спекулятивной дисциплины¹. Так, автор трактата «*ал-Фикх ал-акбар*» обозначает тематику этого известного уже исламского течения мысли как *ал-фикх ал-акбар* — т. е. «величайший фикх»². Параллельно возникают такие названия как '*илм 'усул ад-дин* — «наука об основаниях религии», '*илм ат-тавхид ва ас-сифат* — «наука о Единобожии и Атрибутах [Всевышнего]», '*илм ан-назар ва ал-истидлāl* — «наука об умозрении и доказательстве», а также другие определения, не получившие особого распространения³. Наименование '*илм ал-калām* возникает примерно на этом же этапе формирования — рубеж II и III веков хиджры — и находит одно из первых своих текстуальных отражений

¹ См.: *Ибрагим Т. К.* «Калам» // Новая философская энциклопедия: В 4 т. М.: Мысль, 2000—2001.

² В отличие от «малого фикха» — исламского права, направленного на регулирование действий в целом и их основ в частности, калām призван регламентировать основы рационального мышления как фундамент всех действий правоверных мусульман.

³ *Ат-Тахāнавй, Мухаммад 'Али.* Кашшāф истилāхāt ал-фунун. Т. 1: «маддат 'илм ал-калām». Калькутта, 1861 г. х.

в труде ал-Фārābī (ум. 339 г. х. / 950—951 гг. н. э.) «*Ихсā' ал-'улūм*», где великий перипатетик дает определение этому, к тому времени уже устоявшемуся, направлению мысли. Само же слово «калām» переводится с арабского как «разговор», «речь». Многие историки калāма увязывают это расхожее выражение с древнегреческим λόγος — «слово», «речь», и, следовательно, с λογική — собственно «логикой». Другой популярной версией возникновения наименования этой школы является текстуальное обобщение «заголовков» ведущих тем споров мутакаллимов: к примеру, *ал-калām фī шифāt 'аллāх* — «разговор об атрибутах Аллаха», *ал-калām фī ал-қадар* — «разговор о предопределении» и т. д.⁴

В VI веке хиджры 'Умар б. Муҳаммад ан-Насафī (ум. 537 г. х. / 1142—1143) выдвигает новые версии этимологии слова «калām»: по одной из них, это слово имеет тематическое происхождение, связанное с одной из первопричин ее возникновения — со спором о сотворенности или несотворенности Речи Аллаха — Корана; по другому предположению ученого, слово «калām» можно соотнести с дискуссионной спецификой исламской рационалистической теологии⁵. Так или иначе, но каждая из вышеприведенных трактовок имеет свое право на жизнь и лишь иллюстрирует разнообразие тех проблем, которые были поставлены мутакаллимами в ранний и поздний периоды.

Рассматривая же причины возникновения калāма и его цели, которые были обозначены и выдвинуты его исследователями и историками, нельзя недооценить его религиозную, конфессиональную составляющую. Центром, некой опорой для философских концепций калāма являются выработанные его представителями «вероучительные основания»⁶, которые составляют теоретическую картину исламской теологии. Принимая во внимание эти основания, мутакаллимы брались

⁴ См.: Ал-'Идждī 'Аḍḍ ад-Дин. Ал-Мавāқиф. Бейрут, 1997. С. 16; *Аш-Шахрастāни*, 'Абу ал-Фатḫ 'Абдулкарīm. Ал-Милал ва ан-ниҳал. Т. 1. Бейрут, 1993. С. 51.

⁵ См.: *Ан-Насафī*, *Наджм ад-Дин*. Ал-'Ақā' ид ан-насафиййа. Каир, 1319 г. х. С. 6.

⁶ См.: *Ал-Фārābī*, 'Абу Наср Муҳаммад. Ихсā' ал-'улūм. Каир, 1968. С. 131, 132; *аш-Шахрастāни*, 'Абу ал-Фатḫ 'Абдулкарīm. Ал-Милал ва ан-ниҳал. Т. 1. Бейрут, 1993. С. 58; *ал-Газālī*, 'Абу Хāмид. Ал-Мунқиз мин ад-далāl. Каир: Мактабат Субейх, 1946. С. 8—9; *Ибн Халдун*, 'Абдуурраҳман. Ал-Муқаддима. Бейрут: Дār ал-кутуб ал-'илмиййа, 1398 г. х. С. 458; *ат-Тафтāзāни*, Са'д ад-Дин. Шарḫ ал-'ақā' ид ан-насафиййа. Каир, 1358 г. х. С. 9—11; *Кубрī-заде*, Таи. Мифтāḫ ас-са'āда ва мишбāḫ ас-сийāда фī маудū'ат ал-'улūм. Каир: Дār ал-кутуб ал-хадиса. Т. 2. Б. г. С. 150; 'Абду-ху, Муҳаммад. Рисālāt ат-тавҳїд. Каир: Дār ан-Наср ли-т-тибā'а, 1969. С. 7.

за их апологию и обоснование исключительно рациональным путем. Таким образом, одной из главных задач калāма становилась выработка и доказательное обоснование вероучительных концепций для лучшего их «постижения», «разъяснения» и «апологии»⁷.

Следует сказать, что такое определение целей калāма оспаривало множество других исследователей, подчеркивая, что задачей этой спекулятивной и исключительно, по их мнению, теологической дисциплины является лишь апология исламского вероубеждения, так как его аспекты уже были разобраны, прояснены и обоснованы в источниках исламского вероучения — Коране и сунне⁸. Однако такой обобщающий вывод о проблематике калāма является весьма поверхностным. Подобные тенденции не находят своего массового отражения в первых двух веках существования калāма, когда средоточием его тематики, пусть и сформировавшейся преимущественно в ходе многочисленных внутриисламских и межрелигиозных дискуссий, являлось именно рассмотрение и попытка постижения и разъяснения наиболее общих теологических и натурфилософских вопросов, поставленных, не в последнюю очередь, благодаря вероучительным источникам ислама, посвященных проблемам сущности Аллаха, Его имен и атрибутов, предопределения и др. Лишь после четвертого века хиджры калām становится преимущественно апологетической дисциплиной⁹. Следовательно, калām можно отнести к самостоятельным ветвям классической арабо-исламской философии, наряду с суфизмом, исмаилизмом, ишракизмом и восточным перипатетизмом.

Одним из знаменитых определений *'илм ал-калām* является изречение ал-Фарāбī: «Калām... это способность, [посредством] которой может человек возвысить мнения и определенные действия, которые установлены основателем религии, и опровергнуть все, что идет

⁷ См.: *Ат-Тавхиди*, 'Абу Хаййан. Самарāt ал-'улум. Ма'а китāб ал-'адаб ва ал-'иншā' фй ас-садāқа ва ас-садīқ. Каир: ал-Мағба'а аш-шарқиййа, 1323 г. х. С. 192—193; *ат-Тафтāзāни*, *Са'д ад-Дин*. Шарх ал-'ақā'ид ан-насафиййа. Каир, 1358 г. х. С. 9—11.

⁸ См.: *Ал-Ғазālī*, 'Абу Хамид. Ал-Мунқиз мин ад-далāl. Каир: Мактабат Ҷубейх, 1946. С. 8—9; *ар-Рази*, *Фахруддин*. Ат-Тафсир ал-кабир. Каир, 1308 г. х. С. 19—22; *Ибн Таймиййа*, *Тақийй ад-Дин*. Ан-Нубуввāt. Каир, 1346 г. х. С. 145.

⁹ См.: *Ал-Бадави*, 'А. Мазāхиб ал-исламиййин. Т. 1. Бейрут: Дār ал-'илм лил-малаййин, 1979. С. 12—14.

вразрез им речениями [своими]»¹⁰. Подобным определением руководствуется в своей характеристике калāма и ‘Адūd ад-Дйн ал-’Иджй (ум. 756 г. х. / 1355 г. н. э.): «Это наука, с [помощью] которой можно обосновать убеждения приведением доказательств и отведением сомнений... убеждение здесь — это основания религии Муḥаммада — мир ему!»¹¹. Наиболее полное определение калāму дает в своем знаменитом труде известный арабский историк и философ Ибн Ḥалдун (ум. 808 г. х. / 1406 г. н. э.): «Калām... это наука, содержащая логические аргументы о вероучительных убеждениях и ответ приверженцам нововведений, уклонившимся с пути предков и ’ахл ас-сунна. И тайна этих вероучительных убеждений — Единобожие»¹².

На основании вышеприведенных цитат возможно окончательное определение калāма в целом философской дисциплиной, проблематика которой охватывает как теологические, так и натурфилософские вопросы. Именно этому антифидеистичному направлению арабской мысли и принадлежит заслуга формирования вероучительных систем, впоследствии послуживших основой для многих теологических доктрин ислама.

Тематическую проблематику калāма, несмотря на ее широту, возможно — и даже необходимо — классифицировать и систематизировать, представив ее в форме основных направлений мысли этой философской школы ислама. Согласно ’Абӯ Ḥаййāну ат-Тавḥидй (ум. 414 г. х. / 1023—1024 гг. н. э.), суть калāма заключается в обсуждении сути

...прекрасного и уродливого, наставления и исправления, обязывающего и дозволяющего..., исправляющего и заблуждающего, единобожия и многобожия... И различают [калām] «точный» (*дақйқ*), которым занимается только разум, и «величественный» (*джалил*), в котором [разум] прибегает к Книге Аллаха¹³.

Здесь ’Абӯ Ḥаййāн разделяет темы калāма на онтологическо-натурфилософские, преимущественно рационалистические (такие, как предсуществование вещей, конечная делимость или неделимость

¹⁰ *Ал-Фārāбй, ’Абӯ Наср Муḥаммад. Иḫсā’ ал-’улӯм. Каир, 1968. С. 121.*

¹¹ *Ал-’Иджй ’Адūd ад-Дйн. Ал-Мавāқиф. Бейрут, 1997. С. 8.*

¹² *Ибн Ḥалдун, ’Абдуррахмāн. Ал-Муқаддима. Бейрут, Дār ал-кутуб ал-’илмийа, 1398 г. х. С. 507.*

¹³ *Ат-Тавḥидй, ’Абӯ Ḥаййāн. Самарāt ал-’улӯм. Ма’а китāб ал-’адаб ва ал-’иншā’ фй ас-садақа ва ас-садиқ. Каир: ал-Маṭба’а аш-шарқиййа, 1323 г. х. С. 192.*

материи и др.) и рационально-теологические, реверлятивного характера (например, темы о предопределении Аллаха, Его самости). Однако следует сказать, что, как и в любой другой теологическо-философской системе, обе эти области исследования калāма тесно переплетались и, в результате своего взаимовлияния, давали рождение смежным физико-метафизическим темам. Богословские концепции ислама зачастую определяли выбор той или иной школой определенных натурфилософских учений античности, а рациональные философские аргументы помогали апологетам утвердить и укрепить те или иные позиции исламского вероучения.

Другой корифей калāма, имам ал-'Иджй, полностью связывает его с исламской теологией. По его мнению, все его вопросы напрямую зависят от Божественной Самости: от Ее свойств и атрибутов, Ее роли в мире. 'Адūd ад-Дйн подчеркивает, что в основах подобной исламской метафизики стоит непреложность вероучения, а роль разума и его доводов лишь вспомогательная, но не образующая¹⁴. Примерно такую же общую характеристику проблематике калāма дает и ат-Тафтāзāнй, ограничивая ее «вероучительными правовыми темами»¹⁵. С ним солидарны такие мыслители как ал-Джурджāнй (ум. 816 г. х. / 1413 г. н. э.)¹⁶ и Тāш Кубрй-заде (ум. 968 г. х. / 1561 г. н. э.)¹⁷.

Резюмируя вышеприведенные цитаты, мы не можем не заметить частое отождествление калāма исключительно с теологией. Вместе с тем, исследователь не может отрицать преимущественно философский характер дискурса калāма, рассматривающего все основные вопросы исламского же мировоззрения. Начиная свое исследование мироздания с проблем трансцендентного Абсолюта, Его свойств, качеств и деяний, мутакаллимы постепенно доходили и до онтологических, антропологических и этических проблем. Таким образом, всю полноту проблематики калāма можно выразить в трех основных элементах его дискурса: теология (*'илāхиййāt*), натурфилософия (*ṭabī'иййāt*) и антропология (*мавдӯ' ал-'инсāн*)¹⁸.

¹⁴ Ал-'Иджй, 'Адūd ад-Дйн. Ал-Мавāқиф. Бейрут, 1997. С. 8.

¹⁵ Ат-Тафтāзāнй, Са'д ад-Дйн. Шарḥ ал-'ақā'ид ан-насафиййа. Каир, 1358 г. х. С. 15.

¹⁶ Ал-Джурджāнй, аш-Шарīф. Ат-Та'рифāt. Каир: Ал-маṭба'а ал-хайриййа, 1306 г. х. С. 80.

¹⁷ Кубрй-заде, Тāш. Мифтāḥ ас-са'āда ва мисбаḥ ас-сийāда фй маудӯ'āt ал-'улӯм. Т. 2. Каир: Дār ал-кутуб ал-халиса? Б. г. С. 150—151.

¹⁸ Следует сказать, что под «теологией» (*'илāхиййāt*) в настоящей работе подразумевается отнюдь не традиционное для арабоязычной мысли — и, в частности,

Тематика калāма обусловлена основой всего корпуса исламского богословия и исламской культуры — Кораном. Так, многочисленные *āyāt*¹⁹, повествующие о порядке устройства мироздания, безусловно, привели мутакаллимов к выведению космологического аргумента бытия Божьего («*далīл ат-тадаббур*» — букв. «доказательство [от] созерцания»), активно использовавшегося в полемике, в частности, мутазилистами и ашаритами²⁰. С другой стороны, противоречивость коранических *āyāt* вызвала множество разногласий и расколов среди приверженцев молодой еще религии и способствовала разработке исламской теодицеи — методики рассмотрения проблем, связанных с вопросами о предопределении и свободе воли, наставлении на истинный путь или удалении от него, награды и наказания. Так, существует огромное количество коранических *āyāt*, повествующих как о полной (и использующейся) власти Аллаха над жизнью и деяниями человека²¹, так и о свободе человеческого выбора²². Эта проблема закономерно привела к попытке некоторых школ калāма выработать основы исламской антропологии и, как следствие, уравновесить

для арабоязычного перипатетизма — ее понимание как «науки о божественном». Автор следует современной дифиниции термина, а также классификации дискурса калāма, принадлежащей перу ашарита ат-Тафтāзāнī (ум. 792 г. х. / 1390 г. н. э.), в которой последний выделил результат рефлексии о Боге, опирающейся на философскую методологию, как особую область исследования мутакаллимов — «теологию» (см.: *Ат-Тафтāзāнī, Са'д ад-Дин*. Шарḫ ал-мақāсид. Т. 4. Бейрут, 1998. С. 351). Мы относим к числу теологических проблем и другие прямо поставленные вероучительными источниками ислама и решенные мутакаллимими, пусть и при помощи философской методологии, вопросы, такие как вопрос о воскресении, имамате, вере и т. д. (сам ат-Тафтāзāнī помещал их в категорию «рevelятивных [проблем]» (*сам'иййāt*), отмечая их исключительную связь собственно с теологией).

¹⁹ См.: Коран 2:163—164; 6:74—83; 21:30—32; 30:17—30 и др.

²⁰ См.: *'Абд ал-Джаббār, ал-қāдī*. Шарḫ ал-'уṣūл ал- хамса. Каир, 1996. С. 117—119; *Ан-Нисāбурī, Са'д*. Дивāн ал-'уṣūл фī ат-тавḫīд. Каир, 1969. С. 296; *ал-'Аш'арī, 'Абу ал-Ḥасан*. Ал-Лума' фī ар-радд 'алā 'ахл аз-зийағ ва ал-бида'. Каир, 1374 г. х. С. 18; *аш-Шахрastānī, 'Абу ал-Фатḫ 'Абдулкарīm*. Ал-Иқдām фī 'илм ал-калām. Багдад, 1975. С. 12 и др. Как и весь арсенал доказательств калāма, этот аргумент позже был перенят арабскими перипатетиками, которые, в свою очередь, и усовершенствовали его. К примеру, см.: *Ал-Киндī, Йа'қуб*. Расā'il ал-Киндī ал-фалсафиййа. Бейрут: Дār ал-фикр ал-'арабī, 1950. Т. 1. С. 165, 215, 230, 231; *Ибн Рушд, 'Абу ал-Валīд*. Манāхидж ал-адилла фī 'ақā'id 'ахл ал-милла. Каир, 1964. С. 150.

²¹ См. к примеру: Коран 6:102; 17:16; 39:62.

²² См. к примеру: Коран 3:165; 6:48; 18:29.

эсхатологический детерминизм многих текстов. Многие споры среди мутакаллимов были вызваны наличием в Коране *айятов*, предсказывающих возможность²³ и, одновременно, невозможность²⁴ взирания на Аллаха. Другим же примером переосмысления коранического текста является знаменитый спор о сотворенности²⁵ или несотворенности²⁶ самого Корана, также служивший — и служащий поныне — камнем преткновения для различных течений внутри ислама²⁷. К числу тем калама также принадлежит спор о многочисленных антропоморфизмах, сопровождающих упоминание атрибутов Аллаха²⁸, ставший ключевым для внутриисламской полемики с первых веков деятельности мутакаллимов.

Однако для мутакаллимов Коран являлся не только источником теологических концепций, но и служил неким «трамплином» для религиозно-умозрительного исследования природы (*таби‘а*). Говоря о том, что у окружающего мира существует Единый Создатель²⁹, коранический текст подчеркивает сотворенность мира. Другой стороной натурфилософии калама являются проблемы философии вещи (*шай’*), которые также были заданы Кораном³⁰, а уже поминавшаяся выше кораническая мысль о космическом порядке полностью исключала хаос из картины мира.

Не следует забывать и об образующей — а, быть может, ключевой — роли сунны в формировании тезисов мутакаллимов. Тексты хадисов в еще более радикальной форме указывали на определенные противоречия в ткани исламского вероучения. К примеру, знаменитый *ал-хадис ал-қудсий*³¹ утверждает существование некой «самости» (*нафс*) Аллаха: «Я возле Моего раба, когда он думает обо Мне, когда он поминает Меня. Когда он поминает Меня про себя, то

²³ См.: Коран 75:22—23.

²⁴ См.: Коран 6:103.

²⁵ См.: Коран 21:2; 26:5.

²⁶ См.: Коран 7:144; 36:82.

²⁷ К примеру, вопрос о сотворенности или несотворенности Корана активно обсуждается в диалоге суннитов и имамитов-двунадесятников. См. к примеру: *Ат-Тусй, Наѣр ад-Дин*. Ал-Хилаф. Т. 6. Қум ал-мушаррафа, 1420 г. х. С. 116—121; *ал-Матуридй, ‘Али*. Манх ар-равд ал-азхар фй шарх китаб ал-фиқх ал-акбар. Бейрут: Дар ал-баша’ир ал-исламиййа, 1981. С. 91

²⁸ См.: Коран 5:64; 30:38; 48:10; 57:29; 76:9 и др.

²⁹ См.: Коран 19:9; 35:3; 40:62 и др.

³⁰ См.: Коран 20:50.

³¹ *Ал-Хадис ал-қудсий* (букв. «священный хадис») в хадисоведении — сообщения пророка Мухаммада, в которых передается речь Бога.

и Я поминаю Своего раба в Себе (*нафсī*)»³². Не менее дискуссионны слова Пророка ислама в описании иных антропоморфизмов: «Было передано от Пророка — да благословит его Аллах и приветствует! — что он совершал длинное моление, в котором говорилось: “И прошу у Тебя сладости взирания на Твой Лик!”»³³. Словосочетание «*сӯрат аллах*» («образ Аллаха») в своем буквальном понимании упоминается в других хадисах: «Когда кто-нибудь из вас сражается с братом, то пусть избегает лица, ведь Аллах создал Адама по Его образу»³⁴. Такая же явная привязка атрибутов человеческих к божественным прослеживается в следующем тексте: «Передал ’Абу Хурайра: когда читал Пророк Аллаха “Аллах, поистине, повелевает вам возвращать доверенное имущество владельцам его”, и дошел до фразы “ведь Аллах — слышащий, видящий!”, то приложил свой большой палец к уху своему, а после этого — к глазу своему»³⁵. Еще более разожгло один из главных споров калāма — о божественных атрибутах — следующее изречение основателя ислама: «Поистине Аллах — не одноглазый, а ал-Масīх ад-Даджжāl — одноглазый, потерявший правый глаз»³⁶. Другие хадисы упоминали руку Аллаха³⁷, Его ногу³⁸ и лоб³⁹.

Вопрос о свободе воли и деяния также стоит во всей своей противоречивости и в сунне, которая отнюдь не проясняет однозначную позицию ислама по этому вопросу: «’Умар б. ал-Хаттāб спросил: “Посланник Аллаха, скажи, то, что мы совершаем, определяется только сейчас, или же все это уже окончательно предрешиено?”». Он сказал: “Все это уже окончательно предрешиено, Ибн ал-Хаттāб, и каждому будет облегчен его путь. Тот, кто окажется среди счастливых, трудится ради своего счастья, а тот, кто окажется среди несчастных, трудится

³² *Ибн Хаджжādж, Муслим. Сахīх ал-Муслим. Т. 8. Ал-’Истана, 1334 г. х. С. 83; см. также: Ибн Хузайма, Мухаммад. Китаб ат-тавхīд ва исбāt сифāt ар-рабб ’азза ва джалла. Каир: Мактабат ал-куллийāt ал-’азхариййа, 1968. С. 7.*

³³ *Ибн Хузайма, Мухаммад. Китаб ат-тавхīд ва исбāt сифāt ар-рабб ’азза ва джалла. Каир: Мактабат ал-куллийāt ал-’азхариййа, 1968. С. 12.*

³⁴ *Ибн Хаджжādж, Муслим. Сахīх ал-Муслим. Т. 8. Ал-’Истана, 1334 г. х. № 2612.*

³⁵ *Ибн Хузайма, Мухаммад. Китаб ат-тавхīд ва исбāt сифāt ар-рабб ’азза ва джалла. Каир: Мактабат ал-куллийāt ал-’азхариййа, 1968. С. 42.*

³⁶ Там же. С. 43.

³⁷ Там же. С. 43—54.

³⁸ Там же. С. 94.

³⁹ Там же. С. 110—125.

ради своего несчастья»⁴⁰. Не менее категоричен основатель ислама и по отношению к сторонникам полной свободы воли — кадаритам: «Кадариты — маги этой уммы»⁴¹.

Таким образом, очевидно, что тексты Корана и сунны явились одними из главных источников, из которых мутакаллимы черпали как материал для апологетики, так и поводы для обсуждения противоречивых *āyātov*, которые породили первые расколы в молодой исламской религиозной мысли.

Вышеупомянутый вывод является тем фундаментом, на котором основатель и эпоним одной из крупнейших школ калāма 'Абу ал-Ḥасан ал-'Аш'арī (ум. 324 г. х. / 935—936 гг. н. э.) строил апологию калāма, главным аргументом противников которого было серьезное для традиции отсутствие в истории ислама прецедента подобного подхода к разбору вероучительных истин⁴². В своей работе «Одобрение занятия калāмом» величайший доксограф ислама подробно разбирает тезисы традиционалистов, заключая дозволенность рассуждения на «тонкие» и «величественные» темы. Аргументируя свою позицию многочисленными текстами⁴³, подтверждающими возможность и даже необходимость умозрительного подхода к изучению теологии и природы, ал-'Аш'арī приходит к следующему выводу:

Некая группа людей, сделавшая невежество свое главой имущества своего, отяготилась исследованием религии, причислив его к заблуждению; и посчитали они разговоры о движении и покое, теле и акциденции, цвете и бытии, части, скачке и атрибутах Творца Всевышнего нововведением (*бид'а*) и заблуждением (*далāла*)⁴⁴.

⁴⁰ *Ат-Тирмизī*, 'Абу 'Йсā. Сунан ат-Тирмизī. Бейрут: Дār ал-ґарб ал-'арабий, 1996. № 2135.

⁴¹ *Ас-Сиджистāнī*, 'Абу Давūd. Сунан 'Абī Давūd. Джидда: Дār ал-қибла ли-н-нашр, 1998. № 4691. Следует сказать, что явное и окончательное обособление группировок джабритов и кадаритов относится к эпохе правления Омейядов (джабриты же обособляются уже на заре укрепления Омейядского Халифата при активном участии халифа Му'авии б. 'Абī Суфйāна).

⁴² *Ибн Қутайба*, 'Абдуллāх б. Муслим. Та'вил мухталаф ал-ҳадīs. Каир, 1326 г. х. С. 12—14; *Ибн Қутайба*, 'Абдуллāх б. Муслим. Иҳтилāф фй ал-лафз ва ар-радд 'алā ал-джахмиййа ва ал-мушабиха Каир, 1249 г. х. С. 9; *ал-'Андалусī*, *Ибн 'Абд ал-Барр*. Мухтасар джāми' байāн ал-'илм ва фадли-ху. Бейрут, 2006. С. 152; 'Абд ар-Разиқ, *Мустафā*. Тамхїд ли-тā'рих ал-фалсафа ал-исламиййа. Каир: Ладжнат ат-та'лиф ва ат-тарджама ва ан-нашр, 1959. С. 119—120, 267.

⁴³ См., к примеру, Коран: 8:22, 50:6—8.

⁴⁴ *Ал-'Аш'арī*, 'Абу ал-Ḥасан. Истихсāн ал-ҳавд фй 'илм ал-калām. Бейрут, 1995. С. 15—27.

Однако каковы факторы, приведшие к возникновению исламской рационалистической мысли? Ответ на этот вопрос надо искать, прежде всего, в историко-культурном контексте первых веков существования молодого исламского государства. Халифат, формировавшийся еще при жизни Мухаммада, в период правления Омейядов достиг вершин своей территориально-политической и культурной экспансии. На территории, простирающейся от западных берегов Африки и Андалусии до границ Китая, происходило зарождение новой культуры, образующим фактором для которой был ислам⁴⁵. Однако и сам ислам впервые столкнулся со многими противоречиями как внутри себя, так и навязанными извне. И, по мере роста новой империи, росло количество идеологических и религиозных в ней расколов.

Прежде всего следует рассмотреть внутренние причины, побудившие молодую исламскую общину встать на путь спекулятивно-го умозрения, столь далекий от строгого буквализма традиционалистов.

Главной внутренней причиной, безусловно, являлся первый политический вопрос — вопрос об имамате или халифате. Смерть Мухаммада в 632 г. естественным образом породила политически-религиозный кризис в молодой исламской общине, средоточием которой была новая вера и новое законодательство, в которых личность Пророка занимала одно из ключевых мест. Мусульмане видели в своем Пророке высший человеческий идеал, а слова его имели наивысший и неоспоримый авторитет, опирающийся на божественное внушение. Правление же, следовательно, носило профетократический характер. Войны, распределение имущества после битв, разрешение спорных вопросов и даже суд и утверждение правил общественного поведения были исключительно в руках Пророка. Именно поэтому после смерти Мухаммада как религиозный, так и социально-политический баланс в государстве был нарушен. Хроника первого дня после смерти главы зарождающегося государства сохранила описание состояния условной столицы, политического центра исламской уммы того времени — Медины. Параллельно с неимоверным волнением и смятением толпы, увещиваемой ближайшим сподвижником (*сāḫīb*) Мухаммада 'Абū Бакром, разгоралось волнение политическое, заключающееся в конфликте трех партий, а точнее группировок — мухаджиров, переселившихся с Пророком в Медину, ансаров — жителей Медины —

⁴⁵ См.: Шәкир М. Ат-Та'риḫ ал-ислāmий. Ал-'Ахд ал-'амавийй. Каир, 1982. С. 273—277.

и хашимитов-родственников Мухаммада. Собравшись под навесом Бани Са‘ида, ансары выдвинули кандидатуру главы Хазраджа (одного из авторитетнейших племен города), Са‘да б. ‘Убады, в качестве халифа исламского государства. Однако к обсуждению присоединились подоспевшие мухаджиры, утверждавшие, что именно они как курейшиты, соплеменники посланника Аллаха и «высшие среди племен арабских» имеют наибольшее политическое и экономическое влияние в Хиджазе, а значит, и право на власть. Во главе делегации стояли ближайшие сподвижники Пророка, среди которых были ‘Абӯ Бакр и ‘Умар б. ал-Хаттаб. Результатом довольно эмоциональной полемики явилось избрание большей частью ансаров ‘Абӯ Бакра первым халифом. Однако несколько ансаров — в их числе был и глава хазраджитов, — оставшись несогласными с вердиктом совещавшихся, так и не поддержав ни одной из кандидатур мухаджиров, отправились в Сирию, где и провели остаток своих дней⁴⁶.

Однако *‘ахл ал-байт* — родственники умершего Пророка, — были возмущены принятым в их отсутствие — а точнее во время совершения ими обрядов погребения — решением. Предоставленная мухаджирами аргументация подверглась резкой критике, по вполне понятным причинам. Историк ал-Мас‘удӣ приводит слова ‘Али б. ‘Абӯ Талиба, двоюродного брата Мухаммада, сказанные им после погребальной молитвы перед родственниками и некоторыми из его сподвижников: «Если предводительствовать следует курейшитам, то я — достойнейший его среди них. А если предводительствовать не им, то ансары весьма правы»⁴⁷. Сам же ‘Али пользовался огромным авторитетом в зародившейся исламской умме как особо приближенный к Пророку сподвижник и один из мудрейших членов общины⁴⁸. Так или иначе, но спустя шесть месяцев, уже после смерти жены Фатимы,

⁴⁶ См.: *Псевдо-Ибн Кутайба, ‘Абдуллах б. Муслим. Ал-‘Имāма ва ас-сийāса*. Т. 1. Алжир, 1989. С. 14.

⁴⁷ См.: *Ал-Мас‘удӣ, ‘Абу ал-Хасан. Исбāt ал-васиййа*. Бейрут: Дар ал-адва’, 1988. С. 145.

⁴⁸ Как известно, ‘Али еще при жизни пророка Мухаммада был особо отличенным им. «Посланник Аллаха (да благословит Allah его и род его!), отправляясь в сражение при Табуке, оставил ‘Али. ‘Али спросил: “Неужели ты хочешь оставить меня среди женщин и детей?”. Посланник Аллаха ответил: “Разволени ты быть по отношению ко мне, подобно Хārūну по отношению к Мусе, разве только после меня нет пророка?”» (Саҳиḥ ал-Бухāри. Т. 6. С. 3). Сам ‘Али говорит о том, что ему «было такое отличие у Пророка — мир ему! — какого нет ни у одного из творений» (Сунан ан-Насā’ӣ. Т. 3. С. 12).

‘Алӣ поддержал ‘Абӯ Бакра⁴⁹. Конфликт затих, но только для того, чтобы возвратиться позже в виде идеологической полемики.

Правление третьего праведного халифа ‘Усмāна б. ‘Аффāна ознаменовалось общим беспокойством в государстве, которое закончилось его убийством в 656 году. И тогда, наряду с политическими деятелями, такими как Му‘āвийа б. ‘Абӣ Суфйāн, на политическую арену выходят мыслители совсем иного плана — хариджиты. Если ‘Алӣ, мухаджир и ансары при избрании ‘Абӯ Бакра в качестве аргумента выдвигали классический принцип избрания по знатности рода или приближенности к ушедшему лидеру, то хариджиты предлагали единую для всех, независимую от происхождения и статуса, систему отбора правителя-имам, постулировали правомерность переворота при несправедности правителя и иные, безусловно, новые и смелые идеи⁵⁰. Так, впервые в истории исламской мысли, возник раскол на три, в будущем четко оформленные, философско-политические группировки — суннитов, шиитов и хариджитов. Число же последующих расколов возрастало с каждым годом.

Несколько позже, наряду с вопросом об имамате, перед исламской мыслью остро встают две особо важных в теологическом и политическом отношении темы — проблемы классификации грехов и предопределения, — которые в последующем составили основу всей проблематики калāmа. В частности, хариджиты, мурджииты и традиционалисты придерживались различных мнений о совершившем великий грех (*кабīра*)⁵¹, тем самым поднимая как политическую сторону вопроса (проблема пределов терпимости к огрехам власти и возможности восстания против нее), так и религиозно-философскую (суть связи намерения с действием, веры и греха). Так политические разногласия постепенно перерастали в расколы религиозные.

Немалое влияние на формирование рационалистической мысли в исламе оказала активизация межрелигиозной полемики на бескрайних просторах Халифата. Иудаизм, христианство, восточные религии и античная философия не только подняли определенные дискуссионные темы, но и привнесли в молодую теологическую мысль некоторые свои идеи и методы богословствования.

⁴⁹ *Ас-Сукфй, Ибн Хилāl*. Ал-Гарāt ‘ав ал-истинфār ва л-гарāt. Т. 1. Багдад, 1987. С. 202.

⁵⁰ См.: ‘Умāра М. Таййārāt ал-фикр ал-ислāmий. Бейрут, 2007. С. 21—23.

⁵¹ Хариджиты постулировали выводящую из ислама силу греха, в то время как мурджииты «откладывали» суждение о грешнике до Судного Дня. См. Ислам: энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991. С. 172.