

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-Наззема (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, некоей 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-'Иджі 'Аḍḍ ад-Дин. Ал-Мавāқиф. Бейрут, 1997. С. 16; *Аш-Шахрастāни*, 'Абу ал-Фатх '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-Фатх '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*, 'Абдулрахман. Ал-Муқаддима. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмиййа, 1398 г. х. С. 458; *ат-Тафтāзāни*, Са'д ад-Дин. Шарх ал-'ақā' ид ан-насафиййа. Каир, 1358 г. х. С. 9—11; *Кубрī-заде*, Таи. Мифтāх ас-са'āда ва мишбāх ас-сийāда фī маудū'ат ал-'улūм. Каир: Дар ал-кутуб ал-хадиса. Т. 2. Б. г. С. 150; 'Абду-ху, Муҳаммад. Рисālāt ат-тавхїд. Каир: Дар 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-садйқ. 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-ислāmиййин. 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-Фәрāбй*, ‘*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, ревелативного 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 (*табй'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-Шарйф. Ат-Та'рифāt. Каир: Ал-мағба'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*. Шарх ал-мақāсид. Т. 4. Бейрут, 1998. С. 351). Мы относим к числу теологических проблем и другие прямо поставленные вероучительными источниками ислама и решенные мутакаллимами, пусть и при помощи философской методологии, вопросы, такие как вопрос о воскресении, имамате, вере и т. д. (сам ат-Тафтāзāнī помещал их в категорию «ревелиативных [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*. Шарх ал-'уṣūл ал- хамса. Каир, 1996. С. 117—119; *Ан-Нисāбурī, Са'д*. Дивāн ал-'уṣūл фī ат-тавхїд. 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-Шахрестāнī, 'Абу ал-Фатḫ 'Абдулкарїм*. 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'ил ал-Киндī ал-фалсафиййа. Бейрут: Дār ал-фикр ал-'арабī, 1950. Т. 1. С. 165, 215, 230, 231; *Ибн Рушд, 'Абу ал-Валїд*. Манāхидж ал-адилла фī 'ақā'ид '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 предрешено?”». Он сказал: “Все это уже окончательно предрешено, 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 Хаджѣдѣ, Муслим. Сахїх ал-Муслим. Т. 8. Ал-’Истана, 1334 г. х. С. 83; см. также: Ибн Хузайма, Мухаммад. Китаб ат-тавхїд ва исбат сифат ар-рабб ’азза ва джалла. Каир: Мактабат ал-куллийāt ал-’азхариййа, 1968. С. 7.*

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

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

³⁵ *Ибн Хузайма, Мухаммад. Китаб ат-тавхїд ва исбат сифат 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-ḡадīs. Каир, 1326 г. х. С. 12—14; *Ибн Қутайба, 'Абдуллāх б. Муслим*. Иḡтилāф 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, Муштафā*. Тамхїд ли-тā'риḡ 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*. Истиḡсāн ал-ḡавд 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 спекулятивного 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-ислāмийй. 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-ғарāt. 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.