

Ишрак إشراق

Ежегодник
исламской философии

№ 4

2013

Озарение • Illumination

Ишрак • إشراق • Озарение • Illumination

УДК 1(091)
ББК 87.3(5)
И97

*Публикация этого выпуска
стала отчасти возможной благодаря субсидиям
Института исмаилитских исследований (Великобритания)
и Общества памятников и выдающихся деятелей культуры (Иран).
Мы выражаем им благодарность за их щедрую помощь*

*The publication of this volume
was partially made possible by subventions provided
by the Institute of Ismaili Studies (United Kingdom)
and the Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries (Iran).
We would like to record our gratitude for this generous assistance*



Институт
исмаилитских
исследований



Общество памятников
и выдающихся деятелей культуры



Исключительные права
на издание принадлежат
ООО «Садра»

Главный редактор / Editor
Янис Эшотс (Латвийский университет)
Yanis Eshots (University of Latvia)

Ишрак : ежегодник исламской философии : 2013. № 4 =
Ishraq : Islamic Philosophy Yearbook : 2013. No. 4. — М. : Вост.
лит., 2013. — 631 с. : ил. — ISBN 978-5-02-036543-8 (в пер.)

Четвертый выпуск ежегодника исламской философии «Ишрак» («Озарение») содержит около 40 статей на русском, английском и французском языках, посвященных широкому спектру актуальных проблем исламской философской мысли и принадлежащих перу ведущих отечественных и зарубежных специалистов.

The fourth issue of the yearbook of Islamic philosophy “Ishraq” (“Illumination”) contains some forty articles in Russian, English and French, devoted to a wide range of issues, current in Islamic philosophical thought, written by the leading Russian and foreign experts in the field.

ISBN 978-5-02-036543-8

© ООО «Садра», 2013
© Фонд исследований
исламской культуры, 2013
© Институт философии РАН, 2013
© Иранский институт философии, 2013

СОДЕРЖАНИЕ * CONTENTS

От главного редактора	11
From the Editor	12

I

Исмаилитская философия

*

Ismaili Philosophy

<i>Farhad Daftary</i> . The Iranian School of Philosophical Ismailism	13
---	----

Ранний исмаилизм и *Ихвāн ас-Ṣафā'*

*

Early Ismailism and the *Ikhwān al-Ṣafā'*

<i>Сеййид Мухаммад Хаменеи</i> . Истоки исмаилизма	25
<i>Аббас Хамдани</i> . <i>Ихвāн ас-Ṣафā'</i> : между ал-Кинди и ал-Фараби	32
<i>Carmela Baffioni</i> . The Role of the Divine Imperative (<i>amr</i>) in the <i>Ikhwān al-Ṣafā'</i> and Related Works	46
<i>Godefroid de Callatay</i> . The Two Islands Allegory in the <i>Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'</i> : a walk through philosophical metaphors and literary motifs	71
<i>Godefroid de Callatay</i> . Did the <i>Ikhwān al-Ṣafā'</i> inspire Ibn Ṭufayl to his <i>Ḥayy Ibn Yaqdhān</i> ?	82
<i>Fâres Gillon</i> . Aperçus sur les origines de l'ismaélisme à travers le <i>Kitāb al-Kaṣf</i> , attribué au <i>dā'ī Ḡa'far b. Maṣūir al-Yaman</i>	90
<i>Али Акбар Вилайати</i> . Виды государства согласно учению «Братьев чистоты»	112
<i>P.З. Назариев</i> . Сравнительный анализ концепций микро- и макрокосма в учениях <i>Ихвāн ас-Ṣафā'</i> и Николая Александровича Бердяева	120

Абӯ Хатим ар-Рази

*

Abū Ḥatīm al-Rāzī

<i>Гуламреза Аавани</i> . Абу Хатим Рази и его <i>А'лām ан-нубувва</i>	135
<i>Х. Додихудоев</i> . Полемика Абу Хатима ар-Рази и Абу Бакра ар-Рази	140

Абӯ Йа'куб ас-Сиджистāнӣ

*

Abū Ya'qūb al-Sijistānī

<i>Ismail K. Poonawala</i> . Al-Sijistānī and His <i>Kitāb al-Maqālīd al-Malakūtiyya</i>	162
<i>Paul E. Walker</i> . An Ismā'īlī Answer to the Problem of Worshipping the Unknowable, Neoplatonic God	186

<i>Карим Муджтахиди. Философский анализ</i> <i>Кашиф ал-маҳджуб</i> Абу Йа'куба Сиджистани	199
Ҳамид ад-Дин ал-Кирманӣ	
*	
Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī	
<i>A.V. Смирнов. Основные черты философского учения</i> Ҳамид ад-Дина ал-Кирманӣ	204
<i>Ҳамид ад-Дин ал-Кирманӣ. Успокоение разума (отрывки).</i> <i>Перевод с арабского и комментарии А.В. Смирнова</i>	219
<i>Yanis Eshots. Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī's Teaching on Nature</i> <i>and Parallels to It in the Thought of Mullā Ṣadrā</i>	262
Исмаилизм и ранний друзизм	
*	
Ismailism and Early Druzism	
<i>Daniel De Smet. The Druze Epistles of Wisdom and Early Isma'īlism:</i> <i>A 'Neo-Carmathian' Revolt against the Fatimids</i>	272
<i>Jad Hatem. Dieu et son Dieu: l'interprétation d'un article</i> <i>du symbole de Nicée par Bahā'uddīne</i>	286
Ал-Му'айяд фи д-Дин аш-Ширазӣ	
*	
Al-Mu'ayyad fi 'l-Dīn al-Shīrāzī	
<i>Elizabeth R. Alexandrin. Al-Mu'ayyad's Concept of the Qā'im:</i> <i>a Commentary on the Khutbat al-Bayān?</i>	294
Насир-и Хусрав	
*	
Nāṣir-i Khusraw	
<i>Faquir Muhammad Hunzai. Salient Aspects of the Doctrine</i> <i>of the Qā'im according to Nāṣir-i Khusraw</i>	304
<i>Мусо Диноршоев. Трактат Насир-и Хусрава</i> <i>Зад ал-мусāфирӣн</i>	326
<i>Насир-и Хусрав. «Раушанаи-нама» («Книга просветления»).</i> <i>Вступление. Глава в назидание. Бейты 1–162.</i> <i>Перевод с персидского Н.И. Пригариной и М.А. Шакарбековой</i>	333
Ибраҳим ал-Ҳамидӣ	
*	
Ibrāhīm al-Ḥamidī	
<i>Tatsuya Kikuchi. The Resurrection of Ismā'īlī Myth</i> <i>in Twelfth Century Yemen</i>	345

Наṣīr ad-Dīn al-Ṭūsī

*

Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī

<i>Hermann Landolt. Khwāja Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (597/1201-672/1274), Ismā‘īlism, and Ishrāqī philosophy</i>	360
<i>Гуламхусейн Ибрахими Динани. Три философские проблемы: от Насир ад-Дина Туси до Муллы Садры</i>	379
<i>С.Дж. Рзакулизаде. Некоторые аспекты жизни и творчества Насир ад-Дина Туси</i>	394

II**Сухраварди и ишракизм**

*

Suhrawardī and Ishrāqī School

<i>Абд ал-Хусейн Хосровпанах. Методология Шейха озарения</i>	415
<i>Jad Hatem. Suhrawardi et l’esprit de prophétie</i>	432

III**Исламская философия
и западная мысль**

*

**Islamic Philosophy
and Western Thought**

<i>Lenn E. Goodman. Al-Ghazālī and Hume on Causality</i>	448
<i>Sayyed Khalil Toussi. Mullā Muḥsin Fayḍ Kāshānī: a Philosopher or an Akhbārī?</i>	473
<i>Hamidreza Ayatollahy. Divine Justice According to Allama Mutahhari and Said Nursi</i>	485
<i>Gholamhossein Khadri and Mastaneh Kakai. A Comparative Study of the Ontological and Epistemological Position of the Active Intellect in Avicenna and Thomas Aquinas</i>	493
<i>Mohammad Bidhendi and Mohsen Shiravand. The Role of the Religious Teachings in Solving Natural Disasters</i>	505

IV**Исламский мистицизм и суфизм**

*

Islamic Mysticism and Sufism

<i>С.М. Прозоров. Пророк Мухаммад в суфийской традиции как совершенное воплощение Мистической любви к Богу</i>	512
--	-----

<i>Elizabeth R. Alexandrin. "Minding the Body": Corporeality in Shams al-Dīn al-Daylamī's Sufi Treatises</i>	526
<i>Mohammed Rustom. The Cosmology of the Muhammadan Reality</i>	540
<i>Махмуд Шабистари. Цветник тайны. Перевод с персидского, предисловие и комментарии А.А. Лукашева</i>	546

V

Философия искусства

*

Philosophy of Art

<i>Г.Б. Шамилли. Философия музыки Фахр ад-Дина Рази: свое и чужое</i>	562
<i>Фахр ад-Дин Рази. 'Илм ал-мӯсӣқӣ</i> («Познание музыки»). <i>Перевод с персидского и комментарий Г.Б. Шамилли</i>	596
Резюме статей на английском и французском языках	610
Summaries of the Russian articles	621
Список авторов статей четвертого выпуска	630
The List of Contributors of the Fourth Issue	631

I
ИСМАИЛИТСКАЯ ФИЛОСОФИЯ
*
ISMAILI PHILOSOPHY

Farhad Daftary
(The Institute of Ismaili Studies, UK)
**THE IRANIAN SCHOOL
OF PHILOSOPHICAL ISMAILISM***

By the end of the 3rd/9th century, much of the intellectual heritage of antiquity had become available to Muslims. This had resulted from the great movement of translating numerous texts of Greek wisdom into Arabic. The works of Plato (Aflāṭūn), Aristotle (Aristūtālīs), Galen (Jālīnūs), Ptolemy (Baṭlamīyūs) and many other Greek sages were initially translated into Syriac-Aramaic mainly by the Christian scholars of Mesopotamia and Syria, who then translated the same materials into Arabic. After the sporadic efforts of the Umayyad period, this translation movement was officially and extensively sponsored by the early Abbasids, especially al-Ma'mūn (r. 198–218/813–833), who established at his palace in Baghdad the Bayt al-Ḥikma (House of Wisdom) with a major library where translations were undertaken systematically by teams of scholars. As a result, the Muslims now became closely acquainted not only with different branches of Greek sciences, such as medicine, physics, mathematics and astronomy, but also with logic and metaphysics, transporting Hellenistic influences to the Islamic sciences and other traditions of learning.¹

In philosophy, along with the works of the great Greek masters, the writings of the authors of the so-called Neoplatonic school were also translated into Arabic with commentaries from the 3rd/9th century onwards. These new Arabic Neo-

* An earlier shorter version of this study was included in the author's *A Short History of the Ismailis* (Edinburgh, 1998), pp. 81–89.

¹ Probably the best work on the Abbasid era translation movement is: D. Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsīd Society (2nd–4th/8th–10th Centuries)* (London, 1998).

platonian materials were to have seminal influences on the development of Islamic philosophy in general and the Ismaili thought of the Fatimid period in particular. Neoplatonism, a term coined by modern historians of philosophy, was founded by Plotinus (d. 270 AD), known to Muslims as the Shaykh al-Yūnānī, or the Greek Master, who had re-worked Plato in an original manner. After the contributions of a number of Plotinus's disciples, notably Porphyry (d. ca. 300 AD) and his student Iamblichus (d. ca. 330 AD), Neoplatonic philosophy received its major systematization at the hands of the Athenian Proclus (d. 485 AD).

It is to be noted that Muslims did not generally distinguish among the various schools of Greek philosophy, while they considered Aristotle as its foremost representative. This explains why they readily attributed numerous pseudographs to Aristotle, texts that acquired early popularity in Muslim intellectual milieus. By the 4th/10th century, there had appeared several Arabic treatises containing Neoplatonic doctrines rooted in the teachings of Plotinus and other Greek philosophers. Although a number of these texts had been translated into Arabic under the correct names of their Greek authors, a majority bore false attributions, chiefly to Aristotle. Foremost among the Neoplatonic materials in Arabic, which disseminated Neoplatonism among the Muslims and also influenced the Ismaili and Qarmaṭī *dā'īs* of the Iranian lands, was a paraphrase of portions of Plotinus's principal work, the *Enneads*. Existing in "longer" and "shorter" versions, this treatise circulated as *The Theology of Aristotle* (*Uthūlūjīya Aristūtālīs*). The learned Ismaili *dā'īs*, who were at the same time the scholars and authors of their community, as well as other Muslim scholars, also had access to the *Kalām fī maḥḍ al-khayr* (*Discourse on the Pure Good*), another important pseudo-Aristotelian work which was in fact a paraphrase of Proclus's *Elements of Theology*. When medieval Europe began in the 6th/12th century to acquire access to texts on Greek sciences and philosophy through translations from their Arabic versions, the *Kalām* became famous in its Latin version under the title of *Liber de causis* (*Book of Causes*).²

² For a survey of these Neoplatonic texts and their influences on early Ismaili thinkers, see Paul Kraus, "Plotin chez les Arabes," *Bulletin de l'Institut d'Égypte*, 23 (1940–1941), pp. 263–295; reprinted in his *Alchimie, Ketzerei, Apokryphen im frühen Islam*, ed. R. Brague (Hildesheim, 1994), pp. 313–345; S. Pines, "La longue récitation de la Théologie d'Aristote dans ses rapports avec la doctrine Ismaélienne," *Revue des Études Islamiques*, 22 (1954), pp. 7–20; S. M. Stern, "Ibn Ḥasdāy's Neoplatonist," *Oriens*, 13–14 (1960–1961), especially pp. 58–98; reprinted in his *Medieval Arabic and Hebrew Thought* (London, 1983), article VII; R. C. Taylor, "The *Kalām fī maḥḍ al-khair* (*Liber de causis*) in the Islamic Philosophical Milieu," and F. Zimmermann, "The Origins of the So-Called Theology of Aristotle," both studies in J. Kraye et al., ed., *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The Theology and Other Texts* (London, 1986), pp. 37–52, 110–240, respectively; Paul E. Walker, *Early Philosophical Shiism: The Ismaili Neoplatonism of Abū Ya'qūb al-Sijistānī* (Cambridge, 1993), pp. 37–44, and Christina d'Ancona, "Greek into Arabic: Neoplatonism in Translation," in P. Adamson and R. C. Taylor, ed., *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* (Cambridge, 2005),

The pseudo-Aristotelian texts, and other Arabic translations of Greek philosophical works, circulated among the educated classes and their Neoplatonic doctrines proved particularly appealing to a diversity of Muslim thinkers, who adopted and adapted them in the course of the 4th/10th century. And this led to the development of a distinctive philosophical tradition in the Muslim world. Initiated by al-Kindī (d. after 256/870), the early success of this philosophical tradition found its full application in the works of al-Fārābī (d. 339/950), widely known as the “second teacher” (*al-mu‘allim al-thānī*) of philosophy in the Islamic world after Aristotle, and Ibn Sīna (d. 428/1037), the Avicenna of medieval Europeans. Both of these great Muslim philosophers or *falāsifa* hailed from the eastern Iranian world, and they synthesized Aristotelian metaphysics with a variety of Neoplatonic doctrines. Neoplatonism proved particularly attractive to the intellectual circles of Nīshāpūr and other cities of Khurāsān, an important region for the development of Islamic philosophy, as well as Transoxania in Central Asia.

The pseudo-Aristotelian texts and their Neoplatonic philosophy had also attracted the attention of the learned Ismaili and dissident Qarmaṭī *dā‘īs* of the Iranian lands, operating especially in the Jibāl, Khurāsān and Transoxania.³ It was in the course of the 4th/10th century that these *dā‘īs* set about to harmonize their Ismaili Shi‘i theology (*kalām*) with Neoplatonic philosophy. This interfacing of reason and revelation, or philosophy and theology, led to the development of the unique intellectual tradition of “philosophical theology” within Ismailism—a tradition designated as “philosophical Ismailism” in modern times.

Muḥammad b. Aḥmad al-Nasafī (d. 332/943), the chief *dā‘ī* of Khurāsān and Transoxania, was evidently the earliest of the Iranian *dā‘īs* to introduce Neoplatonic philosophy into his theology and system of thought. He may also have been the first Iranian *dā‘ī* to have propagated his ideas in writing. Al-Nasafī’s major work, *Kitāb al-maḥṣūl* (*Book of the Yield*), written around 300/912 and summarizing this *dā‘ī*’s views, has not survived, but it is known that it circulated widely and acquired much popularity among dissident Qarmaṭī circles. Al-Nasafī and other early *dā‘īs* of the Iranian lands, such as Abū Ḥātim al-Rāzī (d. 322/934) and Abū Ya‘qūb al-Sijistānī (d. after 361/971), wrote for the ruling elite and the educated classes of society, aiming to attract them intellectually and win their support for the *da‘wa*. This may explain why these *dā‘īs* expressed their *kalām* theology, revolving around the central Shi‘i doctrine of the imamate, in terms of

pp. 10–31. P. Adamson’s *The Arabic Plotinus: A Philosophical Study of the Theology of Aristotle* (London, 2002) provides a detailed analysis of the *The Theology of Aristotle*.

³ For the Ismaili-Qarmaṭī schism in Ismailism, see F. Daftary, *The Ismā‘īlīs: Their History and Doctrines* (2nd ed., Cambridge, 2007), pp. 116–126. See also S. M. Stern, “The Early Ismā‘īlī Missionaries in North-West Persia and in Khurāsān and Transoxania,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 23 (1960), pp. 56–90; reprinted in his *Studies in Early Ismā‘īlism* (Jerusalem and Leiden, 1983), pp. 189–233.

the then most modern and intellectually fashionable philosophical terminologies and themes, without compromising the essence of their religious message.

It was under such circumstances that Muḥammad al-Nasafī, Abū Ḥātim al-Rāzī, and most importantly Abū Ya‘qūb al-Sijistānī, drawing on a type of “Neoplatonism” then current among the educated circles of Khurāsān and Central Asia, wrote on various philosophical themes that are generally absent in the writings of al-Qāḍī Abū Ḥanīfa al-Nu‘mān b. Muḥammad (d. 363/974) and other contemporary Ismaili authors operating in the Arab lands and North Africa. The Iranian *dā‘īs* elaborated complex metaphysical systems of thought with a distinct Neoplatonized emanational cosmology, representing the earliest tradition of philosophical theology in Shi‘i Islam.

Sharing a common interest in philosophy, the Iranian *dā‘īs* also became involved in a long-drawn theological debate. The *dā‘ī* al-Nasafī’s *al-Maḥṣūl* was criticized by his contemporary *dā‘ī* of Rayy, Abū Ḥātim al-Rāzī, who devoted an entire work, *Kitāb al-iṣlāḥ* (*Book of the Correction*), to correct aspects of al-Nasafī’s teachings.⁴ Abū Ḥātim’s *al-Iṣlāḥ*, in turn, called forth a rejoinder from al-Nasafī’s disciple and successor in Khurāsān, al-Sijistānī, who wrote a book entitled *Kitāb al-nuṣra* (*Book of the Support*) specifically to defend aspects of al-Nasafī’s views against the criticisms of the *dā‘ī* of Rayy. Al-Sijistānī’s *al-Nuṣra*, which was composed before this *dā‘ī* was won over to the Fatimid Ismaili *da‘wa*, has also been lost, but it is quoted extensively, along with *al-Maḥṣūl* and *al-Iṣlāḥ*, in the *Kitāb al-riyāḍ* of the *dā‘ī* Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī (d. ca. 411/1020).⁵ Al-Kirmānī reviewed this debate in his *al-Riyāḍ* from the perspective of the Fatimid *da‘wa*, and generally upheld the views of Abū Ḥātim against those of al-Nasafī in affirming the indispensability of both the *zāhir* and the *bāṭin* of the law. This explains why Abū Ḥātim al-Rāzī’s *al-Iṣlāḥ* was the only early text related to this debate that was selected for preservation by the Fatimid Ismaili *da‘wa*. Later, the antinomian tendencies of al-Nasafī and al-Sijistānī were also attacked by the *dā‘ī* Nāṣir-i Khusraw (d. after 462/1070) who, like al-Kirmānī, reflected the position of the Fatimid Ismaili *da‘wa*.⁶ This eminent Persian poet, traveller and philosopher was, in fact, the last of the major Iranian *dā‘īs* propounding philosophical theology.⁷

⁴ Abū Ḥātim al-Rāzī, *Kitāb al-iṣlāḥ*, ed. Ḥasan Mīnūchīhr and Mehdi Mohaghegh (Tehran, 1377/1998).

⁵ Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī, *Kitāb al-riyāḍ*, ed. ‘Arif Tāmīr (Beirut, 1960).

⁶ See, for instance, Nāṣir-i Khusraw, *Khawān al-ikhwān*, ed. Y. al-Khashshāb (Cairo, 1940), pp. 112 ff.; ed. ‘Alī Qavīm (Tehran, 1338/1959), pp. 131 ff., and also his *Zād al-musāfirīn*, ed. Badhl al-Raḥmān (Berlin, 1341/1923), pp. 421–422. See also Alice C. Hunsberger, “Nasir Khusraw: Fatimid Intellectual,” in F. Daftary, ed., *Intellectual Traditions in Islam* (London, 2000), pp. 112–129.

⁷ See Daniel de Smet, “Was Nāṣir-e Ḥusraw a Great Poet and only a Minor Philosopher? Some Critical Reflections on his Doctrine of the Soul,” in Bruce C. Craig, ed., *Ismaili and Fatimid Studies in Honor of Paul E. Walker* (Chicago, 2010), pp. 101–130.

The Iranian *dā'īs*, as noted, became greatly influenced by Neoplatonism, especially by its concept of the unknowable God, its emanational chain of creation, and its hierarchic chain of beings. In their cosmologies, which represented a drastic change from the gnostic mythological theory of creation of the early Ismailis,⁸ the Iranian *dā'īs* did not, however, adopt every doctrine of Neoplatonic philosophy, because they had to integrate the borrowed ideas into an Islamic perspective. As a result, the *dā'īs* of this “Iranian school” of Ismailism developed their own unique branch of metaphysics, cosmology, soteriology and spiritual anthropology. However, it is mainly on the basis of al-Sijistānī’s corpus of extant writings that modern scholars have recently studied the origins and early development of “philosophical Ismailism,” with its Neoplatonized emanational cosmology, as elaborated by the “Iranian school” during the 4th/10th century.⁹

In the Neoplatonized Ismaili cosmology, fully described in al-Sijistānī’s *Kitāb al-yanābī* and other works, God is presented as absolutely transcendent, beyond human comprehension, beyond any name or attribute, beyond being and non-being, and therefore unknowable. This conception of God, reminiscent of the ineffable One of the Greek Neoplatonists, was also in close agreement with the fundamental Islamic principle of *tawhīd*, affirming the absolute unicity of God. The basic tenet of Neoplatonism could thus find ready acceptance in Ismaili theology, which adhered to strict monotheism and at its core was “revelational” rather than “rational.” This is why the *dā'ī* al-Sijistānī stresses that the worshipping of the unknowable God and the upholding of *tawhīd* would require, via double negation, the denial of both *tashbīh*, or anthropomorphism, and the most radical anti-anthropomorphic doctrine such as those propounded by the ra-

⁸ S. M. Stern, “The Earliest Cosmological Doctrines of Ismā‘īlism,” in his *Studies in Early Ismā‘īlism*, pp. 3–29; H. Halm, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā‘īliya: Eine Studie zur islamischen Gnosis* (Wiesbaden, 1978), pp. 18–127, and his “The Cosmology of the Pre-Fatimid Ismā‘īliyya,” in F. Daftary, ed., *Mediaeval Ismā‘īli History and Thought* (Cambridge, 1996), pp. 75–83.

⁹ Abū Ya‘qūb al-Sijistānī’s metaphysical system may be studied particularly on the basis of his *Kitāb al-yanābī*, ed. and French tr. H. Corbin, in his *Trilogie Ismaélienne* (Tehran and Paris, 1961), text pp. 1–97, partial translation pp. 5–127; complete English trans. as *The Book of Wellsprings*, in P. E. Walker, *The Wellsprings of Wisdom* (Salt Lake City, 1994), pp. 37–111. Other works of al-Sijistānī, such as his *Kashf al-mahjūb*, ed. H. Corbin (Tehran and Paris, 1949); French trans., *Le dévoilement des choses cachées*, tr. H. Corbin (Lagrasse, 1988); partial English trans., *Unveiling of the Hidden*, tr. H. Landolt, in *An Anthology of Philosophy in Persia: Volume 2, Ismaili Thought in the Classical Age*, ed. S. H. Nasr and M. Aminrazavi (London, 2008), pp. 74–129, as well as his *Kitāb al-iftikhār*, ed. I. K. Poonawala (Beirut, 2000) and his *Kitāb al-maqālīd al-malakūtiyya*, ed. I. K. Poonawala (Tunis, 2011) also contain aspects of his metaphysical system. See also Paul E. Walker, *Early Philosophical Shiism*, pp. 67–142; his *Abū Ya‘qūb al-Sijistānī: Intellectual Missionary* (London, 1996), especially pp. 26–103, and also his “The Ismā‘īlīs,” in Adamson and Taylor, ed., *Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, pp. 72–91.

tional Mu‘tazila, since the advocacy of the latter doctrines would mean committing *ta‘īl*, or the denudation of the divine essence.¹⁰

The Ismailis did, however, introduce some major changes in the next stage of the emanational cosmological doctrine which they had borrowed from the Neoplatonists, harmonizing it with their Islamic teachings and the Qur’anic view of creation. For Plotinus and his school, creation emanates directly and involuntarily from the One. Instead of having the intellect, called *nous* by the Neoplatonists, emanate directly and involuntarily from the source of being, the One, in the system of the “Iranian school” God brings creation into being through His command or volition (*amr*), or word (*kalima*), in an act of primordial, extra-temporal origination (*ibdā‘*), signifying creation out of nothing—*ex nihilo*. Hence, God is the originator or the *mubdi‘*; and His command or word acts as an intermediary between Him and His creation. The universal intellect (*‘aql*) is the first originated being (*al-mubda‘ al-awwal*), also called the first (*al-awwal*) and the preponderant (*al-sābiq*), since the *amr* or *logos* is united with it in existence. The intellect is eternal, motionless and perfect, both potentially and actually.¹¹ It corresponds to the number one, and, in keeping with the Neoplatonic tradition, it is called the source of all light. From the intellect proceeds, through emanation (*inbi‘āth*), the soul (*naḥs*), or the universal soul (*al-naḥs al-kullīyya*), also referred to as the second (*al-thānī*) and the follower (*al-tālī*), corresponding to the psyche of the Neoplatonists. In this cosmological doctrine, intellect and soul are also combined together as the two roots or principles (*al-aṣlān*), the original dyad of the pleroma. The *naḥs*, the second hypostasis, is much more complex than the *‘aql*, being imperfect and belonging to a different plane of existence.¹² The deficient soul is definitely subservient to the intellect and requires the benefits of the intellect in order to achieve perfection. The Iranian *dā‘īs* continued the emanational chain of their cosmology all the way to the genesis of man, beyond the simple triad of the One, intellect and soul described by Plotinus, while also recognizing that God had created everything in the spiritual and physical worlds all at once (*daf‘atan wāḥidatan*).¹³ The various parts of the universe, however, became only gradually manifested through the process of causation and emanation.

The imperfection of the soul, and its desire to attain perfection, expresses itself in movement and this movement is a symptom of defect, just as tranquillity reflects perfection.¹⁴ For Plotinus as for Plato, the essential characteristic of the

¹⁰ See, for instance, al-Sijistānī, *Kashf al-mahjūb*, ed. Corbin, pp. 4–15.

¹¹ Al-Sijistānī, *al-Yanābī‘*, ed. Corbin, text pp. 22–29.

¹² See Abū Ḥātim al-Rāzī, *al-Iṣlāḥ*, pp. 23–26; al-Sijistānī, *al-Yanābī‘*, ed. Corbin, text pp. 32 ff., and al-Sijistānī, *al-Nuṣra*, quoted in al-Kirmānī, *al-Riyāḍ*, pp. 59–65, 68–69.

¹³ Al-Rāzī, *al-Iṣlāḥ*, pp. 26–28; al-Nasafī, *al-Maḥṣūl*, quoted in al-Kirmānī, *al-Riyāḍ*, p. 220; al-Sijistānī, *al-Yanābī‘*, text p. 56, and his *Ithbāt al-nubū‘āt (al-nubuwwāt)*, ed. ‘Arif Tāmīr (Beirut, 1966), pp. 2–3, 28.

¹⁴ Al-Sijistānī, *Kashf al-mahjūb*, pp. 29–31, and his *al-Nuṣra*, in al-Kirmānī, *al-Riyāḍ*, pp. 102 ff.

soul is movement, and it is the soul's movement which causes all other movements. It is interesting to note that for al-Sijistānī, as for Plotinus, time is the measure of motion, resulting from the soul's activity. The soul's defect also accounts for its descent into the depths of the physical world, which owes its existence to this very defect. From the movement of the soul comes into being, through emanation, prime matter (*hayūlā*) and form (*ṣūra*),¹⁵ which provide the foundations of the material world. The order of creation then proceeds as follows: from the soul emanated the seven spheres (*aflāk*) with their stars, and the heavenly bodies move with the soul's movement. Through the revolution of the spheres the four elemental qualities or simple elements (*mufradāt*), namely, heat, cold, humidity and dryness, were then produced. The simple elements were mixed, through the revolution of the spheres, to form the composite elements (*murakkabāt*), namely, earth, water, air and ether (fire). The composite elements then mingled to produce the plants with their vegetative soul (*al-nafs al-nāmiya*), from which the animals with their sentient soul (*al-nafs al-hissiyya*) originated.¹⁶ And finally, from the latter man with his rational soul (*al-nafs al-nāṭiqā*) came forth.

In order to relate this Ismaili Neoplatonic cosmology more closely to the Islamic tradition, some of the concepts of the spiritual world contained in it were identified by the Iranian *dā'īs* with Qur'anic terms. Thus, *'aql* was identified with the "pen" (*qalam*) and the "throne" (*'arsh*), while *nafs* was equated with the "tablet" (*lawh*) and the "chair" (*kursī*).¹⁷ At the same time, much emphasis was given to analogies between the spiritual, celestial world and the physical, terrestrial world on the one hand, and between man as a microcosm and the physical universe as the macrocosm, on the other. This Ismaili Neoplatonic cosmology, as refined by the *dā'ī* Abū Ya'qūb al-Sijistānī, was officially accepted by the Fatimid Ismaili *da'wa* some time toward the latter part of the reign of the Fatimid al-Mu'izz (r. 341–365/953–975), with the approval of the caliph-imam evidently as part of his policies to win the allegiance of the dissident eastern Ismailis (Qarmaṭīs) who were undermining the activities of the Fatimid *da'wa* in those regions of the Iranian world.¹⁸

Certain conceptions of the earlier mythological cosmology of the Ismailis continued, however, to be retained in the Neoplatonic cosmology that superseded and replaced it, though the original character and function of the older elements

¹⁵ Al-Sijistānī, *Ithbāt*, p. 44.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 127–128.

¹⁷ See al-Sijistānī, *al-Iftikhār*, pp. 108–115.

¹⁸ See Daftary, *The Ismā'īlīs*, pp. 163–167, and Daniel de Smet, "The *Risāla al-Mudhhiba* Attributed to al-Qāḍī al-Nu'mān: Important Evidence for the Adoption of Neoplatonism by Fatimid Ismailism at the Time of al-Mu'izz?", in O. Ali-de-Unzaga, ed., *Fortresses of the Intellect: Ismaili and Other Islamic Studies in Honour of Farhad Daftary* (London, 2011), pp. 309–341.

are not recognizable in their new context. For instance, the three spiritual beings *jadd*, *fath* and *khayāl*, preserved from the earlier cosmology, now acquired the function of acting as intermediaries between the terrestrial *da'wa* hierarchy and intellect and soul, while retaining their previous role of rendering the cognition of the upper world feasible for mankind.¹⁹ As in the case of the earlier doctrine, they are also the special graces which bestow certain gifts upon the speaker-prophets (*nuṭaqā'*) of the sacred human history, bringing the benefits of intellect and soul directly to the *nuṭaqā'*. For al-Sijistānī, the pentad consisting of the *aṣlān* (intellect and soul), *jadd*, *fath* and *khayāl*, in fact, represent the spiritual *hudūd*, which together with the five highest ranks of the terrestrial *da'wa*, viz., *nāṭiq*, *asās*, *imām*, *lāhiq* and *janāḥ*, make up what Paul Walker has designated as the normative or moral hierarchy, which is of specifically Ismaili provenance.²⁰ Al-Sijistānī harmonizes this hierarchy of the intelligible reality, in a highly intricate fashion, with the hierarchical order derived from Neoplatonism, viz., intellect, soul, the spheres and the lower natural orders, God being at the head of both hierarchies.

The theologian-philosophers of the Iranian school of philosophical Ismailism also propounded a doctrine of salvation as part of their cosmology. Indeed, al-Sijistānī's Neoplatonic philosophy and his Ismaili theology, as in the case of his Iranian predecessors, were closely related to a soteriological vision of the cosmos in which man appears as a microcosm with individual human souls as parts of the universal soul. Al-Sijistānī's doctrine of salvation, elaborated in purely spiritual terms, bears a close affinity to Plotinus's ideas on the mystical union between man and the One—a union that according to the ancient Neoplatonists was the supreme goal of all human endeavour. Drawing extensively on various Neoplatonic and gnostic motifs, al-Sijistānī's doctrine of salvation is also closely related to his doctrine of the soul and the Ismaili cyclical view of history. This soteriological vision can be explained in terms of descending and ascending scales or paths with their related hierarchies. The descending scale traces creation from God's command through an emanational hierarchy, to the world of material reality and the genesis of man. As a counterpart, the ascending scale maps the rise of man's soul to the higher, spiritual world in quest of salvation. The doctrine of salvation, thus, forms the necessary counterpart to the cosmological doctrine in the metaphysical system of al-Sijistānī, as in the case of other theologian-philosophers of the Iranian school of philosophical Ismailism.

The ultimate goal of man's salvation is the human soul's progression out of a purely mundane, physical existence towards his Creator, in quest of a spiritual reward in an eternal, paradisaical afterlife. This ascending quest up a ladder of salvation, or *sullam al-najāt*, which is also the title of one of al-Sijistānī's works on

¹⁹ Al-Sijistānī, *al-Iftikhār*, pp. 116 ff., and his *Ithbāt*, p. 128.

²⁰ See P. E. Walker, "Cosmic Hierarchies in Early Ismā'īlī Thought: The View of Abū Ya'qūb al-Sijistānī," *Muslim World*, 66 (1976), pp. 14 ff.

his doctrine of salvation, involves the purification of man's soul, which depends on guidance provided by the terrestrial hierarchy of the Ismaili *da'wa*. This is because only the authorized members of this *da'wa* hierarchy are in a position to reveal the "right path" along which God guides those who seek the truth and whose souls on the Day of Judgement will be rewarded spiritually. In every era (*dawr*) of human history, the terrestrial hierarchy consists of the law-announcing *nāṭiq* of that era and his rightful successors. In the era of Islam, the guidance required for salvation is provided by the Prophet Muḥammad, his *waṣī*, 'Alī b. Abī Ṭālib, and the Ismaili imams. In this system, man's salvation depends on his acquisition of a particular type of knowledge through a unique source or wellspring (*yanbū*; plural, *yanābī*) of wisdom. This knowledge can be imparted only through the guidance of religious authorities, sole possessors of the true, inner meaning of revelation in any prophetic era, who provide its authoritative interpretation or *ta'wīl*. And it is only through the perfection of individual souls that the actually defective universal soul can realize its own perfection, which is tantamount to restoring perfection to the pleroma. Thus, history becomes the record of the universal soul's quest for perfection, and also the record of human achievement as man is called to assist in the perfection of the universal soul.²¹

In evaluating the intellectual contributions of the "Iranian school of philosophical Ismailism," themes of theology and philosophy need to be considered side by side, even though al-Sijistānī and his predecessors would not have considered themselves amongst the Muslim philosophers or *falāsifa*. These Iranian *dā'īs* produced original syntheses of religious and philosophical themes, amalgamating the Islamic revelation and its Ismaili interpretation with reason and free enquiry. Yet, it is important to bear in mind that they used philosophy essentially in a subservient manner and in the service of their religious quest, which ultimately required the guidance of the "Ismaili imam of the time" and the hierarchy of teachers authorized by him in the *da'wa* organisation. Al-Sijistānī and other proponents of "philosophical Ismailism," thus, remained faithful theologians and *dā'īs* propagating the central Shi'i doctrine of the imamate. However, the philosophical superstructure of their systems served to enhance the intellectual appeal of their message. This explains why their writings circulated widely in Persia and Central Asia, in both Ismaili and non-Ismaili intellectual circles. Some non-Ismaili scholars, like Abū Manṣūr al-Māturīdī (d. 333/944), the Sunni theologian of Transoxania and founder of the Māturīdiyya school of *kalām* theology, and Abu'l-Qāsim al-Bustī (d. 420/1029), a Mu'tazilī Zaydī scholar of Persia, even commented upon aspects of the systems of thought developed by al-Nasafī and his disciples, and preserved fragments of their writings.²²

²¹ Al-Sijistānī, *al-Yanābī*, text pp. 44–57.

²² See, for instance, Abū Manṣūr Muḥammad b. Muḥammad al-Māturīdī, *Kitāb al-tawḥīd*, ed. F. Kholeif (Beirut, 1970), pp. 3–27, 63–64, and Abu'l-Qāsim Ismā'īl b. Aḥmad al-Bustī, *Min kashf asrār al-bāṭiniyya*, ed., 'Ādil Sālim al-'Abd al-Jādir, in his *al-Isma'īliyyūn: kashf al-asrār wa-naqd al-afkār* (Kuwait, 2002), pp. 187–369. See also S. M. Stern, "Abu'l-Qāsim al-

The Fatimid *da'wa* headquarters in Iffrīqiya did not contribute to the elaboration of early philosophical Ismailism of the Iranian school. The original cosmology of the pre-Fatimid Ismailis had continued to be adhered to by the Fatimid *da'wa* until the latter part of al-Mu'izz's reign, as attested, for instance, by Abū 'Īsā al-Murshid's *Risāla*, studied by Stern and other modern scholars. As noted, the Neoplatonic cosmology of the Iranian *dā'īs* was, however, endorsed eventually by al-Mu'izz and the Fatimid *da'wa* headquarters. Thereafter, the new Ismaili Neoplatonic cosmology was generally advocated by Fatimid *dā'ī*-authors, in preference to the earlier mythological doctrine, at least until the time of Nāṣir-i Khusraw, the last major Iranian proponent of philosophical Ismailism who drew extensively on Al-Sijistānī's writings in elaborating his own metaphysical system in the middle of the 5th/11th century.²³

The Neoplatonized cosmology of the Iranian *dā'īs* went through further transformation, representing a third stage in the medieval development of Ismaili cosmological doctrine, at the hands of the *dā'ī* Ḥamīd al-Dīn Aḥmad b. 'Abd Allāh al-Kirmānī, perhaps the most learned Ismaili theologian-philosopher of the entire Fatimid period. A prolific writer, al-Kirmānī was of Persian origin and was probably born in Kirmān. However, he seems to have spent the greater part of his life as a Fatimid *dā'ī* in Iraq, being particularly active in Baghdad and Baṣra during the reign of the Fatimid caliph-imam al-Ḥākim bi-Amr Allāh (r. 386–411/996–1021). The honorific title *ḥujjat al-'Irāqayn* meaning the chief *dā'ī* of both Iraqs (al-'Irāq al-'Arabī and al-'Irāq al-'Ajamī), which is often appended to his name and which may be of a later origin, implies that he was also active in the northwestern and west-central parts of Persia. Al-Kirmānī was fully acquainted with Aristotelian and Neoplatonic philosophies as well as the metaphysical systems of Muslim philosophers, notably al-Fārābī and Ibn Sīnā. He was, in fact, a contemporary of Ibn Sīnā. Al-Kirmānī also knew Hebrew and Syriac languages and was familiar with the Hebrew text of the Old Testament, the Syriac version of the New Testament, as well as other Judaeo-Christian sacred scriptures.²⁴

Bustī and His Refutation of Ismā'īlism," *Journal of the Royal Asiatic Society* (1961), pp. 14–35; reprinted in his *Studies*, pp. 299–320, and Halm, *Kosmologie*, pp. 128–138, 222–224.

²³ Nāṣir-i Khusraw's metaphysical system may be traced through several of his works, including especially his *Jāmi' al-ḥikmatayn*, ed. H. Corbin and M. Mu'īn (Tehran and Paris, 1953); French trans., *Le livre réunissant les deux sagessees*, tr. Isabelle de Gastines (Paris, 1990); English trans., *Between Reason and Revelation: Twin Wisdoms Reconciled*, tr. Eric Ormsby (London, 2012).

²⁴ On al-Kirmānī's life and works, see Josef van Ess, "Biobibliographische Notizen zur islamischen Theologie. I. Zur Chronologie der Werke des Ḥamīdaddīn al-Kirmānī," *Die Welt des Orients*, 9 (1978), pp. 255–261; W. Ivanow, *Ismaili Literature: A Bibliographical Survey* (Tehran, 1963), pp. 40–45; I. K. Poonawala, *Biobibliography of Ismā'īlī Literature* (Malibu, CA, 1977), pp. 94–102; F. Daftary, *Ismaili Literature: A Bibliography of Sources and Studies* (London, 2004), pp. 124–128, and his "Ḥamīd al-Dīn Kirmānī," *Encyclopaedia Iranica*, vol. 11, pp. 639–641.

Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī, too, harmonized Ismaili theology with a diversity of philosophical traditions in developing his own elaborate metaphysical system expounded in the *Rāḥat al-‘aql* (*Repose of the Intellect*), his major philosophical treatise composed in 411/1020 for advanced adepts.²⁵ In fact, al-Kirmānī’s metaphysical system represents a unique syncretic tradition within the “Iranian school of philosophical Ismailism.” Al-Kirmānī’s cosmology was partially based on al-Fārābī’s Aristotelian cosmic system, and also took account of some of Abū Ḥatīm al-Rāzī’s objections to the Central Asian school of al-Nasafī.

Regarding God’s unknowability and transcendence, al-Kirmānī adopted yet a stricter position compared to his Ismaili predecessors. He denied the hypostatic role of any mediator (*wāsiṭa*) such as the divine word or command between God and the first created being, because they too would compromise the principle of *tawḥīd* and God’s absolute transcendence.²⁶ He was also opposed to the views of those Muslim philosophers, like Ibn Sīnā, who regarded God as a “necessary existent” (*wājib al-wujūd*), a conception that would again compromise God’s transcendence since it could apply only to a “created being.”

In his cosmology, al-Kirmānī replaced the Neoplatonic dyad of intellect (*‘aql*) and soul (*naḥs*) in the spiritual world, adopted by his Iranian predecessors, with a system of ten separate intellects, or archangelical hypostases, in partial adaptation of al-Fārābī’s school of philosophy. In his system, the first intellect (*al-‘aql al-awwal*), or the first originated being, is identical with the very act of origination (*ibdā’*), and it is perfect in its essence, motionless and stable. These attributes signify the complete repose or tranquillity (*rāḥa*) of the first intellect; and hence the designation *Rāḥat al-‘aql*. The first intellect is also the cause (*‘illa*) of all beings, corresponding to the One of Plotinus and other Greek Neoplatonists, and to the “necessary existent” of the Muslim philosophers. The first intellect becomes the point of departure for the emanation (*inbi‘āth*) of the remaining intellects and all other beings.

The second and third intellects are emanated from the higher and lower relations of the first intellect. The remaining seven intellects, identified symbolically with the seven higher letters (*al-ḥurūf al-‘ulwiyya*) of the earliest Ismaili cosmology,²⁷ are issued from the second intellect (*al-‘aql al-thānī*), also called the first emanated being (*al-munba‘ith al-awwal*). Al-Kirmānī’s ideas on the third intellect, or the second emanated being, representing archetypes of matter (*hayūlā*) and form (*ṣūra*), seem to have been without antecedent among his Ismaili

²⁵ Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī, *Rāḥat al-‘aql*, ed. M. Kāmil Ḥusayn and M. Muṣṭafā Ḥilmī (Cairo, 1953). For thorough studies of al-Kirmānī’s metaphysical system, including his cosmology, see Daniel de Smet, *La Quiétude de l’intellect: Néoplatonisme et gnose Ismaélienne dans l’oeuvre de Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī (X^e/XI^es)* (Louvain, 1995), and Paul E. Walker, *Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī: Ismaili Thought in the Age of al-Ḥākīm* (London, 1999).

²⁶ See al-Kirmānī, *Rāḥat al-‘aql*, pp. 37–56, and de Smet, *La Quiétude*, pp. 35 ff.

²⁷ Al-Kirmānī, *Rāḥat al-‘aql*, pp. 121–131.

predecessors in the Iranian world as well as Muslim philosophers. Celestial bodies and the corporeal world are formed through the third intellect. The physical world consists of nine celestial spheres, the spheres of the planets and the sublunar world. Each sphere is related to one of the intellects. The tenth intellect, also called the active intellect (*al-ʿaql al-faʿāl*), governs the physical world as a demiurge. Al-Kirmānī then explains the generation of the four elements (*arkān*), the realms of minerals, plants and animals, and finally of man as a microcosm reflecting in his essence the macrocosm. Al-Kirmānī’s system, too, culminates in a soteriological doctrine, centred around the salvation of man’s soul through the attainment of spiritual knowledge provided by the authoritative guidance of prophets and their legitimate successors, the imams.

In al-Kirmānī’s metaphysical system, there are numerous correspondences between the celestial and terrestrial hierarchies, and between the ten intellects of the higher world and the ranks or *ḥudūd* of the completely terrestrial *daʿwa* organization, ranging from *nātiq*, *waṣī* (or *asās*) and *imām* to *bāb* (or *dāʿī al-duʿāt*), *ḥujja*, and different ranks of *dāʿī* and his assistant or *maʿdhūn*.²⁸ Many aspects of al-Kirmānī’s system still puzzle modern scholars. It is evident, however, that he used his diverse sources creatively and elaborated an original synthesis.²⁹ At the same time, al-Kirmānī represents continuity in terms of the pivotal Ismaili tenets, and, as in the case of his predecessors in the “Iranian school,” it is ultimately the authoritative guidance of the Prophet Muḥammad and his successors, the Ismaili imams, that reigns supreme and is determining in his metaphysical system.

For unknown reasons, at least al-Kirmānī’s cosmology failed to be adopted by the Fatimid Ismaili *daʿwa* in preference to the Neoplatonized cosmology of the earlier Iranian *dāʿīs*. But it did later provide the doctrinal basis for the fourth and final stage in the medieval development of Ismaili cosmology at the hands of the Ṭayyibī Mustaʿlian *dāʿīs* of Yemen, starting with Ibrāhīm b. al-Ḥusayn al-Ḥāmidī (d. 557/1162). Operating as the second *dāʿī-muṭlaq*, or supreme leader, of the Ṭayyibīs, al-Ḥāmidī drew extensively on al-Kirmānī’s *Rāḥat al-ʿaql*. Thus, the philosophical tradition elaborated by the Iranian *dāʿīs* was retrieved and revived by the Arab *dāʿīs* of Yemen who generally maintained the Fatimid intellectual traditions.

²⁸ See al-Kirmānī, *Rāḥat al-ʿaql*, pp. 134–139, 225; H. Corbin, *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, tr. R. Manheim and J. W. Morris (London, 1983), pp. 90–95, and Ian R. Netton, *Allāh Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology* (London, 1989), pp. 222–229.

²⁹ See de Smet, *La Quiétude*, pp. 23–33, 379–398.

Ранний исмаилизм и *Ихвāн ас-Ṣафā'*

*

Early Ismailism and the *Ikhwān al-Ṣafā'*

Сеййид Мухаммад Хаменеи
(Институт Муллы Садрѳ, Иран)

ИСТОКИ ИСМАИЛИЗМА¹

Будет неправильно, исследуя и инвентаризируя заслуги шиитов на протяжении истории, рассматривать исключительно шиизм двенадцати имамов и оставлять без внимания другие ветви шиизма, имеющие весомые заслуги перед исламом и мировой цивилизацией.

Есть два вида шиитских сект. Некоторые из них — явно аутсайдерские и отклонившиеся от истины, тем или иным образом искажившие суть и стержень учения об имамате. Сведения о них приведены в исторических книгах, шиитской биографической литературе и хадисах. Например, *вакифиты* не признавали имамат имама Риза, ограничиваясь семью предыдущими имамами и упорствуя в своем воззрении. Подобных им сект было много.

Однако некоторые шиитские секты являлись последователями людей дома Пророка в подлинном смысле слова и пользовались одобрением чистых имамов. Например, начатая Зейдом, сыном имама Садждада, борьба за свержение Омейядов и восстановление исламского и шариатского правления и законного права имамов на власть пользовалась поддержкой чистых имамов, кроме того, его сторонники были последователями людей дома Пророка.

Наши враги приложили немало усилий для сужения круга подлинных шиитов и в своих доксографических книгах описали придуманные ими самими шиитские секты, дав им вымышленные имена. С другой стороны, некоторые из реально существовавших сект со временем стали претендовать на независимость и рассматривать себя как подлинных шиитов. Мы не

¹ Перевод осуществлен по изданию: Саййид Мухаммад Хāменеѳ. Хāстгāх-и ис-мā'ийлийа // Хикмат-и шѳ' ѳ: бāтинийа ва исмā'ийлийа. Ред. Қ. Пурхасан. Техрāн: Бунйād-и Муллā Садрā, 1390/2011, с. 35–61, со значительными сокращениями (*примеч. пер.*).

должны поддаваться на эти уловки, ибо в основе шиизма как такового лежит принцип признания имамата чистых имамов и людей дома Пророка.

В общественно-политической истории ислама шииты всегда рассматривались как политическое меньшинство и как сторонники справедливости, настаивавшие на соблюдении исходных основополагающих принципов ислама. Шиизм всегда являлся источником прогресса мусульманской культуры, науки и философии и носителем цивилизации. Наряду с шиизмом двенадцати имамов, исмаилитский шиизм также играл важную роль в распространении знания и цивилизации и их прогрессе.

Говоря об истоках исмаилизма, иранские и иностранные исследователи, как правило, ограничиваются замечанием, что его основателем являлся Исма'ил, старший сын Джа'фара Садика, сын и внуки которого продолжили основанное им военно-политическое движение. Отмечается также, что к числу приверженцев ветвей этого движения принадлежат правившие в Египте Фатимиды, последователи Хассана Саббаха в Иране и карматы в Ираке и Аравии, оставившие заметный след в истории.

Однако основное внимание историков исмаилизма, как правило, обращено на Фатимидское государство в Египте и последующую судьбу исмаилизма, сохранившиеся исторические документы относятся к этому времени. Что же касается периода между временем Исма'ила б. Джа'фара и явлением 'Убейдуллаха б. Махди в Аравии и Северной Африке, то всестороннее исследование его до сих пор не было предпринято. В том числе, не рассмотрены как следует действительные истоки исмаилизма, и эта проблема до сих пор оставлена без должного внимания.

Внимательное исследование эпохи имама Джа'фара Садика и его тайных политических предприятий позволяет заключить, что исмаилиты, в отличие от некоторых других сект, условно причисляемых к шиитам, никогда не переставали быть последователями людей дома Пророка, невзирая на все то, что неверно говорилось о них. Исторические факты свидетельствуют о том, что исмаилизм был создан с согласия и при тайной поддержке имама Джа'фара и на протяжении столетия — до времени имама Хасана 'Аскари — пользовался поддержкой людей Дома. Более того, он играл ключевую роль в сопротивлении, которые шиитские имамы оказывали правлению Аббасидов.

В пользу этого утверждения свидетельствуют два важных исторических обстоятельства. Во-первых, жестокие притеснения шиитов и психическое давление, оказываемое Аббасидами на чистых имамов, имевшие место в эту эпоху — со времени имама Джа'фара до Хасана 'Аскари; более того, террористическая политика, проводимая халифами против шиитских вождей со времени имама Хусейна, таящая в себе опасность полного исчезновения шиизма.

Во-вторых (хотя об этом чаще всего умалчивается), последовательная тайная борьба чистых имамов против аббасидских халифов с целью их свержения или, по меньшей мере, сохранения и защиты шиитской общины.

Внимательное изучение шиитских хадисов и преданий о чистых имамах позволяет заключить, что люди Дома полагали, что достигнутый общественный прогресс все еще остается недостаточным и сознание народных масс слишком отстало для вооруженного восстания и политического переворота, однако в то же время они были хорошо осведомлены о функционировании подпольной шиитской сети на всей территории халифата, сложных политических интригах и действиях тайных сил в пользу шиизма в ключевых городах халифата.

Постоянно доходящие до слуха халифов сообщения о подпольной деятельности шиитов, судя по всему, и были главной причиной их враждебных действий по отношению к шиитским имамам.

Организация подпольного шиитского сопротивления

До сих пор должным образом не оценено то обстоятельство, что сопротивление шиитов аббасидской власти было хорошо организовано и что во главе тайной организации, осуществлявшей это сопротивление, стояли чистые имамы.

Тщательный анализ биографий чистых имамов приводит к выводу, что они, невзирая на кажущееся уединение и отказ от сопротивления власти, занимались непосредственной политической деятельностью и, более того, сумели превратить шиитское сопротивление в удивительно хорошо организованное движение и распространить его конспиративную сеть на все уголки халифата.

В этой конспиративной организации были представлены разные слои общества. Ее членами были некоторые друзья, товарищи и ученики самого имама, которые под видом передатчиков хадисов или мутакаллимов занимались пропагандой от имени имама.

Другая часть учеников занималась сбором причитающейся имаму дани и пожертвований в его пользу и тайно доставляла их ему, таким образом обеспечивая последнего необходимыми для его тайной деятельности средствами.

Третья группа состояла из представителей аббасидской власти, которые, будучи придворными или чиновниками, внешне были противниками шиитов, однако в действительности являлись тайными сторонниками имама и снабжали его информацией, касающейся государственной политики и безопасности, сообщая ему о решениях халифа, а иногда по приказу имама совершая откровенно вредительские действия против правящего режима.

Представители первой и второй групп иногда могли лично встречаться с имамом для того, чтобы получить от него указания или сообщить ему важную информацию...

В подпольной организации, возглавляемой имамом Джа'фаром и позднейшими имамами, строго соблюдались правила конспирации.

Признаком обширной и основательной подпольной политической организации является наличие разветвленной формальной структуры и продуманного научно-технического обеспечения, предполагающих как материально-экономическую, так и пропагандистскую деятельность, разведку и контрразведку, а также обеспечение конспирации, вербовку новых членов, обучение подрывной деятельности и, в случае необходимости, подготовку к вооруженной борьбе и военным действиям.

Можно предположить, что во времена имамов Джа'фара и Бакира структура организации была проще, ибо Омейяды, в отличие от Аббасидов, видимо, не рассматривали шиитов в качестве серьезной угрозы, полагая, что им удалось устранить основных сторонников имама 'Али.

Однако вторая половина имамата Джа'фара приходится на время правления Аббасидов, которые — в частности халиф Мансур — сами, вместе с имамами и бану Хашим, долгое время были участниками конспиративной шиитской организации и были хорошо осведомлены о методах ее работы и посвящены во многие ее тайны. Поэтому те старались дезинформировать имама и шиитов всеми возможными способами и внедрили в окружение имама немало своих шпионов.

В силу этого возникла необходимость в том, чтобы, сохраняя конспиративную организацию, сделать ее более изощренной и действенной. С этой целью имам Джа'фар создал предпосылки для функционирования широко разветвленной организации сопротивления, охватывающей весь мусульманский мир, с центром в Медине, и искусно управлял ею.

Соблюдение конспирации

Чистые имамы в своей борьбе против халифов с целью избегания смертельной опасности прибегали к разным уловкам, действуя так, как требовала обстановка. В частности, иногда они писали письма, которые заведомо предназначались для того, чтобы попасть в руки правителей.

Например, имам Казим в ответ на письмо одного из хашимитов, некоего Йахйи б. 'Абдаллаха, в котором тот обвинял его в бездействии и выражал свое негодование этим, с целью соблюдения конспирации, написал ему: «Упаси Бог тебе пререкаться с халифом и ослушиваться его. Я советую тебе ладить с ним и помогать ему». Скоро это письмо попало в руки Харуна ар-Рашида, который, прочитав его, сказал своим придворным: «Не под-

стрекайте меня без причин против Мусы б. Джа‘фара — он неповинен в том, в чем винят его клеветники».

Одним из проявлений конспирации было отрицание сотрудничества и дружеских отношений с теми шиитами, которые были на виду у власти или поднимали восстания против халифа. Иногда шиитские биографы проявляют в этом вопросе невнимательность, называя последних экстремистами, заблудшими или лжецами. Показателен случай с Абу Хаттабом, входившим в ближайшее окружение Джа‘фара Садика и действовавшего вместе со старшим сыном имама Исма‘илом. Когда его деятельность в Ираке стала достоянием гласности и он принял мученический конец, имам внешне отказался от него, однако втайне оплакивал его смерть.

Политическая обстановка во времена чистых имамов, в частности, начиная с четвертого имама, ‘Али Саджада, и кончая одиннадцатым, Хасаном ‘Аскарим, в особенности же во времена шестого имама Джа‘фара Садика, требовала, чтобы они осуществляли свою роль имама, и вождя и пеклись о сохранности ислама с учетом сложившихся крайне неблагоприятных обстоятельств, чтобы не подвергаться смертельной опасности ни самих себя, ни своих последователей, при этом делая все возможное для свержения ненавистного халифата и организации сил сопротивления...

Как мы уже отмечали, имаму Джа‘фару приходилось действовать в гораздо более сложной политической обстановке по сравнению с двумя предыдущими имамами, ибо у него не было возможности ни поднять восстание, имевшее реальные шансы на победу, ни удалиться от общественной жизни, с тем чтобы власть оставила его в покое. Взоры народных масс, оказавшихся при новой власти Аббасидов в гораздо более худшем положении, чем при Омейядах, были обращены на него, но, находясь под постоянным наблюдением власти, у него не было никакой возможности открыто возглавить сопротивление.

Число учеников Джа‘фара, обучавшихся у него фикху, каламу и шиитскому гнозису, достигало четырех тысяч. Абу Ханифа (основатель ханифитской школы фикха) был его непосредственным учеником; основатели других школ фикха были его учениками при посредстве одного посредника.

Таким образом, Джа‘фар Садик и его сын Муса Казим предстали взору властей как распространители шариата и учителя фикха и других исламских наук, что должно было уменьшить настороженность Аббасидов; непосредственное руководство подпольной организацией осуществлялось другими.

Следовательно, имам Джа‘фар разделил две роли имама — общественно-политического вождя и религиозного наставника и учителя — между своими двумя сыновьями следующим образом:

1) официальную роль имама он передал Мусе Казиму, назначив его своим формальным преемником. Последний носил одежды факиха и пре-

подавал шиитский фикх и калам. Он жил в Медине, никак не участвуя в политике, и поэтому ему удалось дожить до времен Харуна ар-Рашида;

2) руководство политическим и вооруженным сопротивлением Аббасидам он поручил своему старшему сыну Исма'илу, который за свою короткую жизнь успел создать действенную конспиративную организацию (примечательно, что после смерти Джа'фара — возможно, отравленного по приказу мединского наместника — халиф Мансур оставил в покое Мусу Казима, сосредоточив все силы на поисках сына Исма'ила Мухаммада).

Обретенная таким образом безопасность явилась результатом осуществленного имамом Джа'фаром разделения функций. Исма'ил и его потомки превратили весь халифат в территорию, подверженную постоянной опасности восстания. Со смертью Исмаи'ла руководство сопротивлением перешло к его сыну Мухаммаду, который уехал из Медины в Куфу и, насколько мы знаем, провел оставшуюся часть жизни в Бахрейне и Хузистане. Итогом пропагандистской деятельности Мухаммада, а также Абу Хаттаба стало возникновение движения карматов в Ираке, на западе Ирана и в Йемене и появление очага исмаилитов в сирийском городе Саламийа.

Постепенно среди шиитов выкристаллизовывалось воззрение, что личное участие имама не является непременным условием поднятия восстания с целью осуществления справедливости — напротив, оно может также быть поднято его последователями под руководством назначенных им представителей, согласно усматриваемой последними целесообразности.

«Правление факиха» стало пониматься в том смысле, что шиитское государство — во время отсутствия непогрешимого имама — должно возглавляться одобренным имамом вождем, что соответствует нашему сегодняшнему пониманию.

Согласно этому воззрению, имамат представляет собой нечто гораздо выше халифата и простого правления: его божественный смысл заключается в том, что он является незыблемым принципом и универсальной истиной, к которой должно стремиться исламское общество, устраняя порочные режимы и даруя мусульманской общине справедливость и безопасность под его крылом.

Одним из следствий инициированного имамом Джа'фаром движения сопротивления в конце третьего века хиджры, после сокрытия двенадцатого имама, стало восстание на севере Африке, в Ифрикии, в результате которого была свергнута династия Аглабидов и провозглашен правителем 'Убейдуллах б. Махди, потомок Исма'ила в четвертом или пятом колене. Последнему мы обязаны созданием государства Фатимидов.

Мы хотим обратить особое внимание на то обстоятельство, что до сокрытия двенадцатого имама исмаилиты отнюдь не позиционировали себя в качестве особой секты, ограничиваясь пропагандой среди народа с целью заслужить довольство рода Мухаммада.

Наш вывод заключается в следующем: исмаилиты не являются отделившейся от имамитов шиитской сектой. Напротив, созданное с целью обеспечения безопасности шиитских имамов движение исмаилизма представляет собой один из элементов проводимой ими политики. Вплоть до сокрытия двенадцатого имама исмаилиты оставались верными последователями истинных имамов.

Создав свое собственное государство и провозгласив свой имамат в конце третьего века хиджры, исмаилиты призывали народ следовать сокрытому Мехди, колебавшемуся между собственными амбициями и верностью истинному имаму.

Создание исмаилитского государства после сокрытия двенадцатого имама в некотором смысле способствовало осуществлению двух исконных целей шиизма:

1) выполнению завета Пророка и двенадцати имамов, т.е. созданию подлинно исламского правления, целью которого явилось бы сохранение подлинных ценностей, обеспечение условий для счастья и процветания человечества;

2) усовершенствованию познаний и развитию философии и культуры.

Перевод с персидского Я. Эшотса

Аббас Хамдани
(Университет Висконсина, США)
ИХВАН АС-САФА’:
МЕЖДУ АЛ-КИНДИ И АЛ-ФАРАБИ^{1*}

Знаменитая раннесредневековая мусульманская энциклопедия *Расā’ил Ихвāн ас-Сафа’*², название которой обычно переводится как «Трактаты

* Перевод осуществлен по изданию: *Abbas Hamdani. “The Ikhwān al-Ṣafā’: Between al-Kindī and al-Fārābī” // Fortresses of the Intellect: Ismaili and Other Islamic Studies in Honour of Farhad Daftary/ Ed. by O. Ali-de-Unzaga. L.: I.B. Tauris 2011, p. 189–212, с сокращениями (примеч. пер.).*

¹ Настоящая статья представляет собой переработанную и дополненную версию доклада, представленного на 218-м собрании Американского востоковедческого общества (American Oriental Society) в Чикаго 15 марта 2008 г. Я посвящаю ее памяти Ива Маркэ (Yves Marquet, ум. 2006), посвятившего свою жизнь исследованию *Расā’ил*. Я благодарен моим друзьям и коллегам — Полю Уолкеру (Paul Walker) за некоторые подсказки, относящиеся к более ранней, неполной версии этой статьи; Чарльзу Баттерворту (Charles Butterworth) за указание на аверроэсово определение идеального правителя; Карлосу Галвао-Собринхо (Carlos Galvao-Sobrinho) за переводы с латыни и редактору этого тома Омару Али-де-Унзага (Omar Ali-de-Unzaga) за многочисленные дополнения к моим примечаниям. (Некоторые примечания были сокращены мною. — Я.Э.)

² Первый напечатанный текст из *Расā’ил* — перевод на иврит «Спора между человеком и животными», выполненный Калонимом б. Калонимом (ум. после 1328) и озаглавленный «Игерет ба’але хайим», вышедший в Мантуе в 1557 г., впоследствии неоднократно переизданный и переведенный на идиш, ладино, немецкий и, в конце концов, на английский. Первыми изданиями и переводами *Расā’ил* в XIX в. были: а) *Ихвāн ас-Сафа’*. *Тарджумах тухфах-и Ихвāн ас-Сафа’* — перевод на урду «Трактата о животных», принадлежащий перу Икрама ‘Али (Калькутта, 1810; второе издание, исправленное Дункан Форбс и Чарльзом Рьё — Лондон, 1861); б) издание арабского текста этого же трактата, под названием *Тухфат Ихвāн ас-Сафа’*, осуществленное Ахмадом б. Мухаммадом ал-Йамани, с английским предисловием Томаса Трубоди Томасона (Калькутта, 1812); в) издание арабского текста первого тома *Расā’ил*, осуществленное ‘Али Юсуфом (Каир 1306/1888), — его предисловие основано на сообщении Ибн ал-Кифти, которое, в свою очередь, зиждется на информации, сообщенной ат-Тавхиди; д) первое полное издание арабского текста под названием *Kitāb Ихвāн ас-Сафа’ ва Хуллāн ал-Вафа’* было осуществлено Нур ад-Дином Джива Ханом (Бомбей, 1888), автором труда назван Имам Ахмад б. ‘Абдаллах, один из скрытых исмаилитских имамов пре-Фатимидского периода; г) египетское издание (ред. Хайр ад-Дин аз-Зирикли) полного арабского текста под названием *Расā’ил Ихвāн ас-Сафа’* с предисловиями Таха Хусейна и Ахмада Заки Баша (Каир, 1928); е) издание полного текста *Расā’ил Ихвāн ас-Сафа’*, осуществленное Бутру-

Братьев чистоты», являлась объектом тщательного исследования на протяжении двух последних веков. Особое внимание при этом уделялось вопросам, касающимся ее авторства, *мазхаба* ее авторов и времени ее написания. Согласно двум преобладающим мнениям, она была создана либо мутазилистами, либо шиитами того или другого толка. Г. Флюгель (1859)³, Ф. Дитеричи (1859–1872)⁴, С. Лейн-Пуль (1883)⁵, Т. Де Бур (1903)⁶, И. Голдзихер (1910)⁷, А. Заки (1928)⁸ и А. Авва (1948)⁹ полагали, что *Расā'ил* — мутазилитское произведение, написанное группой авторов–современников Абу

сом ал-Бустани (Бейрут, 1957) (в настоящей статье мы пользуемся именно этим изданием); ж) пятитомное издание *Расā'ил Ихвāн ас-Ṣафā'*, осуществленное 'Арифом Тамиром (Бейрут, 1995), пятый том включает в себя отдельный заключительный трактат *ар-Расāла ал-Джāми'а*; а также: з) *Расāлат Джāми'ат ал-Джāми'а* — позднейшее обобщение, рукописи которого хранятся у сирийских исмаилитов и которое было издано Тамиром отдельно (Бейрут, 1959); и) *ар-Расāла ал-Джāми'а*; также издавалось Джамилем Салибой, под названием *ар-Расāла ал-Джāми'а ал-мансūба ли 'л-ḥакīm ал-Маджрītī ва хийа тādж ар-Расā'ил Ихвāн ас-Ṣафā' ва Хуллāн ал-Вафā'* (Дамаск, 1949–1951). Салиба полагал, что ал-Маджрити действительно является автором этого труда; й) этот же трактат был издан и Мустафой Галибом под названием *ар-Расāла ал-Джāми'а: Тādж ар-Расā'ил Ихвāн ас-Ṣафā' ва Хуллāн ал-Вафā', та'лиф ал-имām ал-муставда' Ахмад б. 'Абдаллāх б. Мухаммад б. Исма'ил б. Джа'фар ас-Ṣādīқ* (Бейрут, 1974); к) аннотированный немецкий перевод третьего тома *Расā'ил*, осуществленный Созанной Дивалд, озаглавленный *Arabische Philosophie und Wissenschaft in der Enzyklopädie Kitāb Iḥwān as-Ṣafā' (III): Die Lehre von Seele und Intellekt* (Висбаден, 1975).

Ни одно издание не содержит критический текст, аннотации и перевод. Институт исмаилитских исследований и издательство Оксфордского университета в настоящее время предпринимают полное издание арабского критического текста и английского перевода. Пока что изданы «Трактат о музыке» (№ 5; ред. и пер. О. Врайт; Оксфорд, 2011), «Трактаты о логике» (№ 10–14; ред. и пер. К. Баффиони; Оксфорд, 2010), «Тяжба животных с человеком перед царем джиннов» (№ 22; ред. и пер. Л. Гудман и Р. Макгрегор; Оксфорд, 2010) и «Трактат о магии» (№ 52, ч. 1; ред. и пер. Г. Де Каллатай и Б. Халфланц; Оксфорд, 2011).

³ *Gustav Flügel*. Über Inhalt und Verfasser der arabischen Enzyklopädie, "Rasā'il Iḥwān as-Ṣafā'", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 13 (1859), S. 1–43.

⁴ *Friedrich Dieterich*. Die Abhandlungen der Iḥwān es-safā in Auswahl zum ersten mal aus arabischen Handschriften herausgegeben [=Khuḷḷāṣat al-wafā' bi'khtīṣār Rasā'il Iḥwān al-Ṣafā']. Lpz., 1883–1886; repr. Hildesheim, 1969.

⁵ *Stanley Lane-Poole*. Studies in a Mosque. Ch. The Brotherhood of Purity. Cairo, 1883; repr. Lahore, 1960.

⁶ *Tjitze J. de Boer*. The History of Philosophy in Islam. L., 1903; repr. N.Y., 1967, p. 81–96; *idem*. 'Iḥwān al-Ṣafā'. *El*.

⁷ *Ignaz Goldziher*. Über die Benennung der "Iḥwān al-Ṣafā'", *Der Islam*. 1 (1910), S. 22–26; repr.: [Sezgin F. et al.] *Geschichte des arabischen Schrifttums*. 13Bd. Leiden, 1967–2000. Bd 2, S. 122–126.

⁸ *Ахмад Заки*. Мавдū'ат ал-'улūм ал-'арабиййа ва баḥṣ 'алā Расā'ил Ихвāн ас-Ṣафā'. Гл. Фаṣл фī Расā'ил Ихвāн ас-Ṣафā'. [Каир:] Булак, 1308/1889; переизд. Каир, 1983; перепечатано в *Расā'ил*, ред. аз-Зирикли, с. 17–44.

⁹ *Adel Awwa*. L'esprit critique des "Frères de la Pureté": encyclopédistes arabes du IV/X siècles. Beirut, 1948.

Хаййана ат-Тавхиди (ок. 320/932 — 414/1023), о которых он упоминает в 373/983 г.¹⁰ Историк семнадцатого века Шихаб ад-Дин ал-Макарри, исследователь истории Андалузии и Северной Африки, в своем объемистом труде *Нафх ат-Тиб* сообщает, что выдающийся андалузский математик Абу-'л-Хакам 'Умар б. 'Абд ар-Рахман ал-Кирмани (ум. 462/1070) посетил сабийский город Харран и привез добытые там экземпляры *Раса'ил Ихвāн ас-Сафа'* в Сарагосу. Однако переводчик ал-Макарри П. де Пайангос, ссылаясь на сообщение Хаджи Халифы от 395/1004 г.¹¹, утверждает, что Андалузию с «Трактатами Братьев чистоты» познакомил Маслама б. Ахмад ал-Маджрити (ум. до 398/1008)¹². Салиба, редактировавший *ар-Расāла ал-Джāми'a*, также считает автором *Раса'ил* ал-Маджрити¹³. Большинство вышеупомянутых ученых, однако, отвергали это мнение. Кто бы ни познакомил с этим произведением Андалузию, ал-Кирмани или ал-Маджрити, это отнюдь не доказывает его принадлежность перу того или другого.

В 1848 г. А. Спренгер, познакомившись с *Раса'ил*, составил его описание¹⁴. Он пишет, что аш-Шахразури кратко упоминает авторов тру-

¹⁰ *Абу' Хаййāн ат-Тавхидī*. Китāб ал-имтā' ва 'л-му'āнаса. Ред. Ахмад Амйн и Ахмад Зайн. Бейрут, 1939–1944; второе изд. — Бейрут, 1953. Ат-Тавхиди называет следующие имена: Абу Сулейман Мухаммад б. Маш'ар ал-Бусти (известный как ал-Макдиси), Абу-'л-Хасан 'Али б. Харун аз-Занджани, Абу Ахмад ал-Нахраджури, Ал-Авфи (или ал-Авки). По его мнению, они являются басрийскими еретиками; к ним якобы примкнул придворный буидского визира Абу 'Абдаллаха Ибн Са'дана (правившего в 372/983–375/985 гг.) Зайд б. Рифа'а (см. подробнее: *Samuel M. Stern. The Authorship of the Epistles of the Ikhwān aş-Şafā' // Islamic Culture*, 20, iv (1946), p. 367–372; *idem. Additional Notes to the Article 'The Authorship of the Epistles of the Ikhwān aş-Şafā' // Islamic Culture*, 21, iv (1947), p. 403–404; *idem. New Information about the Authors of the 'Epistles of the Sincere Brethren' // Islamic Studies*, 3, iv (1964), p. 405–428).

Как я показал в некоторых своих работах (перечисленных в примеч. 24), сообщение Абу Хаййана является предвзятым: его целью было опорочить Зайда б. Рифа'а, приписав ему связь с известными басрийскими еретиками, доказательством ереси которых, в свою очередь, является известное еретическое сочинение *Раса'ил Ихвāн ас-Сафа'*. Современные ученые, которые признают правдивость сообщения ат-Тавхиди, рассматривая его как «текстуальное доказательство», просто принимают *на веру* расхожее ученое мнение двухсотлетней давности, не смея оспорить его. Как будет показано в этой статье, авторство этого труда — тщательно скрытая тайна, раскрыть которую вряд ли когда-нибудь удастся. Однако внутренние свидетельства позволяют установить, что он был написан в конце девятого века, т.е. примерно на сто лет раньше, чем утверждает Абу Хаййан.

¹¹ *Хādжджī Халифа (Кāтиб Челебī)*. Кашф аз-Зунн 'ан асām ал-кутуб ва 'л-фунн. Ред. Мухаммад Шараф ад-Дйн Йалтагайя и Риф'ат Билгах ал-Килисī. Т. 1. Истанбул, 1941–1943, с. 843, 925.

¹² [*Pascual de Gayangos*]. The History of the Muhammadan Dynasties in Spain. Extracted from the *Nafhu-t-tib min ghosni-l-andalusi-r-rattib wa Tārikh Lisānu-d-dīn Ibni-l-Khattib* (tr.) L., 1840–1843, p. 427–429.

¹³ Об этом говорит уже название, которое он дал изданию, — *ар-Расāла ал-Джāми'a ал-мансуба ли 'л-хакīm ал-Маджритī*.

¹⁴ *Aloys Sprenger. Notices of Some Copies of the Arabic Work Entitled Rasāyil Ikwān al-Şafā' // Journal of the Asiatic Society of Bengal*. № 17 (1848), p. 501–507; (1848), p. 183–202.

да¹⁵, вторя ал-Кифти (ум. 642/1244)¹⁶, который, в свою очередь, полагался на ат-Тавхиди¹⁷.

Первым современным автором, заметившим исмаилитскую тенденцию «Братьев чистоты», был С. Гуйяр (S. Guyard)¹⁸. П. Казанова, в 1898 г. открывший *ар-Расāла ал-Джāми'а* и в 1915 г. доказавший его связь с остальными трактатами свода, подтвердил его правоту¹⁹.

В начальном периоде современных исмаилитских исследований, в 1932 г., Х. Хамдани указал на то, что в фатимидско-таййибитском *да'ва* (букв. — «призыв», здесь в смысле: «согласие, толк». — Я.Э.) *Расā'ил* признавалось исмаилитским произведением²⁰. С. Стерн в двух своих статьях (1946 и 1964 гг.) также признает *Расā'ил* исмаилитским произведением, в то же время не оспаривая истинность сообщения ат-Тавхиди о его авторе²¹.

Существует ряд других теорий о характере и происхождении *Расā'ил*: так, А.Л. Тибави и С.Х. Наср считают его шиитско-суфийским произведением; Сюзанна Дивальд — чисто суфийским трудом; З. Али и В. Маделунг — карматским сочинением; И.Р. Нэттон и Л.Э. Гудман — неоплатоническим трудом, созданным интерконфессиональным братством. А. Баусани и К. Баффиони подчеркивают неоплатонические корни *Расā'ил*, но признают исмаилитские убеждения авторов. Никто из них, однако, не задается вопросом о времени написания *Расā'ил* — вероятно, они полагают, что трактаты были созданы в конце X в.²²

¹⁵ Шамс ад-Дин Муҳаммад б. Маҳмūd аш-Шахразūrй, восьмой/четырнадцатый век. Нузхат ал-арвāх ва равдат ал-афрāх фй та'рйх ал-хукамā' ва л-фалāсифа. Т. 2. Ред. С.Х. Аҳмад. Хейдарабад, Декан, 1367/1937, с. 20.

¹⁶ 'Алй б. Юсуф ибн ал-Кифтй. Та'рйх ал-хукамā'. Ред. Ю. Липперт. Багдад-Лейпциг, 1903, с. 82–88.

¹⁷ Лучшей работой об ат-Тавхиди, возможно, является: *Marc Bergé. Essai sur la personnalité morale et intellectuelle d'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī*. P., 1974.

¹⁸ *Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis. Notices et extraits des manuscrits*. S. Guyard (éd. et tr.), 22. P., 1874, p. 177–428 (в том же году вышло отдельное издание).

¹⁹ *Paul Casanova. Notice sur un manuscrit de la secte des Assassins // Journal Asiatique*. Ser. 9. № 11, 1898, p. 151, 159 и *idem. Une date astronomique dans les Épîtres des Ikhwān aş-Şafā' // Journal Asiatique* (1915), p. 5–17.

²⁰ *Husayn F. al-Hamdānī. "Rasā'il Ikhwān aş-Şafā'" in the Literature of the Ismā'īlī Ṭayyibī Da'wat // Der Islam*. 20. 1932, p. 281–300; арабское издание: *idem. Баҳс та'рйхй фй Расā'ил Ихвāн ас-Ҷафā'* ва 'ақā'ид ал-исмā'илийя фйхā. Бомбей, 1935: перепечатанное в [Sezgin F. et al.] *Geschichte*, Bd 2, S. 129–148.

²¹ См.: примеч. 10.

²² См.: *Abdul Latif Tibawi. Ikhwān aş-Şafā' and their Rasā'il: A Critical Review of a Century and a Half of Research // Islamic Quarterly*, 2. 1955, p. 28–46; *Seyyed Hossein Nasr. An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods used for its Study by the Ikhwān al-Şafā' al-Bīrūnī and Ibn Sīnā*. Cambridge, MA, 1964; 2nd revised ed. L., 1978; 3rd revised ed. Albany–N.Y., 1993; *Susanne Diwald. Arabische Philosophie und Wissenschaft in der Enzyklopädie Kitāb Iḥwān aş-Şafā' (III): Die Lehre von Seele und Intellekt*. Wiesbaden, 1975; *Alessandro Bausani. Scientific Elements in Ismā'īlī Thought: The*

Ив Маркэ, посвятивший свою жизнь изучению *Rasā'il*, связывал энциклопедию с фатимидской эрой, датируя ее временем между 290/903 и 370/980 гг. Он полагал, что четвертый том был создан в до-фатимидскую эпоху, а три остальные написаны в разное время в четвертом/десятом веке²³.

В некоторых своих работах я рассматривал *Rasā'il* как манифест тайного общества, подготавливающего интеллектуальное движение, итогом деятельности которого стало создание фатимидского халифата в 297/909 г., целиком написанный в конце третьего/девятого века, в той же последовательности, в которой трактаты расположены в четырех томах. Тем самым я опровергал утверждаемое ат-Тавхиди авторство басрийских еретиков, а также расхожее мнение о создании энциклопедии в десятом веке²⁴. С тех пор два ученых отчасти приняли мою точку зрения: Маркэ, в своей последней работе заметивший, что, возможно, я прав, но что мне следует издать все мои работы в одном томе²⁵, и Пунавала, который в своей статье опровергает сообщение Абу Хайяна и утверждает, что *Rasā'il* созданы до ал-Фараби²⁶.

Epistles of the Brethren of Purity. S.H. Nasr (ed.) // *Ismā'īlī Contributions to Islamic Culture*. Tehran, 1977, p. 123–140. Кармела Баффиони написала множество статей о *Rasā'il*, однако к этой статье имеют прямое отношение две из них: 1) *Al-Madīnah al-Fāḍilah in al-Fārābī and in the Ikhwān al-Ṣafā'*: A Comparison. Stefan Leder et als. (eds.) // *Studies in Arabic and Islam. Proceedings of the 19th Congress, Union européenne des arabisants et islamisants*. Halle, 1998, Leuven, 2002, p. 3–12 и 2) *Gli Iḥwān al-Ṣafā' e la filosofia del kalam*, *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*. 54. 1994, p. 464–478. См. также: *Зākhud 'Alī. Та'рīх-и Фāтимиййн Миср (на урду)*. Хейдарабад, Декан, 1948; *Wilferd Madelung. Ḳarṃatā' // EI²*. Vol. 4, p. 660–665; *Netton I.R. Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity*. L., 1982, 2nd ed. Edinburgh, 1991, repr. L., 2002; *Lenn E. Goodman. The Case of the Animals versus Man before the King of the Jinn: A Tenth-Century Ecological Fable of the Pure Brethren of Basra*. Boston, MA, 1978.

²³ *Yves Marquet. Ikhwān al-Ṣafā' // EI²*. Vol. 3, p. 1071; *idem. La philosophie des Iḥwān al-Ṣafā'*. Algiers, 1973, rev. éd. Paris–Milan, 1999; *idem. Iḥwān al-Ṣafā'. Ismaīliens et Qarmātes // Arabica*. 24. 1977, p. 233–257; *idem. 910 en Ifrīqiyā: un épître des Iḥwān al-Ṣafā' // Bulletin d'Études Orientales*. 30 (1978), p. 61–73. См. также примеч. 25.

²⁴ *Abbas Hamdani. Abū Ḥayyān al-Ṭawḥīdī and the Brethren of Purity // International Journal of Middle East Studies*. 9 (1978), p. 345–353; *idem. An Early Fatimid Source on the Time and Authorship of the Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā' // Arabica*. 26, I (1979), p. 62–75; *idem. The Arrangement of the Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā' and the Problem of Interpolations // Journal of Semitic Studies*. 29, I (1984), p. 97–110 (revised repr. in: *The Epistles of the Brethren of Purity*. Ed. by El Bizri, p. 83–100; *idem. Time According to the Brethren of Purity // Alif (Journal of Comparative Politics)*. 9 (1989), p. 98–104; *idem. Brethren of Purity, a Secret Society for the Establishment of the Fatimid Caliphate: New Evidence for the Early Dating of their Encyclopaedia // L'Égypte fatimide, son art et son histoire*. Ed. by M. Barrucand. P., 1999, p. 73–82.

²⁵ *Marquet Y. Les "Frères de la pureté", pythagoriciens de l'Islam. La marque du pythagorisme dans la redaction des Épitres des Iḥwān al-Ṣafā'*. Paris–Milan, 2006, p. 370–372.

²⁶ *Poonawala Ismail K. Humanism in Ismaili Thought: The Case of the Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā' // Proceedings of the 18th Giorgio Levi della Vida Conference, "Universality in Islamic Thought", University of California, Los Angeles (10–12 May 2007) (в печати).*