

Содержание

Предисловие	9
<i>Maxim A. Alontsev</i>	
Perception of Mansur Hallaj's Heritage in the Persian Sufi Tradition. The Concept of <i>iltibās</i> in Ruzbihan Baqli's Works	15
<i>К.Х. Идрисов</i>	
Садр аш-шари'а и его книга <i>Та'дил ал-улум</i>	22
<i>М.С. Каменева</i>	
Современный персидский язык: социолингвистический аспект исследований. История и современное состояние	35
<i>Judith A. Lerner</i>	
The Study of Ancient Iran in the United States. A History Focusing on Art and Material Culture	43
<i>Е.К. Молчанова</i>	
Этнокультурная лексика зороастрийского дари: термины садоводства и плодоводства	53
<i>М.С. Пелевин</i>	
Становление историографии на пашто	62

<i>Л.М. Раванди-Фадаи</i>	
Межконфессиональные вопросы в Исламской Республике Иран	79
<i>М.Л. Рейснер</i>	
Чудеса как элемент беллетризации истории Йусуфа (Иосифа)	100
<i>Bert G. Fragner</i>	
“Iranian World”, “Iranian Cultural Space”, “L’Iran Extérieur” etc.: A contribution to further description and definition of a fascinating but less tangible concept in Iranian Studies	110
<i>Anahita Shahrokhi</i>	
Common Heritage of Iran & Dagestan; Islamic Art and Architecture in Religious Buildings.	120
Abstracts	132
Сведения об авторах	139

Contents

<i>Foreword</i>	9
<i>Maxim A. Alontsev</i>	
Perception of Mansur Hallaj's Heritage in the Persian Sufi Tradition. The Concept of <i>iltibās</i> in Ruzbihan Baqli's Works	15
<i>Qurbonali H. Idrisov</i>	
Sadr al-Shari'a and His Work <i>Ta'dil al-'ulum</i>	22
<i>Marina S. Kameneva</i>	
Modern Persian Language: A Sociolinguistic Aspect of Research. History and Current Status	35
<i>Judith A. Lerner</i>	
The Study of Ancient Iran in the United States. History Focusing on Art and Material Culture	43
<i>Elena K. Molchanova</i>	
Ethno-Cultural Vocabulary of Zoroastrian Dari: Terms of Gardening and Horticulture	53
<i>Mikhail S. Pelevin</i>	
Making Pashto Historiography	62

<i>Lana M. Ravandi-Fadai</i>	
Interfaith Issues in the Islamic Republic of Iran	79
<i>Marina L. Reisner</i>	
Wonders as an Element of Fictionalization of the Yusuf (Joseph) Story	100
<i>Bert G. Fragner</i>	
“Iranian World”, “Iranian Cultural Space”, “L’Iran Extérieur” etc.: A contribution to further description and definition of a fascinating but less tangible concept in Iranian Studies	110
<i>Anahita Shahrokhi</i>	
Common Heritage of Iran & Dagestan; Islamic Art and Architecture in Religious Buildings	120
Abstracts	132
General data about the authors	140

Предисловие

Настоящий сборник статей выпускается по итогам международной конференции «Иранистика в Евразии: прошлое, настоящее, будущее», организованной РГГУ при поддержке Культурного представительства при Посольстве Исламской Республики Иран в Москве, Международного фонда иранистики в Москве и Института востоковедения РАН, прошедшей в стенах РГГУ 22–23 сентября 2016 г. В конференции приняли участие около 70 специалистов в области иранистики из РФ, Ирана, стран СНГ, Европы, США, Японии. В ее рамках работали секции по следующим направлениям: исследования иранских языков, истории домусульманского Ирана, истории мусульманского Ирана, иранской религиозно-философской мысли, по персидской литературе, искусству и материальной культуре, проблемам изучения современного Ирана.

Настоящий сборник включает публикации отечественных и зарубежных иранистов по всем названным направлениям.

Статья М.А. Алонцева (“Perception of Mansur Hallaj’s Heritage in the Persian Sufi Tradition: The Concept of *iltibās* in Ruzbihan Baqli’s Works”) посвящена рецепции наследия знаменитого суфийского мыслителя Хусайна б. Мансура ал-Халладжа на примере отражения концепта *илтибас* в сочинениях его комментатора Рузбихана Бакли, суфия, оказавшего огромное влияние на персидскую суфийскую традицию. В вопросе перевода данного термина до сих пор существуют разногласия («сокрытие», «неоднозначность», «облачение в Божественное»). В статье представлены примеры использования

термина *илтибас* как в *Китаб ат-Тавасин* ал-Халладжа, так и в персо- и арабоязычных сочинениях Рузбихана Бакли.

К.Х. Идрисов («Садр аш-шари‘а и его книга *Та‘дил ал-‘улум*») публикует результаты исследования сочинения *Та‘дил ал-‘улум* ‘Убайд Аллаха б. Мас‘уда по прозвищу Садр аш-шари‘а. Это видный представитель бухарской ханафитской династии правоведов ал-Махбуби первой половины XIV в. Сочинение *Та‘дил ал-‘улум* до сих пор не опубликовано и не становилось предметом пристального исследования. В статье изложены сведения о жизненном пути ‘Убайд Аллаха, представлен обзор рукописей *Та‘дил ал-‘улум*, уточнена его датировка, предложены исправления неточностей, проникших в каталоги рукописей. Приводятся обзор источников сочинения и его краткое изложение. *Та‘дил ал-‘улум* ознаменовал важный этап в развитии матуридитского калама в Мавераннахре и Хорасане.

М.С. Каменева («Современный персидский язык: социолингвистический аспект исследований. История и современное состояние») дает обзор истории и современного состояния социолингвистических исследований современного персидского языка. В статье рассматривается становление персидской социолингвистики. Данный аспект включает исследования таких важных вопросов, как взаимоотношение книжно-литературной и диалектной лексики, проблемы терминологии и языкового пуризма, путей развития терминологического фонда, заимствований, социально-стилистических особенностей словоупотребления. Персидский язык является важным компонентом государственно-политической доктрины руководства Ирана. Особое значение для современного персидского имеет международная языковая политика иранского руководства, направленная на распространение или экспорт персидского языка как важнейшего элемента иранской культуры в различные регионы мира, прежде всего в исламские государства.

В статье Дж.А. Лернер (США) (“The Study of Ancient Iran in the United States: A History Focusing on Art and Material Culture”) приводится обзор развития исследований древнего Ирана в США. Уделяется внимание расширению исследовательского поля в аме-

риканской науке в связи с миграцией ряда европейских ученых во время роста национал-социализма в Германии и последующей Второй мировой войны. Вторая волна миграции иранистов связана уже непосредственно с Ираном, откуда ученые приезжали в США для обучения в аспирантуре, а позже оставались на постоянное место жительства. В результате этих процессов количество ведущих исследователей древнего Ирана в стране резко возросло, а уровень американской иранистики значительно повысился.

Е.К. Молчанова («Этнокультурная лексика зороастрийского дари: термины садоводства и плодоводства») дает обзор лексики, связанной с садоводством и плодоводством в зороастрийском дари. Статья представляет собой фрагмент более широкой темы «Этнокультурная лексика зороастрийского дари». Анализируются лексемы для обозначения следующих культур: гранат, тутовник, мирт, кипарис, финиковая пальма, дыня, арбуз. Статья представляет интерес как с точки зрения сравнительно-исторического языкознания, так и социолингвистики.

Публикация М.С. Пелевина («Становление историографии на пашто») посвящена обзору ключевых исторических источников на языке пашто. Старейшие произведения на нем, датируемые второй четвертью XVI в., относились к историографическому жанру племенных хроник. Отдельные элементы историографии встречаются в трудах афганского богослова Ахунда Дарвезы. К первой половине XVII в. афганские ученые относят сочинение Муллы Маста Дзаманда, повествующее о религиозных войнах в горах юго-восточного Гиндукуша. Начало подлинной историографии на пашто следует связывать с литературными достижениями Хушхал-хана Хатака, основоположника национальной афганской литературы. Его внук Афзал-хан составил компилятивный историографический труд *Тарих-и мурасса*¹ (закончен в 1724 г.). Это сочинение стало завершающим этапом в процессе становления историографического жанра на пашто. Жанр полностью соответствует старым иранским традициям исторического повествования, восходящего к эпохе Саманидов.

Л.М. Раванди-Фадаи в своей статье «Межконфессиональные вопросы в ИРИ» анализирует особенности проводимой властями

Исламской Республики Иран внутренней политики в сфере конфессионального вопроса после исламской революции. В работе рассмотрена ситуация, складывающаяся вокруг представителей основных этноконфессиональных групп страны (зороастрийцев, иудеев, ассирийцев, армян). Наиболее острые проявления национальных и конфессиональных противоречий в стране пришлось на первые годы после исламской революции, когда проходили процессы полной исламизации во всех сферах жизни. Каждое религиозное меньшинство имеет право отправлять обряды, ритуалы и праздники. Если же это касается массовых религиозных мероприятий, необходимо получать разрешение от Министерства культуры и исламской ориентации.

Статья М.Л. Рейснер «Чудеса как элемент беллетризации истории Йусуфа (Иосифа)» посвящена одному из аспектов беллетризации сказания об Иосифе (Йусуфе) в его библейском и кораническом вариантах. Популярные комментарии к священным книгам, *Агада* для Библии и *Истории пророков* для Корана, можно рассматривать как один из ранних этапов превращения религиозного предания в полноценный литературный сюжет. Наряду с объяснением событий и поступков героев эти комментарии содержат описания чудес, некоторые из которых придают повествованию жанровые черты героического или любовного сказания. На основе этих версий комментаторских разработок сюжета позже возникают многочисленные поэтические и прозаические версии истории Йусуфа в восточных и Иосифа в западных литературных традициях.

Б.Г. Фрагнер (Австрия) публикует свой доклад “‘Iranian World’, ‘Iranian Cultural Space’, ‘L’Iran Extérieur’ etc.: A contribution to further description and definition of a fascinating but less tangible concept in Iranian Studies” о феномене иранского культурного пространства. Под влиянием таких понятий, как «история ментальностей» и «ментальная картография», вопрос о территориальном расширении иранской культуры и цивилизации приобрел важное значение и в области иранистики, и в более широком диапазоне востоковедческих исследований. Автор обсуждает такие проблемы, как: должно ли широкоохватное влияние персидской литера-

туры и поэзии от Балкан до Центральной и Южной Азии интерпретироваться как влияние строго «иранской культуры», или исследователю следует представить это явление как совместный вклад различных восточных культурных сообществ? Расценивать ли это явление как продукт «моноцентризма» или, скорее, «полицентризма»? Существует ли культурный разлом, вызванный событиями новейшей истории в Иране, Афганистане, Таджикистане, Индии, на Кавказе и на территориях бывшей Османской империи, т. е. на территориях, когда-то входивших в область доминирования персидского языка и культуры?

А. Шахрохи (Польша) (“Common Heritage of Iran & Dagestan; Islamic Art and Architecture in Religious Buildings”) рассматривает общее наследие Ирана и Дагестана в сфере мусульманского искусства и культовой архитектуры. Дагестан имеет давние культурные отношения с историческим Ираном и считается частью иранского мира, начиная с эпохи Сасанидов. Присутствие иранцев ощущалось не только в политике и торговле, но и в сфере культуры и искусства. Южный Дагестан и северные провинции Ирана имеют много общих художественных и культурных черт. Ряд объектов культовой иранской архитектуры сильно напоминает религиозные центры на юге Дагестана. Большинство сходных черт наблюдается в элементах декора (деревянной резьбе, гравюрах и живописи, украшающих колонны, капители, стены и потолки), а также в планах строений.

П.В. Башарин

Perception of Mansur Hallaj's Heritage in the Persian Sufi Tradition. The Concept of *iltibās* in Ruzbihan Baqli's Works

The renowned Sufi martyr Husayn Mansur Hallaj had a profound influence on the subsequent Sufi tradition. Despite the persecution of his followers organized by the authorities, which began immediately after his execution, Hallaj's teachings widespread to all the parts of the Caliphate. The city of Shiraz was one of the centers where the Sufi martyr's followers had fled. Hallaj's apology is one of the central themes in the works of Ruzbihan Baqli, a Sufi, who had an enormous influence on the Persian Sufi tradition. In turn, the term *iltibās*, which is mentioned in Hallaj's works, plays one of the most important roles in Ruzbihan's heritage. But despite the importance of this concept, it is almost entirely left out of view of researchers. There are large differences even in the issue of this term's translation ("equivocacy", "amphibolie", "clothing with Divinity"). It is also interesting that this concept has actually become "exclusive" for Ruzbihan. This paper also presents examples of using the term *iltibās* as in Hallaj's *Kitāb al-Tāwasīn*, and in the works of Ruzbihan Baqli, both Arabic and Persian. In addition, the hypothesis for translation and interpretation of this term, which were proposed by the scholars (L. Massignon, H. Corbin, C.W. Ernst) will be examined.

Keywords: Ruzbihan Baqli, Mansur Hallaj, Persianate Sufism, *iltibās*, Sufi terminology.

The renowned Sufi martyr Husayn Mansur Hallaj had a profound influence on the subsequent Sufi tradition, both Arabic and Persian. His death is considered to be one of the breaking points in the history of Islamic mysticism. As a result of Hallaj's execution and persecution of

Sufis Hallaj's followers were forced to flee to the Eastern lands of the Caliphate. This persecution became a result of growing difficulties between traditionalists and Sufis of Baghdad. A prominent Hanbalite ascetic Ghulam Khalil preached against "The people of love" (*ahl al-maḥabba*), asserting that one might love fellow creatures but the God must be feared. He appealed both to the court and the general who admired him for his austerity. After becoming a *muḥtasib* (a supervisor) he arrested and later imprisoned 70-odd Baghdadi Sufis accusing them as *zanādiqa*¹.

Anyhow many Sufis with Hallaj's followers among them had fled from Baghdad to the Eastern parts of the Caliphate due to the unstable situation in the capital. A lot of escapees resided in Shiraz, a city known as *Burj al-awliyā'*, the Tower of the Friends of God. There was a local Sufi community formed by pupils and disciples around Ibn Khafif Shirazi (d. 982). A charismatic master who claimed to train more than 1000 disciples, Ibn Khafif is better to be called a "traditionalist" Sufi. Apparently he had some loyalty to Hallaj, whom he visited, when the latter was under arrest in Baghdad, but later distanced himself from this controversial figure². But the rulers of Shiraz were far more hospitable to the Hallaj's followers than their Baghdadi counterparts.

So, Hallaj influence on Shiraz Sufi tradition is clear and evident. Ruzbihan Baqli was one of the most important Sufis of Shiraz or even in Persian Sufi tradition. Annemarie Schimmel admired his style and original poetic sensibility³. Despite his importance Ruzbihan is still hardly known outside a narrow circle of specialists; his name is not even mentioned in the most of major works concentrated on Sufism. Fifty years ago Muhammad Mu'in, a prominent Iranian scholar and pioneering editor of Ruzbihan's *The Jasmine of Lovers*, remarked about the text that "to understand the works of mystics such as 'Attar, 'Iraqi Awhad-i Kirmani, and Hafiz, researches on his works are quite necessary"⁴. Carl W. Ernst goes even further declaring that "the writings of Ruzbihan form a vital resource for understanding the experiential basis, not simply of Persian Sufi literature, but of Sufism and indeed mysticism in general"⁵.

In order to connect Ruzbihan with Hallaj's heritage I'd like to bring one fact from his biography. After experiencing the first unveil-

ings he abandoned his vegetable store (his cognomen "Baqli" means "the Grocer") he first wandered for a year and a half in the desert and then joined the Sufis staying in Sufi hospice (*ribāṭ*)⁶. Louis Massignon identifies this hospice with the *ribāṭ* of Banu Salbiḥ, one of the biggest Sufi families in Shiraz. Residing in there Ruzbihan would have had access to a rich library containing the writings of Hallaj⁷.

Throughout the writings of Ruzbihan the metaphor of unveiling (*kašf*) and clothing runs as a continuous theme. According to his spiritual diary "The Unveiling of the Secrets" (*Kašf al-asrār*) he experienced his first unveiling at the age of 15⁸. In Ruzbihan's works unveiling becomes a kind of transcendental perception of the divine nature, which by its name still retains the sense of someone removing the veil. In Islamic society where veils are strictly associated with the veiling of the women, the action of unveiling has the connotation of breaking the barrier of seclusion, of sudden admittance to intimacy. For Ruzbihan these social connotations are also symbolic of the character of the divine-human relationship.

There is a famous story about Ruzbihan that confirms this idea. Ruzbihan was preaching in the 'Atiq mosque, in the midst of the sermon he said that he saw a woman advising her daughter to cover her face in order to no one could see her beauty. The mother explained that by reason of her daughter's loveliness someone might fall into temptation. When Ruzbihan heard this he told that woman: "Although you advise her and forbid her, let her show herself! She should not listen to these words of yours or accept the advice, because beauty has no rest until love becomes joined to it".

When Ruzbihan was saying this, one of the Sufis was present. The arrow of these words hit the target of his heart, he cried out and died at once. The cry went up the town that shaykh Ruzbihan is cutting souls to the bits with the sword of his words⁹. Later accounts add to Ruzbihan's advice to the mother the comment that "Love and beauty made a pact in pre-eternity never to be separate from one another"¹⁰.

According to Ruzbihan, knowledge of God is a process of unveiling in which the veils of created nature are successfully ripped away until the Divine essence stands revealed. Yet divine manifestation takes place through visual theophanies of the Attributes and Actions (*ṣifāt va*

af'āl). It is clear that for Ruzbihan that veiling is not merely an obstacle but is a symbolism of revealing creation as a theophany. This also creates a famous Sufi paradox: any form of manifestation, no matter how exalted it is, places a barrier between God and mystic. Every manifestation is inevitably a veil.

To describe this state Ruzbihan uses the technical term *iltibās* which presents a challenge for translation. Literary meaning “clothing” or “cloaking” it also can have an abstract meaning of “shrouding” with the connotation of concealing or hiding beneath the appearance. This term has a unique significance for Ruzbihan; or rather should I say it is an exclusive Ruzbihan term. One can find *iltibās* in the famous Javad Nurbakhsh’s Dictionary of Sufi symbolism among the other terms related to the semantic field of veil and unveiling. It’s interesting that all the examples, except one of Muzaffar al-Din Kirmani, a 19th century Persian poet, are from Ruzbihan’s works¹¹.

It should be emphasized that this term which as was mentioned earlier has a unique significance for Ruzbihan first appeared in Hallaj’s *Kitāb al-Tāwasīn*. Perhaps the most famous chapter of this work, which is telling us about Satan’s apostasy and refusal to bow to anyone but God is called “*Tāsīn al-azal wa-l-iltibās*”, generally translated as “Tāsīn of pre-eternity and ambiguity”.

Western scholars proposed different versions of this term’s translation. Louis Massignon in his edition of “*Kitāb al-Tāwasīn*” translated it as “equivocacy”¹². Henry Corbin in his French translation of the first chapter of Ruzbihan Baqli’s “The Jasmine of lovers” proposes another version. He uses the term “amphibolie” to translate *iltibās*¹³ meaning by that a “correspondance” between this world and the divine realm in which everything has some kind of double sense¹⁴. Carl W. Ernst in his work “Mysticism and the Rhetoric of Sainthood in Persian Sufism” questions Corbin’s translation calling it “an excessively abstract over-translation” which fails to convey the sense of root L-B-S as “clothing”. He qualifies *iltibās* as “clothing with divinity” meaning a theophany clothed in visible form¹⁵.

Let’s move on to the works of Ruzbihan himself. In his treatise “Spirit’s Font or 1000 and 1 stations” (*Mašrab al-arvāḥ ya hazār va yak*

maqām) concentrated on description of various Sufi "stations" (*maqām*) Ruzbihan dedicates one chapter to the term *iltibās*. Ruzbihan explains that God bestows the state of *iltibās* to the mystic because the latter couldn't bear the direct contemplation of God's essence. The mystic sees God in clothing of his Actions and enjoys contemplating of the divine essence through his Attributes. Ruzbihan refers to the Quranic text on prophet Musa asking God to reveal Himself: "You will not see Me, but look at the mountain; if it should remain in place, then you will see Me". But when his Lord appeared to the mountain, He rendered it level, and Moses fell unconscious¹⁶. We can also find out that Ruzbihan links it to the Prophetic saying "I saw my lord in the most beautiful of forms"¹⁷. In his another work "The Jasmine of Lovers" (*Abhar al- 'āshiqīn*) Ruzbihan explains that during his ascension or *mi' rāj* the Prophet saw God's essence "without clothing of *iltibās*". He adds that *iltibās* is a veil of light that appears in the state of closeness to God, meaning God arrays himself in the light in order to become visible¹⁸. Here *iltibās* means theophany as the revelation of divine beauty in visionary form to the mystic.

In his another work "The Treatise on Holiness" Ruzbihan describes *iltibās* as one of the stations of love. He says that God has 100 000 veils every single one of which is arrayed with beauty and excellence compared to the face of Yusuf. And everyone who stays in this station will be separated from love and isolated from divine Unity¹⁹. Another example from "The Treatise on Holiness" amplifies this idea: "There are 70 000 veils between unity (*tawhīd*) and union (*ittiḥād*) and every veil has a complication of *iltibās* for every single one of them has a bride of beauty who speaks the language of inner secrets. And if a single word of it would reach the ears of monotheists, they all become infidels"²⁰.

A very important chapter of the biggest Ruzbihan treatise "The commentary on Ecstatic Sayings" is concerned on a commentary of Hallaj's *Kitāb al-Tāwāsīn*. There are a lot of passages consisting this term especially in his commentaries to the chapter six, which is called "*Tāsīn al-azal wa-l-iltibās*", so a more concerned and detailed study would be required for a deep examination of this term. Summarizing, I assert that here the meaning of *iltibās* is closer to "confusion". In commenting on

Hallaj's presentation of Iblis Ruzbihan uses *iltibās* to allude to the hypocrisy of Iblis as he presents himself as true lover of God. According to Ruzbihan Iblis experiences the state of *iltibās*: he was blinded by God so he didn't see the divine essence of Adam²¹.

As we can see in numerous amounts of passages Ruzbihan amplifies the Hallajian idea of *iltibās*. Ruzbihan uses this term to denote a certain state of a mystic when he contemplates the manifestation of God's Attributes and Actions revealed to him in a visible form. But this term contains an allusion to the Sufi paradox, which was mentioned above. Any form of manifestation is still another veil between human and God so the Sufi shouldn't be confused with revelation bestowed upon him.

In conclusion, I want to cite Carl W. Ernst who called Ruzbihan Baqli "A neglected figure in Sufi Studies" in his book, which was published in 1996²². Since then more attention of the scholars has been paid to this Sufi master. But nowadays modern Sufi studies still lack textual material which can help the scholars understand the perplexities of Sufi terminology, because *iltibās* is only one of many Sufi terms that require closer examination.

¹ Melchert C. The Transition from Asceticism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century C.E. // *Studia Islamica*, No. 83. P.: Maisonneuve & Larose, 1996. P. 65.

² Schimmel A. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: Univ. of North Carolina Press, 1975. P. 74.

³ Ibid. P. 258.

⁴ *Baqli Ruzbihan*. 'Abhar al-*ā*šiqīn. Ba kušīš-i Henry Corbin va Muḥammad Mu'īn. Tehran, 1958. Muqaddima-yi fārsī. S. 84.

⁵ Ernst C.W. *Ruzbihan Baqli: Mysticism and Rhetoric of Sainthood in Persian Sufi Tradition*. Richmond Surrey: Curzon Press, 1996. P. XI.

⁶ *Baqli Ruzbihan*. *The Unveiling of the Secrets: Diary of a Sufi Master* / Trans. by Carl W. Ernst. Chapel Hill: Parvardigar Press, 1997. P. 11.

⁷ *Massgnon L.* La passion d'al-Hosayn ibn Mansour al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam exécuté à Bagdad le 26 Mars 922; étude d'histoire religieuse. Paris: Gallimard, 1975. P. 456.

⁸ *Baqli Ruzbihan.* Op. cit. P. 9.

⁹ Ruzbihan Thani Sharaf al-Din Ibrahim ibn Sadr al-Din. *Tuhfat-i ahl-i 'irfan.* Tashih-i J. Nurbakhsh. Tehran, 1970. S. 110–111.

¹⁰ Jami 'Abd al-Rahman. *Nafahāt al-'uns min ḥazarāt al-quds.* Ba kušish-i Mahdi Tawḥīdīpūr. Tehran, 1958. S. 256.

¹¹ *Danishnama-yi Tasavvuf.* [Internet] URL: <http://www.nematolahi.com/daneshnameh/> (accessed 17 Apr. 2017).

¹² *Massignon L.* Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane. Paris: Vrin, 1968. P. 368.

¹³ *Baqli Ruzbihan.* 'Abhar al-'āshiqīn. *Muqaddima-yi farānsavī.* S. 124.

¹⁴ *Corbin H.* En Islam Iranien: Aspects spirituels et philosophiques. T. III. P.: Gallimard, 1978. P. 54–58.

¹⁵ *Ernst C.W.* Op. cit. P. 104, note 56.

¹⁶ Qur'an, 7:143.

¹⁷ *Baqli Ruzbihan.* *Mashrab al-arwāḥ* / Ed. Nazif M. Hoca. Istanbul, 1974. P. 131.

¹⁸ *Baqli Ruzbihan.* 'Abhar al-'āshiqīn. S. 76.

¹⁹ *Baqli Ruzbihan.* *Risālat al-quds.* [Internet] URL: <http://www.sufi.ir/books/download/farsi/roozbehan/reslatolqods.pdf>. S. 8 (accessed 17 Apr. 2017).

²⁰ *Ibid.* S. 17.

²¹ *Baqli Ruzbihan.* *Sharh-i shathiyyat* / Ed. Henry Corbin. Tehran: Département d'Iranologie de l'Institut Franco-Iranien, 1966. P. 508–509, 513.

²² *Ernst C.W.* Op. cit. P. IX.

Садр аш-шари‘а и его книга *Та‘дил ал-‘улум*

Данная статья посвящена мусульманскому ученому первой половины XIV в. ‘Убайдаллаха ибн Мас‘уда, прозванного *Садр аш-шари‘а ас-сагир* или *Садр аш-шари‘а ас-сани*, и его сочинению *Та‘дил ал-‘улум*, еще не опубликованному и малоизученному. В статье изложены сведения о происхождении и жизненном пути ‘Убайдаллаха ибн Мас‘уда, представлен обзор рукописей сочинения *Та‘дил ал-‘улум*, уточнена его датировка и предложены исправления некоторых неточностей, проникших в каталоги рукописей. Кроме того, в статье дается обзор источников *Та‘дил ал-‘улум* и приводится пересказ этого сочинения, ознаменовавшего собой важный этап в развитии матуридитского калама в Мавераннахре и Хорасане.

Ключевые слова: ислам, теология, матуридитский калам, Мавераннахр, Хорасан, Садр аш-шари‘а.

Бухарская династия законоведов-ханафитов ал-Махбуби сыграла значимую роль не только в духовной и культурной жизни Мавераннахра, но и в общественно-политической жизни этого региона. Сведения об этой династии в исторических источниках и научной литературе недостаточны. Главой династии был Маулана Шамс ад-Дин Ахмад ибн Джамал ад-Дин ‘Убайдаллах ал-Махбуби, известный как *Садр аш-шари‘а ал-кабир* («Старший глава шари‘ата») и как *Садр аш-шари‘а ал-аввал* («Первый глава шари‘ата»). Он

принимал активное участие в движении, которое возникло в Бухаре в 636 /1239–1240 г. под руководством некоего Махмуда Тараби против господства монголов¹. После завоевания власти в Бухаре Тараби назначил Шамс ад-Дина ал-Махбуби «садром» вместо Бурхан ад-Дина, который представлял семейство Бурхан. Таким образом, должность «садра», которая в то время считалась религиозно-политической, перешла к ал-Махбуби от семейства Бурхан, получившего эту должность при содействии Хорезмшахов, которым удалось сохранить религиозную и политическую власть в Мавераннахре и Бухаре во времена правления Караханидов, каракитаев и в начале правления монголов².

У ал-Махбуби было двое детей: одного звали ‘Умар, по прозвищу *Тадж аш-шари‘а* («Венец шари‘ата»)³, а другого – Махмуд, имевший прозвание *Бурхан аш-шари‘а* («Довод шари‘ата»)⁴. Оба они считались выдающимися знатоками мусульманского права и основ законоведения того времени. По-видимому, нестабильная политическая и общественная ситуация в Бухаре заставила двух братьев покинуть родные места и отправиться в Кирман. Как Тадж аш-шари‘а, так и Бурхан аш-шари‘а всю оставшуюся жизнь провели в Кирмане, занимаясь исследованиями и написанием книг. Оба брата умерли в 1247 г. в Кирмане, где и похоронены⁵. У Тадж аш-шари‘а был сын по имени Мас‘уд, а у Бурхан аш-шари‘а – дочь Уама, весьма образованная женщина, которая, согласно некоторым источникам, даже редактировала книгу *Усул Уклидас* («Начала Евклида»), написав комментарий к ней⁶. Мас‘уд женился на своей двоюродной сестре Уаме. От этого брака родился сын, которого называли ‘Убайдаллах.

‘Убайдаллах, известный как *Садр аш-шари‘а ас-сагир* («Младший глава шари‘ата») и как *Садр аш-шари‘а ас-сани* («Второй глава шари‘ата»), считается самым знаменитым членом этого семейства. Ибо он был выдающимся ученым-энциклопедистом, имевшим глубокие познания почти во всех областях науки того времени, таких как язык, литература, право, основы законоведения, логика, теология, метафизика, физика, астрономия и мистицизм. К сожалению, мы не располагаем никакими сведениями от-

носителем даты его рождения. Известно, что в детстве он изучал арабский язык, литературу и право у своего деда по материнской линии⁷, и, по всей вероятности, к основам философии и рациональным наукам его приобщили в родительском доме, поскольку многие из членов этой семьи, помимо религиозных наук, имели глубокие познания в рациональных науках, особенно в арифметике, геометрии и астрономии. Садр аш-шари‘а, изучая рациональные и религиозные науки, проявлял большой интерес к суфизму и стал учеником шейха Салах ад-Дина Хасана ал-Булгари (ум. в 1298), который был одним из известных духовных наставников того времени⁸. Наш мыслитель во времена правления Му‘изз ад-Дина Курта некоторое время жил в Герате, занимаясь преподаванием книги *ал-Ишарат ва-т-танбихат* («Указания и Наставления») Ибн Сины (980–1037)⁹. Кроме вышеизложенного, Садр аш-шари‘а писал также стихи на арабском и персидском языках, образцы которых можно найти в некоторых источниках¹⁰. У ‘Убайдаллаха был сын, которому он дал имя Махмуд в честь своего деда по материнской линии. Махмуд изучал мусульманское право у своего отца, но, к сожалению, умер в юности¹¹. Вернувшись в 1333 г. из Герата на родину¹², ‘Убайдаллах ибн Мас‘уд последние годы своей жизни провел в Бухаре, где скончался в 1346 г. Его могила и могила его потомков находится в квартале Шар‘абад этого города¹³.

Садр аш-шари‘а оставил после себя богатое научное наследие, которое хранится в библиотеках России, Ирана, Турции, Индии, Пакистана, стран Центральной Азии, Саудовской Аравии и в некоторых западных странах. Его перу принадлежат такие книги, как *Мухтасар ал-викайа*¹⁴ и *Шарх ал-викайа*¹⁵ по ханафитскому фикху, *Танких ал-усул*¹⁶ и *ат-Таудих фи халл гавамид ат-танких* (комментарии к предыдущей)¹⁷ по основам фикха. Эти четыре книги считаются наиболее важными учебными пособиями среди ханафитов, и поэтому к ним написано множество комментариев и глосс. Из числа его произведений можно назвать также *ал-Мукаддамат ал-арба‘а*¹⁸ относительно проблемы свободы выбора (*ал-ихтийар*) и принуждения (*ал-джабр*), а также книгу *ал-Вишах фи-л-ма‘ани ва ал-байан*¹⁹, посвященную филологическим наукам, название

Конец ознакомительного фрагмента.

Приобрести книгу можно

в интернет-магазине

«Электронный универс»

(e-Univers.ru)