

Гасан Алкадари

Джираб ал-Мамнун

جراّب الممنون

*К 190-летию
Гасана Алкадари*



ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

ИНСТИТУТ ИСТОРИИ, АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ
ДАГЕСТАНСКОГО ФЕДЕРАЛЬНОГО ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОГО ЦЕНТРА
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК



جواب الممنون

تأليف العالم العلامة الامام الاوحد والجوهر المفرد حسن افندي
الداغستاني الاقداري قدست اسراره وعمت انواره وجعل الجنة
مشواه بحرمة من لا نبي بعده امين

هذا كتاب

جمع فيه كل ما جرى بينه وبين علماء داغستان
من المسائل الفقهية وغيرها مع اجوبتها المرضية

طبع بالمطبعة الاسلامية على نفقة صاحبها محمد ميرزا

ماورا يوف في بلدة تميز خان شوره

١٩١٢ سنة

Гасан Алкадари

Джираб ал-Мамнун

Перевод с арабского и комментарии
Х.Г. Алибекова

Москва
Наука — Восточная литература
2024

УДК 82-94
ББК 84(24)
Г22

*Издание подготовлено при поддержке
Фонда «Просвещение имени Заслуженного учителя Республики Дагестан
Абдулкеримова Махмуда Абдулжелиловича»*

Научный руководитель проекта
д.филол.н. акад. РАН *А.А. Гусейнов*

Ответственный редактор
д.и.н. *А.К. Аликберов*

Научные редакторы
к.и.н. *Ш.Ш. Шихалиев*
к.филол.н. *Т.А. Аникеева*

Рецензенты
к.и.н. *В.О. Бобровников*
д.и.н. *З.Ш. Закарияев*
И.И. Ханмурзаев
М.Г. Шехмагомедов

Гасан Алкадари

Джираб ал-Мамнун / пер. с арабского и коммент. Х.Г. Алибекова; науч. руководитель проекта А.А. Гусейнов; отв. ред. А.К. Аликберов; науч. ред. Ш.Ш. Шихалиев, Т.А. Аникеева; Ин-т востоковедения РАН; Ин-т истории, археологии и этнографии ДФИЦ РАН. — М.: Наука – Вост. лит., 2024. — 414 с. — ISBN 978-5-02-040607-0

«Джираб ал-Мамнун» («Хурджин ал-Мамнуна») — произведение Гасана Алкадари (1834–1910), видного мусульманского ученого, историка, философа, поэта, просветителя. Оно представляет собой сборник из 38 небольших сочинений, написанных на арабском языке в период с 1860 по 1910 г. Большинство сочинений составлено в традиционной для исламской литературы форме вопросов-ответов. Это ответы Гасана Алкадари на вопросы по мусульманскому праву, географии, истории, астрономии, естествознанию, логике, грамматике арабского языка, догматике, которые задавали ему преимущественно дагестанцы, проживавшие в разных областях Российской империи. Книга демонстрирует энциклопедический диапазон знаний Алкадари, почерпнутых как из исламских текстов, так и из переводов европейских книг того времени.

Издание содержит вводные статьи, посвященные научному творчеству и просветительской деятельности Гасана Алкадари. Книга адресована широкому читателю, интересующемуся историей и исламской культурой Дагестана и Северного Кавказа.

- © Алибеков Х.Г., перевод с арабского, комментарии, 2024
- © Гусейнов А.А., Аликберов А.К., Шихалиев Ш.Ш., Гулд Р., статьи, 2024
- © ФГБУН Ин-т востоковедения РАН, 2024
- © ФГБУН Ин-т истории, археологии и этнографии ДФИЦ РАН, 2024
- © ФГБУ «Издательство «Наука», редакционно-издательское оформление, 2024

ISBN 978-5-02-040607-0

А.А. Гусейнов

О «Джираб ал-Мамнун» и его авторе¹

Перед нами русский перевод посмертно изданной книги Гасана эфенди Алкадари (1834–1910) «Джираб ал-Мамнун», написанной на арабском языке, подготовленной и изданной впервые его младшим братом Магомедом эфенди в 1913 г. в г. Темир-Хан-Шура в типографии Мухаммада Мирзы Мавраева. Перевод выполнен Хизри Алибековым, научным сотрудником сразу двух академических центров — Института истории, археологии и этнографии ДФИЦ РАН и Института востоковедения РАН.

Представ впервые на русском языке, данный труд обретает новую жизнь. Нельзя сказать, что до настоящего времени он оставался в полном забвении. Сама книга представляет собой собрание ответов на вопросы, с которыми к Гасану эфенди как авторитетному ученому обращались его современники. Тем самым она уже была включена в интеллектуальную и духовную жизнь людей еще до того, как была собрана и издана в качестве самостоятельного труда. Ее бережно хранили библиофилы, к ней иногда обращались специалисты. Новое поколение исследователей (Ш.Ш. Шихалиев, И.Р. Насыров) положило начало изучению этого труда и его роли в развитии отечественной мысли². Опубликована подборка суждений Алкадари о фикхе³. Тем не менее из-за бурных процессов культурной революции, начавшихся в советском Дагестане и накрывших своими волнами старую арабоязычную ученость (введение новых алфавитов, культивирование

¹ Данные заметки являются продолжением размышлений, опубликованных в книге «Диван ал-Мамнун» (М.: Наука — Вост. лит., 2020. С. 5–27), посвященных личности и жизненному пути Гасана Алкадари.

² См.: Шихалиев Ш.Ш., Шехмагомедов М.Г. Фикх в исламском дискурсе дагестанских улемов // Бобровников В.О., Шехмагомедов М.Г., Шихалиев Ш.Ш. Мусульманское право и обычай в российском Дагестане: источники и исследования: хрестоматия. СПб.: Президентская библиотека, 2017. С. 12–51; Насыров И.Р. Гасан Алкадари — мыслитель Дагестана // Ислам в современном мире. 2021; 3: 85–106.

³ Правовые заключения Хасана ал-Алкадари в его сочинении «Джираб ал-Мамнун». Пер. Ш.Ш. Шихалиева // Бобровников В.О., Шехмагомедов М.Г., Шихалиев Ш.Ш. Мусульманское право и обычай в российском Дагестане: источники и исследования: хрестоматия. СПб.: Президентская библиотека, 2017. Гл. 7. С. 166–185.

национальных языков, переход на русский язык как язык высокой культуры и межнационального общения, антирелигиозная ориентация общественного сознания), книга оставалась в тени. Сегодня, доступная уже в русском переводе и в изменившихся условиях идеологического плюрализма, в том числе более взвешенного отношения к прошлому, она может проявить свою скрытую творческую энергетику и стать фактором, позволяющим нам полнее осознать основания и традиции нашей культуры, интеллектуальной и духовной истории.

Говоря о **нашей** культуре и истории, я имею в виду дагестанскую, точнее **общедагестанскую** культуру и историю, так, как это понимал и воплощал в своем творчестве ал-Мамнун (псевдоним Гасана Алкадари⁴). «Джираб» — третья его книга, которая выходит в русском переводе и является его голосом, доходящим до наших дней из второй половины XIX — начала XX в.

Первая книга — «Асари Дагестан» (1929 г., пер. Али Гасанова) представляет собой первое наиболее полное собрание и систематизацию исторических сведений о Дагестане. Дело не только в полноте и систематизации знаний о Дагестане и не только в том, что это первый подобный свод знаний о Дагестане, а прежде всего в том, что в ней Дагестан впервые в науке был выделен как целостное образование, а дагестанцы — как единый народ со своей исторической судьбой. Не просто как географическое или этнографическое понятие, не только как обозначение перекрестка людских потоков прошлого, а именно как самостоятельный и суверенный субъект истории.

Второй книгой стала его автобиография «Диван ал-Мамнун» (2020 г., пер. Ильшата Насырова), поэтическое осмысление своей жизни, ее превратностей и человеческого наполнения на фоне крутого поворота в жизни Дагестана, войн, восстаний и новых геополитических перспектив. Она дает культурный срез эпохи в том виде, в каком она отразилась в трудах и переживаниях одного из ее активных представителей.

Если «Диван» говорит о том, что делал, от чего страдал и чему радовался ал-Мамнун, то «Джираб» — о чем он думал. Эта книга состоит из 38 самостоятельных небольших сочинений, написанных на арабском языке, первое из кото-

⁴ Гасан Алкадари — самое известное и устойчивое обозначение его имени, которое закрепилось в современной литературе после появления русского издания его труда «Асари Дагестан» (1929) в переводе его сына Али Гасанова. Гасан — его имя, которым он был наречен при рождении, а Алкадари — производное от названия его небольшого родного аула Алкадар. В самом Алкадаре своего прославленного земляка именуют Гасан эфенди, подчеркивая его высокую ученость, так же называют его в родственном кругу ныне живущих прямых потомков. Сам Гасан Алкадари в сочинениях, собранных в данном труде, дает следующие варианты своего полного имени: Гасан ал-Алкадари; Гасан ал-Мамнун ал-Алкадари; Гасан ал-Алкадари ад-Дагистани; Гасан ал-Алкадари ал-Кури; Гасан, сын покойного *хаджжи* 'Абдуллаха-эфанди ал-Алкадари; Гасан ал-Кури ал-Алкадари; Гасан ал-Алкадари аш-Шафи'и; Гасан аш-Шафи'и ал-Аш'ари ал-Алкадари ал-Кури; Гасан.

рых датировано 1860 г., а последнее завершено за два с половиной месяца до кончины в 1910 г. Она сопровождала его интеллектуальные занятия на протяжении 50 лет, всей сознательной жизни, и является основным документом, позволяющим наиболее точно охарактеризовать роль и место Гасана Алкадари в истории нашей культуры, общее идейное и тематическое содержание его творчества.

Просвещение как человеческий идеал и историческая эпоха

Алкадари был мусульманским ученым, философом, историком, поэтом. Он оставил заметный след в этих областях духовной деятельности, каждая из которых заслуживает отдельного разговора. Но вместе с тем есть нечто, что объединяет все грани творчества Алкадари, поднимая его на уровень исторически значимого общественного явления. Гасан эфенди Алкадари обозначает начало эпохи дагестанского просвещения. Именно в этом качестве, в качестве ученого и учителя он вошел в сознание народа — лезгинский (и возможно, не только лезгинский) фольклор, запечатлен в стихах его великого современника и друга Етима Эмина. У прославленного народного ашуга Сулеймана Стальского есть ядовитое стихотворение, в котором он высмеивает характерные нравы и привычки каждого из ближайших семнадцати аулов его родного края (Кюре, Кюринского округа). В нем он, имея в виду Гасана эфенди и ради него, делает редкое исключение для его родного аула Алкадара, который, хотя также имеет свои недостатки (мал и беден), тем не менее «является местом науки и образования» (*Илим, гьам тарсар чка я!*). Заслуга Алкадари состоит в том, что, помогая распутывать трудности арабской филологии, казусы фикха, тонкости философии ашаритов, споры в рамках местных обычаев, разъясняя новейшие достижения астрономии и т.д., он освещал своим современникам путь светом знания. Один из его корреспондентов, приветствуя его, назвал его имамом местного края. Да, действительно, если пользоваться исламской лексикой, его можно назвать имамом Дагестана. Это и будет означать, что он был дагестанским просветителем, мудрым наставником и учителем дагестанцев. Чтобы ответить на вопрос, что это значит, почему именно Гасан Алкадари (надо думать, не только он, и наверняка не только он, но он — непременно!) заслуживает этого звания и в чем заключалась его просветительская миссия, следует разобраться в самом понятии просвещения.

О просвещении как исторически содержательном понятии, определенном качественном состоянии человека и общества мы знаем из европейской интеллектуальной традиции. Оно обозначает определенную эпоху перехода общества из сословного и полуобразованного состояния к состоянию демократических отношений и всеобщего образования. Просвещение имеет ряд признаков, специфич-

ных именно для европейской истории и цивилизации (конфронтация с господством религии, расцвет индивидуализма, мировоззренческий плюрализм, толерантность публичного поведения и др.). Вместе с тем в нем есть некая универсальная историческая основа, которая свойственна всем цивилизациям и порождает их разнообразие, подобно тому, например, как универсальная способность речи реализуется в многообразии языков или структурное единство человеческой телесности получает выражение в особенностях ее антропологических воплощений и в конечном счете в единственности тела каждого индивида. Сформулировать эту основу не так просто. Ее, как можно предположить, составляют два базовых принципа: а) господство рационального взгляда на мир, б) самостоятельное индивидуально-ответственное поведение. Эти разнонаправленные принципы внутренне связаны между собой и в своем неразрывном противоречивом единстве (именно в единстве, когда рациональный взгляд, а не слепые эмоции, и индивидуально-ответственное поведение, основанное на взвешенных и доказанных суждениях, а не на слепой вере, становятся основой индивидуального поведения) составляют «мистику» человеческой свободы, ее красоту и величие. Как сказал Иммануил Кант, «просвещение есть выход человека из состояния своего несовершеннолетия, в котором он находится по своей вине», провозгласив его девиз — «имей мужество пользоваться своим собственным умом!»⁵.

В какой мере так понятый идеал просвещения, соединяющий в один человеческий клубок ориентацию на научное знание с опорой на собственный разум, приложим к тому, что делал Гасан Алкадари и выразил в данной книге?

«Джираб ал-Мамнун» как зеркало своей эпохи

«Джираб ал-Мамнун» как произведение вписано в исламскую литературную традицию. Сама традиция в данном случае задает определенную интеллектуальную диспозицию. Если исходить из более привычных для нас жанров европейской традиции, данная книга отличается как минимум двумя бросающимися в глаза особенностями.

Во-первых, она представляет собой ответы на вопросы. Речь при этом идет не о художественной форме, не о литературном жанре, не о воображаемых вопросах в качестве риторической фигуры речи, а о настоящих вопросах вполне реальных и хорошо известных лиц. В данном случае те, кто задают вопросы, прямо определяют предмет и идейный фокус книги, соучаствуют в ее содержании. Вопросы исходят не от особых лиц, наделенных правом задавать вопросы в законном

⁵ Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Мотрошилова Н.В., Тушлинг Б. (ред.). Сочинения на немецком и русском языках. Т. 1. М.: АО «Ками», 1993. С. 129.

ожидании получить на них ответ, а от обычных думающих людей из ничем не ограниченного числа современников. Они показывают, чем были озабочены люди той эпохи и насколько им было важно получить рационально осмысленный и авторитетный ответ на то, что их беспокоило. Вопросы в данном случае являются периферийными точками активности общественного сознания и в своей сумме, если она складывается свободно (естественно) и является достаточно большой, дают представление о его состоянии.

Во-вторых, собранные в данном произведении отдельные сочинения не связаны между собой. Вопросы, которые определяют их содержание, задают разные люди по различным поводам, они собраны в одной книге, подобно тому как, например, путешественник складывает разные вещи в свой дорожный чемодан. Их объединяет только то, что их авторы принадлежат одному обществу и все они адресуются одному, также вполне реальному человеку из селения Алкадар по имени Гасан с целью узнать его авторитетное мнение. Ответы на них в форме письменных текстов были даны этим человеком и в определенное, точно обозначенное время отправлены адресантам. В данной книге они собраны автором задним числом, теперь уже в качестве вех его интеллектуальной деятельности. Точкой сбора этих разнородных (по тематике, размерам, основательности и другим параметрам) сочинений, основанием, в силу которого они собраны в одной книге, является их автор, Гасан Алкадари, явленный тем самым в многообразии своей общественно ориентированной просветительской деятельности.

Предлагаемое сочинение благодаря своему замыслу, истории появления, содержанию вполне может считаться основным документом, позволяющим нам судить о том, почему Гасана Алкадари следует считать просветителем и более конкретно — **дагестанским** просветителем. И далее, почему оценка его интеллектуальной деятельности как просветительской поднимает ее на уровень исторически значимого явления. Осознание этих вопросов прямо зависит от понимания эпохи, в которую случилось жить Гасану Алкадари.

Поворотная веха в истории Дагестана

Время его зрелости и самостоятельной жизни пришлось на вторую половину XIX в., которая явилась поворотной вехой в истории Дагестана, коренным образом изменившей геополитическую ориентацию и бытийные основы жизнедеятельности его народов. Решающим фактором стало окончание 25-летней национально-освободительной вооруженной борьбы под руководством Шамиля, завершившейся почетным пленением последнего в 1859 г. и присоединением самого края к Российской империи. Если кратко выразить самую общую историческую суть движения Шамиля, то она определялась двумя взаимно связанными целями, ко-

торые можно обозначить как борьбу за политическую независимость и антифеодальное теократическое общественное устройство. Шамиль был не только великим воином и полководцем, но и выдающимся государственным деятелем, стремившимся внедрить в общественную жизнь народов Дагестана демократические начала в форме единых правовых основ шариата.

Шамиль в сознании народа и тогда, когда он возглавлял вооруженную борьбу, и тогда, когда был пленен, и во все последующие годы воспринимался и воспринимается как герой, выразитель его духа и идеалов — и не только в сознании аварцев, что легко понять, ибо не всем народам выпадает счастье иметь таких героев, но и в сознании всех народов Дагестана. Но тем труднее, сложнее и даже трагичнее сложилась реальная ситуация, в которой оказались народы Дагестана после него. Они должны были опытом своей повседневной жизни, своими молитвами и чаяниями ответить на вопрос: рассматривать ли случившееся как поражение, неудачу на их пути и искать возможности для того, чтобы возобновить дело Шамиля, или принять сложившуюся реальность как новые возможности, начало другого пути, что открыла перед ними история (говоря народным языком, дал Аллах и открыла таинственная судьба)? Дагестан оказался перед выбором: противостоять ли сложившейся судьбе, считая ее злой и несправедливой, или принять ее, довериться ей и пойти навстречу? Именно так был поставлен вопрос самим ходом жизненных обстоятельств, и на него должна была ответить духовная элита.

Один ответ воплотился в опыте высокого, хотя и безрассудного, мужества, каким стала попытка воссоздать имамат и взять реванш в ходе антиправительственного восстания 1877 г., которое было подавлено самым жестоким образом, обернулось огромными разрушениями и репрессиями, принесло большие бедствия народу. Другим ответом стало предложенное открытое, искреннее сотрудничество с новыми властями, нацеленное на улучшение качества жизни, поиск передовых форм ее организации в рамках тех перспектив развития, которые открывались для Дагестана в Российской империи.

Гасан Алкадари был одним из тех, кто первым осознал и открыто пошел по второму пути, увидев новые возможности для Дагестана в изменившихся условиях — условиях соединения его судьбы с судьбой России. Он принял и даже, можно сказать, приветствовал присоединение Дагестана к России. Как индивид он сотрудничал с царской администрацией, чтобы облегчить людям адаптацию к новым порядкам. Как мыслитель он обосновывал новые возможности, которые в составе России открылись перед дагестанцами, прежде всего приобщение к современной науке, знаниям, техническому прогрессу. При этом он высоко ценит Шамиля, его борьбу, он даже по-своему понимает и сопереживает восставшим, которые решили вновь пойти по его пути, и сам он, как известно, за сочувствие им был подвергнут административной ссылке. Его позиция заключается в том,

что наступили новые времена, новая эпоха и Дагестану, оставаясь Дагестаном, предстоит идти в другом направлении — именно этого не поняли вдохновители восстания 1877 г. («По невежеству своему бедный народ вы обрекли на гибель, ведь и дороги в каждый век мостят на свой особый лад»⁶, — написал он, обращаясь к ним.) Наступившее время он считал временем просвещения, нового взгляда на мир, который требует того, чтобы люди учились, в своей деятельности опирались на знания, а в своих действиях — на свой ум и рациональные суждения. Его собственная интеллектуальная деятельность, результаты которой собраны в «Джираб ал-Мамнун», развивалась именно в русле такого понимания.

Просвещение как служение

Говоря о сочинении «Джираб» как источнике, раскрывающем Алкадари как просветителя, следует иметь в виду следующие его особенности. Это не одно сочинение, а сумма многих сочинений, которые он писал на протяжении всей жизни. И самое главное, писал не в силу своих служебных обязанностей чиновника и учителя и не в силу интеллектуальных увлечений, внутренней потребности осмыслить тот или иной вопрос, о котором идет речь, а потому, что его каждый раз просил об этом кто-нибудь из соотечественников из числа образованных дагестанцев, желающий разобраться и получить обоснованный ответ на свой вопрос. И отвечает он по одной-единственной причине: ему выразили уважение, обратившись с просьбой высказать свое суждение по данному вопросу. И он наряду с правилом вежливости для любого мусульманина, состоящим в требовании на каждый «салам алейкум» отвечать «алейкум салам», видит также свой долг в том, чтобы по возможности дать ответ на поставленные вопросы по существу. В этом он видит свой долг ученого, ответственного за интеллектуальное состояние народа.

Отвечая на адресованные ему вопросы, соединяя свой взгляд на них с умственными усилиями вопрошающих адресантов, он внедряется в общественное сознание своей эпохи и способствует повышению его разумности, рациональной упорядоченности. Именно в том, что он направляет свои ученые занятия на рассмотрение тех вопросов (тем, недоумений, противоречий и т.д.), с которыми сталкиваются его современники, что он стремится в меру своих возможностей помочь им разобраться с возникшими у них трудностями, что он находится в прямом контакте, своего рода диалоге с ними, — именно в этом он являет себя как просветитель. В «Джираб ал-Мамнун» показано, что просвещение народа — в конкретности связей, которые соединяли его автора с современниками, в том, чтобы внедрять рационально осмысленные формы жизни, формировать в обществе

⁶ Гасан Алкадари. Диван ал-Мамнун / пер. с араб. и коммент. И.Р. Насырова. М.: Наука — Вост. лит., 2020. С. 206.

привычки поступать обдуманно, со знанием дела. Именно такая практическая ориентированность решающим образом определяла характер и нацеленность интеллектуальных занятий Гасана Алкадари.

Следует заметить, что умственные занятия сами по себе доставляли ему удовольствие, он любил учиться, любил книги, чувствовал себя счастливым, когда погружался в мир богословия, философии, науки, поэзии, отвлекаясь от ежедневных забот, быть может, даже психологически он был склонен более к созерцательному, чем к деятельному образу жизни (описывая свой рабочий день с его ежедневными заботами по медресе, он особо выделяет вечерние и ночные часы, когда он оказывается наедине со своими книгами, уподобляя их красавицам: «А ночью разговариваю с красавицами, собеседницами... / Благородные дамы от меня лишь требуют / Приступить к чтению с преданным сердцем»⁷). Конечно, нельзя сказать, что он занимался просветительской деятельностью вынужденно. Он смог соединить свои интеллектуальные искания со служением интеллектуальным потребностям народа и стал важной фигурой эпохи дагестанского просвещения — **дагестанского**, так как: а) его адресанты были со всех краев Дагестана; б) обсуждаемые им вопросы были общезначимыми для всего Дагестана; в) разговор он вел на языке (арабском), объединявшем в ту эпоху образованных и широко мыслящих представителей всех дагестанских народов, несмотря на их этнонациональные различия, как сегодня это делает русский язык.

Просвещение как совместный поиск истины

Свои сочинения-письма Алкадари начинает с акцентированно уважительного приветствия и восхваления достоинств адресанта, а завершает собственным автографом, сопровождая его столь же акцентированными, но теперь уже принижающими эпитетами, такими как «ничтожный раб», «грешный», «недостойный» или, как он однажды выразился, «раб, признающий свои грехи и не обращающий внимания на чужие недостатки за именем своих» (в данном издании стр. 340)⁸. Такое соединение расходящихся ценностных линий — больше, чем принятая фигура дружелюбия, оно выравнивает их изначальную «кривизну» и создает гармонию общения между индивидами, когда один отвечает на вопросы другого. Оно собирает вместе, создает связь спрашивающего и отвечающего. Складывается такая фигура человеческих отношений (двух людей), в которой структура общения, сама его возможность определяется тем различием, что один (тот, кто отвечает) больше знает, более авторитетен в вопросах, с которыми столкнулся другой.

⁷ Там же. С. 308.

⁸ Здесь и далее ссылки на «Джираб ал-Мамнун» даются в тексте с указанием страниц данного издания.

Алкадари сознает и подчеркивает, что он отвечает не потому, что он лучше, умнее того, кто его спрашивает, а потому, что, во-первых, сами вопросы побуждают его к этому. Он отвечает потому, что его спрашивают. В сочинении «Ясное слово в виде ответа на вопросы Мухаммада'али» говорится, что «ничтожный Гасан ал Алкадари... получил от самого дорогого друга и самого успешного сверстника, величественного ученого ал Чухи Мухаммада'али некоторые вопросы в превосходном письме. Я отправил их к нему в качестве напоминания проницательным. Стоит отметить, что, несомненно, спрашиваемый не более знающий, чем спрашивающий» (с. 165).

«Спрашиваемый не более знающий, чем спрашивающий» — это замечательная в своей этической направленности и истинная в своей сути формула, следование которой выравнивает интеллектуальную коммуникацию и общение между индивидами.

Во-вторых, он отвечает в знак благодарности другу и потому, что имеет возможность покопаться в нужных книгах и найти ответы на поставленные вопросы. Именно друг своими вопросами помог ему развить свои собственные знания о мире и людях.

Отвечать на вопросы своих соотечественников для Алкадари не является обязанностью. И даже он не считает это обязанностью. Если же это и обязанность, то почетная. Ведь ответ — это не начало дела, о котором идет речь, а продолжение. Началом являются вопросы, и даже не сами вопросы, а то обстоятельство, что с ними обратились именно к нему. Кто-то из его думающих современников пожелал услышать его суждения по трудным, волнующим его вопросам, подсказал сами вопросы, на которые ищут ответы, и благодаря этому он нашел еще одного друга на тернистом, но столь благодатном и любимом им пути познания. В этом двуедином процессе интеллектуального общения важен одинаковый искренний настрой спрашивающего и отвечающего на поиск истины, а не на преходящие моменты спеси, выгоды и т.п. Ведь сочинение (в данном случае каждое произведение в «Джираб ал-Мамнун») как целое, как звено непрерывной цепи мысли представляет собой соединение вопросов с ответами. И для того чтобы они соединились и эти пазлы сложились, одно должно стать продолжением другого, вопрос развиться в ответ, а ответ породить новый вопрос и дать толчок дальнейшему движению колеса мысли. Для этого они должны быть по-человечески добротными, вести к объединению того, кто спрашивает, с тем, кто отвечает. Каковы признаки добротности вопросов и добротности ответов, которые мы можем почерпнуть из «Джираб ал-Мамнун»?

Искусство спрашивать

Добротность вопросов состоит прежде всего в том, чтобы они были результатом и формой самостоятельной умственной деятельности того, кто спрашивает,

чтобы они обозначали реальное затруднение его интеллектуальной деятельности и искреннее желание разобраться, чтобы вопрошание не было следствием лени мысли и лишь желанием переложить на другого усилие мысли, которое человек должен сделать сам. В открывающем весь сборник сочинении «Место встречи двух морей в виде комментария относительно положения двух Хидров» автор говорит, что он получил вопросы от человека, который признаёт, что «сам он несведущ и нерадив». И он отстраняет вопросы, возникшие у того из-за нерадивости, т.е. по причине лени мысли, чем бы это ни было вызвано, даже если это является, например, выражением праздного любопытства. Нерадивость в этом случае состоит в том, что за вопросами не видно самостоятельных усилий этого человека разобраться в них, и потому эти вопросы остаются вне пространства продуктивной мысли. Но среди них были вопросы, в частности вопросы о двух Хидрах, мировом океане и некоторые другие, которые требуют определенных знаний, недоступных человеку, если он не прошел полного курса школьных знаний и не имеет возможности сопоставить мнения известных ученых. И ответу именно на эти богословские и научные вопросы, которые находятся в сфере компетенций профессиональных ученых и сам ответ на которые уже является формой научного поиска, он посвящает свое основательное сочинение.

Когда просвещение понимается как способность человека жить своим умом, то имеется в виду, что ум движется по своим строгим законам и, среди прочего, что он занят не зряшными, надуманными и пустыми вопросами, а вопросами жизненными, бытийными, такими, которые реально стоят перед людьми и не могут не стоять перед ними. Человеческое знание, как отмечает Алкадари, также имеет две крайности: «Одна из них — невежество... Вторая — занятие человеком вопросами, его не касающимися» (с. 303). Один из способов преодолеть эти крайности состоит в том, чтобы предметом вопрошания были именно такие вопросы, которые встают перед людьми (не только перед данным вопрошающим индивидом, а перед любым индивидом в такой же ситуации) в ходе их сознательной жизнедеятельности и требуют для своего решения знаний, не мнения, а именно знаний (достоверных, правильно сформулированных, проверяемых, авторитетных и т.д.). Это вопросы, встающие как в ходе богословских, научных занятий, философских размышлений, так и в процессе повседневной жизни, в правовой практике.

Последние также занимают большое место в «Джираб ал-Мамнун», это вопросы, касающиеся опеки, родственных обязанностей, имущественных споров, обычаев, легкомысленных клятв и т.д. Алкадари всегда склоняется к таким решениям практических вопросов и методологическим уточнениям в ходе их анализа, которые, следуя принятым правилам и авторитетным традициям, не снимают в то же время ответственности с самого индивида, не приходят в противоречие со здравым смыслом. Он исходит из убеждения, что тот, кто задает вопрос,

не только обращается к нему, он одновременно спрашивает и себя, задумывается над тем, как в том случае, о котором он спрашивает, правильно понимать и действовать ему. Вопросающий сохраняет статус субъекта познания. Например, при рассмотрении вопроса, как быть в ситуации, когда муж в ходе ссоры с женой в гневе вслух произносит фразу, означающую развод, а потом раскаивается в этом, он предлагает исследовать, действительно ли это было сказано в гневе. И если будет доказано, что это было сделано в гневе, то развод аннулируется: «...ведь шариатские предписания основываются на явных действиях [людей], а Аллах берет на Себя их скрытые [мысли]» (с. 254). Для следующего случая, когда возможные опекуны не обладают необходимыми качествами благочестия и надежности, он предлагает право хранения имущества сироты передать матери, хотя и она в этом случае попадает в категорию нечестивцев: «...крайняя необходимость является фактором, превращающим запретное в дозволенное» (с. 199). На вопрос о ритуальном омовении в случае гермафродита он приходит к заключению, что хотя по правилам мужчины омывают покойных мужчин, а женщины — покойных женщин, но в данном случае это могут совершить как мужчины, так и женщины (см. с. 283). Интересен вопрос относительно гор, находящихся с давних времен в собственности одного человека или общины, но по поводу которых не известно, как они стали их собственностью. Он высказывает мнение, что «они имеют право распоряжаться ими так, как пожелают, но в рамках сложившейся традиции» (с. 243): обычай в данном случае дополняет шариатские нормы.

Другой признак добротности спрашивающего состоит в его стремлении дойти самому до истинного знания, а не разоблачить ложное. В сочинении «Внушение от Создателя для решения трудных вопросов *малла Тайиба ац-Цайхури*» Алкадари получил вопросы, которые он поделил на две своеобразные категории: первые относились к тем, «исследование которых является коллективной или индивидуальной обязанностью. Вторые затрагивали некоторые дискуссии относительно цитат современных ученых и выявления ошибок братьев по вере» (с. 192). Он отказался обсуждать вторую часть и приступил к ответам на вопросы первой части. Его интересовали только такие интеллектуальные собеседники, которые доискивались истины для себя, а не интересовались ошибками других. В другом месте, рассматривая вопрос о том, дозволено ли человеку в правовых вопросах следовать мнению не самых превосходных *муджтахидов*, Алкадари приводит авторитетные суждения, как допускающие это, так и обязывающие следовать мнениям более превосходных из них. Но, как считает он сам, наиболее верная позиция состоит в том, чтобы «следовать за тем *муджтахидом*, в ком он убежден, что тот превосходит его по знаниям или равен ему, но не за тем, в ком он убежден, что тот ниже его по знаниям» (с. 201). Его можно понимать так, что самое важное состоит в том, чтобы спрашивающий не скатывался на своевольную (недостаточно обоснованную) правовую позицию.

Искусство отвечать

Существуют свои добротность и ограничения у спрашиваемого, у того, кто берется отвечать. Самое основное правило состоит в том, чтобы отвечающий не становился в позу учителя, который превозносится над тем, кто спрашивает, не стремился указывать ему дорогу. Отношения между ними — не отношения между знающим и невеждой, образованным и необразованным. Они оба находятся в пространстве мысли, рационального дискурса, поиска разумных ответов на разумные вопросы. Задача спрашиваемого — отозваться на полученные вопросы таким образом, чтобы спрашивающий сам мог подняться до ответа на них.

В этом отношении очень показателен ответ на вопрос о двух Хидрах. Вопрос заключается в следующем: Алкадари утверждал, что Хидр и Илийас давно умерли, однако в некоторых книгах сказано, что они оба не умрут до конца света, потому что испили из источника живой воды. Отвечая на это расхождение, автор собрал по этому вопросу суждения и сделал выписки из произведений лучших авторитетов в науках *тафсира* и *хадиса*, подробно разобрал их, расположив следующим образом: предисловие о биографиях Хидра и Илийаса; первый раздел, где излагаются мнения и доводы тех, кто считает, что они живы; второй раздел — об аргументах тех, кто так считает, и критических возражениях их оппонентов; третий раздел — о суждениях тех, кто считает, что они не живы, и их доказательствах; заключение, состоящее в том, что «что каждая из дискутирующих сторон имеет свои приемлемые аргументы. Также такому читателю понятно, что обладающий правом самостоятельного взвешивания мнений ученых (*ахл ат-тарджих*) может склониться к тому мнению, которое он посчитает верным» (с. 89), подобно тому, как сделал это сам Алкадари, более склонный к мнению ученых, утверждающих, что Хидр сегодня не жив. Он не подменяет и не отрицает умственную деятельность спрашивающего, он собирает и упорядочивает, методически обрабатывает относящийся к теме материал, чтобы спрашивающий и дальше, теперь уже хорошо информированный, мог размышлять над своим вопросом и сделать свое обдуманное заключение.

Выше мы говорили, что письма-ответы Мамнуна обрамлены рамкой уважительного отношения к адресанту. Теперь следует отметить, что помимо этого они обрамлены рамкой благоговейного отношения к истине. Каждое письмо начинается хвалой Аллаху, Прекрасному Господину и Покровителю, Его озаренному светом Посланнику, его семье и подвижникам, а завершается итоговой характеристикой, согласно которой, о чем бы ни шла речь и как бы основательны ни были наши человеческие суждения, Аллах знает лучше. Эти две линии — уважительного отношения к собеседнику и благоговейного отношения к истине — внутренне соединены, идут рядом в речи и мироощущении ал-Мамнуна.

Таким образом, просветительская позиция Гасана Алкадари в том виде, в каком она воплотилась в «Джираб ал-Мамнун», состоит в том, что он и вопро-

шающие его современники образуют сообщество людей, объединенных уважением к знаниям, свободным стремлением к рациональной организации жизни, желающих действовать в соответствии с разумными доводами и общими нормами, а не по слепой страсти и силе. Такая позиция соответствовала жизненным установкам Гасана Алкадари как личности, была выражением его деятельной натуры и мирного, человеколюбивого характера. Однако более важно подчеркнуть: она являла особую форму просветительства, которое не обособляет людей, не разделяет последних на знающих и незнающих, а соединяет их, исходя из убеждения, что наука и знание являются всеобщим благом, что они только в таком качестве обнаруживают свою подлинную гуманистическую природу.

Любить науку, а не себя в науке

В книге, однако, есть несколько примеров, когда отношения автора и адресантов выходят за рамки совместного стремления разобраться в конкретном рассматриваемом ими вопросе и приобретают межличностный характер: касаются не только самой обсуждаемой темы, но и ставят под сомнение компетенцию автора, пронизаны желанием испытать его, поставить в затруднительное положение, привносят в общение элементы грубости. В книге можно обнаружить всего два-три таких случая.

Самым ярким и показательным из них является сочинение 1887 г. «Раскрытие Подателя благ в виде разъяснения [понятия] брак» (с. 208–222). В нем автор оказывается вынужденным иметь дело с малообразованным и плохо воспитанным человеком, который ввязывается в спор ради спора, стремясь только к тому, чтобы навязать свое мнение. История заключается в следующем.

Некогда состоялась дискуссия дагестанских ученых по вопросу о том, являются ли слова *инках* (заключение брака) и *тазвидж* (выдача замуж) синонимами в брачной терминологии фикха или их нельзя считать таковыми, поскольку их изначальный буквальный смысл как слов арабского языка различен. Во втором случае их перевод на другие языки, в том числе на тюркский, будет также другим. Следовательно, их употребление в качестве синонимов при заключении брачного договора, а тем самым и сам брак оказываются незаконными. Хотя речь шла о сугубо абстрактном богословско-филологическом ученом споре, он касался жизненного вопроса о правомерности использования в практике шариата тюркского языка, который был более доступным и более распространенным в Дагестане, чем арабский. Истина была на стороне тех, кто считал брачные договоры, заключаемые с использованием соответствующих тюркоязычных формул, вполне легитимными, но сторонники этого взгляда, как отмечает Алкадари, не смогли достаточно полно и аргументированно развернуть свою позицию. Им недоставало для этого соответствующих знаний. Сторонники же другой, ложной точки зрения смогли изложить

свой взгляд, приукрасив его разными речевыми красотами (стихами и притчами), а также усилив самоуверенными грубыми выпадами против оппонентов. Тогда этот спор не нашел своего продолжения и авторитетного разрешения.

Гасан Алкадари через десятилетие оказался втянутым в него совершенно неожиданным образом. Однажды, когда он гостил в табасаранском селении Хараг по приглашению его главы, во время приятного застолья и свободного дружеского общения уважающих друг друга людей к ним пришел незванным гостем некий человек из соседнего села с целью познакомиться с известным приезжим ученым. Этот человек был принят хозяином и присутствующими с надлежащей учтивостью, сам Алкадари поблагодарил его за желание познакомиться с ним. «Затем, — пишет Алкадари, — он вступил со мной в полемику, как бы желая прояснить один вопрос, при этом не учел ни места и ни темы беседы и не понял, что данная обстановка тому не способствовала. Он стал спрашивать, а присутствующие пристально следили за ним, словно высматривали [в небе] молодой месяц, считаются ли действительными слова опекуна [невесты] на тюркском, сказанные жениху: „*Ман сана кызымы хатунлуга*“. Перевод этих слов: „Я выдал замуж за тебя свою дочь“, притом что эти слова содержат прямое значение „предоставлять, передавать“, установленное *факихами* для передачи в дар подарков. Я ответил, что *факихи* прямо сказали, что подобные слова на персидском „*бату додам ба зани/ я выдал в жены*“ действительны и прямо указывают на свое значение. И что они учили тот факт, что слово „предоставлять“ в данном выражении в значении „выдавать замуж“, и такая формулировка употребляется носителями этого языка в повседневной речи, как об этом сказал великий ученый Йусуф ал-Ардабили в „ал-Анвар“. Он же не стал довольствоваться ответом, а принялся еще больше разглагольствовать» (с. 210). Тогда, думая, что тот действительно хочет понять сложный вопрос, Алкадари предложил ему приехать к нему в селение познакомиться с другими авторитетными сочинениями и собранными им по этой теме материалами. И он считал этот странный эпизод исчерпанным, не соотнеся его с тем старым спором.

Однако через некоторое время он получил письмо от уважаемого господина Бек-бала-бека, в конверте которого было другое письмо, которое тот незваный назойливый гость направил уже наibu Табасарана. В том втором письме утверждалось, что «слова „заключение брака“ (*инках*) и „выдача замуж“ (*тазвидж*), произносимые при заключении брачного договора, — разные по семантике, а не синонимы. Также там утверждалось, что употребление при заключении брака перевода этих слов, в которых содержится упомянутое выше значение „предоставление“ (*u'ta'*), недействительно. А браки, заключенные в областях (*наваху*) Дагестана, — настоящее прелюбодеяние» (с. 211). В письме том подвергались критике ученые, в том числе и сам Гасан Алкадари, которые якобы придерживаются ошибочных взглядов и отступают от норм шафиитского *мазхаба*. Оно имело уже оттенок доноса, вносило смуту в принятый порядок.

Стало ясно, что этим человеком движет не любознательность, пусть даже выраженная в столь неадекватной форме, как это случилось во время их первой встречи, а желание вернуться к старому спору по данному вопросу и настоять на ошибочной точке зрения. И Алкадари понял, что он не может отделаться от него, как проходят мимо уличного грубияна или советуют самовлюбленному пустозвону пройти начальную школу. Так появляется его ответ — уже не самому этому неучу, а тем, кого он хочет смутить своей невежественной настойчивостью. И он со всей научной основательностью и логически выверенной методичностью разбирает вопрос о языковых различиях и содержательной синонимичности арабских, персидских, тюркских брачных формул фикха, чему и посвящено содержание данного сочинения, составляющее основную часть его текста. И тот, имя которого он оставляет за пределами самого сочинения и упоминает лишь один раз, и только для того, чтобы выстроить сюжет, вовсе не является его адресантом. Он и не может быть адресантом, ибо не может стать собеседником в поиске правильного взгляда, так как его интересует не истина в рассматриваемом вопросе, а свое мнение о нем. Это сочинение является ответом Бек-бала-беку, а фактически — его фетвой по актуальному вопросу брачного законодательства.

Еще одно сочинение было спровоцировано грубыми нападками самонадеянного завистника, это — «Итоговое заключение о спасении *ахл ал-фатра* и предков Посланника [Ответ неизвестному корреспонденту]» (с. 340–362).

Известный богослов и поэт 'Абдулатиф ал-Хуци ал-Авари'⁹ составил касыду в подражание величайшему исламскому поэту ал-Бусири, в которой он славил Пророка и его семью, «все предки которого по отцу и по матери были чисты от религиозных и земных пороков» (с. 341). Гасан Алкадари тоже откликнулся на восхваление Мухаммеда и его достойных предков стихами в форме пятистишия, сопроводив их комментарием, в котором сослался на решение ряда спорных вопросов веры в авторитетном шафиитском источнике.

Через короткое время он получает «письмо от одного из крупных кадиев своей эпохи, содержащее издевки и насмехательства» над своими полустишиями и содержащее его собственные стихи, призванные «отобразить суть его письма» (с. 342). Имя этого кадия Алкадари не называет, так как хочет избежать межличностных недоразумений: это был его стиль поведения — соблюдать почтительные, дружелюбные отношения с братьями по вере, не давать поводов для мелких личных интересов и обид. Он обратил внимание на то, что о самом предмете, о котором идет речь, а именно о благородстве и чистоте всех предков Пророка во всех предшествующих поколениях, кадий думает так же, как и он, но тем непонятней издевательский тон его письма. Он написал ему примирительное письмо, сказав, что издевки неуместны, когда речь идет о прославлении Лучшего из тво-

⁹ Старший брат известного богослова и политического деятеля Нажмутдина Гоцинского.

рений. Изложив свое мнение также в стихах, он завершил их строкой: «*О Мамнун, помолчи, не то услышишь в ответ грубые слова*» (с. 345). Через короткое время он получает многословный ответ, в нем кадий, желая, видимо, подорвать богословский авторитет Алкадари и намекая на его симпатии к шиитам, оспаривал мнение о спасении людей, у которых не было своего посланника, настаивал, что Азар был отцом Ибрагима (Авраама), самоуверенно утверждал, будто ашариты иначе ни по одному из названных вопросов думать не могут¹⁰.

Тогда Алкадари, предположив, что, «возможно, он не вспомнил прямые цитаты аш‘аритов по этим вопросам и не ознакомился с их аргументами из айатов и достоверных *хадисов*» (с. 346), решил рассмотреть эти вопросы во всей доступной ему полноте источников и комментариев. Так он перевел разговор из области межличностных амбиций в план объективного рассмотрения разных мнений, чтобы последующие поколения могли лучше осуществить свой выбор. Что, собственно, и стало содержанием данного сочинения.

Сочинение «Внушение Самодостаточного [Бога] [в помощь] на ответы *малла Курбан-Мухаммаду*» (с. 157–164) отчасти тоже несет на себе скрытый недружелюбный отпечаток. В нем адресант формулирует десять изощренных вопросов по арабскому языку, которые можно понять и как демонстрацию его выдающихся знаний, и как тонкую любознательность. Но в то же время их можно истолковать и как стремление поставить в тупик адресата, в роли которого в данном случае выступает Гасан Алкадари. Понимая возможную противоречивость мотивов, которые могут двигать адресантом, Алкадари отвечает на его вопросы с простодушной искренностью, не преминув, правда, заметить: «Эти вопросы — средство выявления истины и „силки“ для проверки друзей. Как бы там ни было, я очень рад этим вопросам; как сказал поэт:

*Клянусь, даже если ты опечалишь меня, ругаясь в мой адрес,
Но ведь все равно я обрадуюсь тому факту, что появился в твоих мыслях!»*
(с. 157).

¹⁰ Тот неназванный кадий, признавая благородство предков Пророка, желал сказать, что это не относится ко всем другим избранныкам Аллаха, о чем свидетельствует случай Ибрагима (Авраама), чей отец Азар был грешником, и что все язычники как таковые подлежат осуждению в час окончательного расчета. Алкадари подчеркнул, что и то и другое является вопросом веры, а не фактов и рационального доказательства. По первому вопросу источники расходятся, и хотя свидетельств, что Азар был дядей (братом отца), а не отцом, меньше, он предпочитает придерживаться именно такого взгляда. Относительно же второго вопроса откровение однозначно: «Мы [никогда] не наказывали [людей], не послав предварительно к ним посланника» (с. 349, 350), и для верующего этого достаточно. В целом же, когда речь идет о разногласиях в источниках, общая установка Алкадари состоит в том, чтобы придерживаться умеренной позиции, которая ведет к согласию верующих людей, а не к раздору, ибо «дозволено использовать слабые *хадисы* в области благих дел» (с. 346).

Появиться в мыслях другого, оказаться связанным со своим думающим современником — эта установка в системе ценностей Алкадари-просветителя перевешивает другие, быть может не столь благородные, побудительные мотивы («силки»), скрытые за адресованными ему вопросами. По всему чувствуется, что, охотно отвечая на каверзные вопросы адресанта и демонстрируя тонкое знание арабской филологии, Гасан Алкадари оказывается в своей собственной стихии чистого знания и испытывает от этого особое удовольствие.

Эти три случая показывают, как Алкадари избегает перехода предметного, содержательного и аргументированного разговора в область личных амбиций, очищает его от посторонних психологических моментов. В результате этого адресант, который в нормальном варианте выступает стороной интеллектуального диалога, становится лишь случайным поводом для него, а само рассмотрение интересующей общезначимой проблемы приобретает адекватную форму объективного рассмотрения, основанного на знании и разумности суждений. Тем самым он восстанавливает свое место автора-авторитета, который перестает быть автором в собственном смысле этого слова, автором как обладателем знаний, а становится их передатчиком, одним из маленьких звеньев в большом историческом процессе их производства. Именно в рассмотрении знаний как всеобщего богатства он обнаруживает свою общественную роль — роль ученого-просветителя.

Нижайший из рабов

Выше мы отмечали, что, завершая свои сочинения-письма, Алкадари к собственной подписи прибавляет умалояющие эпитеты, в отличие от начала этих же сочинений, где он, каждый раз называя имя адресанта, обратившегося к нему с вопросами, сопровождает его самыми возвышающими эпитетами. Такая канва сочинений, как справедливо подчеркивалось, будучи принятой этикетной формой, была призвана свидетельствовать о личной скромности автора и почтительном отношении к собеседнику. Но не только: она может быть также интерпретирована в качестве адекватной схемы, выражающей особенность просветительской миссии в том виде, в каком она осуществлялась Гасаном Алкадари.

Свою книгу Алкадари назвал «Джираб ал-Мамнун». Как можно было бы точно перевести на русский язык это арабское название? Знатоки арабского языка, знакомые в то же время с самой книгой или характером книги, дали мне следующие ответы: «Дорожная сумка ал-Мамнуна»; «Хурджин ал-Мамнуна»; «Вместилище [знаний] ал-Мамнуна»; «Кладезь ал-Мамнуна»; «Сокровищница ал-Мамнуна»; «Короб ал-Мамнуна». В поисках адекватной русской метафоры, видимо, также могли бы подойти слова: «котомка», «ларец», «шкатулка». Словом, место соби-

рания, складывания нужных, ценных вещей, для того чтобы они были сохранны и всегда находились под рукой, — так можно расшифровать смысл термина *джираб* в названии книги Алкадари. Последняя представляет собой собранный, накопленный за всю жизнь короб его знаний и мудрости.

Раскрывая происхождение своих ответов, Алкадари, как правило, сообщает адресанту, что он написал то, что нашел по интересующей его теме в других книгах, каждый раз точно называя, в каких. Очень важен этот акцент: не то, что он думает, а то, что он нашел в авторитетных источниках и точных суждениях ученых, что он смог извлечь из имеющихся по этому вопросу книг. Он не выдумывает, а собирает знания, складывает их. Он высказывает также свое мнение, присоединяясь к тому или иному суждению по спорному вопросу, но всегда оставляет сам вопрос открытым, ибо истину знает один Аллах.

В его «коробе» сложены самые разнообразные знания, как если бы у него самого не было ярко выраженных предпочтений или если бы ему знание доставляло удовольствие в любом обличье — здесь и логика, и география, и богословие, и филология, и астрономия, и всё разнообразие фикха, и математика, и многое другое, практически всё. Эта всеохватность обусловлена тем, что предмет знания определялся не им самим, а теми его земляками, которые обращались к нему с вопросами и желали обогатить веру отцов правдой современной науки. Можно предположить, что чистую созерцательность своей натуры Алкадари удовлетворял в поэзии, а интеллектуальный труд и умственные усилия посвятил тому, чтобы расширить, дополнить, соединить религиозное мировоззрение народа с современными естественно-научными, технологическими, политическими и другими знаниями, преобразующими его повседневную жизнедеятельность. Именно поэтому он стал выдающимся деятелем дагестанского просвещения.

Рассматривая «Джираб ал-Мамнун» как образец дагестанского просвещения, следует еще раз повторить уже высказанную выше мысль, что речь идет не о просветительском (образовательном, учительском) аспекте, сопровождающем всякую интеллектуальную деятельность, а об особой исторической эпохе — эпохе перехода народа от полуобразованного состояния, которое свойственно для феодального общества, к современному состоянию всеобщей образованности. Различие в том, что в первом случае речь идет о контролируемом приобщении детей к принятым в обществе формам сознательной жизни, сколь бы развитыми или примитивными сами по себе они ни были, во втором — о преобразовании самих форм сознательной жизни общества. Его можно уподобить различию между постоянно протекающими частичными изменениями форм жизни в мирное время, которые инициируются признанными законными правителями, и их коренными преобразованиями в ходе революции, которая меняет основания власти, устанавливает новые порядки, новых правителей, новые законы. Просвещение как историческая эпоха и есть эпоха в жизни народа, когда осуществляется пере-

ход на новый уровень его сознательной жизни — от состояния безграмотности и темных предрассудков к овладению письменной грамотой и научными знаниями. Как революция имеет своих вождей, но осуществляется революционными массами, так и эпоха просвещения имеет своих учителей, которых справедливо именуют просветителями, но является делом всего народа, протекает как их совместная деятельность. «Джираб ал-Мамнун» — прекрасное тому свидетельство.

*Ш. Шихалиев,
Р. Гулд*

Персона Гасана Алкадари в контексте его творчества и научной деятельности

Гасан Алкадари, несомненно, является яркой личностью в дагестанской интеллектуальной традиции конца XIX — начала XX в. Он оставил после себя богатое творческое наследие на арабском, тюркском и персидском языках. В числе наиболее известных его работ — историческое сочинение «Асари Дагестан», которое вплоть до настоящего времени остается важным источником по истории Дагестана до конца XIX в. Кроме того, Алкадари также является автором двух других не менее значимых работ: автобиографического произведения «Диван ал-Мамнун», сочетающего поэзию и прозу, а также труда «Джираб ал-Мамнун», представляющего собой сборник вопросов мусульман из разных регионов Российской империи Гасану Алкадари и его ответы на эти вопросы.

Историческое произведение Гасана Алкадари «Асари Дагистан», неоднократно издававшееся в переводе на русский язык, уже привлекало пристальное внимание историков, философов и литературоведов. Вместе с тем две последние его работы, несмотря на их популярность в исламской интеллектуальной традиции, все же до недавнего времени оставались вне поля зрения академических исследователей. В данной статье, опираясь на две его последние работы, мы попытаемся раскрыть личную позицию Гасана Алкадари, его приверженность определенной поведенческой модели, что отражено в его автобиографической работе «Диван ал-Мамнун», а также то, как в своем произведении «Джираб ал-Мамнун» Алкадари взаимодействовал с различными правовыми школами, популярными в местной интеллектуальной традиции, а также в методе правовой аргументации.

«Диван ал-Мамнун» и персона учителя и поэта

Сочинение «Диван ал-Мамнун»¹ является поэтическим произведением Алкадари, в котором он выстраивает свою автобиографию, вплетая повествование о себе в контекст событий, в которых он принимал участие. Он приводит некоторые события из своей жизни, и по каждому конкретному случаю, который заслуживал его субъективного внимания, он составлял стихи. Иногда эти стихи не имеют адресата и написаны им в определенном эмоциональном состоянии, где он описывает любовь к Аллаху, страх перед Ним, радость по случаю встречи с тем или иным ученым, возвращения домой, любовь к Родине, горе по случаю смерти сына или жены, тоску по покойной жене. Другие же его стихи написаны как ответ определенным адресатам на их вопросы ему.

Рассказывая о себе, о тех или иных событиях, очевидцем которых он был, Алкадари приводит стихи, адресованные отдельным личностям или же отражающие его внутреннее «я», его личные ощущения, эмоции. Стихи ему кажутся более выразительным способом воздействовать эмоционально на читателя, чем проза. Очевидно, Алкадари передает стихами свой личный жизненный опыт, радость, переживания, обозначает свое отношение к тем или иным событиям, выстраивая тем самым определенную персону мусульманина². В течение всей жизни, имея доступ к разным культурам и традициям, Алкадари сознательно выбирает определенную модель представления идеального типа мусульманина и своего места в общественной и интеллектуальной жизни Дагестана XIX–XX вв.

Алкадари изучал те науки и книги, которые были распространены в его время в местной исламской образовательной традиции. Однако события, произошедшие с ним в течение его жизни, способствовали его взаимодействию с разными существующими в его время поведенческими и интеллектуальными моделями. Помимо арабского языка и арабоязычных сочинений по грамматике, праву, догматике и логике Алкадари также изучил тюркский и персидский, что позволило ему обратиться к персоязычной традиции с упором на изучение классиков пер-

¹ Издание текста см.: *Хасан-афанди ал-Алкадари*. Диван ал-Мамнун. Темир-Хан-Шура: Матба'а ал-исламиййа ли Мухаммад Мирза Маврайуф, 1913. Пер. на рус. яз. см.: *Гасан Алкадари*. Диван ал-Мамнун / пер. с араб. и коммент. И.Р. Насырова; вступит. статья А.А. Гусейнова; предисл. А.К. Аликберова и И.Р. Насырова; отв. ред. А.К. Аликберов. М.: Наука — Вост. лит., 2020. Здесь и далее мы ссылаемся как на арабоязычный текст (Араб. текст), так и на его перевод (Рус. пер.).

² Более подробно о концепции научной персоны см.: *Herman P. Sources of the Self: Scholarly Personae as Repertoires of Scholarly Selfhood* // *BMGN: Low Countries Historical Review* 131: 4 (2016). P. 135–154; *idem*. What is a Scholarly Persona? Ten Theses on Virtues, Skills, and Desires // *History and Theory* 53: 3 (2014). P. 348–371; *Mineke Bosch*. Scholarly Personae and Twentieth-Century Historians. Explorations of a Concept // *Low Countries Historical Review*. 131: 4 (2016). P. 33–54.

сидской литературы. В последнем он настолько преуспел, что помимо арабского и тюркского писал стихи и на персидском языке, используя при этом характерные для персоязычной поэзии символы, образы, метафоры и метонимию³. В своем произведении «Диван ал-Мамнун» Алкадари часто прямо или косвенно дает отсылку на персидскую литературу⁴. Знание тюркского и персидского языков открывало для него более широкие возможности в плане изучения других культур, более широкого круга литературы, в том числе новейшей османской, а значит более широкий доступ к другим альтернативным культурным моделям — персидской и тюркской.

Повествование о себе в стихах Алкадари начинается с восхваления пророка Мухаммада и далее переходит к стихам, посвященным четвертому праведному халифу Али, Фатиме и их детям — Хасану и Хусайну. В течение своей жизни Алкадари неоднократно имел тесные контакты с шиитами как в Дербенте, так и в Азербайджане, и даже по приглашению шиитских ахундов принимал участие в траурных мероприятиях, посвященных гибели Хусейна⁵. Это дало повод его противникам обвинить Алкадари в симпатиях к шиизму⁶, на что он, подтверждая свою приверженность суннизму и шафиитскому *мазхабу*, написал следующие стихи:

*Нет, нисколько, рафидитство — не моя религия
И не мое вероубеждение, но я, безо всякого сомнения,
Избрал для себя наилучшего предводителя
И наилучшего ведущего по правильному пути.
Если любовь к ближайшему родственнику,
Преемнику (вали) [пророка Мухаммада] — от рафидитства,
То я самый что ни на есть рафидит из рабов Божьих⁷.*

Отдельное упоминание заслуживает и преподавательская деятельность Гасана Алкадари. Несомненно, Алкадари был хорошо знаком с новометодной системой образования, широко популярной в конце XIX в. в контексте джадидизма. Через основателя азербайджанской газеты «Экинчи» Гасан-бека Зардаби, в которой он публиковал некоторые свои стихи, Алкадари также был хорошо знаком с идеями реформы системы исламского образования Исмаила Гаспринского, популярными

³ См.: Османов М.-Н. Стиль персидско-таджикской поэзии IX–X вв. М.: Наука, 1974.

⁴ Араб. текст. С. 34, 53, 68, 119, 134, 143, 150, 177, 232, 236, 254, 261, 274; Рус. пер. С. 85, 109, 129, 194, 211, 222, 228, 257, 321, 322, 326, 347, 356.

⁵ Араб. текст. С. 52, 139–142; Рус. пер. С. 107, 216–222.

⁶ Дамир-афанди ан-Нуради. Ар-Радд ‘ала Хасан ал-Алкадари фи мас’ала ‘Али / ФВР ИИАЭ ДФИЦ РАН. Ф. 14. № 2794а.

⁷ Араб. текст. С. 20; Рус. пер. С. 66.

на тот момент в среде тюркоязычных мусульман России. Что же касается джадидизма, то Алкадари не считает этот метод обучения единственно верным. Так, в одном из стихотворений, адресованных своему внуку, обучающемуся в новометодной школе в Нухе, Алкадари наставляет его не ограничиваться только усвоением новометодной системы, но и обучаться всему тому, что предлагает старометодная система образования⁸.

Несомненно, большее внимание он уделял естествознанию, равно как и точным наукам, таким как математика, астрономия, что отражено в обоих его произведениях — «Диван ал-Мамнун» и «Джираб ал-Мамнун». Причем в этих науках он выделяет «старые» знания и выступает за необходимость изучения современных ему научных достижений в этих отраслях знаний:

*Я собрал книги по [естественным] дисциплинам,
Дважды просмотрел труды по смежным отраслям,
Нашел, что старые сочинения полны ошибок,
Тогда как новые труды приводят в восхищение
И более достойны внимания*⁹.

Алкадари также отдает предпочтение книгам, изданным в Стамбуле. Учитывая, что речь идет о самом конце XIX в., очевидно, что Алкадари подразумевает ту литературу по естественным наукам, которую турецкие ученые переводили с французского и английского на османский язык или писали на основе исследований европейских ученых новые сочинения в этой отрасли знаний. В частности, обращаясь к одному из своих друзей, он пишет:

*Коли ты желаешь изучить последнее [слово в науке],
То [по трудам], что изданы на турецком,
Их переводы так полезны — они в Стамбуле изданы бесчисленно.
Прочти их, поймешь, что они столь фундаментальны
И благодаря прозрениям ученых распространяют свет*¹⁰.

Дед Гасана Алкадари по материнской линии Мухаммад ал-Йараги, а также его отец Абдуллах были накшбандийскими шейхами¹¹, так что он имел доступ и к суфийской модели. Несмотря на это, тем не менее сам он весьма прохладно относился к накшбандийской традиции. По крайней мере он нигде не упоминает, что был суфием, несмотря на то что в своих стихах он часто использует аллегории, характерные для ранней классической суфийской литературы. В част-

⁸ Араб. текст. С. 253; Рус. пер. С. 346.

⁹ Араб. текст. С. 48; Рус. пер. С. 102.

¹⁰ Араб. текст. С. 48; Рус. пер. С. 102.

¹¹ Араб. текст. С. 70; Рус. пер. С. 131.

ности, в некоторых стихотворениях он пишет: «Знать, отведал ты вино из чаши красноречия... И если жаждешь грусть-кручину гнать и вкусить вина, то обратись к стихам его... Беседы его со мной были слаще, чем выдержанное виноградное вино...»¹². Очевидно, что упоминаемое им вино используется им в качестве метафоры опьянения суфиями любовью к Аллаху. Однако в данном случае мы имеем дело всего лишь с заимствованием им поэтических оборотов классической суфийской поэзии, чем с реальным его погружением в суфизм. Вероятно, приверженность Алкадари к рациональным знаниям, изучению мира посредством разума не позволяла ему следовать суфийской традиции, которая предполагает познание мира, Аллаха и всего сотворенного через эмпирический опыт.

К моменту пленения Шамиля в 1859 г. Гасан Алкадари уже получил хорошее образование, имел тесные контакты с учеными того периода и уже три года как работал на службе у имперского чиновника Юсуф-хана Кюринского, так что был хорошо знаком со всеми событиями, связанными с Кавказской войной. Позже, находясь на имперской службе в качестве наиба Южного Табасарана, он также выучил русский язык, благодаря чему получил доступ к русской культуре. При чем русский язык не вызывает у него отторжения, как это мы видим на примере других его современников-богословов¹³. Неслучайно в одном из своих стихотворений, которое он написал как наставление сыну, отправляющемуся обучаться в Темир-хан Шуру, Алкадари пишет, что ему необходимо изучать любые науки на арабском и персидском языках, также он наставляет его «быть усердным в изучении русского языка»¹⁴.

В 1879 г. по подозрению в участии в восстании 1877 г. Алкадари был сослан в г. Спасск Тамбовской губернии, где он познакомился и поддерживал тесные контакты с местными татарскими учеными, о которых он много пишет в своем произведении¹⁵. Позже некоторое время он проживал в Астрахани, где также поддерживал тесные контакты с местной татарской общиной¹⁶. Хорошее знание тюркского языка и персоязычной традиции, которая все еще продолжала оста-

¹² Араб. текст. С. 32, 98, 209; Рус. пер. С. 83, 168, 295.

¹³ См.: Али Каяев. Две разные ориентации // Меджидов Ю.В., Абдуллаев М.А. Али Каяев. Очерк жизни и творчества. Махачкала: Дагестанское книжное издательство, 1993. С. 360–366; Акаев Абусуфьян. Проблема языка // Г.М.-Р. Оразев (сост.). Абусуфьян Акаев: эпоха, жизнь, деятельность. Махачкала: Дагестанское книжное издательство, 2012. С. 225–233. Более подробно о языковой политике в Дагестане на рубеже имперского и советского периодов, а также об отношении мусульманской интеллектуальной элиты к русскому языку см.: Sahakyan N. Language debate and the visions of future in Revolutionary Dagestan // Caucasus Survey, 6:2, (2018). P. 147–162.

¹⁴ Араб. текст. С. 134; Рус. пер. С. 211.

¹⁵ Араб. текст. С. 155–163, 168–173; Рус. пер. С. 233–242, 247–253.

¹⁶ Араб. текст. С. 174–180; Рус. пер. С. 254–260.

ваться популярной в среде мусульман Волго-Уральского региона, позволило ему довольно легко найти общий язык с местными татарскими богословами, которые не воспринимали его как носителя другой культуры и часто приглашали на свои семейные и религиозные мероприятия. Очевидно, он пользовался большим авторитетом среди местной татарской богословской элиты и как крупный мусульманский ученый, и как человек, который легко интегрировался в ту интеллектуальную традицию, которая была характерна для мусульман Волго-Уральского региона второй половины XIX в.

Любопытно также восприятие Гасаном Алкадари сопротивления горцев имперскому господству в период Кавказской войны под руководством трех имамов и восстания 1877 г. Не критикуя прямо дагестанских имамов Гази Мухаммада и Шамиля и даже комплиментарно отзываясь о них, имевших колоссальный авторитет в среде местных мусульман, все же Алкадари пишет, что их военное сопротивление империи стало причиной притеснений жителей Дагестана со стороны Российской империи¹⁷. Алкадари осуждает тех дагестанцев, которые выступали против имперской власти, в том числе участников восстания 1877 г. в Дагестане. В своих стихах он упрекает их бессмысленную жестокость по отношению к русским, пишет о том, что своими действиями они вынудили русских разрушить селения, казнить наиболее активных участников восстания и сослать многих дагестанцев во внутренние регионы России. Действия имперской власти Алкадари считает всего лишь ответом на бездумные поступки дагестанцев, которые спровоцировали ответные репрессии¹⁸. Факт того, что и сам Алкадари был сослан имперской властью за участие в восстании 1877 г., он объясняет кознями некоторых имперских офицеров, их завистью по отношению к себе за свою безупречную службу империи¹⁹. Критика Алкадари направлена также на представителей местной дагестанской аристократии, которые после прихода имперской власти, по его мнению, потеряли свою самостоятельность, не могли больше вершить суд, творить произвол, чем они занимались раньше. По его мнению, именно местная аристократия подстрекала жителей Дагестана выступить против российской власти. Имперскую же власть он восхваляет, отмечая, что после окончания Кавказской войны имперская власть «организовала хорошее административное устройство, соответствующее нуждам его жителей»²⁰. При сдаче в плен Шамиля Алкадари пишет о великодушии русских, которые, несмотря на многолетнюю кровопролитную войну, отнеслись к Шамилю милостиво, благородно, оказав ему и его семье почести и одарив наградами. Он отмечает бесперспективность сопротивления империи, считая, что

¹⁷ Араб. текст. С. 5; Рус. пер. С. 47.

¹⁸ Араб. текст. С. 91; Рус. пер. С. 158–159.

¹⁹ Араб. текст. С. 7; Рус. пер. С. 49.

²⁰ Араб. текст. С. 63; Рус. пер. С. 122.

*В охоте, которую затеяли русские,
Не помогут зайцу ни скорость ног, ни хитрость*²¹.

В своих стихотворениях при описании некоторых событий Кавказской войны он между строк дает негативную оценку действиям сторонников Шамиля. В частности, он выражает свое негативное отношение к тому, что сотворили Шамиль и его мюриды с его учителем Мирза-‘Али ал-Ахти. Во время похода Шамиля в Ахты, когда его войска осадили Ахтынскую крепость, где был дислоцирован русский гарнизон, Мирза-‘Али ал-Ахти находился в этой крепости с русскими, ожидая скорого подхода русских войск для снятия осады. Вместе с тем осада затянулась, и Мирза-‘Али вышел к Шамилю, надеясь, что тот простит ему его пребывание в русской крепости. Шамиль же, по словам Алкадари, отнесся с презрением к Мирза-‘Али, арестовал его и под конвоем отправил того пешком в аварские горы, где в последующем Мирза-‘Али содержался в зиндане в ужасных условиях. Причем конвоиров из числа муридов Шамиля Алкадари называет «разбойниками», выражая свое негативное отношение к ним²². Говоря же о себе, Алкадари позитивно оценивает свою службу имперской власти и с благодарностью отмечает чины и награды, полученные им от российского правительства за свою безупречную службу.

Под конец жизни и в конце своего произведения, как бы подводя итог своей жизни, Алкадари выражает свое отношение к имперской власти, а также к тем волнениям и восстаниям, которые имели место при его жизни. Так, описывая торжественное мероприятие, организованное по случаю 50-летнего юбилея со дня пленения Шамиля, Алкадари пишет: «На торжества были приглашены все остававшиеся на тот момент в живых люди, присутствовавшие при капитуляции Шамиля. Им продемонстрировали, как изменилось положение этих краев и их населения с тех пор к сегодняшнему дню, чтобы они извлекли из этого урок, осознали военную мощь России и больше не помышляли о вооруженном выступлении против нее»²³. Сравнивая все невзгоды во время Кавказской войны, а также тот произвол, что творился в Дагестане ранее, Алкадари в стихах отмечает, что господство Российской империи в Дагестане является благом и что после победы русских жизнь там изменилась к лучшему:

*Посмотрите на все то, что сделано там, [в Дагестане], после победы
[русских].*

*Вы видите, что те края похожи на райские вечные сады,
Что украшены домами высокими и просторными.
Дороги их прямые, по плану построенные,*

²¹ Араб. текст. С. 66; Рус. пер. С. 125.

²² Араб. текст. С. 44; Рус. пер. С. 96.

²³ Араб. текст. С. 271; Рус. пер. С. 369–370.

*Следуют по ним люди быстро и в безопасности.
И для них везде созданы условия для торговли
И поиска благ Аллаха на земле, где они работают...*²⁴.

Таким образом, Алкадари имел доступ к широкому кругу разных культурных традиций, включая русскую, персидскую, тюркскую, арабскую. Также он имел доступ к разным интеллектуальным традициям, школам и течениям, в том числе к суфизму, джадидизму. В повествовании о себе, переданном через стихи в «Диван ал-Мамнун», Алкадари выстраивает свою собственную жизненную траекторию, свою персону мусульманского ученого, показывая свое дистанцирование от одних культурных моделей, примирение с другими и воодушевление третьими. В личности Алкадари мы видим выстраивание им своего образа учителя, поэта, реформатора, тесно взаимодействующего с русской культурой. При этом в своей научной деятельности Алкадари придает важное значение естественным наукам и рационализму, что отчетливо видно по его подходу в аргументации тех или иных идей в произведении «Джираб ал-Мамнун».

Диалектика *иджтихада* и *таклида* в сочинении «Джираб ал-Мамнун»

Произведение «Джираб ал-Мамнун» представляет собой ответы Хасана Алкадари на вопросы по мусульманскому праву, географии, истории, астрономии, естествознанию, логике, грамматике арабского языка, догматике, которые задавали ему преимущественно дагестанцы, проживавшие в разных областях Российской империи.

Большинство ответов Алкадари в этом произведении посвящены вопросам мусульманского права, в котором он явно демонстрирует взаимодействие между разными подходами — критическим использованием разума при вынесении правовых решений (*иджтихад*) и беспрекословным принятием доктрин устоявшихся школ и авторитетов (*таклид*)²⁵.

Иджтихад и *таклид* часто представляются в арабской и европейской интеллектуальной традиции как взаимоисключающие явления. На практике ни один из

²⁴ Араб. текст. С. 273; Рус. пер. С. 371–372.

²⁵ *Иджтихад* (досл.: усердие, старание) — рациональный принцип правовой аргументации, используемый мусульманскими правоведами, направленный на вынесение богословско-правового решения в каком-либо вопросе на основе Корана, сунны, с использованием методов суждения по аналогии (*кийас*) и единогласного мнения мусульманских авторитетов (*иджма*). *Таклид* (досл.: подражание, традиция) — правовой метод, предполагающий в каком-либо богословско-правовом вопросе руководствоваться мнением ученого-богослова (*мутджтахида*) без необходимости погружения в анализ аргументации и основ этого мнения и решения.

этих способов правовой аргументации полностью не исключает другой, как это мы показали в своем недавнем исследовании²⁶. Оба этих правовых метода помогают повысить гибкость исламского права и максимизировать его способность адаптации к новым ситуациям. Чтобы прояснить эту сложную и изменчивую связь, ниже мы рассмотрим тонкую диалектику *иджтихада* и *таклида* в творчестве Гасана Алкадари через призму правовых заключений, изложенных в его произведении «Джираб ал-Мамнун», одном из самых важных, хотя и наименее изученном его сочинении. Эта книга Гасана Алкадари демонстрирует, как он адаптировал традиционное мусульманское право к новым реалиям под властью Российской империи.

В 1859 г., за два десятилетия до того, как Алкадари начал писать свое сочинение «Джираб ал-Мамнун», война против российского владычества на Кавказе формально завершилась капитуляцией имама Шамиля. Для многих дагестанцев само понятие исламского права при немусульманском правлении было нонсенсом. По мнению ученых, которые поддерживали движение Шамиля, правоверный мусульманин может жить только в рамках правовой системы, которая признает суверенитет исламского права²⁷. После окончания Кавказской войны эта часть мусульман эмигрировала в Османскую империю, причем подавляющее большинство из них так и не вернулось в Россию, создав чеченскую, черкесскую и дагестанскую диаспоры на территории современных Турции, Сирии и Иордании²⁸. Однако еще большее число дагестанцев осталось на родине, включенной в состав Российской империи. По мере того как их новые имперские институты стали расширяться на Кавказе, на правосознание дагестанцев начал влиять их новый статус имперских подданных. Соприкасаясь с российским имперским правом, исламское правовое пространство Кавказа претерпело внутреннюю трансформацию²⁹. Произведение «Джираб ал-Мамнун» Гасана Алкадари как раз и свидетельствует о такой правовой трансформации.

«Джираб ал-Мамнун» был издан в 1912 г., через два года после смерти автора, в исламской типографии Мухаммада Мирзы Мавраева в Темир-Хан-Шуре, столице Дагестана до 1921 г. Книга представляет собой вопросы по совершенно разнообраз-

²⁶ Gould R., Shikhaliev Sh. Beyond the *Taqīd/Ijtihād* Dichotomy: Daghestani Legal Thought under Russian Rule // *Islamic Law and Society*. 24: 1–2 (2017). P. 142–169.

²⁷ О полемике среди мусульманских ученых Дагестана по поводу имамата и жизни под немусульманским правлением см.: Kemper M. Daghestani Legal Discourse on the Imamate // *Central Asian Survey*. 21.3 (2002). P. 265–278; Бобровников В.О., Шехмагомедов М.Г., Шихалиев Ш.Ш. Фикх и мусульманский обычай в российском Дагестане: источники и исследования. Хрестоматия. СПб.: Президентская библиотека, 2017. С. 126–165.

²⁸ Об эмиграции дагестанцев в Османскую империю см.: Магомеддадаев А.М. Эмиграция дагестанцев в Османскую империю (История и современность). Махачкала: ДНЦ РАН, 2001.

²⁹ Более подробно см.: Бобровников В.О., Бабич И.Л. (отв. ред. и сост.). Северный Кавказ в составе Российской империи. М.: НЛЮ, 2007.

ной тематике, которые адресанты задавали Гасану Алкадари, и его ответы на них. Таких адресантов было достаточно много, так что он продолжал отвечать на письма-вопросы вплоть до своей смерти в 1910 г., когда написал свой последний ответ.

Эклектика «Джираб» и его экспозиционный метод весьма своеобразны. Алкадари цитирует Сократа, Платона и Аристотеля, отмечая вместе с тем, что знаменитый шафиитский правовед и суфий Абу Хамид Мухаммад ал-Газали (1058–1111) обвинял всех философов в неверии³⁰. В своих рассуждениях о географии и астрономии Алкадари часто обращается к европейской учености, знаниям, которые он, вероятно, приобрел благодаря османским переводам с европейских языков. Например, он пишет об османском ученом, который положил в основу своего географического трактата труды французов по географии, тем самым познакомив дагестанских читателей с новыми научными открытиями³¹. Он сообщает, что земля — это сфера, которая вращается вокруг солнца, и что для завершения ее оборота требуется 365 дней. Благодаря таким вращениям, объясняет он, день превращается в ночь, а времена года сменяют друг друга. Эти и другие дискуссии о недавних научных открытиях, в том числе об открытии Америки Христофором Колумбом и Океании Джеймсом Куком, подчеркивают интерес Алкадари к современной европейской науке, в частности к астрономии и географии.

«Джираб ал-Мамнун» показывает энциклопедический диапазон знаний Алкадари, почерпнутых в основном, но не исключительно, из исламских текстов. Жанр этого сочинения более неуловим, чем может показаться на первый взгляд. Несмотря на то что письма в «Джираб ал-Мамнун» представлены совершенно разнообразными жанрами, Алкадари больше всего озабочен правовыми вопросами. Из-за своей юридической направленности эти письма были названы фетвами, хотя Алкадари сам не использует этот термин в «Джираб ал-Мамнун»³². По-видимому, он рассматривал эти письма как *такрират*, или частные юридические заключения.

Отвечая на правовые вопросы адресантов, Алкадари иногда высказывает свое собственное мнение; в других случаях он перечисляет взгляды шафиитских и ханафитских правоведов, не предлагая свою точку зрения.

Метод изложения Алкадари раскрывает сложное сочетание *таклида* и *иджтихада* и показывает более комплексное взаимодействие автора с широким кругом литературы и ссылок на авторитетных ученых. Отвечая на правовые вопросы, он часто приводит аргументацию ранних шафиитских правоведов. Широко цитируя правовые источники, Алкадари не ссылается на Коран или *хадисы* как

³⁰ Хасан-афанди ад-Дагистани ал-Алкадари. Джираб ал-Мамнун. Темир-Хан-Шура: ал-Матба'а ал-исламиййа ди Мухаммад Мирза Маврайуф, 1912. С. 28.

³¹ Там же. С. 28–29.

³² Kemper M. Daghestani Shaykhs and Scholars in Russian Exile: Networks of Sufism, Fatwas and Poetry // Daghestan and the World of Islam / Ed. by Moshe Gammer and David J. Wasserstein. Helsinki: Finnish Academy of Sciences and Letters, 2006. P. 101.

на правовой довод, аргументацию своих ответов, как это практиковали сторонники *иджтихада*. Его склонность ссылаться на авторитет предшествующих ученых, а не цитировать непосредственно первоисточники, свидетельствует о методологическом предпочтении Алкадари *таклида*.

Вместе с тем в ряде вопросов Алкадари не просто цитирует имеющиеся ответы, ссылаясь на прецедент прошлого, но и рационально анализирует противоположные мнения ученых по определенным правовым вопросам. Такой рациональный подход на уровне анализа не главных источников права — Корана и сунны, а решений правоведов, показывает, что, используя рациональный метод, Алкадари взаимодействует с *иджтихадом* на низовом уровне, в рамках фетвы. Иными словами, зачастую придерживаясь метода *таклида*, тем не менее в ряде вопросов Алкадари очень осторожно применяет низовой уровень практики *иджтихада*³³. Это осторожное использование Гасаном Алкадари рационального метода объясняет его энтузиазм по отношению к творчеству авторитетного дагестанского ученого Мухаммада ал-Кудуки (ум. в 1717 г.), который был сторонником практики *иджтихада*. Обучаясь долгое время в Мекке у йеменского ученого Салиха ал-Йамани (ум. в 1696 г.), весьма противоречивой фигуры, который выступал против суфизма и приверженности правовым школам, ал-Кудуки, вернувшись на родину, актуализировал в Дагестане метод *иджтихада*³⁴.

Рассуждая об ал-Кудуки, Алкадари помещает его наследие, которое в первую очередь ассоциировалось с методом *иджтихада*, в рамки, очерченные *таклидом*. Рассказывая об интеллектуальном методе ал-Кудуки и допуская правомочность практики *иджтихада*, Алкадари тем не менее показывает свою приверженность *таклиду*, демонстрируя амбивалентность между этими двумя методами. Так, он описывает ал-Кудуки как последователя догматической школы имама ал-Аш‘ари (ум. в 936 г.), которой следовали дагестанские ученые, одновременно отмечая, что ал-Кудуки «разорвал узы подчинения ему» (*рибке мувефекетни кат‘ эдюб*). Также Алкадари пишет, что ал-Кудуки, признавая необходимость следовать правовой школе имама аш-Шафи‘и в Дагестане, тем не менее в некоторых вопросах разорвал узы следования ей, подразумевая, что в некоторых правовых вопросах ал-Кудуки выходил за рамки шафиитского *мазхаба*, применяя метод *иджтихада*³⁵. Таким образом, согласно Гасану Алкадари, ал-Кудуки, прибегая к прак-

³³ Об этом см. ниже.

³⁴ См.: Gould R. *Ijtihad Against Madhhab: Legal Hybridity and the Meanings of Modernity in Early Modern Daghestan* // Comparative Studies in Society and History. 57:1 (2015). P. 35–66; Kemper M. *Ijtihad into philosophy: Islam as cultural heritage in post-Stalinist Daghestan* // Central Asian Survey. 33:3 (2014). P. 390–404.

³⁵ Мирза Хасан-афанди б. ал-хаджж ‘Абдуллах-афанди ал-Алкадари ад-Дагистани. Асар-и Дагистан. СПб.: 1894. С. 232–233. О взаимодействии востоковедов с трактовкой Гасана Алкадари метода *иджтихада* ал-Кудуки см.: Крачковский И.Ю. Дагестан и Йемен // Избранные сочинения. М.–Л.: Академия наук СССР, 1960. Т. VI. С. 582–584.

тике *иджтихада*, тем не менее взаимодействовал между этими двумя методами — *иджтихадом* и *таклидом*, признавая необходимость следования правовой школе имама аш-Шафи'и в Дагестане.

Для Гасана Алкадари не существовало взаимного исключения этих двух методов. В своем понимании диффузности *таклида* и *иджтихада*, что в других контекстах воспринималось как дихотомия, Алкадари подчеркивает, что Мухаммад ал-Кудуки заложил основу для тесного взаимодействия между этими двумя методами. Более того, в вопросах «закрытия врат иджтихада» Алкадари прямо пишет, что «заявление о прекращении действия иджтихада не является весомым мнением»³⁶. Внимательное чтение «Джираб ал-Мамнун» показывает, что, оставаясь на позиции шафиитской правовой школы, Алкадари использует более широкий диапазон, очень осторожно прибегая к методу *иджтихада* через рациональное объяснение некоторых правовых решений. В этом контексте неслучайна отсылка Гасана Алкадари к авторитетному мнению Мухаммада ал-Кудуки, когда он отвечает на ряд правовых вопросов³⁷. Алкадари ссылается на ал-Кудуки как на своего предшественника в области дагестанской правовой мысли и восхваляет его смелость выходить за рамки шафиитской правовой школы, не ставя под сомнение приверженность ал-Кудуки к *иджтихаду*. Действуя в большинстве случаев в рамках *таклида*, показывая свою приверженность этому методу, Алкадари также прямо подчеркивает легитимность метода *иджтихада*, приводя в своей книге отсылку к Салиху ал-Йамани³⁸.

Таким образом, Гасан Алкадари сохраняется статус ал-Кудуки как пионера в истории дагестанской правовой теории. Но в то время как многие современники Алкадари рассматривали *иджтихад* и *таклид* как взаимоисключающие явления, полагая, что применение метода *иджтихада* неизбежно повлечет за собой отказ от *таклида*, Алкадари подчеркивал метод ал-Кудуки, который позволял сосуществовать обоим правовым методам в рамках одного юридического пространства.

Одним из вопросов, который проливает свет на методологию Алкадари, является совершение ночной молитвы (*ал-иша*) летом, когда в условиях крайнего севера не наступает полной темноты, являющейся необходимым условием для ее совершения³⁹. До Алкадари этот вопрос обсуждался мусульманскими учеными Волго-Уральского региона⁴⁰. Отвечая на этот вопрос, Алкадари ссылается на прецедент своих предшественников правоведов. В частности, он отмечает, что арабский правовед Закарийя ал-Ансари (ум. в 1520 г.) пришел к выводу, что в тех

³⁶ Хасан-афанди ад-Дагистани ал-Алкадари. Джираб ал-Мамнун. С. 279.

³⁷ Там же. С. 105, 119, 155, 186, 280, 305.

³⁸ Там же. С. 279–281.

³⁹ Там же. С. 49–51.

⁴⁰ Kemper M. Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789–1889: der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1998. S. 279.

странах, где свет светит всю ночь, мусульмане должны следовать обычаям соседних стран, в которых солнце садится. При этом Алкадари приводит *хадис* как довод, которым руководствовался ал-Ансари, когда выносил это решение. Этот подход весьма примечателен, так как Алкадари не ссылается непосредственно на сам *хадис* как на довод в вынесении определенного решения, а приводит аргументацию ал-Ансари и объяснение этого *хадиса* последним. В данном случае, несомненно, он использует метод *таклида*. Алкадари также ссылается на авторитет другого шафиитского правоведа, Мухьи ад-Дина ан-Навави (ум. в 1278 г.), который разработал метод вычисления времени молитвы в ясные летние ночи, основанный на интервале между последовательными молитвами. В заключение Алкадари приходит к выводу, что вне зависимости от описанных условий, когда вместо полной темноты наступает багровый закат и условия для ночной молитвы не наступают, тем не менее ее необходимо выполнять. В частности, он пишет, что тоже столкнулся с подобным, так как «в Тамбовской губернии, где я находился, багровый закат не исчезает в некоторые летние месяцы. Я совершал ночную молитву, определяя время так, как это описал автор „ат-Танвира“, а также ссылаясь на вышеприведенный *хадис*»⁴¹. Он остерегает своих читателей пропускать ночную молитву и отмечает, что мусульмане обязаны молиться пять раз в день. Для Алкадари этот пункт имеет большее значение, чем мнения ученых, которые не требуют чтения ночной молитвы в ясные летние ночи.

Хотя Алкадари отмечает, что ал-Ансари пришел к этому своему решению под влиянием *хадиса*, он не цитирует его напрямую. Здесь, как и везде, Алкадари руководствуется мнением других авторитетов.

В то время некоторые известные ученые Волго-Уральского региона, такие как Абу Насир ал-Курсави (ум. в 1812 г.) и Шихаб ад-Дин ал-Марджани (ум. в 1889 г.), широко практиковали метод *иджтихада*, придавая больший авторитет своим независимым рациональным рассуждениям, чем взглядам предшествующих правоведов⁴², Алкадари больше полагается на прецедент своих предшественников.

Стиль ответов Алкадари подчеркивает его методологическое культивирование *таклида*. Вместе с тем в некоторых случаях Алкадари не только приводит мнения предшествующих правоведов, но и высказывает свое мнение по тем или иным вопросам, используя низовой уровень *иджтихада* (*иджтихад фи-л-*

⁴¹ Хасан-афанди ад-Дагистани ал-Алкадари. Джираб ал-Мамнун. С. 51.

⁴² См.: Spannaus N. The Ur-Text of Jadidism: Abū Naṣr Qūrṣāwī's *Irshād* and the Historiography of Muslim Modernism in Russia // Journal of the Economic and Social History of the Orient 59 (2016). P. 93–125; Allen J. Frank. Islamic Historiography and “Bulghar” Identity among the Tatars and Bashkirs of Russia. Leiden: Brill, 1998. С. 147–157; Spannaus N. Šihāb al-Dīn al-Marḡānī on the Divine Attributes: A Study in Kalām in the 19th Century // Arabica. 62 (2015). P. 74–98. Правовые методы ал-Курсави и ал-Марджани подробно изложены М. Кемпером; см.: Kemper M. Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789–1889. S. 225–313, 429–465.

фатва)⁴³. Типичная формула, встречающаяся в «Джираб ал-Мамнун», звучит так: «Такой-то ученый сказал X, а другой сказал Y. Но в аналогичной ситуации я действовал в соответствии с Z». Например, в отрывке о трансляции Корана через граммофон Алкадари вначале обращается к трудам шафиитских ученых на эту тему, в частности Ибн Хаджара ал-Хайтами (ум. в 1567 г.), которые писали, что при рецитации Корана необходимо следовать точной артикуляции звуков и что «не дозволено развлекаться Кораном и напевать его текст непредписанным образом, ставя ударения в неположенном месте». Затем Алкадари отмечает, что воспроизведение граммофоном текста Корана искажает правильную артикуляцию звуков. Он приходит к самостоятельному выводу о том, что «лучше всего полностью запретить его использование для записи чтения Корана и по мере возможности не допускать, чтобы люди занимались этим, дабы они не превратили айаты Всевышнего Аллаха в средство развлечения»⁴⁴.

Таким образом, в этом случае Алкадари опирается на авторитет более ранних шафиитских правоведов, изучив мнения которых он добавляет технологическое возражение: граммофон не может точно воспроизводить звуки. Он использует суждение по аналогии (*кийас*), что является одной из составных частей метода *иджтихада*, и выносит собственное суждение о том, что лучше не слушать текст Корана по граммофону. В отличие от абсолютных *муджтахидов*, которые проводят аналогии с Кораном и сунной, Алкадари проводит аналогии с мнениями шифиитских правоведов, т.е. совершая *иджтихад* на низовом уровне.

Алкадари не был консерватором в общепринятом смысле этого слова. Он экспериментировал с правовыми жанрами в своем «Джираб ал-Мамнун», стал пионером нового поэтического жанра в своем «Диван ал-Мамнун» и исследовал но-

⁴³ *Иджтихад фи-л-фатва* является низовым уровнем независимого суждения. Методологически он предполагает изучение мнений предшествующих правоведов, когда по тому или иному вопросу в одной правовой школе существует два противоположных мнения. Правовед, исследующий этот вопрос, пользуясь принципами и методологией своей школы, отдает предпочтение одному из них. Основными условиями для *муджтахида* этого уровня является необходимость следовать методологии ученых своей правовой школы, знать принципы извлечения (*истинбат*) того или иного довода из основных источников мусульманского права и быть компетентным в предпочтении более сильных аргументов (*тарджих*). См.: Вали ад-Дин Ахмад б. 'Абд ар-Рахим ал-'Ираки. Ал-Гайс ал-хамин' шарх Джам' ал-джавами'. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмийя, 2003. С. 700; Шах Валиаллах Ахмад б. 'Абд ар-Рахим ад-Дахлави. 'Ақд ал-джайид фи ахкам иджтихад ва-т-таклид. Шарджа: Дар ал-фатх ли-т-тиба'а ва-н-нашр ва-т-таузи', 1995. С. 50–54; Мухаммад б. 'Абд ал-Хайй ал-Лакнави. Мас'ала ал-иджтихад ва инкирадух // Джаридат Дагистан, 29 октября 1915 г. С. 4. Более подробно о разных уровнях *иджтихада* и об истории развития теории мусульманского права в Дагестане см.: Shikhaliev Sh. Taqlid and Ijtihad over the Centuries: The Debates on Islamic Legal Theory in Daghestan, 1700s–1920s // Paolo Sartori and Danielle Ross (eds.). Shari'a in the Russian Empire. The Reach and Limits of Islamic Law in Central Eurasia, 1550–1917. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020. P. 239–280.

⁴⁴ Хасан-афанди ад-Дагистани ал-Алкадари. Джираб ал-Мамнун. С. 243–244.

вые формы историографии в своем «Асаре». Он использовал парадигму дагестанского правового дискурса, которая не может быть сведена ни к *таклиду*, ни к *иджстихаду*, совмещающая оба метода. Неслучайно он пишет, что, вопреки мнению многих его современников, практика *иджстихада* не прекратилась и не может быть прекращена вплоть до Судного дня. При этом, комплиментарно относясь к практике *иджстихада* и даже используя этот метод, он все же отмечает, что практиковать *иджстихад* дозволено только в личных целях, а не для вынесения фетв и судебных решений. Продолжая эту мысль, Алкадари подчеркивает, что «дагестанцы обязаны в судебных решениях и при вынесении фетв придерживаться *мазхабов* имама аш-Шафи'и и имама Абу Ханифы»⁴⁵. По меткому определению М. Кемпера, «труды Алкадари по праву и поэзии традиционны только по форме», но «современны по своему содержанию»⁴⁶. Это утверждение точно отражает сложность правового и литературного творчества Алкадари. Очевидно, что самым впечатляющим аспектом вклада Алкадари в исламскую правовую мысль Дагестана является его способность синтезировать различные методологии и адаптировать их к потребностям своего окружения.

Вероятно, Гасан Алкадари был вдохновлен новыми интеллектуальными, социальными и политическими горизонтами, которые открылись после присоединения Дагестана к Российской империи. Он видел много хорошего в российском правлении, в частности более широкий доступ к европейскому образованию, как об этом было сказано выше. В то же время Алкадари стремился максимально использовать потенциал исламского образования, чтобы сохранить прошлое живым перед лицом современных технологий, которые угрожали его уничтожить.

О его тяге к новым жанрам свидетельствуют также прозиметрическая автобиография, смоделированная в его произведении «Диван ал-Мамнун», и эпистолярная структура его сочинения «Джираб ал-Мамнун». Постоянно обращаясь к новому, Алкадари тем не менее культивировал утонченную привязанность к старому.

Алкадари считал *таклид* наиболее подходящим методом реагирования на многие вопросы, которые ему задавали респонденты. Вместе с тем он прекрасно понимал, что отсылка к авторитету предшествующих правоведов не всегда адекватно может дать ответ на новые социальные и экономические реалии в условиях господства Российской империи. Опираясь на авторитет прошлых прецедентов, правовые решения более ранних *муджтахидов*, он тем не менее культивировал уникальный и, по отношению к дагестанскому исламу, беспрецедентный подход к исламской традиции, показывая размытость границ между *таклидом* и низо-

⁴⁵ Там же. С. 281.

⁴⁶ *Kemper M.* Dagestani Shaykhs and Scholars in Russian Exile: Networks of Sufism, Fatwas and Poetry. P. 104.

вым уровнем *иджтихада*. В то время как *иджтихад* больше ассоциировался со всем новым, самокритичным и достойным культивирования методом, подход правовой аргументации Алкадари являлся поучительным напоминанием о том, что *таклид*, как и *иджтихад* могут быть использованы в связи с новыми правовыми нормами, вызванными соприкосновением с российским правлением. М. Кемпер подчеркивает продуктивность опоры Алкадари на *таклид*, отмечая, что его подход был «более привлекателен для мусульман в горах Дагестана», чем подход модернистов, практиковавших абсолютный *иджтихад*⁴⁷. Между тем традиционалисты также размышляли о парадоксах российского правления и функционирования исламского права в условиях российского имперского законодательства, об обрядовых и ритуальных практиках мусульман в иноконфессиональном окружении. Гасан Алкадари в «Джираб ал-Мамнун» не только красноречиво свидетельствует о разнообразии и последовательности их мировоззрения, но и пытается решить эти возникающие правовые и обрядовые коллизии, совмещая оба правовых метода аргументации.

Рассмотрев основные черты правового метода Алкадари, теперь мы рассмотрим, как он использовал метод *таклида*, когда боролся с правовыми последствиями религиозного разнообразия в исламе и вне его. Алкадари в «Джираб ал-Мамнун» разбирает вопросы взаимоотношений между мусульманами и христианами. Он также анализирует ритуальные и обрядовые особенности между шафиитской и ханафитской правовыми школами, коллизии, с которыми сталкивались мусульмане разных правовых школ, совершающие совместные молитвы. Этот анализ отражает ключевые аспекты того, что значит быть мусульманином под властью России в многоконфессиональной и многоэтнической империи.

Ряд вопросов в «Джираб ал-Мамнун» посвящены взаимоотношениям мусульман с христианами и иудеями, которых исламская традиция относит к «людям Писания» (*ахл ал-Китаб*) и которые обладают отдельным статусом в исламском сообществе, заслуживая покровительства.

Согласно шафиитскому праву, допустимость брака мусульманина с христианкой или еврейкой зависит от того, когда их предки обратились в христианство или иудаизм. В частности, мусульманину запрещалось жениться на женщине, происходившей из народа, принявшего христианство или иудаизм после того, как среди их народа распространилась весть об исламе. Адресанты из Баку Абдуллах эфенди и Тахир эфенди задали Алкадари вопрос, отражающий новые вызовы, порожденные многонациональным и многоконфессиональным устройством Российской империи. Их интересовал вопрос: позволительно ли жениться на еврейке или христианке? Алкадари ответил, что, по мнению шафиитских и ханафитских правоведов, мусульманину не разрешено жениться на представительни-

⁴⁷ Ibid. P. 104.

це людей Писания. Исключением является случай, когда известно, что ее народ принял свою религию до распространения ислама⁴⁸.

Алкадари добавляет к этим стандартным положениям шафиитов комментарий, относящийся именно к русским христианам. До обращения в христианство «все русские поклонялись идолам», пишет он. Тогда их правитель князь Владимир женился на дочери правителя Константинополя и принял христианство. Он отмечает, что князь Владимир и его последователи приняли христианство уже после того, как ислам распространился по всем краям земли и послания исламских ученых дошли до него. Далее, Алкадари, рассматривая вопрос женитьбы на православных русских, приводит два противоположных мнения. Согласно первому, если придерживаться мнения шафиитов о необходимости, чтобы предки христиан приняли свою религию до распространения среди них вести об исламе, то жениться на ней запрещено. Согласно другому мнению шафиитов, а также ряда ханафитов, если ее народ в момент заключения брака придерживался религии Писания, то с православными христианками разрешено заключать брак⁴⁹. Алкадари в данном случае представляет сокращенную версию знаменитой легенды об обращении князя Владимира в христианство, записанной в древнерусской летописи «Повесть временных лет», что лишний раз показывает его широкий кругозор: никто из его современников не был знаком с «Повестью временных лет», как, впрочем, и с историей христианизации Руси. Приводя оба противоположных мнения, Алкадари дает свое собственное заключение, отмечая, что в данном вопросе более предпочтительно, чтобы девушка-христианка перед заключением брака перешла в ислам. «В противном случае нет гарантии, что они, [жены-христианки], не обхитрят мужей и не приложат усилий сбить их с веры или воспитать их общих детей согласно своим убеждениям», — пишет он⁵⁰. Несмотря на то что Алкадари недвусмысленно выступает против браков между мужчинами-мусульманами и русскими христианками, он не говорит, что такие браки запрещены, а скорее утверждает, что они предосудительны. Здесь видно, что Алкадари проявляет умеренность и выносит собственное заключение в интересах терпимости.

Любопытно обратить внимание также на метод Гасана Алкадари в этом вопросе. Приводя мнения арабских авторов, Алкадари подразумевает, что в своих фетвах они рассматривали арабов-христиан Леванта, коптов Египта и грузинских

⁴⁸ *Хасан-афанди ад-Дагистани ал-Алкадари*. Джираб ал-Мамнун. С. 290–291.

⁴⁹ Там же. С. 292. Примечательно, что татарский ученый Шихаб ад-Дин ал-Марджани, рассматривая вопрос брака между мужчинами-мусульманами и русскими христианками, утверждал, что русские христиане не являются людьми Писания, а идолопоклонниками, потому что они обратились в христианство после того, как среди них распространилась весть об исламе, и потому что они падают ниц перед иконами. См.: *Kemper M. Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789–1889*. S. 429–465.

⁵⁰ *Хасан-афанди ад-Дагистани ал-Алкадари*. Джираб ал-Мамнун. С. 292.

христиан, а не русских православных христиан, которые могли проследить свою религиозную родословную только до X в. В этих условиях Алкадари рассматривает данный вопрос в контексте относительно недавнего происхождения христиан России. Он анализирует исторические события, связанные с христианизацией Руси, проводит аналогии, сопоставляя это с имеющимися фетвами арабских правоведов относительно христиан восточного происхождения, и на основе своего анализа выносит собственное правовое заключение. Отходя от принципов *таклида*, в данном вопросе он использует рациональный метод анализа источников, применяя практику *иджтихада*.

Некоторые адресанты Алкадари задавали более абстрактные вопросы об отношениях мусульман с немусульманами. В частности, некий Газанфар эфенди задал Гасану Алкадари вопрос: «Что означают слова: „Кто уподобился какому-либо народу, тот из них“? Являются ли они достоверным *хадисом*? Относится ли к такому виду уподобления, если мусульманин наденет шапку, которую надевают неверные, или наденет рубашку, сшитую по фасону их рубашек, с широкими рукавами и т.д.? Какое решение относительно отращивания волос на голове?». Последний вопрос был вызван тем, что мужчины-христиане в России стригут волосы, а не бреют голову. Напротив, мусульмане, как правило, брили головы. Это привело к очевидным различиям во внешности между мусульманами и немусульманами. Алкадари отвечает, что вышеприведенный *хадис* достоверный, но сходство, о котором идет речь, относится к поведению, к вопросам религиозного культа и обрядовой практики (*'ибада*), а не к внешним атрибутам⁵¹. Здесь Алкадари превращает то, что могло бы быть узким полем ритуальных практик, в более широкое размышление об этике и поведении.

Многие адресанты Алкадари были обеспокоены тем, как мусульмане должны вести себя в немусульманской среде. Они хотели знать, как относиться к имперским законам, которым теперь подчиняются мусульмане. Помимо вопроса о женитьбе на христианках Алкадари часто просили ответить, можно ли мусульманам есть мясо, забитое христианами, превратить в мечеть помещение, в котором ранее продавалось спиртное, работать за плату на иноверцев-работодателей. Такие вопросы отражают экономические и социальные преобразования в Дагестане после официального включения Дагестана в состав Российской империи, когда русское население на Кавказе увеличилось и христиане были повсюду в качестве мясников, лавочников и администраторов. Кроме того, многие адресанты Алкадари занимались отходничеством и в поисках заработков проживали в российских городах, судя по контексту, таких как Астрахань, Саратов, Самара, Баку и т.д., где жили в среде православных христиан и иудеев, взаимодействуя с ними в социальной и экономической деятельности. Неудивительно, что повседневная

⁵¹ Там же. С. 64–65.

жизнь мусульман Дагестана во внутренних регионах Российской империи, отражавшая местные социальные и демографические особенности общества, вызывала вопросы взаимоотношений с представителями других религий. Имперские законы, равно как и официальные институты мусульман не могли дать ответ на эти животрепещущие вопросы. Поэтому дагестанские мусульмане обращались с вопросами к наиболее известным правоведам, которым они доверяли, несмотря на то что последние, как и сам Алкадари, не были включены в официальные исламские институты.

Многие из вопросов, адресованных Гасану Алкадари, относятся к разным обрядовым и ритуальным практикам (*'ибада*), связанным с другими исламскими школами и течениями — ханафитами и шиитами. Адресанты интересовались, можно ли шафиитам следовать ханафитам во время совершения коллективных молитв, и наоборот. В частности, один адресант интересовался, как быть в случае возможного пропуска молитвы *кунут*, которую шафииты читают во время утренней молитвы, когда молитву ведут ханафиты, пропускающие молитву *кунут*⁵². Если ханафит возглавляет коллективную молитву, он не может соблюдать шафиитское требование ритуальной чистоты. Нужно ли поэтому заранее определять, какой правовой школы придерживается имам коллективной молитвы?⁵³

Алкадари отвечает, что нет необходимости определять, какой правовой школы придерживается имам, руководящий молитвой. Он добавляет, что даже если имам не читает *кунут* во время утренней молитвы, то молитва все равно остается действительной, поскольку чтение *кунута* является сунной, т.е. желательным, но не обязательным действием. Если шафииты совершают коллективную молитву, возглавляемую ханафитом, который пропускает *кунут*, то они не обязаны повторять утреннюю молитву самостоятельно. Согласно Алкадари, шафиитам дозволено участвовать в коллективной молитве под руководством ханафита, также как и наоборот⁵⁴. Здесь мы видим Алкадари в его типичной роли: он традиционен в своей приверженности в неприкосновенности границ *мазхаба*, но умерен и гибок в применении этих границ в повседневной жизни.

В то время как адресанты Алкадари были в основном шафиитами, большинство мусульман Российской империи являлись ханафитами. Во время своей

⁵² Там же. С. 47.

⁵³ По мнению шафиитов, любой физический контакт между посторонними мужчиной и женщиной, между которыми разрешается заключать брак, нарушает состояние ритуальной чистоты. В таком случае перед молитвой шафиитам необходимо возобновить омовение. Ханафиты, напротив, не считают, что такой контакт нарушает ритуальную чистоту. Вопрос обусловлен тем, что если перед совершением молитвы ханафитский имам коснулся посторонней женщины, то не нарушает ли это само условие молитвы, поскольку, с точки зрения шафиитов, необходимо восстановить состояние ритуальной чистоты.

⁵⁴ *Хасан-афанди ад-Дагистани ал-Алкадари*. Джираб ал-Мамнун. С. 48.

ссылки в центральную Россию, когда Алкадари имел тесные контакты с татарами-ханафитами, он имел возможность ознакомиться с трудами ханафитских правоведов. Этот сдвиг в правовой традиции отражен в ответах Алкадари в период между 1879 г., когда он был вынужден покинуть Дагестан, и 1883 г., когда он вернулся в Дагестан. Опираясь как на шафиитских, так и на ханафитских авторов, Алкадари сетует на то, что у него нет доступа к правовым текстам ханбалитского и маликитского *мазхабов*. Взаимодействие Алкадари между шафиитской и ханафитской правовыми школами отличает его от многих его предшественников и современников, которые ограничивали свои исследования одной шафиитской правовой школой. В то же время Алкадари, как правило, оставляет в стороне взгляды, выходящие за рамки этих двух правовых традиций, аргументируя свои ответы тем, что у него нет доступа к текстам правоведов других школ.

Интеллектуальная деятельность Алкадари не ограничивалась исследованием различий между шафиитской и ханафитской правовыми школами. Алкадари много общался и с шиитами, которые жили в Дербенте, в Азербайджане, а также в Астрахани, где он недолгое время проживал в конце своей ссылки. Его адресанты были обеспокоены конфессиональными различиями внутри суннизма и шиизма даже больше, чем различиями между ханафитскими и шафиитскими правовыми школами. Упомянутый выше Газанфар эфенди в одном из своих писем интересовался об отношении суннитов к шиитам. В частности, он спрашивал: «Можно ли считать шиитов неверными, учитывая, что они отрицают легитимность первых трех праведных халифов, проклиная их? Если кто-нибудь из шиитов скончается, то обязаны ли сунниты организовать его похороны?»⁵⁵.

Алкадари, ссылаясь на ханафитских и шафиитских ученых, отвечает, что суннитам разрешено совершать молитвы вместе с шиитами, которых не следует осуждать как вероотступников только потому, что они отвергают легитимность первых трех халифов. Любой шиит может считаться неверным только лишь в том случае, если он отвергает *хадисы* или любой стих Корана, а не на основании своей принадлежности к шиизму. Что касается наследства шиитов, то Алкадари пишет, что тот, кому завещано распорядиться им, обязан передать имущество наследникам, если они известны и его возможно передать. В ином случае следует передать это имущество в общественную казну, если она функционирует должным образом по шариату. Если же нет, то это имущество нужно раздать на общественно-полезные нужды мусульман⁵⁶.

Таким образом, взаимодействуя с правовой литературой, Гасан Алкадари подчеркивает свою связь с предыдущими учеными, а не свой опыт работы с первоисточниками — Кораном и сунной. Когда Алкадари просят высказать его мне-

⁵⁵ Там же. С. 61.

⁵⁶ Там же. С. 62–63.

ние по тому или иному вопросу, он, как правило, ссылается на авторитет более ранних ученых. В случае же, когда он не может найти ответы на вопрос в доступных ему книгах, он использует метод суждения по аналогии (*кийас*), сопоставляя со схожими примерами в шифитской и ханафитской практике. Нигде в «Джираб ал-Мамнун» Алкадари не делает выводы, опираясь исключительно на Коран и сунну, что было характерно для *муджтахидов*. В своем произведении Алкадари ссылается на Коран и *хадисы* исключительно для того, чтобы поддержать аргументы, уже выдвинутые шафиитскими или ханафитскими правоведами, а не для того, чтобы дать свою собственную независимую оценку. Вместе с тем его рациональный метод суждения по аналогии, его взаимодействие между различными школами показывают, что Алкадари прекрасно понимал, что имеющиеся труды по праву, написанные в других социальных и исторических контекстах, не могут охватить все вопросы, с которыми столкнулись дагестанцы в российской действительности. Поэтому в его методе мы видим очень размытые границы между *таклидом* и низовым уровнем *иджтихада*.

Несмотря на то что Алкадари не вводил новых методов юридической аргументации, все же благодаря своему синтетичному подходу он создал почву для последующих форм правовых рассуждений, которые охватывали более широкий спектр взглядов на *иджтихад*⁵⁷. Место «Джираб ал-Мамнун» в истории дагестанской исламской интеллектуальной мысли демонстрирует взаимозависимость этих разных способов правовой аргументации, а также показывает, как эти способы могут сочетаться в сознании одного ученого. В случае с Алкадари эта двойственная ориентация проявляется в том, что он отдает предпочтение методологии, основанной на *таклиде*, и одновременно с этим в некоторых вопросах он рационально взаимодействует между имеющимися мнениями правоведов, давая свою оценку и решения, тем самым применяя метод *иджтихада*.

Методологический и содержательный диапазон «Джираб ал-Мамнун», диалектика между *таклидом* и *иджтихадом* подсказывают контуры глобальной исламской современности, которая адаптирует методы прошлых поколений к новым реалиям. Расположение Алкадари между традицией и реформой является подходящей отправной точкой для ревизионистского понимания современных реалий общества.

Ретроспективная ориентация Алкадари вдохновила следующее поколение мусульманских интеллектуалов глубже взглянуть на первоисточники ислама. Али Каяев (1878–1943), Назир из Дургили (1891–1935), Мас‘уд из Могоха (1893–1941), Мухаммад ‘Абд ар-Рашид из Аракани (1900–1927), Мухаммад ‘Умари из Охли (1897 — середина 1940-х годов), основатель дагестанской школы востоко-

⁵⁷ См.: Шихалиев Ш.Ш. Мусульманское реформаторство в Дагестане (1900–1930) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 3 (35). С. 134–169.

ведения Мухаммад-Саид Саидов (1902–1985)⁵⁸, несомненно, были воодушевлены творчеством Гасана Алкадари как поэта, правоведа и историка. Неслучайно все эти молодые современники Гасана Алкадари также уделяли большое внимание тем же жанрам, в рамках которых Алкадари составил свои главные работы, — истории, поэзии и мусульманскому праву. В их работах мы видим продолжение традиций, заложенных Гасаном Алкадари, но уже на более широком уровне. Это новое поколение ученых не всегда цитировало Гасана Алкадари напрямую. Тем не менее в их работах по истории Дагестана, поэтических сборниках и правовых заключениях мы видим тесное переплетение с теми методологическими подходами, которые были характерны для творчества Гасана Алкадари. Очевидно, Алкадари незримо присутствовал в интеллектуальной традиции Дагестана позднего имперского и раннего советского периодов — он присутствовал везде, но не всегда упоминался по имени. Несмотря на свою удивительную скромность, Алкадари установил стандарт для всех основных жанров научного дискурса, распространившихся по всему Дагестану в первые десятилетия XX в.: истории, поэзии, биографических словарей и правовой полемики. Вклад Алкадари в эти жанры был более амбициозным и широким, чем то, что последовало в местной исламской интеллектуальной традиции в последующий период, несмотря на кажущуюся ретроспективную ориентацию Алкадари. На фоне растущего солипсизма современных правовых норм как в исламских областях, так и за их пределами, методология Алкадари, смелая, новаторская и традиционная в равной мере, предлагает новый способ понимания отношений между независимыми правовыми рассуждениями и традиционным правовым авторитетом в обществах с мусульманским большинством.

⁵⁸ Примечательно, что в личной коллекции М.-С. Саидова хранятся работы Гасана Алкадари с пометками самого Саидова. Он настолько высоко ценил творчество Гасана Алкадари, что в рамках государственного задания Института истории, языка и литературы Дагестанского филиала АН СССР он написал научно-исследовательскую работу, посвященную творчеству Гасана Алкадари. См.: *Саидов М.-С.* Дагестанская литература на арабском языке. Хасан из Алкадара, его творчество и научная деятельность. Махачкала, 1970; Научный архив ИИАЭ ДФИЦ РАН. Ф. 29, Оп. 1, Д. № 30 а. 89 л.

А.К. Аликберов

«Джираб ал-Мамнун» и исламская эсхатология

Издание первого русского перевода произведения «Джираб ал-Мамнун» Гасана Алкадари через четыре года после публикации в 2020 г. первого же перевода его «Диван ал-Мамнун»¹ является, безусловно, важным и знаковым событием, которое активизирует изучение всей дореволюционной мусульманской историографии Дагестана. Это позитивный знак, свидетельствующий о заметном подъеме интереса русскоязычного читателя, прежде всего дагестанского, к ценностям и значимым сюжетам духовной культуры Дагестана предыдущих эпох. Немаловажно, что он совпал по времени с возрождением отечественных традиций исламского богословия в России, получившим поддержку государства.

Первая часть названия книги «Джираб ал-Мамнун» отсылает нас к понятию перекинутой через плечо холщовой дорожной сумы, в которой странствующие дервиши носили свои скудные пожитки. Это не напоминает *хурджин*, который известен в русской культуре как сума перемётная, ни по форме (два мешочка вместо одного), ни по размерам (мешки в *хурджинах* обычно больше), ни по изготовлению (*хурджины* изготавливались по ковровой технике), ни по использованию (*хурджины* удобнее использовать на выючных животных), а скорее небольшая котомка (лезг. *чанта*), подчеркивающая скромность самого автора, называвшего себя «рабом ('абд), нуждающимся в милости своего Господа и Создателя», «бедняком (*факир*), сознающим свои прегрешения»². Такой символизм объясняется жанровой особенностью книги, в которой собраны разрозненные, тематически не связанные друг с другом ответы Гасана Алкадари на наиболее актуальные в то время богословские вопросы, которые он получал от разных дагестанских ученых. Ал-Мамнун — творческий псевдоним автора, который встречается в двух его книгах («Диван ал-Мамнун» и «Джираб ал-Мамнун») и переводится как «Обла-

¹ Гасан Алкадари. Диван ал-Мамнун / Пер. с араб. и коммент. И.Р. Насырова; вступит. статья А.А. Гусейнова; предисл. А.К. Аликберова и И.Р. Насырова. Ин-т востоковедения РАН. М.: Наука — Вост. лит., 2020.

² Там же. С. 44.

годетельствованный [милостью Аллаха]». Иначе говоря, «Джираб ал-Мамнун» — это «Котомка Мамнуна».

Традиция собирать в отдельную книгу наиболее важные ответы ученого на сохранившие свою актуальность богословские вопросы восходит к формативному периоду мусульманской историографии. В частности, именно этот жанр представляет собой книга основоположника-эпонима аш'аритской богословской школы Абу-л-Хасана ал-Аш'ари (ум. в 936 г.) «Рисала ила ахл ас-сагр би-Баб ал-абваб» («Послание жителям пограничья в Баб ал-абвабе»). Гасан Алкадари не мог не знать эту книгу, во-первых, потому, что, будучи шафиитом, сам принадлежал к аш'аритской богословской школе, а во-вторых, эта книга была составлена как ответ ал-Аш'ари жителям Дербента — крупнейшего на Восточном Кавказе «исламского центра», ближайшего к родному для автора селу Алкадар.

«Джираб ал-Мамнун», так же как и «Рисала ила ахл ас-сагр би-Баб ал-абваб» ал-Аш'ари, прекрасно раскрывает круг богословских поисков, идей и интересов жителей Дагестана и всего Восточного Кавказа. Они так или иначе связаны с реальной жизнью и религиозной практикой местных мусульман. Для примера остановимся на первом, наиболее полном и, вероятно, самом дискуссионном сюжете «Джираб ал-Мамнун», имеющем прямое отношение к исламской эсхатологии. Сюжет раскрывается в ответе на вопрос о «месте встречи двух морей в виде комментария относительно положения двух Хидров»³. Тема Даджжала и Судного дня возобновляется и в конце «Джираб ал-Мамнун», создавая цельность всему сборнику ответов.

В образе Хидра (ал-Хадира, Хизра) произошло наложение различных мифологических представлений, нашедших отражение в Коране: рассказа о пророке Мусе, который вместе с помощником направляется на поиски места «слияния двух морей», рассказа о праведнике Зу-л-Карнайне, в войсках которого служил Хидр, и рассказа о пророке Илийасе, который стал одним из исламских символов воскресения и вечной жизни⁴. Средневековые мусульманские книжные миниатюры, изображающие двух Хидров, почти всегда неизменно посвящены теме строительства стены Искандара против нечестивых народов Йа'джуджа и Ма'джуджа. Поэтому в мусульманской историографии в качестве одного из Хидров обычно выступает сам Зу-л-Карнайн, а в качестве второго Хидра — пророк Илийас.

Интерес 'алимов Дагестана к толкованию коранического рассказа о народах Йа'джуджа, Ма'джуджа и праведнике Зу-л-Карнайне в XIX в. возник совсем не случайно. Этот сюжет является излюбленным для всего Восточного Кавказа, прежде всего Аррана — исторической Кавказской Албании, частью которой был

³ См. наст. изд. С. 61–102.

⁴ *Пиотровский М.Б.* Илийас // Ислам: энциклопедический словарь / Отв. ред. С.М. Прозоров. М.: Наука, ГРВЛ, 1991. С. 95.

и Дагестан вплоть до реки Сулак начиная с глубокой древности. Историю Зу-л-Карнайна чуть раньше Алкадари подробно описывал и Аббас-Кули-Ага Бакиханов (ум. в 1847 г.) в своем «Гюлистан-Ирам»⁵. Актуализация мифологического нарратива древности и раннего Средневековья в сочинениях мусульманских авторов, живших на Восточном Кавказе в XVIII — начале XX в., прежде всего Бакиханова и Алкадари, выдвигает на передний план проблему источников Корана, в первую очередь коранического рассказа о Йа'джудже, Ма'джудже и Зу-л-Карнайне. В свою очередь, этот коранический рассказ продуцировал различные версии предания о Гоге и Магоге в мусульманской традиции, включив Восточный Кавказ не только в исламскую, но и в более широкую — библейскую эсхатологическую традицию.

Самый широкий спектр интерпретаций коранического рассказа о Йа'джудже, Ма'джудже и Зу-л-Карнайне приводится в *тафсирах*, при составлении которых были использованы не только *хадисы*, но и информация из сочинений различных жанров, от исторического (*та'рих*) до жанра «чудес» (*'аджа'иб*). По этой причине толкования коранического рассказа, слишком мифологизированные или, напротив, излишне привязанные к реальным историческим событиям и памятникам, несколько выходят за пределы семантического ядра, очерченного собственно Кораном и сунной. Гасан Алкадари приводит обстоятельный обзор *тафсиров* о Йа'джудже и Ма'джудже, а также о праведнике Зу-л-Карнайне, «Двурогом». В большинстве толкований Корана стена Зу-л-Карнайна сопоставляется со стеной Искандара (араб. *ас-садд ал-Искандар*; перс. *садд-и Искандар*); тем самым коранический праведник Зу-л-Карнайн, как и Искандар Зу-л-Карнайн в исламской историографии, отождествляется с Александром Македонским (356–323 гг. до н.э.). Алкадари приводит легенду, которую распространял сам Александр Македонский, о том, что его отцом был Юпитер (имеется в виду Зевс-Амон, которого традиция изображала с двумя рогами) и его прозвище Зу-л-Карнайн («Двурогий») происходит от изображения самого Александра на монетах, где его профиль чеканили в образе Зевса-Амона⁶.

Примечательно, что многие средневековые авторы, за отдельными исключениями (Ибн Баттута и др.)⁷, локализовали стену Искандара именно на Восточном

⁵ Бакиханов Аббас-Кули-Ага Кудси. Гюлистан-Ирам. Баку: Об-во обследования и изучения Азербайджана, 1926. С. 18–36.

⁶ См. наст. изд. С. 69.

⁷ С легкой руки арабского путешественника Ибн Баттуты в исторической науке сложилось мнение, что в рассказе о Зу-л-Карнайне отражены реальные события, связанные с походами Александра Македонского на восток в IV в. до н.э.: под преградой подразумевается Великая Китайская стена, а под Йа'джуджем и Ма'джуджем — кочевые народы, против которых и была построена эта стена. См., например: Gibb H.A.R., Beckingham C.F. The Travels of Ibn Baṭṭūṭa, A.D. 1325–1354 (Vol. IV). Hakluyt Society, 1994. P. 896.

Кавказе. Будучи не только одним из самых авторитетных *муфассиров*, но и крупнейшим историком своей эпохи, Мухаммад б. Джарир ат-Табари (ум. в 923 г.), на которого ссылается и Гасан Алкадари, располагал стену Зу-л-Карнайна где-то в горах между Арменией и Азербайджаном (Тафсир, VIII, 278). Далее ат-Табари (там же, VIII, 281) уточняет, что стена находилась в крайней северо-восточной части Кавказа на границе мусульманских владений. Для VII в. это было пространство к северу от Дербента, однако здесь не все так просто. Мусульманский историк, детально описавший арабскую экспедицию 657 г. против хазар, в которой участвовал и правитель Баб ал-аббаба (букв. «врата ворот») ‘Абд ар-Рахман ал-Бахили, не говорит прямо о Дербенте, хотя хорошо его знал по описаниям, дошедшим до него со слов участников этого похода через их потомков; по мнению О.Г. Большакова, детали описания этого похода восходят либо к Йазиду, сыну ‘Алкамы б. Кайса (ум. в 681 г.), участвовавшему в походе, либо к его племяннику Йазиду б. ал-Асваду, известному по политическим событиям середины VII в.⁸ Характерно, что ат-Табари избегает более точных определений, стараясь не смешивать героические рассказы об Искандаре с историческими, а Коран и сунну — с мифологией и историей. Подобным образом поступили Фахр ад-дин ар-Рази и ал-Байдави, указавшие на самую северную часть Кавказа как на место пребывания многочисленных народов, враждебных мусульманам⁹.

В современных толкованиях мусульманской традиции вопрос о местонахождении стены Зу-л-Карнайна все чаще признается как метафизическая проблема, не имеющая решения, особенно в свете того, что народы Восточного Кавказа и далее Урало-Поволжья, живущие, согласно приведенным выше *тафсирам* ат-Табари и других средневековых ученых, на исторических землях Йа’джуджа и Ма’джуджа, ныне исповедуют ислам. Всё больше теологов склоняются к тому, чтобы «оставить этот вопрос Аллаху», поскольку точное местонахождение стены и скрывавшихся за ней Йа’джуджа и Ма’джуджа не имеет значения, иначе Аллах открыл бы завесу над этой тайной в Коране или через Пророка в *хадисах*; гораздо важнее верить в их существование, а также в то, что они появятся незадолго до Судного дня.

Для выявления исторических оснований некоторых сюжетов Корана и сунны, восходящих к богатой библейской традиции, необходим источниковедческий анализ всего комплекса данных, учитывающий различные аспекты темы, в том числе междисциплинарные. Такой анализ начнем с толкований Ибн Касира, на которого ссылается Гасан Алкадари в самом начале объяснения имен Хидра. Комментируя коранический рассказ о Зу-л-Карнайне, Ибн Касир, а вслед за ним

⁸ Большаков О.Г. К истории завоевания Дербента арабами // Дагестан и мусульманский Восток / Сост. и отв. ред. А.К. Аликберов, В.О. Бобровников. М., 2010. С. 21.

⁹ Donzel van E., Ott Claudia. Yajudj and Majudj // The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Vol. XI. P. 232.

и Гасан Алкадари подчеркивают, что некоторые ученые-богословы считают Йа'джуджа и Ма'джуджа потомками Йафиса (библейского Иафета), прародителя тюрков¹⁰. При этом автор «Джираб ал-Мамнун» наотрез отказывается отнести народы Йа'джуджа и Ма'джуджа к числу тюркских, хотя и приводит мнение Ибн Касира: «Население, проживающее с северной и южной стороны дербентской стены, ни в одном языке не известно под именем тюрков, йа'джудж-ма'джуджей или синонимов этих слов. Особенно население к северу от стены ни по телосложению, ни по нраву не может быть отнесено к Йа'джуджу и Ма'джуджу»¹¹. Тем более что специальные посланцы, отправленные халифом ал-Васиком в 228 г.х. на север для установления местонахождения стены Зу-л-Карнайна, «достигли Ширвана, затем Баб ал-абваба Дарбанда, затем продолжили путь из Дарбанда на север в течение пятидесяти трех дней и достигли до края искомой стены. Они рассмотрели ее, выяснили ее границы, новости о ней и вернулись оттуда в Самарканд, а оттуда в Багдад. Это путешествие заняло у них два года и четыре месяца. Это означает, что та стена не является стеной Дарбанда»¹².

Наиболее близкое к кораническому описание заграждения от Йа'джуджа и Ма'джуджа приводит Абу-л-Фарадж Фирдауси (ум. в первой пол. XI в.) в своей поэме «Шах-нама», известной в многочисленных версиях¹³. Литературные произведения Низами Ганджави (XII в.), Амира Хусрава Дихлави (XIII в.), Закарийи ал-Казвини (XIII в.), Хамдаллаха Казвини (XIII–XIV вв.), Алишера Навои (XV в.) и других восточных авторов создавались под сильным влиянием «Шах-нама», поэтому они не могут использоваться в качестве аутентичных исторических источников — история в таких произведениях является всего лишь фоном для раскрытия образов литературных героев. Вместе с тем отрицать использование в средневековых литературных произведениях, созданных по историческим сюжетам, собственно исторических данных невозможно: известно, что популярные в древности и особенно в средние века «романы об Александре» так или иначе описывали реального Александра Македонского.

Для создания более или менее достоверного исторического фона для своих героев Фирдауси опирался как на древнеиранский эпос, прежде всего на поздне-сасанидский свод истории иранских царей X^в адай-намак, который как раз в X в. был переведен со среднеперсидского на новоперсидский¹⁴. Возможно, здесь не

¹⁰ Ибн Касир. Тафсир Великого Корана. Т. 5. С. 195.

¹¹ См. наст. изд. С. 99.

¹² Там же.

¹³ См.: Фирдоуси. Шахнаме. Т. V (От начала царствования Искендера до начала царствования Йездгерда, сына Бехрама Гура) / Пер. с фарси Ц.Б. Бану-Лахути и В.Г. Берзнева, коммент. В.Г. Луконина. М., 1984.

¹⁴ Книга деяний Ардашира, сына Папака / Транскрипция текста, пер. со среднеперс., введ., коммент. и глоссарий О.М. Чунаковой. М.: Наука, ГРВЛ, 1987. С. 11–12.

обошлось и без самого Фирдауси: утверждают, что до создания своей «Книги царей» он много времени потратил на систематизацию древнеиранского эпоса и перевод его на доступные языки¹⁵. Часть переведенных в тот период текстов вошла в арабские исторические сочинения ат-Табари, Ибн Кутайбы, ал-Йа'куби, ал-Балазури, Ибн Мискавайха, ад-Динавари, ал-Мас'уди, Хамзы ал-Исфахани, ас-Са'алиби и др. Именно по этой причине исследователи вслед за Теодором Нёльдеке делят «Шах-нама» на три части: мифологическую, героическую и историческую, — указывая на то, что восходящие к древности исторические сведения этого выдающегося памятника персидской литературы, работа над которым была начата как раз в конце X в., чрезвычайно значимы¹⁶.

Особое место сюжеты о стене Искандара занимают в исламской литературной традиции, особенно восточнокавказского происхождения. Арранский поэт XII в. Низами Ганджави, писавший по-персидски, никогда не смешивал мифологические сведения о стене Йа'джуджа с выдуманной им историей о завоевании Искандаром Зу-л-Карнайном крепости в Дербентском проходе. «Искандар-нама» ясно отличает мощную крепость в Дербентском проходе от вала Искандара «в северных пределах», которую Низами также называл стеной Йа'джуджа (*sadd-i Йаджудж*). Точно так же считал и Гасан Алкадари.

Вместе с тем, ссылаясь на династию Кеянидов, мифических предшественников Ахеменидов, Низами тем не менее домысливает легенду о строительстве Искандаром дербентского ограждения для защиты земледельцев от набегов кочевников, после чего его войска отправляются дальше, к замку Сарир, туда, где хранятся волшебная чаша и трон Кей-Хосрова. Оправданием такого художественного приема со стороны Низами служит его любовь к родине. Описывая Партав (араб. بردة Барда'а), древнюю столицу Кавказской Албании, расположенную на Карабахской равнине на правом берегу Куры, он восторгается красотами родного края:

*Так прекрасна Берда, что январь, как и май,
Для пределов ее — расцветающий рай.
Там на взгорьях в июле раздолье для лилий.
Там весну ветерки даже осенью длили.
Там меж роц благовонных снует ветерок,
Их Кура огибает, как райский поток*¹⁷.

При работе с библейской (соответственно, и коранической) историей и ее отражением в мусульманских историко-литературных источниках чрезвычайно

¹⁵ Подробнее об этом см.: *Safa Zabihollah*. Hamase-sarâ'i dar Iran. Tehran, 1945.

¹⁶ См.: *Nöldeke Theodor*. Das iranische Nationalepos. Berlin und Leipzig, 1920.

¹⁷ *Низами Гянджеви*. Искандар-наме. Т. 1. С. 19.

важно отделять мифологическую часть приводимых в них рассказов от героической, а их вместе — от исторических сведений. Сопоставление библейских данных с античными источниками позволяет скорректировать факты и события библейской истории, отделяя реальность от вымысла, а собственно историю — от бродячих фольклорных сюжетов¹⁸. В пророчестве Иезекииля Гог — не просто человек, а верховный князь Мешеха и Фувала (Тубала), более того, он управляет народами на земле Магога. Вместе с Гогом находились и «потомки Гомера со всеми отрядами его», и «дом Фогармы, от пределов севера, со всеми отрядами его» (Иез. 38:2–3; 39:1). В исторической литературе библейский Гомер однозначно отождествляется со страной киммерийцев, древнего доскифского населения Кавказа (*Gi-mir-rája* клинописных текстов и *Κίμμεριοι* / *Κίμμεροι* античных авторов)¹⁹, а Магог — со скифами. Геродот называл киммерийцев ранними скифами, а Таргитаоса (библейского Фогарму) — отцом скифов (*Ишкузза* в ассирийских текстах). «Дом Фогармы» «со всеми отрядами его» локализуется в Библии «от пределов севера», а в библейской традиции на Кавказе Тогарма считается прародителем (этнархом) кавказских, в том числе дагестанских народов. В «Картлис Цховреба» мы читаем, что «у армян и картлийцев, ранов и моваканов, эров и леков, мегрелов и кавказианов — у всех [этих народов] был единый отец по имени Таргамос»²⁰.

Исторические основания ветхозаветного рассказа о князе Гоге и земле Магога, богатой христианской эсхатологии о Гоге и Магоге, основанной на откровении Иоанна, и коранического рассказа о Йа'джудже и Ма'джудже подробно исследовались в научной литературе²¹. Для понимания развернутого ответа Гасана Алкадари о Зу-л-Карнайне гораздо важнее, что глубоко религиозные в массе своей жители средневекового Дербента — одного из крупнейших «исламских центров» на Восточном Кавказе — воспринимали мусульманские предания о Йа'джудже и Ма'джудже как предвестниках Судного дня.

В связи с этим обращает на себя внимание название самых узких ворот в северной оборонительной стене дербентской крепости — Баб ал-кийама («Врата

¹⁸ Bietenholz P.G. *Historia and Fabula: Myths and Legends in Historical Thought from Antiquity to the Modern Age*. Leiden; New York; Cöln: Brill, 1994. P. 118–127.

¹⁹ Jeremias A. *Das Alte Testament im Lichte des alten Orients*. Lpz., 1906. S. 252.

²⁰ Мровели Леонти. Жизнь картлийских царей. Извлечение сведений об абхазах, народах Северного Кавказа и Дагестана / Пер. с древнегруз., предисл. и коммент. Г.В. Цулая. М., 1979. С. 5.

²¹ См.: Аликберов А.К. К источникам и историческим основаниям коранического рассказа о Йа'джудже, Ма'джудже и Зу-л-Карнайне // *Ars Islamica*. В честь Станислава Михайловича Прозорова / Сост. и отв. ред. М.Б. Пиотровский, А.К. Аликберов. М.: Наука — Вост. лит., 2016. С. 279–356. Alikber K. *Alikberov*. The Wall of Iskandār in the Medieval Muslim Tradition in the East Caucasus // *Sharing Myths, Texts and Sanctuaries in the South Caucasus: Apocryphal Themes in Literatures, Arts and Cults from Late Antiquity to the Middle Ages* / Ed. by Igor Dorfmann-Lazarev. Peeters Publishers, 2022. P. 331–344.

Судного дня»). В отличие от ворот Кырхляр-капы (араб. *Баб ал-джихад*), расположенных в этой же стене, но гораздо выше, эти ворота очень маленькие. Изображения лука с загнутыми концами, с натянутой тетивой и стрелами на поверхности стены рядом с Баб ал-кийама М.С. Гаджиев относит к X–XIII вв., периоду наивысшего расцвета исламской культуры в этом городе. Справедливо полагая, что «изображения луков со стрелами (как и находка наконечника стрелы, воткнутого черешком в потолок и направленного, таким образом, вниз), несомненно, имели глубокую смысловую нагрузку» и, по всей видимости, выполняли охранительную, благопожелательную функцию, М.С. Гаджиев признаёт, что смысл этих рисунков не вполне понятен²².

Изображения на стенах рядом с воротами Судного дня логически должны иметь прямое отношение к символике Судного дня. В «ас-Сахих» Ибн Маджа приводит *хадис* (ас-Сахих, 4080) о множестве стрел, которые несметные полчища Йа'джуджа и Ма'джуджа пустят в небо перед Судным днем, когда перебьют всех верующих на земле. Эти стрелы упадут вниз, обогранные кровью обитателей неба. Как известно из другого *хадиса*, с помощью Аллаха луки, стрелы, щиты и всякое другое оружие Йа'джуджа и Ма'джуджа будут преданы огню, и они будут гореть семь лет.

Гасан Алкадари также приводит этот *хадис*, что «Йа'джудж и Ма'джудж будут выпускать стрелы в сторону неба, которые будут возвращаться к ним, имея следы крови, на что они скажут: „Мы покорили обитателей земли и одолели обитателей небес“. Тогда Аллах найдет на их затылки червей, из-за которых они погибнут»²³. Поэтому луки со стрелами, обращенными вниз (четыре изображения в правой части), скорее всего, связаны именно с исламской эсхатологией, а не с благопожеланиями. Не исключено, что в этом же смысловом ряду можно интерпретировать и многочисленные отметки с лигатурой *ла* (частица отрицания «не», «нет») на оборонительных стенах Дербента, обозначающие твердое «нет» ежедневным, хотя и невидимым, попыткам Йа'джуджа и Ма'джуджа пробить стену.

В пользу такой интерпретации свидетельствует также небольшое окошко в верхней части ворот Судного дня в Дербенте. По рассказам старожилов, это окошко традиционно забивалось камнями, причем в разное время число камней в нем уменьшалось, образуя дырки. Объяснение этой традиции мы находим в *хадисе* от Абу Хурайры, который Гасан Алкадари приводит со ссылкой на два «ас-Сахих»: «„Сегодня в стене Йа'джуджа и Ма'джуджа была проделана вот такая дыра“, — и Пророк соединил большой и указательный пальцы в виде круга»²⁴. Возможно, такая традиция была призвана усилить веру в сердцах мусульман.

²² Гаджиев М.С. Баб ал-кийама — средневековое мусульманское культовое место в Дербенте // Дагестан и мусульманский Восток: Сб. статей к 80-летию А.Р. Шихсаидова / Отв. ред. и сост. А.К. Аликберов, В.О. Бобровников. М.: ИВ РАН, 2010. С. 24.

²³ См. наст. изд. С. 98.

²⁴ Там же.

Не углубляясь в детальный анализ причин появления тех или иных сюжетов, который приведен в ряде наших публикаций, отметим, что убежденность в том, что Александр Македонский, или ал-Искандар б. Филибус ал-Йунани, как его называл Гасан Алкадари, взял под свое покровительство местных жителей, живших у Каспийских ворот, чрезвычайно укоренена в местной традиции. Такая убежденность основана на кораническом рассказе, что в месте строительства стены у Каспийских ворот праведник Зу-л-Карнайн встретил народ, который «едва понимал речь», и взял его под свое покровительство: «А когда достиг до места между двумя преградами, то нашел перед ними народ, который едва мог понимать речь. Они сказали: „О Зу-л-Карнайн, ведь Йа’джудж и Ма’джудж распространяют нечестие по земле; не установишь ли нам для тебя податъ, чтобы ты устроил между нами и ними плотину?“» (Коран 18: 92 (93) — 93 (94)). Далее говорится о кусках железа и расплавленном металле, с помощью которых Зу-л-Карнайн построил стену между двумя склонами: «Он сказал: „То, в чем укрепил меня мой Господь, лучше; помогите же мне силой, я устрою между вами и ними преграду. Принесите мне кусков железа“. А когда он сровнял между двумя склонами, сказал: „Раздувайте!“». А когда он превратил его в огонь, сказал: „Принесите мне, я вылью на это расплавленный металл!“» (Коран 18: 94 (95) — 95 (96)). В итоге Зу-л-Карнайн построил высокую стену, укрепил ее металлом и защитил местный народ от Йа’джуджа и Ма’джуджа, которым трудно было пробить такую стену либо преодолеть ее сверху: «И не могли они взобраться на это, и не могли там продырявить» (Коран 18: 96 (97)).

Ключевой момент коранического рассказа как раз зафиксировал в своем «Искандар-наме» Низами Ганджави, когда он упомянул об охранной грамоте Искандара местным жителям:

*Взяли клятву с царя, что не станет угрюма
Участь светлой Берды от нашествия Рума.
Дав охранную грамоту, сел он в седло,
Поскакал...²⁵*

Многочисленные указания, содержащиеся в классических *тафсирах* и популярной мусульманской литературе, поставили Восточный Кавказ в центр всей исламской эсхатологии как место, где Зу-л-Карнайн построил стену против нечестивых народов Йа’джуджа и Ма’джуджа. Благодаря «Джираб ал-Мамнун» Гасана Алкадари древние мифологические сюжеты, на которых зиждется не только исламская, но и библейская эсхатология, обретают новое звучание.

Попытка отделить мифологию Корана и Библии от имевших место реальных исторических событий — дело не столь безнадежное, как это кажется на первый

²⁵ Низами Гянджеви. Искандар-наме. Т. 1. С. 22.

взгляд. Преследуя персидского царя Дария, на стороне которого выступали также албаны, Александр Македонский в IV в. до н.э. прошел через Каспийские ворота. Это широко известный исторический факт, излюбленная тема персидской книжной миниатюры. Именно в связи с этими событиями фиксируется первое упоминание кавказских албанцев в античных источниках. Однако вопрос о локализации Каспийских ворот до сих пор остается дискуссионным. Этой научной проблеме посвящен ряд специальных исследований, последнее из которых написано нами совместно со специалистом в области исторического языкознания О.А. Мудраком, в котором мы приводим аргументы в пользу горного прохода Сир-дара между Табаристанскими горами и Малым Кавказским хребтом²⁶. Как раз там проходит самый короткий маршрут из Мидии в Албанию.

Для понимания контекста «Джираб ал-Мамнун» важно, что античный историк Плиний связывал название Каспийских ворот (*Porta Caspia*) и Каспийского моря (*Caspium mare*) и с именем народа каспиев, населявшего часть его берегов в южной части Восточного Кавказа. «Рядом с ними обитает скифское племя утиев», — писал он (*Nat. Hist.* VI.38-39). Авторитетный античный географ Страбон (*Geogr.* XI, 4, 6) прямо и недвусмысленно относил каспиев к числу албанских племен, так же как и племя утиев. Диодор Сицилийский (I в. до н.э.), ссылаясь на Ктесия, локализует Каспийские ворота на территории Албании (*Bibliotheca*, II, 2, 3). Нам представляется, этих свидетельств вполне достаточно, для того чтобы объяснить особый интерес Гасана Алкадари к ставшим легендарными событиям, с которыми народы Восточного Кавказа связывает еще не до конца познанная история.

²⁶ Аликберов А.К., Мудрак О.А. Кавказская Албания и «Ворота» на Кавказе: Каспийские, Албанские и Аланские // Восток (Oriens). 2021. № 5. С. 18–30.

Предисловие переводчика

«Джираб ал-Мамнун» («Хурджин ал-Мамнуна») состоит из 38 не связанных между собой сочинений, большинство из которых составлены в традиционной для исламской литературы форме вопросов-ответов. Почти все они были опубликованы в 1913 г. в г. Темир-Хан-Шура (ныне г. Буйнакск) в типографии Мухаммада Мирзы Мавраева в составе сборника под названием «Джираб ал-Мамнун» (рис. 1). Три небольших сочинения (№ 36, 37 и 38) по неизвестным причинам не вошли в печатную версию данного произведения.

Перевод был осуществлен по вышеуказанному печатному изданию «Джираб ал-Мамнун». Сочинения, не напечатанные в 1913 г., были переведены по рукописному списку «Джираб ал-Мамнун». Рукопись представляет собой автограф Гасана Алкадари, хранящийся в Фонде восточных рукописей Института истории, археологии и этнографии ДФИЦ РАН (Ф. 14. Оп. 1. № 404). Данная рукопись форматом 13 × 21 см состоит из 83 листов (рис. 2). В ней отсутствует значительная часть сочинений из «Джираб ал-Мамнун» (№ 13, 18–35), а из № 17 имеются лишь два ответа из 22 ответов этого сочинения. Данное обстоятельство убеждает нас в том, что существовал еще один список автографа, который, к сожалению, пока что не выявлен. Тем не менее существующий автограф представляет собой значительную ценность, поскольку автор, Гасан Алкадари, постарался проставить огласовки на некоторых неарабских терминах и топонимике и особенно в собственных стихотворениях, что существенно облегчило задачу по более точной расшифровке поэтического творчества автора. Текст опубликованного издания был сверен с автографом, и в случае разночтений между ними предпочтение отдавалось последнему, поскольку печатная версия была опубликована только после смерти автора и в ней присутствует довольно много опечаток и неточностей.

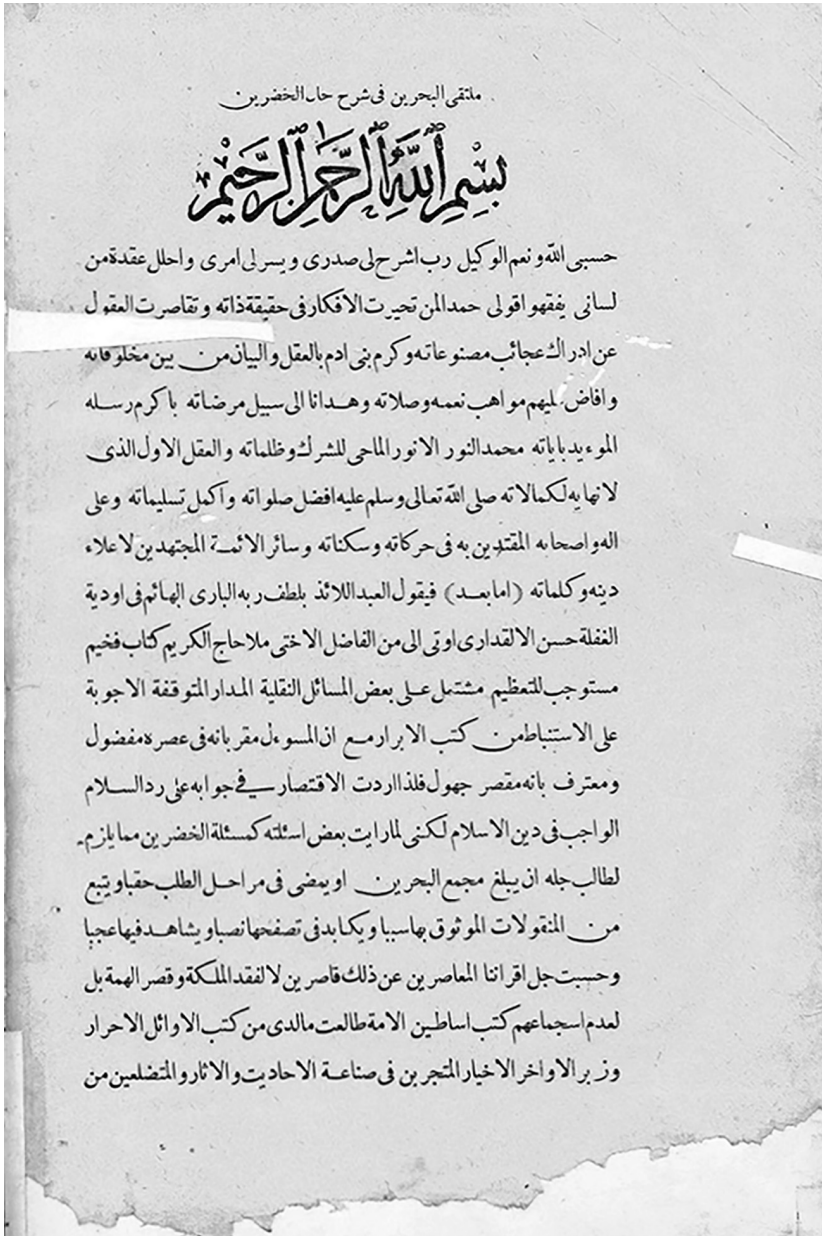


Рис. 1. Страница 2 из издания «Джираб ал-Мамнун»,
отпечатанного в 1913 г. в типографии Мухаммада Мирзы Мавраева

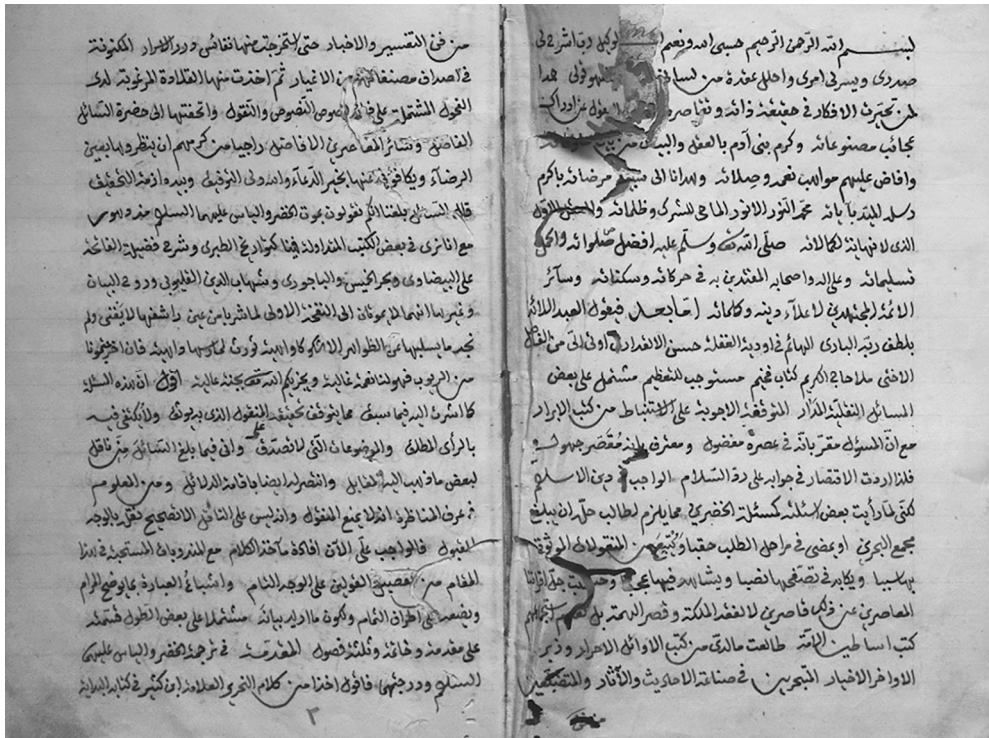


Рис. 2. Автограф издания «Джираб ал-Мамнун».
ФВР ИИАЭ ДФИЦ РАН. Ф. 14. Оп. 1. № 404. Л. 16–2а

Для передачи арабских букв из транслитерационных знаков проставлены лишь ‘айн (‘) и хамза (’). Исторические арабские имена в переводе переданы с сохранением их структуры (например, ‘Абд ал-Кадир, Шамс ад-Дин, за исключением имени ‘Абдуллах). Арабские по происхождению имена дагестанцев и других мусульман Российской империи переданы с учетом их фонетической адаптации в местных языках (например, ‘Абдулкадыр, ‘Абдулмажид). В случае если арабские имена приняли какую-то определенную местную форму (например, Гасан вместо Хасан, Магомед вместо Мухаммад), то в такой форме они приводятся, только если они связаны с теми лицами, в отношении которых установилась такая традиция. В квадратные скобки заключаются номера страниц арабского текста по изданию, опубликованному в 1913 г. (номер обозначает начало текста соответствующей страницы).

Х.Г. Алибеков

Институт истории, археологии и этнографии ДФИЦ РАН,
Центр исламских рукописей Института востоковедения РАН

Джираб ал-Мамнун

Перевод и комментарии

1

[2] Место встречи двух морей в виде комментария относительно положения двух Хидров¹

[Ответы *хаджжи* Кариму ал-Ахти]²

Именем Аллаха, Милостивого и Милующего!

Достаточен мне Аллах, и какой же Прекрасный Он Покровитель! Господи, раскрой мое сердце, облегчи мои дела и развяжи узел, что на языке моем, дабы люди поняли речь мою!

Хвала Тому, перед Кем умы [творений] отчаялись из-за того, что не смогли постичь истинную Его Сущность, а их разум не смог познать удивительные качества Его творений! Аллах почтил Адама, наделив его разумом и способностью изъясняться среди творений, Он пролил на них дары Своей милости и благодати. Он наставил нас на путь к Его довольству посредством почтеннейшего Посланника, наделенного различными чудесами, Мухаммада — озаренного светом. Мухаммад искоренил многобожие, его мрачные последствия и был подкреплён перворазумом (*ал-‘акл ал-аввал*), а его совершеннейшие качества не имеют предела. Да благословит и приветствует его Всевышний Аллах, а также его семью и сподвижников, следующих за ним во всех его движениях и покое, и остальных имамов, усердствующих для укрепления Его религии и Речи (Корана)!

Далее³. Говорит раб, ищущий защиту в милости своего Господа-Творца и блуждающий в «ущельях» беспечности, Гасан ал-Алкадари: ко мне поступило великолепное письмо от достопочтенного ахтынца *малла*⁴, *хаджжи*⁵ Карима.

¹ Два Хидра — Хидр и Илийас.

² Арабское название сочинения: *Мултака ал-Бахрайн фи шархи хали ал-Хидрайн*.

³ «Далее (затем)» (*амма ба ‘д, ва ба ‘д*) — в мусульманской устной и письменной традиции способ перехода от зачина (восхваление Бога, молитвы за Пророка и т.д.) непосредственно к самой теме.

⁴ *Малла*, или *мулла* (сокр. от араб. *мавла* «господин», «покровитель») — в некоторых мусульманских регионах почетное обращение к лицам, имеющим мусульманское образование, или просто к религиозным деятелям.

⁵ *Хаджжи* (араб. «паломник») — почетное обращение к человеку, совершившему паломничество в Мекку. Приставка *хаджжи* к имени человека больше была распространена в не-арабских мусульманских регионах.

Письмо, преисполненное уважения, содержало некоторые актуальные вопросы, ответы на которые можно получить, лишь углубившись в книги праведников. При этом адресат признаёт и соглашается с фактом, что в настоящее время сам он несведущ и нерадив. По этой причине я пожелал ограничиться в ответе лишь ответом на приветствие, что является обязательным в религии ислам. Но я заметил, что для получения ответов на некоторые из его вопросов, например на вопрос о двух Хидрах, необходимо либо совершить длительное путешествие⁶ [в поисках знающего человека], либо же самому пройти полный курс приобретения знаний, изучить достоверные цитаты ученых, претерпеть на этом поприще определенные трудности и увидеть воочию удивительные моменты. Я полагаю, что подавляющее большинство наших современников и сверстников не способны на это не потому, что не обладают способностью и решительностью, а потому, что не располагают книгами крупнейших столпов общины (*умма*).

Поэтому я изучил книги, что были у меня, — как книги ученых первых поколений, так и книги лучших представителей поздних поколений, глубоко разбирающихся в науках толкования Корана (*тафсир*) и *хадисов*⁷. [3] Я выписал из них драгоценные цитаты, которые, словно жемчуг, сокрыты от посторонних в «раковинах» их книг. Затем я собрал из них «ожерелье», которое возжелали бы иметь все превосходные [ученые] мужи и которое содержит отдельные «драгоценные камни» в виде различных цитат и высказываний. Я подарил это «ожерелье» уважаемому, достопочтенному адресанту и остальным достойным современникам, надеясь, что их великодушие соизволит взглянуть на него взором довольства и воздать мне за это лучшими молитвами. Аллах — Обладатель помощи, и в Его власти узды установления истины!

Вопрос. До нас дошло, что вы придерживаетесь мнения о смерти Хидра и Илийаса, мир им обоим, что они уже давно умерли. Однако мы читали в некоторых книгах, используемых нами, например «Таварих ат-Табари»⁸, «Шарх фадиля ал-Фатиха ‘ала ал-Байдави», «Бахр ал-хамис», «ал-Баджури»⁹, «Шихаб ад-Дин

⁶ Букв. «достичь места встречи двух морей».

⁷ *Хадис* — сообщение о словах, поступках или молчаливом согласии пророка Мухаммада. *Хадис* состоит из двух частей: текста сообщения (*матн*) и цепочки передатчиков этого сообщения (*иснад*).

⁸ «Истории ат-Табари», другие названия: «История пророков и царей» (*Та’рих ар-русул ва-л-мудук*), «История народов и царей» (*Та’рих ал-умам ва-л-мудук*) — многотомное историческое произведение арабского историка Мухаммада б. Джарир ат-Табари (ум. в 923 г.). Ат-Табари — крупнейший мусульманский историк и богослов, автор известного толкования Корана, имел персидское происхождение, был из Табаристана.

⁹ Имеется в виду одно из произведений египетского ученого и преподавателя университета ал-Азхар Ибрахима б. Мухаммада ал-Баджури (ум. в 1860 г.). Ал-Баджури, автор многих произведений, состоял в переписке с некоторыми дагестанскими богословами, в том числе с отцом автора — Абдуллахом ал-Алкадари (ум. в 1862 г.).

ал-Калйуби»¹⁰, «Рух ал-байан»¹¹, и в других книгах, что они оба не умрут до первого Дуновения в Рог¹², потому что испили из источника живой воды. Мы также не нашли каких-либо доказательств, что этот факт следует понимать в образном значении, за исключением слабых сомнений, которые лишь осложняют этот вопрос. Если вы выведете нас из сомнений по этому поводу, то это будет для нас ценным благом. Да воздаст вам Всевышний Аллах в качестве вознаграждения высшим Раем!

Ответ. Решение этого вопроса, как я указал выше, возможно лишь со ссылкой на достоверные цитаты ученых, безосновательных утверждений и ложных преданий недостаточно для этого. Я, как это уже отметил, процитирую также некоторые мнения противоположной стороны и подкреплю их аргументами. Известно, согласно правилам теории диспута, что нет никаких препятствий приводить чужие цитаты. Цитирующий их должен всего лишь достоверно передать цитату в приемлемой форме. Поэтому сейчас я должен показать, на что я ссылался, и будет желательным, если я в подробной, ясной и доступной форме разберу со всех сторон оба мнения. Так как мое развернутое пояснение будет долгим, я разбил его на предисловие, заключение и три раздела.

Предисловие о биографиях Хидра и Илйаса, мир им обоим, и их степенях

Я приведу цитаты из книги крупного ученого Ибн Касира¹³ «ал-Бидайа ва ан-нихайа», из книги ученого-исследователя (*мухаккик*) ал-Кудси¹⁴ [4] «ар-Равд ан-надар фи ал-калам ‘ала ал-Хидр», из комментария (*шарх*) шейха ‘Абдуллаха

¹⁰ Имеется в виду одно из произведений египетского правоведа и богослова Шихаб ад-Дина Ахмада б. Ахмада ал-Калйуби (ум. в 1659 г.), автора множества трудов по шафиитскому праву и другим исламским наукам. В поздней шафиитской литературе его имя иногда передается сокращенно как аш-Шихаб.

¹¹ «Дух разъяснения по толкованию Корана» (*Рух ал-байан фи тафсир ал-Кур’ан*) — многотомное произведение по экзегезе (*тафсир*) Корана османского богослова и суфия Исмаила Хакки б. Мустафа ал-Бурсави (ум. в 1725 г.).

¹² Рог Исафила — труба, в которую подует ангел Исафил, чтобы возвестить людям о конце света. После первого дуновения все живое на земле погибнет, после второго — все люди и животные, жившие когда-либо на земле, воскреснут, чтобы предстать на Суде.

¹³ ‘Имад ад-Дин Абу-л-Фида’ Исма’ил б. ‘Умар ад-Димашки, известный как Ибн Касир (ум. в 1373 г.) — мусульманский ученый-богослов, толкователь Корана, хадисовед и историк.

¹⁴ В автографе дается полное имя ученого: Мар’и б. Йусуф ал-Макдиси. Мар’и б. Йусуф ал-Карми ал-Макдиси ал-Азхари (ум. в 1624 г.) — крупный ханбалитский правовед, хадисовед и историк из Палестины, автор множества произведений.

ал-Хадими к «Рисала» его отца Абу Са'ида¹⁵, да помилует их Всеславный, и из других книг по *хадисам* и толкованию Корана (*тафсир*), на которые я обязался ссылаться.

Ибн Кутайба¹⁶ сообщил в «ал-Ма'ариф» от Вахба б. ал-Мунаббиха, что имя Хидра, мир ему, — Балийя, с *фатхой* на *ба*. Его называют Илией, сыном Малика, сына Фалиха, сына 'Абира, сына Шалиха, сына Арфахшада (Арфаксада), сына Сама, сына Нуха, мир ему.

Исма'ил б. Абу Увайс говорил, что Хидр — ал-Му'аммар б. Малик б. 'Абдуллах б. Надр ибн ал-Азд. Другие утверждали, что он — Хидрун б. 'Имйаил из потомков Исхака, мир ему. Сказано также, что его имя — Маликан; есть еще версия, что его имя — Армийя б. Халкийя или что он сын фараона (*фир'аун*) — врага Мусы и царя Египта (Миср). Еще сказано, что он — сын ад-Даххака, который правил земным миром тысячу лет. Также есть версия, что он один из ангелов. Последние три версии являются слабыми.

Существуют еще версии: он — сын Малика, брата Илийаса; его имя — ал-Йаса'; он — тот самый Илийас; он — сын одного из тех, кто уверовал в Ибрахима ал-Халила¹⁷, мир ему, и переселился с ним; он — тот, кто был умерщвлен на сто лет, а затем воскрешен и оставлен живым до Дуновения в Рог; он родился до Ибрахима, мир ему, и являлся двоюродным братом дедушки Ибрахима; он родился после Ибрахима.

Знарок *хадисов* (*хафиз*)¹⁸ Ибн 'Асакир¹⁹ передал от Са'ида б. ал-Мусайиба: «Мать Хидра была гречанка (*ар-румиййя*), а его отец был перс». Это передал ат-Табарани²⁰

¹⁵ Абу Са'ид ал-Хадими, Мухаммад б. Мустафа б. 'Усман ал-Хусайни (ум. в 1763 г.) — видный ханафитский правовед, теоретик права и суфий из Османской империи. Его сын шейх Абдуллах ал-Хадими (ум. в 1778 г.) написал комментарии к нескольким его трудам.

¹⁶ Абу Мухаммад 'Абдуллах б. Муслим б. Кутайба ад-Динавари (ум. в 889 г.) — крупнейший мусульманский богослов, правовед, хадисовед и языковед, автор множества трудов, в том числе упоминаемой здесь «Книги познаний» (*Китаб ал-ма'ариф*) — предания о различных выдающихся личностях: пророках, сподвижниках, праведниках, ученых, царях и др.

¹⁷ Халил или Халилуллах («друг», «друг Аллаха») — согласно исламской традиции, прозвище пророка Ибрахима, которым он наречен в Коране. Прозвище символизирует особую близость Ибрахима к Всевышнему.

¹⁸ *Хафиз* (араб., «помнящий наизусть», «хранитель») — человек, знающий Коран наизусть, либо крупный ученый-хадисовед. Мусульманские богословы имели разные мнения относительно термина *хафиз* в хадисоведении. Часть из них считали, что этот термин синонимичен термину «хадисовед» (*мухаддис*). Другие полагали, что *хафиз* стоит на более высоком уровне, поскольку *хафиз* должен был знать наизусть как минимум 100 тыс. *хадисов* с *иснадами*.

¹⁹ Абу ал-Касим Али б. ал-Хасан ад-Димашки, известный как Ибн Асакир (ум. в 1176 г.) — крупный мусульманский хадисовед и историк, автор знаменитого биографического словаря «История Дамаска» (*Та'рих Димашк*).

²⁰ Абу ал-Касим Сулайман б. Ахмад ат-Табарани (ум. в 970-1 г.) — крупный мусульманский (суннитский) хадисовед и толкователь Корана.

от Дамура б. Раби'а. *Хафиз* Ибн Хаджар [ал-'Аскалани]²¹ сказал в «ал-Исаба», что цепочка передатчиков (*иснад*) этого предания отличная.

Еще *хафиз* Ибн 'Асакир сообщил, что Хидр — родной сын Адама. Он передал через цепочку ад-Даракутни²²: от Мухаммада б. ал-Фатха ал-Калианиси, от 'Аббаса б. 'Абдуллаха ал-Барки, от Равада ибн ал-Джарраха, от Мукатилия б. Сулеймана, от ад-Даххака, от Ибн 'Аббаса, сказавшего: «Хидр — родной сын Адама». *Хафиз* Ибн Хаджар [ал-'Аскалани] сказал в «ал-Исаба»: «Равад — слабый передатчик, от Мукатилия не принимаются (*матрук*) передачи [*хадисов*], а ад-Даххак не слышал предания от Ибн 'Аббаса». То есть *хадис* слабый и с прерванным *иснадом*.

[5] Сказано также, что Хидр — сын Кабила, сына Адама, мир ему. *Хафиз* Ибн Хаджар [ал-'Аскалани] сказал в «ал-Исаба», что в *иснаде* этого сообщения есть разрыв в двух звеньях подряд (*му'дал*).

От Вахба б. ал-Мунаббиха сообщается, что его *кунья*²³ — Абу-л-'Аббас.

Слово «Хидр» является его прозвищем, и оно имеет два способа произношения: с *фатхой* над *ха* и с *касрой* над *дад* — Хадир, и с *касрой* над *ха* и *сукуном* над *дад* — Хидр.

Ученые разошлись во мнении о причине наречения его таким прозвищем. Большинство из них сказали, что, когда он садился на голую землю, она зеленела. От Муджахиды сообщается, что, когда Хидр совершал молитву, вокруг него все зеленело. Сказано также, что его прозвали Хидром из-за красивой и яркой внешности. Сказано, что первая версия является достоверной из-за *хадиса* ал-Бухари²⁴: «Его прозвали Хидром, потому что, когда он сел на землю с сухой травой (*фарва*), она вдруг пришла в движение и стала зеленеть». *Фарва*, как это приводится в «ал-Муснад»²⁵ 'Абд ар-Разака²⁶, — сухая белая трава и т.п. Сказано

²¹ Шихаб ад-Дин Абу ал-Фадл Ахмад б. 'Али ал-Аскалани, более известный как Ибн Хаджар ал-Аскалани или *хафиз* Ибн Хаджар (ум. в 1449 г.) — крупнейший мусульманский ученый-богослов, хадисовед и историк, автор многочисленных известных произведений, главным образом по хадисоведению и истории.

²² Абу-л-Хасан 'Али б. 'Умар ад-Даракутни (ум. в 995 г.) — мусульманский ученый-богослов и хадисовед, автор известного сборника *хадисов* под названием «ас-Сунан».

²³ *Кунья* — арабское имя по близкому родственнику: отцу, матери, сыну, дочери, брату, сестре, дяде или тете. Имя начинается со слов Абу (отец), Ибн (сын), Ах (брат), 'Амм или Хал (дядя) для мужчин и Умм (мать), Бинт (дочь), Ухт (сестра), 'Амма или Халя (тетя) для женщин и заканчивается соответственно именем отца, сына, матери, дочери, брата, сестры, дяди или тети. Например, Абу-л-'Аббас означает «отец Аббаса».

²⁴ Абу 'Абдуллах Мухаммад б. Иσμα'ил ал-Бухари (ум. в 870 г.) — крупнейший мусульманский ученый, хадисовед и правовед, автор самого авторитетного в мусульманской традиции сборника преданий о пророке Мухаммаде «ал-Джами' ас-Сахих», или «Сахих ал-Бухари».

²⁵ Сборник *хадисов* 'Абд ар-Разака ас-Сан'ани более известен под названием «ал-Мусаннаф» («Сочинение»).

²⁶ Абу Бакр 'Абд ар-Разак б. Хаммам ас-Сан'ани ал-Йамани (ум. в 826 г.) — ранний мусульманский хадисовед и толкователь Корана.

также, что *фарва* — это поверхность земли или что это голая (букв. «белая») земля, на которой ничего не растет.

Ал-Куртуби²⁷ в толковании слов Всевышнего «Я поступал не по своему усмотрению»²⁸ сказал, что аят свидетельствует о его пророческой миссии, ведь свои действия он мотивировал Божественным Откровением. Это также утверждал Ибн Хазм²⁹. К тому же поступать в соответствии со скрытыми знаниями (*батин*) могут лишь пророки, мир им. Ученые, утверждавшие, что он был лишь святым (*вали*), ответили на эти аргументы, что аят можно истолковать в том смысле, что Аллах передал такое откровение пророку, жившему во времена Хидра, и повелел ему приказать Хидру совершить эти поступки, и пророк так и поступил, как велел Господь.

Джалал ал-Махалли³⁰ в толковании слов Всевышнего «...которому Мы даровали милость»³¹ сказал следующее: «То есть даровали пророчество, согласно одному мнению, и святость, согласно другому мнению. Последнего мнения придерживается большинство ученых». Ал-Кади ал-Байдави³² в толковании слова «милость» в этом аяте сказал, что это откровение и пророчество. Ибн ас-Салах³³ сказал: «Он был пророком».

Те ученые, которые утверждали, что он был пророком, разошлись во мнении, был ли он посланником³⁴. Некоторые сказали, что он был посланником после Нуха, другие сказали, что до него. Сказано, что он был пророком во времена Куштасиба б. Лахрасиба. Ибн Джарир [ат-Табари] сказал: «Достоверно, что он

²⁷ Абу ‘Абдуллах Мухаммад б. Ахмад ал-Куртуби (ум. в 1273 г.) — крупный ученый-богослов, толкователь Корана и хадисовед.

²⁸ Коран 18:82. Здесь и далее использован перевод смыслов Корана, осуществленный М.-Н.О. Османовым.

²⁹ Абу Мухаммад ‘Али б. Ахмад ал-Андалуси, более известный как Ибн Хазм (ум. в 1064 г.) — крупнейший мусульманский ученый-богослов из Андалусии, поэт, хадисовед и правовед захиритского *мазхаба*.

³⁰ Джалал ад-Дин Абу ‘Абдуллах Мухаммад б. Ахмад ал-Махалли (ум. в 1460 г.) — крупный шафиитский правовед и толкователь Корана из Египта. Автор известного комментария по шафиитскому праву «Шарх ал-Минхадж».

³¹ Коран 18:65.

³² Насир ад-Дин ‘Абдулла б. Умар ал-Байдави (ум. в 1286 г.) — крупный мусульманский богослов и шафиитский правовед, главный кадий Ширази, за что получил прозвище Кади ал-Байдави, автор известного толкования Корана «Свет Откровения и тайны толкования» (*Анвар ат-танзил ва Асрар ат-та’вил*).

³³ Абу ‘Амр ‘Усман Ибн ал-Муфти Салах ад-Дин ‘Абд ар-Рахман б. ‘Усман ал-Курди аш-Шахрузури ал-Мавсили, более известный как Ибн ас-Салах (ум. в 1245 г.) — крупный хадисовед и шафиитский правовед.

³⁴ Согласно мусульманской догматике, разница между пророком и посланником состоит в том, что пророк, в отличие от посланника, не обязан проповедовать среди людей Откровение, полученное им от Бога.

родился во времена Аффридуна³⁵ и оставался в живых, пока его не встретил Муса. А Муса был пророком во времена Мануджахра, являющегося потомком Ираджа б. Аффридуна». Об этом также сообщил ал-Кади ал-Байдави, Аллах знает лучше.

Что касается Илйаса, мир ему, то он — сын Йасина, сына Файхаса, сына ‘Изара, сына Харуна, мир ему. Либо же он — сын [б] ал-‘Азара, сына ал-‘Изара, сына Харуна, мир ему. От Ибн Мас‘уда сообщается: «Илйас — это тот самый Идрис». К этому же мнению склонился ад-Даххак, а Ибн Мазахим и Мухаммад б. Исхак цитировали это мнение. Но правильным является, что это не он. Илйас является одним из посланников, как об этом сообщается в суре «ас-Сафат» в Славном Коране.

В книге «Насих ат-таварих»³⁶ говорится: «Илйас и Илйасин — это арабизированное Илья, а Илья с древнееврейского означает „Мой Господь — Аллах“. Также его называют Ильяху, его имя в Торе упомянуто как Пахас, которое также произносят как Файхас. Это имя с древнееврейского означает „тот, кому дарованы блага“. Также его называют Имтийа, это имя с древнееврейского означает „правдивый в словах“. Также его называют Хидром, некоторые даже утверждали, что Хидр и Илйас — это два имени одного человека. В действительности же это две разные личности. Если называть Илйаса Хидром, то следует оговаривать, что он именно второй Хидр, а другой, который был упомянут выше, — первый Хидр. В любом случае, он — Илйас, сын ал-‘Азара, сына Харуна, мир ему». Конец цитаты по смыслу, Аллах знает лучше.

Первый раздел о разъяснении причин их долгой жизни по мнению тех, кто считает, что они живы, а также об аргументах, которые привели их оппоненты

Я скажу, а помощь — от Аллаха: сообщается о четырех версиях о причине продолжения жизни Хидра и Илйаса, мир им, до конца света.

Первая версия касается Хидра. Сообщается от Ибн ‘Аббаса, да будет доволен Аллах им и его отцом: «Его срок жизни был отсрочен для того, чтобы он мог обвинить во лжи Даджжала³⁷». Это сообщение приводит Ибн Касир, но тут же опровергает тем, что оно с прерванным (*мункати*) и одиночным (*гариб*) *иснадом*.

³⁵ Траэтаона — герой иранской мифологии, царь из династии Пишдадидов, одолевший змеиного царя Заххака.

³⁶ «Короткое историописание» — произведение персидского ученого, историка, поэта и писателя Мохаммеда Таги Сепехр Кашани (ум. в 1880 г.), в котором освещается мировая история от Адама до 1273 г.х.

³⁷ Даджжал (в переводе с арабского означает «обманщик») — в исламе лжемессия, появление которого является одним из признаков конца света.

Вторая версия также о Хидре. Сообщает Абу Хатим Сахл б. Мухаммад б. ‘Усман ас-Сиджистани: Ибн Исхак упомянул, что, когда Адам, мир ему, находился на смертном одре, он рассказал своим сыновьям, что в мире случится потоп, и завещал им, что, когда это произойдет, им следует взять его тело с собой на ковчег, а после похоронить его на месте, которое он им обозначил. Когда случился потоп, они взяли с собой его тело, и после того как вновь сошли на землю, Нух велел своим сыновьям похоронить его тело там, где он завещал. Они ответили, что в земле нет удобства, а над ней одиночество. Нух уговаривал их исполнить завещание и сказал: [7] «Адам молился о продлении жизни того, кто будет руководить его похоронами». Тогда они побоялись приблизиться к обозначенному месту, и его тело так и находилось у них, пока Хидр не организовал его похороны. Вот тогда Аллах исполнил свое обещание. Ведь Он дает жизнь тому, кому пожелает.

Это предание привел Ибн Касир, но Ибн Йусуф ал-Макдиси подверг критике это предание на основании единогласного мнения ученых, что после Нуха, мир ему, не продолжился род ни у кого, кроме его. Ведь Всевышний сказал: «...[и Мы] оставили его потомство в живых»³⁸. Этот аят опровергает слова тех, кто утверждали, что Хидр, мир ему, жил до Нуха.

Третья версия также о Хидре. Хайсама б. Сулейман передал от Джа‘фара ас-Садика, от его отца: Искандер Зу-л-Карнайн попросил своего друга, одного из ангелов, указать ему на что-то, что может продлить его жизнь. Тот указал на источник живой воды, находящийся внутри темной скважины. Искандер отправился туда, а Хидр шел впереди войска. Так на него наткнулся Хидр, а не Зу-л-Карнайн.

Это сообщение привел Ибн Касир, оно стало очень популярным среди людей, и простой люд стал воспринимать его как один из принципиальных вопросов веры. Хотя это всего лишь мнение, которое вряд ли возможно посчитать достоверным, если изучить его досконально.

Но если оппонент все же выступит против, то я, с помощью Аллаха, скажу: Искандер, который прозван Зу-л-Карнайном, это не тот Искандер, спутником которого был Хидр, мир ему. Он и вовсе не был из таких людей, которые могли бы дружить с ангелами. Великий ученый Ибн Касир сказал в «ал-Бидайа ва ан-нихайа»: «Зу-л-Карнайн, *вазиром* которого был Хидр, мир ему, был из йеменских тубба³⁹ из племени химйар. Он жил во времена Ибрахима, мир ему, согласно ал-Азраки⁴⁰, и принял ислам через Ибрахима ал-Халила. Он совершил *таваф*⁴¹ во-

³⁸ Коран 37:77.

³⁹ Тубба (араб.) — согласно Корану, народ, отвергший Пророка и погубленный за это. Существуют также предания, что тубба — титул правителей химйаритской династии.

⁴⁰ Абу ал-Валид Мухаммад б. Абдуллах ал-Азраки ал-Макки (ум. в 837 г.) — мусульманский богослов и историк, автор известного произведения об истории Мекки («Ахбар Макка»).

⁴¹ *Таваф* — ритуальное хождение вокруг Каабы.

круг Каабы вместе с ним и Исма'илом». Также в *хадисе* сообщается, что он был из племени химйар, а мать его была гречанка (*ар-румиййа*). От 'Убайда б. Амира, от его отца 'Абдуллаха и от других сообщается, что Зу-л-Карнайн отправился в паломничество (хаджж) пешком, и когда Ибрахим услышал о его прибытии, встретил его, пригласил в гости и прочитал ему наставления.

Среди ученых имеются разногласия относительно его имени. [8] Зубайр б. Букар передал от Ибн 'Аббаса, что его имя — 'Абдуллах. Ад-Даракутни сказал, что его имя Хармас. Ибн Хишам⁴² упомянул, что его имя ас-Са'б б. Зи-Марабид, он первый из династии туббов и именно он заключил союз с Ибрахимом в Би'р ас-Саб' (Безр-Шева). Сказано также, что он — Афридун б. Аткийан, который убил Дахака⁴³. Его упомянул Куссу [бин Са'ида]⁴⁴ в своей проповеди: «О ийады, где же ас-Са'б Зу-л-Карнайн, который правил востоком и западом, подчинил людей и джиннов и жил две тысячи лет?! Но, казалось бы, всё это произошло в мгновение ока!» Ибн Хишам прочел стих [Кусса б. Са'ида ал-Ийади] ал-А'машу: «Ас-Са'б Зу-л-Карнайн упокоился!..». Также сообщается, что Искандер, прозванный Зу-л-Карнайн (Двурогий) Второй — сын Филипуса, [царь] Македонский, Греческий и Египетский, о жизни которого писали греки (*ар-рум*). Именно он основал Александрию, сражался с Дарием, сыном Дараба, а философ Аристотель был его *вазиром*. Он жил много позже первого Зу-л-Карнайна и за триста лет до появления Христа. Ибн Касир даже сказал: «Мы указали на это потому, что многие люди полагают, что это одна личность и что упомянутый в Коране и есть тот, чьим *вазиром* был Аристотель. Из-за этого возникает много ошибок и большая смута. Ведь первый был праведным верующим рабом и справедливым правителем, а его *вазиром* был Хидр, который был пророком, как мы установили выше. Что же касается второго, то он был многобожником, а его *вазир* — философом. Между первым и вторым более чем две тысячи лет, так как же этот может сравниться с тем?! Их могут перепутать друг с другом только глупцы, не сведущие в сути вещей». Конец его речи с некоторыми сокращениями, и как же хорошо он высказался! Да помилует его Всевышний Аллах!

Примечание: великий субкомментатор (*мухашиши*) Шейх-заде⁴⁵, да помилует его Всевышний Аллах, в своем комментарии (*хашийя*) к «Тафсир ал-Байдави» подверг критике слова ал-Байдави и не согласился, что Зу-л-Карнайн, упоминае-

⁴² Абу Мухаммад 'Абд ал-Малик ибн Хишам ал-Химйари (ум. в 834 г.) — ранний мусульманский ученый-богослов, хадисовед и историк.

⁴³ Заххак или Зогак — в иранской мифологии трехглавый змеиный царь, правивший в Вавилоне.

⁴⁴ Куссу б. Са'ида ал-Ийади (ум. в 600 г.) — арабский доисламский поэт и мудрец.

⁴⁵ Мухйи ад-Дин Мухаммад б. Муслих ад-Дин ал-Куджави ар-Руми ал-Ханафи, известный как Шейх-заде (ум. в 1544 г.) — крупный богослов и ханафитский правовед Османской империи, автор довольно популярного в Дагестане субкомментария к толкованию Корана «Анвар ат-Танзил» ал-Байдави «Хашийа 'ала ал-Байдави».

мый в суре «ал-Кахф», и есть Искандер Эллинский (*ар-руми*). В качестве подкрепления своего мнения Шейх-заде привел слова Ибн Касира, которые я процитировал выше. Но из текста видно, что Шейх-заде не привел полностью слова Ибн Касира, что делает сейчас необходимым привести его слова полностью и до конца. [9] Хвала Милостивому Аллаху за эту возможность! Великий ученый Ибн Касир сказал в своей книге после тех слов, что были приведены выше, следующее: «Кто из рассказчиков утверждает, что Зу-л-Карнайн пересек место захода (*магриб*) солнца и продолжил путь с войском в темноте, тот ошибся, отошел от подлинной истории и высказал то, что противоречит рассудку и преданиям».

В книге «Насих ат-таварих» говорится, что Зу-л-Карнайн Старший — двоюродный брат по матери Хидра, мир ему, и что его имя — Са'б б. Рум б. Йунан б. Тарух б. Сам б. Нух. Это же мнение высказал Куслу б. Са'ида стихами: «Ас-Са'б Зу-л-Карнайн упокоился!..». О том, что его родословная арабская, сообщается в стихах Ну'мана б. Башира ал-Ансари:

*Кто же из людей будет враждовать с нами, о почтенные мужи,
Ведь и Зу-л-Карнайн и Хатим из нас!*

В той же книге сообщается, что он не Искандер Эллинский и не один из царей Йемена, прозванных «двурогими» (*зу-л-карнайн*). Там же сообщается, что он прожил пятьсот лет, правил он сорок лет, умер в Думат ал-Джандал⁴⁶ и похоронен в горах Тихама⁴⁷. Другие говорят, что похоронен он в самой Мекке.

Ибн Касир продолжает: «*Хадисы*, сообщающие о мраке и источнике живой воды, содержат аллегории и скрытые намеки, их нужно понимать иносказательно. Но это не тема для их обсуждения». Конец смысла его слов.

Великий ученый, исследователь, автор «ал-Укийанус», перевода [на османский язык] «ал-Камус [ал-мухит]» [Абу ал-Камал Ахмад 'Асим эфенди]⁴⁸ в разъяснении слова «Искандер» сказал, что приемлемое и правильное мнение заключается в том, что Искандер — эллинский царь из Македонии, т.е. Румелии. Имя его отца — Филипус, арабский вариант — Филикус. Его учителем был Аристотель — ученик Платона. Искандер завоевал государство Иран и убил последнего персидского царя Дара б. Дараба за девятьсот тридцать пять лет до хиджры. Он не является строителем стены Йа'джуджа и Ма'джуджа. Ее строителем был из Йемена, из племени химйар, из царей, которых называют *азва'* (أزواء). Имя Искан-

⁴⁶ Думат ал-Джандал — древний город на северо-западе Саудовской Аравии.

⁴⁷ Тихама — регион вдоль береговой равнины на западе и юго-западе Аравийского полуострова; в основном представляет собой песчаную пустыню.

⁴⁸ Абу ал-Камал Ахмад 'Асим эфенди (ум. в 1819 г.) — османский ученый и переводчик, автор перевода на османский язык всеобъемлющего арабского словаря «ал-Камус ал-Мухит» Абу Тахира ал-Файрузабади (ум. в 1415 г.) «Большой океан в виде перевода Всеобъемлющего Словаря» (*ал-Укийанус ал-басит фи тарджамат ал-Камус ал-Мухит*).

дера было Са'б. В двух «ас-Сахих»⁴⁹ передается, что он встречался с Ибрахимом, мир ему. В той же книге сообщается, что между ним и Искандером Эллинским тысяча девятьсот пятьдесят лет и что Искандер [10], как было сказано выше, учился у философа Аристотеля. Также там сообщается, что есть разногласия относительно того, является ли Зу-л-Карнайн, построивший стену, пророком или святым. Некоторые называют Искандера Зу-л-Карнайном, построившим стену, что основано на глупом выводе, сделанном на основе искаженных книг по истории. Это мнение не берется в расчет, ведь ошибка произошла из-за того, что эти люди увидели, что в одних местах Искандера называют Эллинским (*ар-руми*), а в других Греческим (*ал-йунани*). Тогда они сделали ложный вывод, что это две разные личности, хотя на самом деле это один человек, которого иногда называют Греческим, имея в виду государство Греция, бывшее под его властью, а иногда называют Эллинским, имея в виду его происхождение.

В книге «Тарих ал-Йаман»⁵⁰ и в других книгах по истории, которые приняли крупные ученые, говорится, что Зу-л-Карнайн, т.е. строитель стены, был из йеменской династии туббов из племени химйар. Его имя ас-Са'б б. ар-Раиш Зи-Марабид б. Химал Зи-Садад б. 'Ади Зи-Минах б. 'Амир ибн Мултат б. Саксак б. Ваил б. Химйар б. Саба' б. Йашхуб б. Йа'раб ибн Кахтан б. Худ б. 'Абир б. Шалух б. Арфахшд б. Сам б. Нух, мир ему. Там же говорится, что разъяснение этой родословной достоверно приводится от Ибн 'Аббаса, да будет доволен Аллах им и его отцом, и что, когда его спросили об Искандере, он ответил, что он эллинский правитель, построил маяк на берегу моря и путешествовал по миру. Подобное же сообщается от Ка'ба ал-Ахбара, а от имама 'Али, да возвеличит его Аллах, передается, что он сказал однажды на своей лекции: «Рассказывайте о химйар. Воистину, их рассказы удивительны!». Также передается, что он Зу-л-Карнайн, царь династии тубба, что он встретился с Хидром, мир ему, и путешествовал с ним на восток и на запад, чтобы призвать людей к вере; после себя он оставил великое наследие, как это воспел в стихах туббит Абу Кариб Ас'ад б. 'Ади б. Сайфи б. Самур'аш б. Нашир ан-Ни'ам из потомков Зу-л-Карнайна:

*Если бы мой предок Зу-л-Карнайн был мусульманин,
То все цари преклонились бы перед его властью.
Ас-Са'б⁵¹ преодолел трудности своего времени
И поднял всё лучшее из своего величия на уровень звезды.*

⁴⁹ Согласно мусульманской традиции, «два „ас-Сахих“» — это два наиболее авторитетных свода *хадисов*: Мухаммада б. Исма'ила ал-Бухари (ум. в 870 г.) и Муслима б. ал-Хаджаджа (ум. в 875 г.).

⁵⁰ «История Йемена» — сочинение йеменского историка, писателя и поэта Наджм ад-Дина 'Умара б. Абу ал-Хасана ал-Хаками (ум. в 1174 г.) по истории Йемена.

⁵¹ Игра слов: собственное имя ас-Са'б в переводе с арабского означает «трудность, тягость».

[11] Также и Куссу б. Са‘ида ал-Ийади воспел его в стихах:

*То время для власти химйаритов стало опустошением,
Что длилось утром и вечером.
А ас-Са‘б Зу-л-Карнайн упокоился
В нише могилы меж порывами ветров.*

В проповеди Куссу, согласно имаму Ибн Хишаму в его книге «ат-Тиджан», говорится: «Где же ас-Са‘б Зу-л-Карнайн, который объединил под своей властью людей и джинов, объездил восток и запад и прожил две тысячи лет?! Всё это прошло в мгновение ока!». Далее Ибн Хишам говорит: «Куссу был мудрым ученым и оратором, сведущим в генеалогии арабов. Из его слов становится ясным, что Зу-л-Карнайн был из арабского племени, его имя было Са‘б и прожил он две тысячи лет. Также из его слов понимается причина, по которой он получил прозвище Зу-л-Карнайн». Конец приблизительного смысла его слов, и как же хорошо он сказал!

Великий ученый Ибн Йусуф сказал следующее в своей книге «ар-Равд ан-надар фи ал-калам ‘ала ал-Хидр»: «Я говорю: многие историки и толкователи Корана путали личность Зу-л-Карнайна. В действительности же такое имя имели четыре царя.

Первый: строитель стены Йа’джуджа и Ма’джуджа — ас-Са‘б б. Малик б. ал-Харис, его генеалогия восходит к ал-Кахлану ал-Химйари — царю химйаритов, а Химйар — это сын Сана, сына Йасхуба, сына Йа‘рубa, сына Кахтана, сына Худа, мир ему. У Ка‘ба ал-Ахбара спросили о нем, и он ответил: „По нашему мнению, правильным является, что он был химйаритом и что он — ас-Са‘б“. Общее количество царей химйаритов — тысяча. К ним относится и династия туббов, из которых семьдесят царей совершали походы в неарабские страны. Из них же и Зу-л-Карнайн. Сказано, что его прозвали так из-за седины, что была на его локонах при рождении. Он жил во времена Ибрахима, мир ему, и встречался с ним. Он отправился на север, а впереди его войска шел Хидр.

Второй: Искандер Зу-л-Карнайн Эллинский (*ар-руми*), ему приписывают историю жизни Зу-л-Карнайна. Он правил пятнадцать лет и прожил тридцать шесть лет. Он был праведником, и его люди дожили до Исы, мир ему. Из них Гален и мудрец Аристотель, который был его воспитателем. Искандер был из потомков Луйана б. ‘Ису б. Исхак б. Ибрахим ал-Халил.

[12] Третьего Зу-л-Карнайна путали часто со вторым: ал-Мунзир б. Ма’ ас-Сама’ ал-Лакми, царь Хиры. Его называли Зу-л-Карнайном из-за того, что он имел свисающие локоны волос, словно рога.

Четвертый: ас-Са‘б б. ‘Абдуллах б. Малик из потомков Химйара Младшего, сына Ка‘ба». Конец его слов.

Однако его слова об Искандере Эллинском и его людях спорные; это понимается, если обратиться к предыдущим текстам, которые мы привели выше.

В [книге] «История Искандера Эллинского», которую перевел англичанин Джеймс Камел с английского на персидский язык во времена султана Шах 'Аббаса⁵², рассказывается, что Филипус, отец Искандера, подозревал в измене свою супругу, мать Искандера, и из-за этого развелся с ней. По этой причине Искандер разорвал отношения с отцом, и с тех пор он стал известен среди людей. В то время люди считали одну из звезд божеством и называли его Юпитером. Они считали его самым главным божеством и представляли его в виде змеи. Оно якобы вступило в интимную близость с матерью Искандера, вследствие чего Искандер и родился. Сам Искандер, повзрослев, очень гордился и хвастался этой историей. Так как с земли казалось, что у этой звезды есть рожки, Искандер повелел чеканить на монетах такое изображение звезды, из-за чего его и стали называть Двурогим (Зу-л-Карнайн). Конец примерного смысла этой истории.

Четвертая версия причины долгой жизни Хидра, мир ему. Передал *хафиз* Ибн 'Асакир своим *иснадом* до ас-Судди, что Хидр и Илийас были братьями, а их отец царем. Однажды Илийас сказал отцу: «Мой брат Хидр не хочет царствовать. Если ты женишь его, то, возможно, у него родится сын, который будет царствовать». Тогда отец женил его на красивой девственнице, но Хидр сказал ей, что не имеет потребности в женщинах, и добавил: «Если хочешь, я разведусь с тобой, а если хочешь, оставлю вместе с собой и ты будешь поклоняться Всевышнему Аллаху, Всемогуц Он и Велик, и скрывать мой секрет». Она оставалась с ним в течение года. По прошествии года ее позвал царь и сказал: «Ты молодая девушка, и мой сын — юноша, так где же ребенок?!» [13] Она ответила, что ребенка дает Аллах: если Он захочет, он будет, а если нет, то ребенка не будет. Тогда его отец повелел ему развестись с ней, что он и сделал. Он женил его на другой девушке, не девственнице, которая уже рожала. В первую брачную ночь он сказал ей те же слова, что говорил первой жене, и она решила остаться с ним. По прошествии года царь спросил ее о ребенке, она же ответила: «Твой сын не питает потребности в женщинах». Его потребовал к себе отец, но Хидр сбежал. Отец отправил за ним погоню, но они не смогли поймать его. Эту историю привел Ибн Касир и заявил о слабости ее *иснада*. Также эту историю привел автор «Насих ат-таварих» в другой версии, из чего следует вывод, что история не имеет авторитетного источника.

Подобное же передается и в некоторых книгах по толкованию Корана (*тафсир*), в форме, указывающей на ее слабость (*тамрид*): Муса и его юный спутник (Йуша'), мир им обоим, отправились искать Хидра, мир ему, и достигли места встречи двух морей. Йуша' совершил там омовение в источнике, и оказалось, что это источник живой воды: когда брызги этого источника окропили их рыбу, она ожила и прыгнула в воду. Хидр и Илийас, мир им обоим, выпили именно из этого источника.

⁵² Шах Аббас I Великий (ум. в 1629 г.) — шах Персии из династии Сефевидов, правивший в 1588–1629 гг.

О причине долгой жизни Илйаса, мир ему, сообщают Вахб б. ал-Мунаббих и другие: Илйас был послан к жителям Баальбека⁵³. Он призвал их поклоняться Всевышнему Аллаху, но они сочли его лжецом и захотели убить. Он сбежал и скрылся от них. Тогда он обратился к Господу, Всемогущий Он и Великий, забрать его душу из-за того, что те сочли его лжецом и навредили ему. Тут неожиданно появилось животное, цвет которого был огненным, и Илйас оседлал его. Всевышний Аллах создал для него наряды, озарил светом его тело и лишил его потребности в пище и питье. Тогда он стал ангело-человеком и небесно-земным. Конец истории, приведенной Ибн Касиром, но далее он говорит: «Эта история спорная, она из библейских сказаний, которые не следует признавать ни правдивыми, ни ложными. Но очевидно, что ее достоверность маловероятна. Аллах знает лучше!». Конец его слов.

**Второй раздел об аргументах тех,
кто придерживается мнения об их долгой жизни
до последних времен, о возражениях и критике оппонентов
этого мнения и о сути их ответов, которые являются
ключевыми в этой теме**

Великий ученый Ибн Хаджар [ал-Хайтами] в своем «ал-Фатава ал-хадисиййа», отвечая на вопрос о Хидре и Илйасе, мир им обоим, сказал, что основополагающим мнением является, что они живы, что они являлись пророками и получили эту степень на земле, как ее получили Идрис и Иса, мир им обоим, [14] которые живы на небесах. Конец его слов.

Это мнение он передал в конце его упомянутой книги от некоторых познавших Аллаха (*'ариф*). Он сообщает там, что это мнение святых (*авлийа'*) и его предпочли правоведы (*факихи*), теоретики права (*усули*) и большинство хадисоведов (*мухаддисов*). Это же мнение разделял имам ал-Йафи'и⁵⁴ в книге «Равд ар-райахин», его выбрали Ибн ас-Салах и имам ан-Навави⁵⁵, а также передали аш-

⁵³ Баальбек — древний город в Ливане.

⁵⁴ 'Афиф ад-Дин Абу Мухаммад 'Абдуллах б. Ас'ад б. Фалах ал-Йафи'и ал-Макки (ум. в. 1367 г.) — шафиитский правовед, историк, суфий и поэт, автор нескольких произведений, в том числе сочинения «Сад базилика в виде достохвальных качеств праведников» (*Равд ар-райахин фи манакиб ас-салихин*), в котором собраны 500 преданий о суфиях.

⁵⁵ Мухий ад-Дин Абу Йахйа Закарийа б. Шараф ан-Навави (ум. в 1278 г.) — крупнейший мусульманский ученый-богослов, хадисовед и шафиитский правовед, автор многочисленных произведений, ставших широко популярными среди мусульман, в том числе его небольшая работа по шафиитскому праву «Путь студентов и опора муфтиев» (*ал-Минхадж ат-талибин ва 'умда ал-муфтин*), к которой было написано несколько сот комментариев и субкомментариев.

Шихаб ал-Калйуби и ал-Куртуби от ас-Са‘лаби, ат-Тафтазани⁵⁶ в «Шарх ‘Ака’ид ан-Насафи», от субкомментатора (*ал-мухашши*) ал-Хайали⁵⁷ и от огромного количества других ученых, да помилует их всех Всевышний Аллах.

Один из их аргументов о том, что Хидр был жив вплоть до времени нашего Посланника, Печати пророков, да благословит и приветствует его Всевышний Аллах, а также его семью, — предание, которое сообщил Ибн ‘Асакир от Абу Давуда Нуфай‘а ал-А‘ма, от Анаса б. Малика, а также через цепочку Касира б. ‘Абдуллаха б. ‘Амра б. ‘Авфа от его отца, от его деда: однажды ночью Хидр пришел [к сподвижникам]. Пророк, да благословит и приветствует его Всевышний Аллах и его семью, слушал его изречения [из уст сподвижников], в числе которых была мольба: «О Аллах, помоги мне совершать то, что спасет меня от того, чего я боюсь, и надели меня любовью (*шавк*) праведников к тому, к чему Ты привил им любовь». Тогда Посланник Аллаха отправил Анаса б. Малика поприветствовать его. Он ответил на приветствие и сказал: «Скажи ему, что Аллах возвеличил тебя над пророками, как возвеличил месяц *рамадан* над остальными месяцами, и Он возвеличил твою общину (*умму*) над другими общинами, как возвеличил пятничный день над другими днями».

Это предание упомянул Ибн Касир и раскритиковал его, сказав, что передатчик Нуфай‘ являлся лжецом и фальсификатором *хадисов*, с которым не считаются. Также он отметил, что это предание не достоверно ни по тексту, ни по *иснаду* и что как же Хидр не предстал перед Посланником Аллаха, да благословит и приветствует Всевышний Аллах его и его семью, не пришел к нему покорным и не стал его учеником?!

Что касается рассказов, которые они передают со слов своих шейхов, что Хидр посещал и приветствовал их, то *хафиз* Абу ал-Хусейн б. ал-Мунади⁵⁸, комментируя этот *хадис* Анаса, сказал следующее: «Хадисоведы единогласны, что это *хадис* с отвергнутым (*мункар*) *иснадом* и слабым текстом (*матн*), в нем очевидны следы подлога». Конец его слов с некоторыми сокращениями.

[15] Еще один их аргумент: сообщение, переданное Абу Бакром ал-Байхаки⁵⁹: «Нам рассказал Абу ‘Абдуллах ал-Хафиз, [что] им рассказал Абу Бакр б. Балувайх, [что] им рассказал Мухаммад б. Бишр б. Матар, [что] им рассказал Камил ибн Талха, [что] им рассказал ‘Аббад б. ‘Абд ас-Самад от Анаса б. Малика,

⁵⁶ Са‘д ад-Дин Мас‘уд бин ‘Умар ат-Тафтазани (ум. в 1390 г.) — крупный ученый-богослов, знаток калама, автор множества известных работ.

⁵⁷ Шамс ад-Дин Ахмад б. Муса ар-Руми ал-Хайали ал-Ханафи (ум. в 1457 г.) — богослов и ханафитский правовед из Османской империи.

⁵⁸ Абу ал-Хусейн Ахмад б. Джа‘фар, известный как Ибн ал-Мунади (ум. в 869 г.) — ранний хадисовед и один из передатчиков *хадисов*.

⁵⁹ Абу Бакр Ахмад б. ал-Хусейн ал-Байхаки (ум. в 1066 г.) — мусульманский ученый-богослов, хадисовед и шафитский правовед.

сказавшего: „Когда умер Посланник Аллаха, да благословит и приветствует Всевышний Аллах его и его семью, сподвижники собрались, окружили его [тело] и стали плакать. В это время вошел некий мужчина с серой бородой, солидного и красивого вида. Он переступил через шеи сподвижников и стал плакать. Затем он повернулся к сподвижникам Посланника Аллаха, да благословит и приветствует Всевышний Аллах его и его семью, и сказал: ‘Воистину, в Аллахе есть успокоение от любых бед, замена любому упущенному и возмещение любого погибшего. Так раскайтесь же перед Ним и устремитесь [к Нему с мольбами]! Он наблюдает за вами при бедах, так смотрите же! Истинно, попавший в беду — тот, кто лишился вознаграждения [за непроявление терпения при бедах]’, а затем удалился. Сподвижники стали расспрашивать друг друга: ‘Знаете ли вы этого человека?’. На что Абу Бакр и ‘Али ответили: ‘Да, это брат Посланника Аллаха — Хидр, мир ему’ “».

Это предание упомянул Ибн Касир и сказал следующее: «Это предание передавал Абу Бакр б. Абу ад-Дунйа⁶⁰ от Камила б. Талха, но в тексте предания имеются места, противоречащие тексту ал-Байхаки. Далее ал-Байхаки сказал: „‘Аббад б. ‘Абд ас-Самад — слабый передатчик, и его *хадисы* отвергаются (*мункар*)“». Я скажу: ‘Абад б. ‘Абд ас-Самад — это Абу Му‘аммар ал-Басри, который передавал записи (*нусха*) *хадисов* от Анаса. Ибн Хиббан⁶¹ и ал-‘Укайли⁶² сказали, что большинство *хадисов* в его записи ложные. Ал-Бухари сказал, что его *хадисы* отвергаются (*мункар*). Абу Хатим сказал, что его *хадисы* очень слабые и отвергаются».

Хафиз Зайн ад-Дин ал-‘Ираки⁶³ сказал в своей книге «Тахридж ахадис ал-Ихйа’» следующее: «*Хадис* Ибн ‘Умара о выражении соболезнования [по случаю смерти] Пророка, да благословит и приветствует Всевышний Аллах его и его семью: „Воистину, в Аллахе есть замена каждого, восполнение любого желаемого и спасение от всего страшного. Надейтесь на Аллаха и доверьтесь Ему“. Затем сподвижники слышали другого человека: „Воистину, в Аллахе есть успокоение от любых бед и возмещение любого желаемого. Так подчинитесь Аллаху и следуйте Его решению!“». Тогда Абу Бакр сказал: „Это Хидр и ал-Йаса‘ “. Я не на-

⁶⁰ Абу Бакр ‘Абдуллах б. Мухаммад ал-Багдади, известный как Ибн Аби ад-Дунйа (ум. в 894 г.) — мусульманский ученый, хадисовед, историк, литератор и аскет, автор около двухсот произведений.

⁶¹ Абу Хатим Мухаммад ибн Хиббан ад-Дарими ал-Бусти (ум. в 965 г.) — мусульманский ученый, хадисовед и историк, автор нескольких произведений, самое известное из которых «ас-Сахих».

⁶² Абу Джа‘фар Мухаммад б. ‘Амр ал-‘Укайли (ум. в 934 г.) — мусульманский хадисовед и передатчик *хадисов* из Мекки, автор нескольких произведений, ни одно из которых до сих пор не опубликовано.

⁶³ Ал-Хафиз Зайн ад-Дин Абу ал-Фадл ‘Абд ар-Рахим ал-‘Ираки (ум. в 1403 г.) — мусульманский ученый, хадисовед и теоретик права.

шел в нем упоминания ал-Йаса'. Что касается упоминания соболезнавания Хидра, то ан-Навави отрицал, что оно приводится в сводах *хадисов*, и сказал, что об этом соболезнавании упоминали сподвижники. Я скажу: ал-Хаким⁶⁴ передал этот *хадис* в „ал-Мустадрак“ от [16] Анаса, но не назвал его достоверным. И этот *хадис* в действительности не является достоверным. Также его передал Ибн Аби ад-Дунья в „Китаб ал-‘Аза“ от Анаса: „Когда умер Посланник Аллаха, да благословит и приветствует Всевышний Аллах его и его семью, то сподвижники собрались вокруг его [тела] и стали плакать. В это время вошел некий широкоплечий мужчина, в *изаре*⁶⁵ и плаще, рассерженный на сподвижников Посланника Аллаха. Он схватился за дверные косяки и стал оплакивать Посланника Аллаха, да благословит и приветствует Всевышний Аллах его и его семью. Затем он повернулся к его сподвижникам и сказал: ‘Воистину, в Аллахе утешение от любых бедствий, возмещение любого упущенного и замена всего исчезнувшего. Клянусь Аллахом...’. Затем этот мужчина ушел, и Абу Бакр сказал: ‘Возможно, это был Хидр — брат нашего Пророка, мир ему. Он пришел, дабы выразить нам соболезнавание’“. Этот *хадис* передал ат-Табарани в „ал-Авсат“, но его *иснад* очень слабый». Конец его слов.

Ибн Касир сказал: «Аш-Шафи'и⁶⁶ сказал в своем „ал-Муснад“: „Нам рассказал Абу ал-Касим ибн ‘Абдуллах б. ‘Умар б. Джа’фар б. Мухаммад от своего отца, от своего дедушки, ‘Али б. ал-Хусейна: ‘Когда умер Посланник Аллаха, да благословит и приветствует Всевышний Аллах его и его семью, и [люди] стали выражать соболезнавание, то они слышали, как некто произнес: ‘Воистину, в Аллахе утешение от любого бедствия, замена любого исчезнувшего и восполнение всякого утраченного! Доверьтесь Аллаху и надейтесь на Него! Воистину, попавший в беду — тот, кто лишился награды [за терпение]!’“. ‘Али б. ал-Хусейн сказал: ‘Тогда ‘Али спросил: ‘Знаете ли вы, кто это? Это Хидр!’“».

Ал-Касим ал-‘Умари — отвергнутый передатчик. Ахмад б. Ханбал⁶⁷ и Йахья б. Ма‘ин⁶⁸ говорили, что он лжет. Ахмад добавил, что он выдумывал *хадисы*. К тому же этот *хадис мурсал*⁶⁹. Подобные *хадисы* не принимают во внимание

⁶⁴ Абу ‘Абдуллах Мухаммад б. ‘Абдуллах ал-Хаким ан-Найсабури (ум. в 1014 г.) — мусульманский ученый, крупный хадисовед, кадий Нишапура.

⁶⁵ *Изар* — название одежды, покрывающей часть тела от пояса до колен.

⁶⁶ Абу ‘Абдуллах Мухаммад б. Идрис аш-Шафи'и (ум. в 820 г.) — крупнейший мусульманский ученый, хадисовед и правовед, основатель и эпоним шафитского *мазхаба*.

⁶⁷ Абу ‘Абдуллах Ахмад б. Мухаммад б. Ханбал ш-Шайбани аз-Зухли (ум. в 855 г.) — крупнейший мусульманский ученый, хадисовед и правовед, основатель и эпоним ханбалитского *мазхаба*.

⁶⁸ Абу Закарийя Яхья б. Ма‘ин (ум. в 847 г.) — мусульманский ученый, крупный хадисовед, ученик Ахмада б. Ханбалы.

⁶⁹ *Мурсал* — («отпущенный») *хадис*, в *иснаде* которого отсутствует сподвижник, слышавший данный *хадис* от Пророка.

в такой теме. Аллах знает лучше». Конец слов Ибн Касира с некоторыми сокращениями.

Хафиз Зайн ад-дин ал-'Ираки сказал в его упомянутой выше книге: «В *иснаде* этого *хадиса* есть разрыв между 'Али б. ал-Хусейном и его бабушкой 'Али. Известная версия этого *хадиса* от 'Али б. ал-Хусейна также является *мурсалем*, как ее приводит аш-Шафи'и в своем произведении „ал-Умм“, и в ней не упоминается Хидр».

Еще одно их доказательство: сообщение, переданное 'Абдуллахом б. Вахбом от некоего человека, рассказавшего ему от Мухаммада б. 'Аджлана, от Мухаммада б. ал-Мункадира, что, когда 'Умар б. ал-Хаттаб, да будет доволен им Аллах, совершал заупокойную молитву (*джаназа*), он слышал глас (*хатиф*), говоривший: «Не опережай нас! Да помилует тебя Аллах!». Тогда он подождал, пока сказавший это не присоединится к рядам [молящихся]. Он прочитал следующую молитву за покойного: [17] «Если Ты накажешь его, то ведь он часто не слушался Тебя. А если Ты простишь его, то ведь он нуждается в Твоей милости». Когда покойного похоронили, он сказал: «Блажен ты, о обитатель могилы! Ты не относился к знати и не был ни сборщиком налогов, ни казначеем, ни писарем, ни блюстителем порядка, [назначенным от лица власти]». Тогда 'Умар сказал: «Схватите этого человека! Мы спросим его о его молитве и словах и откуда он». Но тот вдруг исчез. Они стали искать его и нашли лишь след от его стопы в размере локтя. Тогда 'Умар сказал: «Клянусь Аллахом, это Хидр, о котором нам рассказывал Посланник Аллаха, да благословит и приветствует Всевышний Аллах его и его семью».

Это предание привел Ибн Касир и подверг критике на основе того факта, что в *иснаде* предания есть неопределенное лицо (*мубхам*) и разрыв [в цепочке передатчиков], а подобные *хадисы* не являются достоверными.

Еще одно их доказательство — сообщение, переданное *хафизом* Ибн 'Асакиром от ас-Саври⁷⁰, от 'Абдуллаха б. ал-Мухриза, от Йазид б. ал-Асамма, от 'Али б. Абу Талиба, да возвеличит его Аллах: «Однажды ночью я начал совершать *таваф* и вдруг оказался рядом с человеком, который уцепился за покрывало Каабы и причитал: „О Тот, кому слух не мешает ответить на мольбу! О Тот, кого просьбы не сбивают с толку! О Тот, кому не надоедает настойчивость назойливых и мольбы просящих, надели меня Своим прощением и сладостью Твоей милости!“». Тогда я сказал ему: „Повтори сказанное“, на что он ответил: „Разве ты слышал это?“. Я ответил: „Да“. Он сказал: „Клянусь Тем, в чьей власти душа Хидра, — а этот человек и был Хидром, — кто бы ни произнес эту мольбу после обязательной молитвы, грехи того будут прощены. Даже если его грехов будет

⁷⁰ Абу 'Абдуллах Суфйан б. Са'ид ас-Саври (ум. в 778 г.) — крупнейший мусульманский ученый раннего поколения, хадисовед и правовед, основатель и эпоним ныне не существующего савритского *мазхаба*.

так много, как пены в море, листьев на деревьях или звезд [на небе], все равно Аллах простит его грехи“».

Достопочтенный Нух б. Мустафа⁷¹, после того как привел это предание, сказал: «Есть и другие передачи этого сообщения, но все они слабые».

Еще одно их доказательство — сообщение, переданное *хафизом* Ибн ‘Асакиром от Ибн ‘Аббаса, сказавшего, что знает это предание только как отнесенное к словам Пророка, да благословит и приветствует его Аллах: «Каждый год в период паломничества (*хаджж*) Хидр и Илийас встречаются, бреют друг другу голову и расходятся, произнося эти слова: „Именем Аллаха! Так пожелал Аллах! Благам наделает лишь Аллах! Так пожелал Аллах! Каждое благо — от Аллаха! Так пожелал Аллах! Сила и могущество принадлежат лишь Аллаху!“». Ибн ‘Аббас сказал: „Кто будет трижды произносить эти слова [18] по утрам и вечерам, того сохранит Аллах от утопления, пожара и воровства“. Далее Ибн ‘Аббас добавил: „И кажется, он сказал еще: ‘...от шайтана, султана, змеи и скорпиона’ “». Далее бн ‘Асакир сказал: «Ад-Даракутни сказал в „ал-Афрад“: „*Иснад* этого *хадиса* от Ибн Джурайджа является *гарибом*⁷²“».

Также Ибн ‘Асакир передал от ‘Али б. Абу Талиба, да почтит его Аллах, слова Пророка: «Каждый год в день ‘Арафа на ‘Арафате⁷³ встречаются Джабра’ил, Мика’ил, Исрафил и Хидр». Ибн Касир посчитал это предание ложным.

Еще одно их доказательство — сообщение, переданное Ибн ‘Асакиром от Ибн Абу Равада: «Илийас и Хидр постятся в месяц *рамадан* в Иерусалиме, каждый год совершают паломничество (*хаджж*) и пьют из источника Замзам в количестве, которого им будет достаточно до следующего года». Это предание привел Ибн Касир и сказал: «Ничто из этого не достоверно. Доказано, что Хидр умер, как и Илийас, мир им обоим».

Еще одно их доказательство — сообщение, также переданное Ибн ‘Асакиром, что Валид б. ‘Абд ал-Малик б. Марван⁷⁴, построивший соборную мечеть Дамаска, однажды пожелал провести ночь в поклонении в мечети. Он приказал слугам оставить его одного, что они и исполнили. Ночью он вошел в мечеть через Ворота Часов и обнаружил там человека, совершающего молитву между Воротами Часов и Зелеными Воротами. Он сказал слугам: «Разве я не велел вам освободить мечеть от прихожан?». На что они ответили: «Повелитель правоверных, это Хидр. Он приходит сюда каждую ночь и молится».

⁷¹ Нух б. Мустафа ал-Амаси ал-Кунави ар-Руми (ум. в 1660 г.) — ханафитский правовед, муфтий Коньи, автор множества произведений на арабском и османском языках.

⁷² *Гариб* — («чуждый, одинокий») *хадис*, в одном из звеньев цепочки (*иснад*) которого имеется один-единственный передатчик.

⁷³ День ‘Арафа — мусульманский праздник, который отмечается 9-го числа месяца *зу-л-хиджжа*; совершающие паломничество (*хаджж*) в этот день должны находиться на горе ‘Арафат, расположенной в окрестностях Мекки.

⁷⁴ Ал-Валид I б. ‘Абд ал-Малик (ум. в 715 г.) — омейядский халиф, правивший в 705–715 гг.

Также Ибн ‘Асакир передал от Рабаха б. ‘Убайда: «Однажды я увидел некоего человека, который шел рядом с ‘Умаром б. ‘Абд ал-Азизом⁷⁵, опираясь на его руку. Я сказал про себя: „Этот человек груб“. Когда ‘Умар завершил молитву, я спросил его: „Кто этот человек, который опирался на твою руку?“ Он ответил: „Разве ты видел его, о Рабах?“ Я ответил: „Да“. Он сказал: „Я считаю тебя праведником. Ведь это был мой брат — Хидр. Он сообщил мне радостную весть, что я стану правителем и буду справедливым“».

Еще Ибн ‘Асакир передал, что Хидр встречался с Ибрахимом ат-Тайми, Суфьяном б. ‘Уйайном и рядом других лиц, перечисление которых будет долгим.

Эти предания привел великий ученый Ибн Касир, прокомментировав их следующими словами: «Эти рассказы и предания [19] — основные аргументы тех, кто склонился к мнению о жизни Хидра вплоть до сегодняшнего дня. Все эти *хадисы*, приписываемые Пророку, очень слабые и не могут использоваться в качестве доказательств. Большинство этих рассказов имеют слабый *иснад*. Шейх Абу ал-Фарадж б. ал-Джавзи⁷⁶ привел эти *хадисы*, относимые к словам Пророка, в своей книге „‘Уджала ал-мунтазар фи шарх хали ал-Хидр“ и доказал, что они вымышленные. Также он доказал, что предания по этой теме от сподвижников, *таби’унов*⁷⁷ и прочих, имеют слабый *иснад*. Он провел подробный анализ этих *иснадов* и передатчиков, приводимых в них. Он совершил отличную и прекрасную работу!». Конец его слов с некоторыми сокращениями.

В качестве доказательства о длительной жизни Илйаса, мир ему, вплоть до времен нашего господина Мухаммада, да благословит и приветствует Всевышний Аллах его и его семью, они приводят следующий *хадис*, переданный ал-Байхаки от Анаса б. Малика: «Мы находились вместе с Посланником Аллаха, да благословит и приветствует Аллах его и его семью, в одном путешествии. Когда мы сделали привал, некий человек, находящийся в *вади*⁷⁸, стал говорить: „О Аллах, сделай меня [членом] общины Мухаммада, да благословит и приветствует Всевышний Аллах его и его семью, которой прощены грехи, к которой проявлена милость и которая вознаграждена“. Я приблизился к *вади* и увидел человека, высота которого превышала триста локтей. Он спросил меня, кто я. Я ответил:

⁷⁵ ‘Умар II б. ‘Абд ал-Азиз (ум. в 720 г.) — восьмой омейядский халиф, правивший в 717–720 гг.; за свою честность и благочестие в мусульманской традиции получил титул «Праведный халиф».

⁷⁶ Абу ал-Фарадж ‘Абд ар-Рахман б. ‘Али ал-Кураши, известен как Ибн ал-Джавзи (ум. в 1201 г.) — крупный мусульманский ученый, историк, хадисовед и богослов.

⁷⁷ *Таби’уны* (букв. «последователи») — поколение мусульман, живших во времена пророка Мухаммада или после него, не встречавшихся с ним, но встречавшихся с его сподвижниками (*сахабам*). Поколение мусульман, встречавшихся с *таби’унами*, называют *таби’утаби’ины* (букв. «последователи последователей»).

⁷⁸ *Вади* (араб.) — сухие русла рек, затопляемые главным образом во время сильных ливней.

„Анас б. Малик, слуга Посланника Аллаха, да благословит и приветствует его Аллах“. Он спросил: „А где он?“. Я ответил: „Он слышит твою речь“. Он сказал: „Иди и передай ему привет от меня словами: ‘Твой брат Илийас приветствует тебя’“. Я пошел к Пророку, да благословит и приветствует его Аллах, и рассказал ему про это. Тогда Пророк подошел к нему, обнял и поприветствовал. Затем они присели и стали общаться. Илийас сказал ему: „Посланник Аллаха, я ем в году лишь один день, и сегодня именно тот день, когда я не пощусь. Давай поедим вместе“. Тогда к ним с неба спустилась обеденная скатерть, на которой были хлеб, рыба и сельдерей. Они поели, угостили и меня, а после совершили предзакатную молитву. Затем он попрощался с ним, и я увидел, как он ушел в облака в сторону неба».

Этот *хадис* привел Ибн Касир и сказал: «В этом вопросе нам достаточно [мнения] ал-Байхаки, сказавшего, что этот *хадис* совершенно слабый. Удивительно, как ал-Хаким Абу ‘Абдуллах ан-Найсабури вообще привел этот *хадис* в своем „ал-Мустадрак ‘ала ас-Сахихайн“. Именно из-за подобных *хадисов* подвергается критике его „ал-Мустадрак“. Ведь это ложный *хадис*, противоречащий достоверным *хадисам* по многим пунктам. [20] Смысл *хадиса* также не достоверен. Выше был упомянут *хадис*, передаваемый в двух „ас-Сахих“, что Посланник Аллаха, да благословит и приветствует его Аллах, сказал: „Воистину, Аллах сотворил Адама на небе высотой шестьдесят локтей. И люди до сих пор не перестают уменьшаться в размере“. В этом же *хадисе* сообщается, что не Илийас подошел к Посланнику Аллаха, да благословит и приветствует его Аллах, а что он сам подошел к Илийасу. Это не достоверно, потому что Илийасу более подобало подойти к Печати пророков. Также там сообщается, что Илийас кушает только раз в году, но выше было сказано, что Аллах лишил его потребности в приеме пищи и питья. Также в преданиях, приведенных выше, говорится, что Илийас раз в год пьет воду из источника Замзам и этого ему достаточно до следующего года. Поэтому эти предания противоречат друг другу, являются ложными и ничто из них не достоверно». Конец его слов.

Примечание: общий ответ ученых, придерживающихся мнения о долгой жизни Хидра, мир ему, на эту критику заключен в словах великого ученого Нуха б. Мустафа ал-Ханафи в его сочинении «ал-Кафил», посвященном отстаиванию этого мнения: «Знай, что слова *мухаддисов*: „в его *иснаде* неизвестный передатчик“, „отвергнутый передатчик“, „фальсификатор“, „путающий *хадисы*“, „тот, чьи *хадисы* отвергаются“, „лжец“, „выдумщик“, „тот, [слова] которого не принимают в качестве аргумента“, „тот, на [слова] которого не опираются“, „некий человек“, „*иснад* ничего из себя не представляет“, „*иснад* не является сильным“, „*иснад* является спорным“, „*иснад* подвергнут критике“ — вовсе не указывают на ложность *хадиса*. Максимум, на что указывают эти выражения, — на слабость *хадиса*, но слабость не то же самое, что ложность. Поэтому нельзя эти *хадисы*

называть ложными. Именно по этой причине ученые порицали Ибн ал-Джавзи за то, что он некоторые слабые *хадисы* считал ложными. Несколько надежных ученых подвергли его критике за эту деятельность». Конец его слов.

Также их ответом могут быть слова того же ученого из той же книги: «В общем, *хадисы* по этой теме слабые, но не ложные. Слабый *хадис* может подкрепляться через большое количество иных версий и тем самым доходить до степени хорошего (*хасан*) *хадиса*, который принимается в качестве аргумента. Об этом было сказано выше, а отрицающий сей факт — гордец». Конец его слов.

А также слова этого ученого: «Знай, что предания, переданные о жизни Хидра, многочисленны, они, несомненно, достигли степени „множественных тематических“ передач (*таватур ма ‘нави*)⁷⁹. Поэтому мы выносим однозначное решение о жизни Хидра [по сей день]».

Третий раздел о разъяснении позиции тех, кто утверждает, что Хидр и Ильяс не живы, и о ясных доказательствах, на которые они опираются

[21] Великий ученый Ибн Йусуф в книге «ар-Равд ан-надар фи ал-калам ‘ала ал-Хидр» сказал: «Группа исследователей (*мухаккик*) и крупные представители *мухаддисов* отрицают существование сегодня Хидра. Его существование сегодня отрицали многие ученые: *хафиз* Ибн Хаджар [ал-‘Аскалани] в „Шарх ал-Бухари“ однозначно заявил об этом, а также ал-Бухари, Ибрахим ал-Харби, Абу Джа‘фар ибн ал-Мунади, Абу Йа‘ла ибн ал-Фарра’, Абу Тахир ал-‘Аббади, Абу Бакр б. ал-

⁷⁹ *Таватур* — метод передачи сообщения от большого количества людей, не связанных друг с другом, при котором исключается вероятность подлога или сговора передатчиков. *Хадисы*, переданные этим методом, называются *мутавамирами*. *Таватур* бывает двух видов: 1) множественная дословная передача (*таватур лафзи*) — когда текст *хадиса* передатчики сообщают идентично; 2) множественная тематическая передача (*таватур ма ‘нави*) — когда текст *хадиса* сообщается лишь по смыслу. При этом в последнем случае передатчики могут сообщать о совершенно разных событиях, но объединенных общей тематикой. Например, различные сообщения о щедрости или храбрости того или иного сподвижника. Хадисоведы имели разные мнения относительно количества передатчиков, необходимого для *хадиса мутавамир*: от 4 до 120. Большинство из них сошлись на том, что нет определенного количества и для каждого *хадиса* этот статус присваивается отдельно при отсутствии вероятности сговора передатчиков и наличии остальных условий. К последнему хадисоведы относили условие, чтобы необходимое количество передатчиков для *таватура* было в каждом поколении (звене) передатчиков, а первое поколение должно было слышать или видеть сообщаемое лично от пророка Мухаммада. *Хадисы мутавамир* относятся к высшей категории достоверных *хадисов*, а любые сообщения, переданные через *таватур*, теоретики права (*усули*) считали сообщениями, несущими в себе абсолютно точные знания (*йакин*, *‘илм*).

‘Араби’⁸⁰ и другие ученые, да помилует их Всевышний Аллах. Они опирались на известный *хадис* от Ибн ‘Умара, Джабира и других, что Пророк, да благословит и приветствует Всевышний Аллах его и его семью, в конце жизни сказал: „Через сто лет на земле не останется никого, кто есть сейчас“. Ибн ‘Умар сказал: „Он имел в виду уход его поколения“.

Ибн Хаджар сказал: „Одним из доказательств тех, кто отрицает его существование, являются слова Всевышнего: ‘Никому до тебя Мы не даровали бессмертия’⁸¹ — и *хадис* Ибн ‘Аббаса: ‘С каждого пророка, которого посылал Аллах, Он взял обет, что если будет послан Мухаммад, а он будет жив [в это время], то должен уверовать в него и помогать ему’. *Хадис* передал ал-Бухари. В достоверных *хадисах* не сообщается, что Хидр приходил к Пророку, да благословит и приветствует его Аллах, встречался с ним и сражался с ним бок о бок. Пророк, да благословит и приветствует его Аллах, в день битвы при Бадре сказал: ‘О Аллах, если Ты погубишь эту группу [мусульман], то Тебе больше не будут поклоняться на земле’. Если бы Хидр был жив, то подобные слова были бы неправильными. Пророк, мир ему, сказал: ‘Да помилует Аллах Мусу! Хотелось бы нам, чтобы он проявил [больше] терпения, и тогда Аллах [больше] поведет бы о них (Мусе и Хидре. — *Пер.*)’. Если бы Хидр был жив, то такое выражение желания было бы неверным. Но Хидр к нему не пришел и не показал ему удивительные вещи“. Ибн ‘Атийа⁸² сказал: „Ан-Наккаш передал много преданий, указывающих, что Хидр живой, но ни одно из этих преданий не может выступать в качестве доказательства. Если бы он был жив, то он должен был объявиться в начале ислама. Но ничто об этом не достоверно“.

Великий ученый Шамс ад-Дин Ибн ал-Кайим⁸³ в книге „ал-Манар ал-муниф фи ас-сахих ва ад-даиф“ сказал следующее: „Раздел: из примеров ложных *хадисов* — сообщения, в которых рассказывается о Хидре и о том, что он жив. Всё это ложь. Ибрахима ал-Харби спросили о долгой жизни Хидра [22] и жив ли он [до сих пор]. Он ответил: ‘Кто ссылается на скрытое, тот нечестен. Подобные рассказы распространяют лишь шайтаны’. Также у ал-Бухари спросили о Хидре, Илийасе и о том, живы ли они. Он ответил: ‘Как это возможно?! Ведь Пророк, да

⁸⁰ Абу Бакр Мухаммад б. ‘Абдуллах ал-Ма‘арифи, известный как ал-Кади Абу Бакр Ибн ал-‘Араби (ум. в 1148 г.) — крупный мусульманский ученый из Андалусии, богослов, знаток Корана и хадисовед, маликитский правовед и кадий. Не следует путать его с другим крупным ученым из Андалусии, «великим шейхом» суфиев Ибн ‘Араби (ум. в 1240 г.).

⁸¹ Коран 21:34.

⁸² Абу Мухаммад ‘Абд ал-Хакк б. Галиб ал-Мухариби, известный как Ибн ‘Атийа ал-Андалуси (ум. в 1146 г.) — мусульманский ученый из Андалусии, толкователь Корана и хадисовед.

⁸³ Шамс ад-Дин Абу ‘Абдуллах Мухаммад б. Абу Бакр ад-Димашки, известный как Ибн ал-Кайим ал-Джавзия (ум. в 1350 г.) — мусульманский ученый, хадисовед и правовед ханбалитского *мазхаба*.

благословит и приветствует его Аллах, сказал: 'Через сто лет на земле не останется никого, кто сейчас на ней'. Еще одному имаму задали этот вопрос, на что он прочитал аят: 'Никому до тебя Мы не даровали бессмертия'⁸⁴. Был спрошен и *шайх ал-ислам*⁸⁵ Ибн Таймийа⁸⁶. Он ответил, что если бы Хидр был жив, то был бы обязан прийти к Пророку, да благословит и приветствует его Аллах, участвовать вместе с ним в *джихаде* и обучаться у него. Пророк, мир ему, в день битвы у Бадра сказал: 'О Аллах, если Ты погубишь эту группу [мусульман], то Тебе больше не будут поклоняться на земле'. Если бы Хидр был жив, то эти слова были бы неправильными“.

Ибн Хазм в одной из своих книг сказал: „Хидр — пророк, который умер. Поэтому что Мухаммад, мир ему, — Пророк, после которого не появится другой пророк“. Всевышний Аллах передал слова Хидра: „Я поступал не по своему усмотрению“⁸⁷ (а по внушению Всевышнего. — *Пер.*). Значит, правильным является, что он пророк.

Абу ал-Фарадж Ибн ал-Джавзи отрицал, что Хидр жив, об этом он сказал следующее: „Доказательств, что Хидра больше нет в живых, четыре: Коран, сунна, единогласие (*иджма'*) ученых-исследователей и рациональные доказательства. Что касается Корана, то это слова Всевышнего: 'Никому до тебя Мы не даровали бессмертия'⁸⁸. Если бы он остался жив, то жил бы вечно. Что касается сунны, то это *хадис*: 'Понимаете ли вы, что это за ночь?! Воистину, через сто лет после этой ночи не останется на земле ни одного из живущих на ней сегодня'“. Далее Ибн ал-Джавзи упомянул *хадисы* от ал-Бухари и 'Али б. Муса ар-Рида⁸⁹, указывающих на смерть Хидра. „Из тех, кто сказали о смерти Хидра: Ибрахим ал-Харби и Абу ал-Хусайн ибн ал-Мунади, который строго порицал утверждающих, что Хидр жив. Ал-Кади Абу Йа'ла⁹⁰ передал от одного из учеников имама Ахмада, что Хидр мертв. От другого ученого он передал, что имам Ахмад апеллировал к тому, что если бы Хидр был жив, то обязан был бы прийти к Пророку, да бла-

⁸⁴ Коран 21:34.

⁸⁵ *Шайх ал-ислам* (араб. «старейшина ислама») — почетный титул мусульманского богослова.

⁸⁶ Таки ад-Дин Ахмад б. 'Абд ал-Халим ал-Харрани ад-Димашки, известный как Ибн Таймийа (ум. в 1328 г.) — мусульманский богослов, правовед ханбалитского *мазхаба*, автор многочисленных произведений, известен как один из главных оппонентов ашаритов и суфиев.

⁸⁷ Коран 18:82.

⁸⁸ Коран 21:34.

⁸⁹ 'Али б. Муса ар-Рида, известный как имам Рида (ум. в 818 г.) — крупный мусульманский ученый, толкователь Корана и хадисовед, потомок пророка Мухаммада в седьмом поколении и восьмой имам шиитов-двунадесятников.

⁹⁰ Ал-Кади Абу Йа'ла Мухаммад б. ал-Хусайн ал-Фарра' ал-Багдади ал-Ханбали (ум. в 1066 г.) — крупный мусульманский ученый, правовед ханбалитского *мазхаба*, кадий при дворце аббасидских халифов.

гословит его Аллах и приветствует. Ведь в *хадисе* сообщается: „Если бы Муса был жив, то ему не оставалось бы ничего, кроме как последовать за мной“. Этот *хадис* передал Ахмад. Так как же он может быть живым и не совершать вместе с Посланником Аллаха, да благословит и приветствует его Аллах, пятничную и коллективные молитвы [23] и не участвовать с ним в *джихаде*?! Тебе ведь известно, что, когда ‘Иса спустится на землю, он совершит [коллективную] молитву под руководством имама из этой общины“.

Абу ал-Фарадж продолжает: „Как же далек от истины ум того, кто утверждает, что Хидр жив, но при этом не обращает внимания, что этим утверждением противоречит шариату!

Что касается рациональных доказательств, то их десять.

Первое: утверждающий, что Хидр сейчас жив, говорит, что он родной сын Адама. Но это абсурдно по двум причинам. Во-первых, в таком случае ему сейчас должно быть шесть тысяч лет, но такое, как правило, маловероятно для человека. Во-вторых, если бы он был родным сыном Адама или его потомком в четвертом поколении, то должен был иметь первоначальные человеческие пропорции в длину и ширину. Но ни от кого, кто утверждает, что встречался с ним, не сообщается, что он видел его тело такого огромного размера.

Третье⁹¹: если Хидр жил до эпохи Нуха, мир ему, то должен был сесть с ним на ковчег, но подобное никто не сообщает.

Четвертое: ученые единогласны, что после Нуха [на земле] остались лишь его потомки, из-за слов Всевышнего: ‘...[и Мы] оставили его потомство в живых’⁹², а это опровергает позицию утверждающих, что Хидр родился до времени Нуха.

Пятое: если бы это было достоверным, то являлось бы одним из самых великих и удивительных чудес и история об этом упоминалась бы в Священном Коране.

Шестое: мнение о том, что Хидр жив, — невежественный наговор на Аллаха. Ведь если бы это было правдой, то Коран или сунна непременно рассказали бы об этом, но в них ничего такого нет.

Седьмое: максимум, на что ссылаются сторонники версии о его долгой жизни, — рассказы некоторых о том, что они видели Хидра. Удивительно! Неужели есть какие-то признаки, по которым они узнают Хидра?! Многие из этих людей обманываются словами неизвестного человека: ‘Я — Хидр’. Так с чего же они решили, что произносящий эти слова говорит правду?!

⁹¹ Сочинение Ибн ал-Джавзи «‘Уджала ал-мунтазар фи шарх хали ал-Хидр» («Ожидаемое сочинение, выполненное поспешно, относительно положения Хидра»), из которого цитируется данный текст, пока что не доступно для исследования. Однако во всех известных источниках, содержащих этот текст, также отсутствует одно из десяти рациональных доказательств Ибн ал-Джавзи.

⁹² Коран 37:77.

Восьмое: Хидр покинул Мусу, ‘собеседника Милостивого’⁹³, и не стал сопровождать его. Он сказал Мусе: ‘Настала пора нам расстаться’⁹⁴. Так как же Хидр мог согласиться покинуть такого человека, как Муса, а затем встречаться с людьми, подобными им?

Девятое: *умма* единогласна в том, что если некто, кто заявляет ‘Я — Хидр’, скажет: ‘Я слышал, как Посланник Аллаха, да благословит и приветствует его Аллах, говорил то-то...’, то на его слова не обращают внимания и не рассматривают в качестве доказательства.

Десятое: если бы Хидр был жив, то совершение им *джихада*, охрана границ (*рибат*), исполнение пятничной и коллективных молитв было бы лучше для него, чем странствия по земле“. Конец слов Ибн ал-Джавзи». Конец текста из «ар-Равд ан-надар».

[24] Великий ученый Ибн Касир в «ал-Бидайа ва ан-нихайа» относительно Хидра, мир ему, сказал следующее: «Что касается сторонников мнения о смерти Хидра, то это такие ученые, как ал-Бухари, Ибрахим ал-Харби, Абу ал-Хусейн б. ал-Мунади и шейх Абу ал-Фарадж б. ал-Джавзи. Последний поддержал это мнение и составил по этой теме книгу под названием „‘Уджала ал-мунтазар фи шарх хали ал-Хидр“. В ней он привел множество аргументов. Например, слова Всевышнего: „Никому до тебя Мы не даровали бессмертия“⁹⁵. Если Хидр является человеком, то, несомненно, подпадает под общее значение этого айата. Общее значение айата можно ограничить лишь достоверным доводом, но, согласно правилу, пока такой довод не появится, значение айата остается общим и абсолютным. И таких сильных доводов, ограничивающих его абсолютное значение, представлено не было».

Также он привел слова Всевышнего: «[Помните, о люди Писания,] как Аллах взял с пророков завет [и сказал]: „Вот то, что Я дарую вам из Писания и мудрости. Потом к вам явится посланник, подтверждающий истинность того, что с вами. Вы непременно должны уверовать в него и помогать ему“. Сказал [Аллах]: „Согласны ли вы и принимаете ли при этом условии то, что Я на вас налагаю?“ Они ответили: „Согласны“. Сказал Он: „Засвидетельствуйте, и Я [буду] свидетелем вместе с вами“»⁹⁶. Ибн ‘Аббас, да будет Аллах доволен им и его отцом, сказал: «Каждый раз, когда Аллах посылал пророка, то заключал с ним завет: если будет послан Мухаммад, а этот пророк будет жив, то он обязан уверовать в него и помогать ему. Аллах также велел каждому пророку взять со своей общины

⁹³ «Собеседник Милостивого», «собеседник Аллаха» или «Собеседник» — прозвища пророка Мусы, из-за того что он, согласно мусульманской традиции, единственный человек, с которым Всевышний беседовал в земном мире напрямую.

⁹⁴ Коран 18:78.

⁹⁵ Коран 21:34.

⁹⁶ Коран 3:81.

обещание: если будет послан Мухаммад, а они к этому времени будут живы, то они обязаны уверовать в него и помогать ему». Эти слова привел ал-Бухари. Хидр, будь он пророком или святым, подпадает под этот завет. Если бы он был жив во времена Посланника Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, то самым подобающим для него действием было бы предстать перед Пророком, уверовать во все то, что Аллах ниспослал ему, и помогать ему. Ведь если Хидр был святым, то [Абу Бакр] ас-Сиддик достойнее его, а если он был пророком, то Муса достойнее его.

Имам Ахмад передал в [своем произведении] «ал-Муснад» от Джабира б. ‘Абдуллаха, что Посланник Аллаха, да благословит и приветствует его Аллах, сказал: «Клянусь Тем, в чьей власти моя душа, если бы Муса был жив, ему ничего не оставалось бы, кроме как последовать за мной». Это ясный и очевидно известный в нашей религии факт. Вышеупомянутый почтенный аят подтверждает, что если бы все пророки были живы во времена Посланника Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, [25] то все они последовали бы за ним и его шариатом. И когда Пророк, да благословит и приветствует его Аллах, встретился с ними в ночь Переселения (*лайла ал-Исра*), то был возвеличен над ними, а когда они спустились вместе с ним в Иерусалим и наступило время молитвы, Джабраил от имени Всевышнего Аллаха повелел ему руководить коллективной молитвой на территории, на которую эти пророки были посланы. Это указывает на то, что он великий имам и самый достойный и самый прославленный последний посланник, да благословит и приветствует Аллах его и всех других пророков.

Когда это стало понятным, а это понятно любому верующему, то станет понятным и то, что если бы Хидр был жив, то он был бы членом общины Мухаммада, да благословит и приветствует его Аллах. Тем, кто последовал его шариату, ничего другого не остается. Вот, к примеру, ‘Иса, сын Марьям, мир ему. Когда он снизойдет на землю перед концом света, то будет руководствоваться этим чистейшим шариатом, не отходя ни на йоту. А ведь ‘Иса один из пяти посланников — «обладателей решимости» (*улу ал-‘азм*) и последний израильский пророк. Известно, что не сообщается ни одного предания с достоверным или хотя бы более-менее хорошим (*хасан*) *иснадом* о встрече Хидра с Посланником Аллаха, да благословит и приветствует его Аллах, хотя бы однажды либо что он участвовал с ним хотя бы в одном военном сражении. Ал-Кади Абу Йа‘ла Мухаммад б. ал-Хусайн ибн ал-Фарра’ ал-Ханбали сказал: «Одного из наших ученых спросили, умер ли Хидр. Он ответил положительно и сказал, что подобное мнение до него дошло от Абу Тахира ал-Гайари. Он апеллировал к тому, что если бы он был жив, то пришел бы к Посланнику Аллаха, да благословит и приветствует его Аллах. Это сообщил Ибн ал-Джавзи в „ал-‘Уджала“».

Если спросят, можно ли утверждать, что Хидр бывает во всех местах, но никто его не видит, то ответ следующий: основной принцип состоит в том, что по-

добные маловероятные допущения не принимаются, ведь это означает обособление общих текстов на основе фантазий. А как мы выше говорили, подобное не приемлет ни один человек, разбирающийся [в принципах шарията]. Аллах наставляет, кого пожелает, на верный путь.

Еще один аргумент, [который привел Ибн ал-Джавзи]: *хадис*, переданный в двух «ас-Сахих» и других сводах от ‘Абдуллаха б. ‘Умара, что Посланник Аллаха, да благословит и приветствует его Аллах, совершил ночную молитву, а затем сказал: «Знаете ли вы, что это за ночь? Воистину, не пройдет и ста лет и не останется на земле никого, кто есть сейчас на ней». Ибн ‘Умар сказал: «Люди испугались этих слов Посланника Аллаха, да благословит и приветствует его Аллах, хотя он имел в виду завершение его века». В другой версии сообщается, что ‘Абдуллах б. ‘Умар сказал: [26] «Однажды ночью в конце жизни Посланник Аллаха, да благословит и приветствует его Аллах, совершил ночную молитву. По завершении молитвы он встал и сказал: „Знаете ли вы, что это за ночь? Воистину, через сто лет не останется на земле никого, кто есть сейчас на ней“». Ибн ал-Джавзи сказал: «Эти достоверные *хадисы* уничтожают на корню утверждение о долгой жизни Хидра». Ученые сказали: если Хидр не дожил до времени Посланника Аллаха, да благословит и приветствует его Аллах, как и предполагается, весьма вероятно, тогда нет проблем. Но если он дожил до его времени, тогда вышеприведенный *хадис* означает, что после Пророка никто не прожил более ста лет, а значит, Хидра сейчас нет в живых. Ведь он подпадает под абсолютное значение этого *хадиса*. Существует правило, что нет аргумента, делающего исключения из общего значения этого *хадиса*, до тех пор пока такой аргумент не будет предоставлен в достоверной и надлежащей форме. Аллах лучше знает правду!». Конец слов Ибн Касира, и как же хорошо он сказал!

Я скажу: сторонники мнения долгой жизни Хидра против приведенного материала выдвигают следующий аргумент: из вышеупомянутого *хадиса* следует, что, когда произносились эти слова, Хидр находился на облаках или в море, а не на поверхности земли, либо же *хадис* касается лишь тех, кого видят люди и с кем они общаются. На это возражение можно выставить контраргумент: подобные толкования основаны на голых предположениях, не пригодных к использованию в качестве довода, исключающего общее, абсолютное значение *хадиса*. Они не основаны на приемлемом *иснаде*. Аллах знает лучше, и Он — Владеющий помощью!

Заключение

Из вышеприведенных мною цитат в предыдущих разделах любому беспристрастному, внимательному, умному, образованному читателю очевидно, что каждая из дискутирующих сторон имеет свои приемлемые аргументы. Также

такому читателю понятно, что обладающий правом самостоятельного взвешивания мнений ученых (*ахл а-тарджих*) может склониться к тому мнению, которое он посчитает верным. [27] Не обладающие же этим правом (*мукаллиды*) имеют право последовать за любой из сторон дискуссии, которая им покажется верной. К тому же этот вопрос не относится к принципиальным вопросам ислама.

Раз дело обстоит так, то такой ничтожный человек, вроде меня, живущий в конце тринадцатого столетия [по хиджре], не имеет права взвешивать мнения ученых, самостоятельно оценивать их аргументы и брать на себя непосильную ношу. Наше дело ограничено в праве выбора следовать за теми учеными, чье мнение мы посчитаем предпочтительным. Поэтому я не выношу от себя категорического решения в этом вопросе, а ограничусь словами великого ученого Ибн Йусуфа в «ар-Равд ан-надар», знаменуя тем самым, что соглашаюсь со сказанным им.

Он сказал: «*Хафиз* ас-Суйути⁹⁷ в одном из своих трудов сказал следующее: „Что касается Хидра, то имамы *хадиса* не считают его ныне живым, а *хадисы* о нем считают ложными. Ну, а я не утверждаю, что он ныне живой, и не отрицаю это. Я не выношу в отношении этого однозначного решения, дабы учесть мнения и *мухаддисов*, и суфиев, и потому, что отсутствуют соответствующие ясные аргументы“. Конец его слов. Я скажу: однако я все же более склонен к мнению ученых, утверждающих, что Хидр сегодня не жив. Потому что они располагают шариятскими и рациональными аргументами, в отличие от тех, кто утверждает обратное. У последних нет ни одного достоверного *хадиса*, который бы подкреплял их мнение, а лишь самоличныя мнения и голословные утверждения без доказательств. Но на голословные утверждения гораздо каждый, приемлемым же является утверждение, основанное на убедительном и веском аргументе. Как правило, человек не живет столь долгий срок, а для обратного утверждения необходимо доказательство, но такого доказательства нет ни в виде *хадиса*, ни в виде чего-либо другого. В таком случае мы будем считать, что Хидр не жил столь долгое время, пока не будет предоставлено доказательство, утверждающее обратное. Нет доказательств — значит, он не жив сейчас. Подумай над этим. Аллах лучше знает правду!». Конец цитаты из «ар-Равд ан-надар».



[28] Достопочтенный адресант спрашивает: известно из книг о существовании мирового океана (*ал-бахр ал-мухит*). Действительно ли он окружает известные ныне материки и океаны: с севера Царской России до востока Китайского царства, а оттуда до Англии, оттуда до Африки и оттуда снова до Царской России, —

⁹⁷ Джалал ад-Дин Абу ал-Фадл ‘Абд ар-Рахман б. Абу Бакр ас-Суйути (ум. в 1505 г.) — крупнейший мусульманский ученый, толкователь Корана и хадисовед, правовед шафиитского *мазхаба*, историк и литератор, автор более пятисот произведений.

как об этом прямо сказали философы своего времени, хотя они и не были верующими? Либо же этот океан находится в неизвестном месте и до него семьдесят земель из железа, семьдесят земель из серебра, семьдесят земель из золота и прочее, как в этом убеждены некоторые люди, полагающиеся на фантазии и догадки?

Я скажу: астрономия и география в последнее время достигли невиданных высот, которые были недостижимы для ранних философов. Особенно это касается нашего тринадцатого века от хиджры нашего господина, лучшего из людей, да благословит и приветствует Всевышний Аллах его и его семью. Европейские философы открыли множество тайн бытия не только по этим наукам, что уже ни у кого не вызывает возражений. Они смогли исследовать мир путем наблюдений и расчетов и отправиться в дальние путешествия по суше и по морю с помощью изобретенных ими таких средств, как железные дороги и пароходы. Также они создали средства коммуникации, молниеносно передающие информацию. Они изобрели различные приборы, помогающие путешествовать, и телескопы, позволяющие наблюдать за небесными светилами. Результат их труда подтверждает слова великих ученых: «Знания приумножаются при увеличении количества умов». И к ним можно применить следующую поговорку: «Сколько же [для изучения] оставили первые поколения для последних?!».

Что касается их веры, то в этом современные философы не отличаются от былых мудрецов, таких как Сократ, Платон, Аристотель и другие их последователи. Великий ученый Шейх-заде в своем «Хашийа ал-Байдави» при комментировании слов Всевышнего: «[Вспомните], когда Муса попросил воды для своего народа, то Мы повелели: „Ударь своим посохом о скалу“»⁹⁸ — сказал, что «довод ислама» (*худжжа ал-ислам*) ал-Газали⁹⁹, да помилует его Аллах, обвинил в неверии всех философов — все их три группы, упомянутые там. [29] Поэтому я посчитал актуальным разъяснить этот вопрос по правилам современных философов, а затем показать либо хоть какое-то соответствие, имеющееся между ними и учеными *хадиса* и *тафсира*, либо разногласие, не приемлемое в данном случае.

Я скажу — и помощь лишь от Аллаха, и Он лучший Покровитель и Помощник, — ссылаясь на книгу «Зубда ал-Джуграфийа», которую *хафиз* ‘Абд ал-Латиф эфенди, преподаватель математических наук в Константинополе, составил на основе новых французских книг по географии, следующее: земля имеет шарообразную форму и состоит из земли, воды и воздуха. Земля намного меньше по объему, чем солнце, и по сравнению с ним выглядит как одна частичка по отношению к объекту, состоящему из миллиона и четырехсот тысяч таких частичек.

⁹⁸ Коран 2:60.

⁹⁹ Абу Хамид Мухаммад б. Мухаммад б. Мухаммад ал-Газали ат-Туси (ум. в 1111 г.) — крупнейший мусульманский ученый, суфий и правовед шафиитского *мазхаба*, за его авторитет в исламе мусульманская традиция нарекла его «доводом ислама» (*худжжат ал-ислам*), автор многочисленных произведений, получивших большую популярность среди мусульман.

Земля вращается вокруг солнца двумя способами [одновременно].

Первый: вращение земли вокруг своей оси с запада на восток, полный оборот которого занимает примерно двадцать четыре часа. Этот оборот образует на земле день и ночь и называется суточным вращением земли.

Второй: оборот земли вокруг солнца по определенной траектории. Один этот оборот происходит за триста шестьдесят пять дней и пять часов. Этот оборот является причиной различия дней и ночей по длительности и смены времен года — зимы и лета. Этот оборот называется годовым вращением земли, потому что вращение происходит в течение одного солнечного года.

Затем, толщина окружающего земную поверхность воздуха (атмосферы), благодаря которому живет все живое, равна сорока восьми милям. Это было установлено путем опыта французскими учеными, которые поднялись на эту высоту.

Раздел: суша земли по отношению к ее водной части равна одной трети к двум третям. Но это противоречит пониманию первых поколений ученых, утверждавших, что суша занимает только одну четвертую часть земли. Суша делится на два вида: Старый Свет и Новый Свет. Первый состоит из трех частей.

Первая часть: Европа. Она была названа так либо по имени правителя [30] (*султана*), которого звали Уруп, правившего там в былые времена, либо же по имени древнефиникийской дочери некоего правителя, которую звали Урупи.

Или же это название является искаженной формой слова *урайуруп*, означающего многочисленность душ, так как на ее территории проживало относительно много людей.

Вторая часть: Азия, название которой происходит от имени супруги Йафиса, сына Нуха, мир ему. Ее звали Асия, хоть и в древних священных свитках ее именуют как Самийа. Эти две части материка соединяются между собой по суше: восточная часть Европы с западной частью Азии, и всё.

Что касается остальных их сторон, то они окружены сейчас морями, особенно после того, как прорыли канал в Суэцком заливе.

Третья часть: Африка, которую прозвали так либо по имени Афира, известного представителя потомков Ибрахима ал-Халила, мир ему, либо же по имени правителя, которого звали Иффрик. Эта часть суши окружена морями со всех сторон.

Новый Свет делится на две части.

Первая часть: Америка, которая окружена морями. Эта часть света была открыта генуэзцем Христофором Колумбом 12 октября 898 года по хиджре, что соответствует 1492 году по Рождеству Христову. Но тогда открытие не было завершено до конца, пока это не сделал Америго Веспуччи в 905 год по хиджре, что соответствует 1500 году по Рождеству Христову. Поэтому эту часть Света называли в честь второго, а не первого открывателя.

Вторая часть Нового Света окружена морями и известна как Острова мирового океана. Другие названия этой части: Океания, Осеания, Австралия и Новая

Голландия. Эта часть света была открыта в 1082 году по хиджре, что соответствует 1661 году по Рождеству Христову, когда голландские моряки случайно обнаружили ее. Затем должным образом она была исследована в 1185 году по хиджре, что соответствует 1770 году по Рождеству Христову, под руководством англичанина Кука.

Полезное примечание: прежние ученые делили земной шар [31] от экватора до севера на семь климатических зон, исходя из своих познаний об окружающем мире. Но когда познания у поздних поколений ученых существенно прибавились, то они стали делить земной шар от экватора на север до Северного полярного круга на двадцать четыре климатические зоны с разницей в полчаса. Полчаса — это временная разница между этими зонами. Также они поделили Южное полушарие от экватора до Южного полярного круга на двадцать четыре климатические зоны и назвали эти зоны часовыми поясами. Еще они поделили область Северного полярного круга до Северного полюса на шесть климатических зон в соответствии с суточной разницей по месяцам. То же самое они проделали от Южного полярного круга до Южного полюса. В результате получилось двенадцать зон, которые они назвали месячными поясами. Их количество вместе с часовыми поясами достигло шестидесяти, и с их помощью можно определять продолжительность дня и ночи в любой стране и прочие необходимые временные характеристики.

Полезное примечание: наиболее верным является то, что деление земли на семь частей понимается как различие их климатов и зон, а не деление земли на отдельные уровни и слои. Великий ученый ал-Байдави, да помилует его Всевышний Аллах, в толковании слов Всевышнего «Воистину, в сотворении небес и земли...»¹⁰⁰ сказал: «Слово „небеса“ во множественном числе, а слово „земля“ в единственном, потому что небеса представляют собой отдельные слои, каждый из которых отличается по своей сущности, в отличие от земель». Последние слова прокомментировал другой великий ученый — Шейх-заде, да помилует его Всевышний Аллах: «Даже если земель семь, подобно небесам, ведь Всевышний говорит: „...семь небес и столько же [слоев] земли“¹⁰¹, но все же небеса представляют собой отдельные слои, каждый из которых имеет свои отличия, и физически отделены от другого, и между каждыми двумя слоями [32] расстояние, которое можно пройти за пятьсот лет. Но так не устроены уровни земли. Она единое целое в своей сущности, а различаются они лишь по климатам и способам существования». Об этом прямо сказали ал-Байдави, да помилует его Всевышний Аллах, в «Анвар ат-танзил» и «Абдуллах ан-Насафи»¹⁰², да помилует его Аллах,

¹⁰⁰ Коран 3:190.

¹⁰¹ Коран 65:12.

¹⁰² Абу ал-Баракат Хафиз ад-Дин ‘Абдуллах б. Ахмад ан-Насафи (ум. в 1310 г.) — мусульманский ученый, ханафитский правовед и толкователь Корана.

в «Мадарик ат-танзил» в начале суры «ал-Ан'ам». Ал-Байдави на это также указал в толковании суры «ал-Мурсалат».

Раздел: о море.

Не секрет, что мировой океан (*ал-бахр ал-мухит*) и моря, находящиеся внутри материков, но связанные с ним, хоть с виду и кажутся отдельными, все же представляют собой единую систему, связанную друг с другом либо внешне, как большинство из них, либо внутренне, как утверждают ученые на примере Каспийского моря. Оно с виду кажется не имеющим связи с мировым океаном. Ученые, исходя из того, что омывает мировой океан и какие моря в него включены, классифицировали моря по двум группам: внешние и внутренние. Затем они разделили первую группу на пять единиц, дав каждой название.

Первая: Западный океан (*ал-бахр ал-мухит ал-гарби*), он находится между Америкой с одной стороны и западной стороной Африки и Европы.

Вторая: Великий океан (*ал-бахр ал-мухит ал-кабир*), он находится между Америкой и восточной стороной Азии.

Третья: Индийский океан (*ал-бахр ал-мухит ал-хинди*), он находится между Азией, Африкой и Аравийским полуостровом.

Четвертая: Северный Ледовитый океан (*ал-бахр ал-мухит аш-шимали*), он окружает Северный полюс.

Пятая: Южный Ледовитый океан (*ал-бахр ал-мухит ал-джунуби*), он окружает Южный полюс.

Вторую группу, т.е. внутренние моря, они классифицировали исходя из сторон и материков, на которых они располагаются, на несколько единиц. Эти моря в зависимости от сторон суши, которые они омывают, могут иметь разные названия.

В результате такой классификации в европейской части из известных морей было выделено три больших и [33] тринадцать маленьких морей. В Азии четыре больших и десять маленьких морей. В Африке пять больших морей, омывающих этот материк. В Америке четыре больших и пять маленьких морей. У Аравийского полуострова три больших и шесть маленьких морей. Тем самым общее количество морей достигло тридцати трех.

На земном шаре нет других морей, которые бы окружали сушу и между ними и материками существовали бы материки из золота, серебра, железа и меди. Всё это из библейских сказаний и бредовые сказки, на которые не следует обращать внимания.

Нужно отметить, что утверждение о шарообразности земли вовсе не противоречит аятам Корана: «[Поклоняйтесь Господу], который сделал землю ложем вашим»¹⁰³, «[Неужели они не поразмыслят о том]... как простерта земля?»¹⁰⁴, «Мы

¹⁰³ Коран 2:22.

¹⁰⁴ Коран 88:17–20.

создали землю. Сколь прекрасно Мы созидаем!»¹⁰⁵ — и другим подобным текстам. Ал-Байдави истолковал первый аят следующим образом: «Смысл этих слов в том, что Он сделал некоторые стороны земли выступающими над водой, которой окружает ее. Он сделал землю средней между твердостью и мягкостью, дабы она была пригодной, чтобы сидеть и спать на ней, как на расстеленной постели. Это вовсе не означает, что земля плоская, потому что поверхность шарообразной земли, учитывая ее огромные размеры, вполне может быть ровной, подобно горе».

Движение земного шара по своей орбите также не противоречит аятам: «Тот, кто сделал землю жилищем»¹⁰⁶, «Он воздвиг на земле горы [столь] прочными, чтобы они не передвигались вместе с вами»¹⁰⁷ — и другим подобным текстам. Земной шар движется так, что не причиняет никакого вреда своим обитателям и не приводит к своему расшатыванию. Все движется по своей орбите, и это не является для Аллаха непосильным.

Вышеприведенная классификация морей также не противоречит аяту «...если к [мировому] океану прибавили бы еще семь морей...»¹⁰⁸ по следующим причинам.

Во-первых, толкователи Корана прямо сказали о подобных аятах, что упоминание в них некоего количества [34] вовсе не означает отрицания существования сверх этого количества.

Во-вторых, та классификация морей была основана на условной терминологии поздних ученых. Что же касается сказанного в этом аяте, то это можно понять как соответствие классификации ранних ученых, которые делили землю на семь климатов.

В-третьих, при толковании этого и подобных аятов Ясной Книги есть одна важная деталь, которая заслуживает быть прописанной золотом на шеях гурий. Ее пояснил великий ученый Шейх-заде в своем толковании в «Тафсир ал-Байдави» упомянутого аята: «Семь морей было упомянуто, не чтобы ограничить этим числом количество морей. Смысл в том, чтобы указать на множественное количество. Даже если морей тысяча, число „семь“ было упомянуто, потому что это то число, которым обозначают большую часть количества [в арабском языке]. Вы можете заметить, что все подвластно времени и месту, а время ограничено семью днями, как и пространство [на земле] ограничено семью климатами. Движущихся светил семь, небес семь, земель семь, врат ада семь, но врат рая восемь, потому что они благо и еще больше»¹⁰⁹. Под „еще больше“ подразумеваются

¹⁰⁵ Коран 51:48.

¹⁰⁶ Коран 27:61.

¹⁰⁷ Коран 16:15.

¹⁰⁸ Коран 31:27.

¹⁰⁹ Отсылка к Корану (10:26): «Тем, которые творили добрые деяния, [уготовано воздаяние] доброе и даже с придачей. Не будет на их лицах печати скорби или унижения. Они — обитатели рая, где будут пребывать вечно».

восьмые врата рая. Число „семь“ используют для обозначения большей части вещи. Им обозначают множественное число, не подразумевая именно семь единиц. Арабы считают число „семь“ пределом счета, а далее, начиная с числа „восемь“ используют слово „еще больше“ (*зийада*), употребляя при этом букву *вав*, которую грамматики называют „вав восьми“ (*вав ас-саманийя*). Они полагают, что количество счета завершается на семи, а буква *вав*, упоминаемая после семи, — для начинания нового предложения (*исти'наф*)». Конец его слов, как же хорошо он сказал, и да будет введен он в рай!



Вопрос. Где обитают Йа'джудж и Ма'джудж? Кто они такие и где расположена стена Искандера?

Ответ. Ответ на этот вопрос можно получить из слов великого ученого Ибн Касира в его историческом своде «ал-Бидайа ва ан-нихайя»: «Они являются потомками Адама, относительно этого нам неизвестно разногласие. Доводом этому является сообщение, переданное в двух „ас-Сахих“ от ал-А'маша, от Абу Салиха, от Абу Са'ида: „Посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, сказал: Всевышний Аллах в Судный день скажет: ‘Адам, встань и собери тех твоих потомков, кому суждено отправиться в ад’. [35] Адам скажет: ‘Господи, а сколько их?’. Он скажет: ‘Из каждой тысячи девятьсот девяносто девять в ад, а один в рай’. Тогда поседуют дети, а всякая беременная сложит свою ношу. Ты увидишь людей словно пьяными, но пьяными они не будут, однако наказание Аллаха будет суровым“. Сподвижники спросили: „Посланник Аллаха, а кто из нас будет тем единственным?“». Посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, ответил: „Возрадуйтесь! Ведь один будет из вас, а тысяча от Йа'джуджа и Ма'джуджа“. В другой версии сообщается: „Радуйтесь, ибо среди вас есть два народа (Йа'джудж и Ма'джудж), которые превзойдут числом любой другой народ“. Это указывает на их крайнюю многочисленность, а также на то, что они значительно превосходят числом любые другие общины.

Они являются потомками Нуха, мир ему, потому что Всевышний Аллах сообщил, что принял мольбу Своего раба Нуха против обитателей земли: „Господи! Не оставь на земле ни одного неверного!...“¹¹⁰. Также Всевышний сказал: „Мы спасли его вместе с теми, кто был в ковчеге“¹¹¹, и „...[и Мы] оставили его потомство в живых“¹¹². Выше был приведен *хадис*, в котором говорится, что у Нуха было три сына: Сам, Хам и Йафис. Сам является праотцем арабов, Хам — праотцем чернокожих, а Йафис — праотцем тюрков. Йа'джудж и Ма'джудж же являются тюркскими народами и самыми злобными из монголов. Они намного опас-

¹¹⁰ Коран 71:26.

¹¹¹ Коран 29:15.

¹¹² Коран 37:77.

нее и хуже, чем те [известные монголы]. Их относят к тюркам, как и монголов относят к ним же. Сказано, что тюрков называли так с тех пор, как Зу-л-Карнайн построил стену и вынудил Йа'джуджа и Ма'джуджа *остаться* по ту сторону стены. Поэтому их называют тюрками¹¹³.

Некоторые утверждали, что Йа'джудж и Ма'джудж сотворены из семени Адама, которое смешали с землей, без участия Хавы. Это мнение передал шейх Абу Закарийя ан-Навави в „Шарх Муслим“ и другие ученые. Они посчитали это мнение слабым, чего оно по праву и заслуживает. Ведь нет никакого доказательства этому утверждению, и оно противоречит упомянутому нами, что на сегодняшний день все люди ведут свой род от Нуха по прямому указанию Корана. Сюда же относятся и заявления некоторых, что Йа'джудж и Ма'джудж имеют различные формы и размеры: некоторые из них по росту как пальмовые стволы, а другие, наоборот, очень низкорослые. Некоторые из них якобы расстилают одно свое ухо в качестве постели, а другим укрываются, словно одеялом. Всё это необоснованные утверждения [36] и голословные заявления. Правильным является, что они обычные люди, имеющие человеческие формы и признаки.

Сказано также, что любой из них умирает лишь после того, как увидит своего тысячного потомка. Если это достоверно, то мы принимаем это утверждение, а в ином случае отвергаем, потому что разум (*'акл*) принимает подобное, а шариятские тексты (*накл*) указывают на это опосредованно. Аллах знает лучше.

Ибн Джарир [ат-Табари] передал в „Тарих“, что Посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, в ночь ночного путешествия (*исра'*) отправился к ним и призвал их поклоняться Аллаху. Они же отвергли его предложение, и тогда он в ту же ночь обратился с таким призывом к общинам *тарис*, *тавил* и *мансак*, которые были там и приняли его призыв. Этот *хадис* является ложным, его выдумал Абу Ну'айм 'Умар ибн ас-Субх — один из крупных фальсификаторов. Аллах знает лучше.

Что касается стены, то выше было сказано, что ее построил Зу-л-Карнайн из железа и меди и соединил этой стеной высокие, неприступные и могучие горы. Неизвестна в мире другая стена, которая была бы такой величественной и полезной для людей в их мирских делах, как эта стена. Ал-Бухари сказал: „Некто сказал Пророку, да благословит его Аллах и приветствует: ‘Я видел стену’. На что он спросил: ‘Какой ты ее увидел?’. Он ответил: ‘Она похожа на разукрашенный плащ’. ‘Значит, ты ее действительно видел’, — заключил Пророк“. Этот *хадис* привел ал-Бухари в виде примечания (*та'лик*) в прямой (*джазм*) форме. Однако я не встречал этот *хадис* вместе с *иснадом*, который бы удовлетворил меня, разве что Ибн Джарир передал его в своем „Тафсир“ в виде *хадиса мурсал*. Он же упо-

¹¹³ В арабском языке слово «тюрки» (الثرك) и отглагольное имя «оставление» (الترك) являются омографами.

мянул, что халиф ал-Васик¹¹⁴ отправил гонцов с посланием к царям, которые от страны к стране должны были помочь им добраться до той стены. Гонцы должны были разузнать о ней и осмотреть, как и в какой форме она построена Зу-л-Карнайном. Когда гонцы вернулись, они рассказали ему о ней, о том, что в ней есть огромные ворота, на которых висит замок. Они также рассказали, что построена она очень прочно, высоко и неприступно и что там же построена башня из железных кирпичей. По их словам, ее постоянно стерегут от пограничных владений, окружающих их страну. Она находится в северо-восточной части земли. Говорят, что их страна очень обширная и ее жители питаются различной пищей, получаемой из пашен, посевов, охоты на суше и на море. Население состоит из многочисленных народов, количество которых ведаёт лишь Тот, кто их сотворил.

[37] Если спросят: как можно совместить слова Всевышнего: „[С тех пор племена Йа’джудж и Ма’джудж] не могли ни перебраться через преграду, ни пробить в ней брешь“¹¹⁵ — и *хадис*, который передал ал-Бухари от матери правоверных Зайнаб бинт Джахш, да будет доволен ею Аллах: „Посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, проснулся с покрасневшим лицом и сказал: ‘Нет бога, кроме Аллаха! Горе арабам от зла, которое уже близко! Сегодня в стене Йа’джуджа и Ма’джуджа была проделана вот такая дыра’ — и соединил большой и указательный пальцы в виде круга. Я спросила: ‘Посланник Аллаха, неужели и мы погибнем в то время, когда среди нас есть праведники?!’ Он ответил: ‘Да, если умножится нечестие’“.

Ответ будет строиться либо на словах тех ученых, которые заявили, что в *хадисе* указывается на раскрытие врат зла и смут, т.е. слова *хадиса* лишь метафора и сравнение. Поэтому *хадис* не противоречит аяту. Либо же мы ответим словами тех ученых, которые посчитали *хадис* в прямом его значении, как он в принципе и понимается на первый взгляд. Но при таком понимании *хадиса* также нет противоречия аяту, потому что слова аята „не могли ни перебраться через преграду...“ означают, что они не могли сделать это именно в тот момент. Ведь предложение передается в прошедшем времени. Но не секрет, что они смогут сделать это в будущем, когда Аллах разрешит им это и даст возможность понемногу достичь своей цели. Тогда они перейдут стену, как сказал Всевышний Аллах: „...и пока они не низринутся с каждой возвышенности“¹¹⁶.

Тем не менее есть другой *хадис*, который также создает видимое противоречие. Этот *хадис* передал имам Ахмад в „ал-Муснад“: „Нам рассказал Равх, [что] им рассказал Са’ид б. Абу ‘Аруба от Катада, [что] им рассказал Абу Рафи‘ от

¹¹⁴ Абу Джа’фар Харун б. Мухаммад ал-Васик Биллах (ум. в 847 г.) — девятый аббасидский халиф, правивший в 842–847 гг.

¹¹⁵ Коран 18:97.

¹¹⁶ Коран 21:96.

Абу Хурайры, от Посланника Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует: 'Йа'джудж и Ма'джудж каждый день делают подкоп под стеной. И каждый раз, когда им остается немного, чтобы увидеть лучи солнца, их главарь говорит им: 'Возвращайтесь, докопаете завтра!'. На следующий день они возвращаются на это место и обнаруживают, что место вновь заполнено землей пуще прежнего. Так будет продолжаться до тех пор, пока не наступит срок и Аллах не пожелает наслать их на людей. Они станут копать, и когда останется немного, чтобы увидеть лучи солнца, их главарь скажет: 'Возвращайтесь, докопаете завтра, если пожелает Аллах!'. Когда они вернутся на это место, то обнаружат его таким же, каким оставили вчера. Они докопают это место и выступят оттуда на людей. Они испортят водоемы, а люди будут защищаться от них в крепостях. Йа'джудж и Ма'джудж будут выпускать стрелы в сторону неба, которые будут возвращаться к ним, имея следы крови, на что они скажут: 'Мы покорили обитателей земли и одолели обитателей небес'. [38] Тогда Аллах нашлет на их затылки червей, из-за которых они погибнут". Посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, сказал: „Клянусь Тем, в Чьей власти душа Мухаммада, земные животные будут жиреть и насыщаться на их плоти и крови“.

Этот *хадис* передал ат-Тирмизи¹¹⁷ от Абу 'Аруба, от Катада, а затем сказал: „Этот *хадис гариб*, нам он известен только через эту передачу“.

Если этот *хадис* не является достоверным как высказывание Пророка, а он известен как слова Ка'б ал-Ахбара, то это освободит нас от необходимости давать ему истолкование. Если же он действительно достоверен как слова Пророка, то его можно понять в том смысле, что эта их деятельность с подкопом будет происходить перед концом света, когда будет близко время их выхода. Так сообщается от Ка'б ал-Ахбара. В таком случае смысл слов айата '...ни пробить в ней брешь' будет 'не могут пробить в ней брешь, через которую могли бы пройти'. Аллах знает лучше. Основываясь на таком же принципе, мы можем совместить этот аят с *хадисом* в двух 'ас-Сахих' от Абу Хурайры: "Сегодня в стене Йа'джуджа и Ма'джуджа была проделана вот такая дыра", — и Пророк соединил большой и указательный пальцы в виде круга'. То есть была проделана сквозная дыра". Аллах знает лучше». Конец слов Ибн Касира.

Известно тем, кто внимательно прочел вышеприведенные слова великого ученого и ознакомился с другими работами историков и толкователей Корана, что Зу-л-Карнайн построил стену на северо-восточной стороне Азии и что находящиеся по южную сторону от этой стены называют тюрками, а по северную сторону — Йа'джуджом и Ма'джуджом или синонимами этих слов. И что их также называют монголами, как выше Ибн Касир употребил в их отношении слова:

¹¹⁷ Абу 'Иса Мухаммад б. 'Иса ат-Тирмизи (ум. в 892 г.) — крупнейший мусульманский хадисовед и богослов, автор известного свода *хадисов* «Джами' ат-Тирмизи» или «Сунан ат-Тирмизи».

«самые злые монголы». Однако исследования и наблюдения ученых-путешественников на сегодняшний день сводятся к тому, что упоминаемая стена может находиться в двух местах Азии: одна из них — это стена, проложенная от берега Каспийского моря через границы города Дербент в сторону Черного моря и защищающая от населения Кавказских гор. [39] Вторая из них — стена, расположенная в маньчжурской провинции Китайского царства. Ее длина тысяча восемьсот миль, ширина семь или девять локтей, а высота восемнадцать локтей. Из-за того что нет определенности в местонахождении стены, относимой к Зу-л-Карнайну, за исключением этих двух стен, некоторые историки и толкователи Корана пытались основание дербентской стены отнести к Зу-л-Карнайну. Они заявили, что вначале там была стена, затем по прошествии веков она разрушилась и скрылась под землей, пока ее не обновил Кисра Кубад и его сын Нуширван, во времена которого родился наш Посланник, господин людей и джиннов, да благословит и приветствует его Аллах. И эта стена сохранилась в таком же состоянии до наших дней. Однако это мнение не выдерживает критики по трем причинам.

Во-первых, вышеупомнутый *хадис*, приведенный в цитате Ибн Касира, указывает, что стена Зу-л-Карнайна уцелела до времени высказывания того *хадиса*. Этой стеной не может быть стена, которая скрылась под землей, была в полуразрушенном состоянии, а потом обновлена.

Во-вторых, население, проживающее с северной и южной стороны дербентской стены, ни в одном языке не известно под именем тюрок, Йа'джуджа и Ма'джуджа или синонимами этих слов. Особенно население к северу от стены ни по телосложению, ни по нраву не может быть отнесено к Йа'джуджу и Ма'джуджу.

В-третьих, автор «Насих ат-таварих» и другие историки упомянули, что аббасидский халиф ал-Васик Биллах в 228 году по хиджре отправил своего переводчика Салама [ат-Тарджумана] вместе с пятьюдесятью людьми из Багдада разузнать о местонахождении стены Зу-л-Карнайна. Они достигли Ширвана, затем Баб ал-абваба Дарбанда, затем продолжили путь из Дарбанда на север в течение пятидесяти трех дней и дошли до края искомой стены. Они рассмотрели ее, выяснили ее границы, новости о ней и вернулись [40] оттуда в Самарканд, а оттуда в Багдад. Это путешествие заняло у них два года и четыре месяца. Это означает, что та стена не является стеной Дарбанда.

Другие историки склонились к мнению, что стена Зу-л-Карнайна — это та стена, что расположена в Китайском царстве, о которой говорилось выше. Они аргументировали это мнение тем, что на юге от стены проживают люди, которых называют тюрками, а на севере от стены — жители Сибири и другие монголы, которые более всего по своему телосложению и характеру подпадают под описание Йа'джуджа и Ма'джуджа. Именно эта стена, по их мнению, может быть той, которую посетил Салам ат-Тарджуман.

Однако *хафиз* ‘Абд ал-Латиф эфенди в своей книге «Зубда ал-Джуграфийа» сказал, что Китайская стена — это не стена Зу-л-Карнайна, как не является таковой и Дербентская стена. Он отметил, что Китайскую стену построил царь по имени Шиух (شيوه) за двести пятнадцать лет до рождения Исы, мир ему, для охраны своего царства от набегов жителей севера.

Исходя из этого, *хафиз* ‘Абд ал-Латиф пришел к выводу, что стена Зу-л-Карнайна до сих пор не обнаружена и не определено ее местонахождение, как и другие земли к северу от Китайского царства.

Заключение: в вопросе говорится: «Где стена Искандера?», хотя правильно выразиться так: «Где стена Зу-л-Карнайна?». Аллах знает лучше.



Вопрос. Что вы скажете о горе Каф? Где она находится? Имеют ли небеса форму купола над этой горой либо же они имеют форму шара и окружают землю?

Ответ. Основываясь на словах *хафиза* ‘Абд ал-Латифа в его книге «Зубда ал-Джуграфийа», гора Каф — это Кавказский хребет, тянущийся от Хазарского моря до Черного моря и прокладывающий границу между Азией и Европой.

Предание от Ибн ‘Аббаса, да будет доволен Аллах им и его отцом, о том, что гора Каф из зеленого изумруда или зеленого хризолита, окружает весь мир, на ней расположены края небес и что из-за нее у неба зеленоватый оттенок, потому что небо в виде купола находится над горой, следует толковать метафорически. Смысл этого предания изложил великий ученый Шейх-заде [41] в начале суры «Каф». Он сказал, что небо подобно куполу над ней.

Другой великий ученый — Мухаммад ал-Мар‘аши¹¹⁸ в книге «Тартиб ал-‘улум» сказал: «Некоторые данные, содержащиеся в исламской астрономии, противоречат тому, что упомянуто в астрономии философов, как, например, данные о небе. Оно шарообразной формы и окружает землю, по мнению философов. А согласно тому, что передал ас-Суйути от Ибн ‘Аббаса, да будет доволен им Аллах, небо имеет форму купола, шатра над горой Каф. Если упомянутое философами основывается на категоричных и чувственных доказательствах, то предание следует истолковать именно так. Я предполагаю, что упомянутое философами соответствует действительности. А Ибн ‘Аббас имел в виду, хотя Аллах знает лучше, что небо такое по зрительному ощущению. Как, например, в словах Все-

¹¹⁸ Мухаммад б. Абу Бакр ал-Мар‘аши, известный как Саджикули-задэ (ум. в 1732 г.) — ученый-богослов и ханафитский правовед из Османской империи, автор множества произведений, в том числе упоминаемого здесь «Упорядочивания наук» («Тартиб ал-‘улум») — работы по классификации наук и отраслей знаний, которые были известны на мусульманском Востоке.

вышнего: „[Он шел] и прибыл, наконец, к [месту, где] закат солнца, и обнаружил, что оно заходит в мутный и горячий источник“¹¹⁹». Смысл аята в том, что оно такое по зрительному ощущению. Это подобно тому, как плывущий по морю в месте, где не виден берег суши, видит солнце, словно оно закатывается в море, хотя в действительности оно уходит за горизонт.

Великий ученый Ибн Касир в книге «ал-Бидайа ва ан-нихайа» сказал, что Ибн Хазм, Ибн ал-Мунади, Абу ал-Фарадж Ибн ал-Джавзи и другие ученые утверждали о единогласии (*иджма'*) относительно шарообразной формы небес. Они аргументировали это словами Всевышнего: «И все они плывут по небосводу»¹²⁰ («Все небесные тела движутся по своим орбитам». — *Пер.*).

Великий ученый Шейх-заде прокомментировал этот аят так: «Толкователи Корана единодушны, что небо простирается, его концы касаются гор, оно подобно ровной крыше. На это указывают слова Всевышнего: „[Клянусь]... и кровлей возведенной“¹²¹. Имам [Фахр ад-Дин ар-Рази] сказал: „В текстах [Корана и *хадисов*] нет ничего, что бы категорично указывало, что небо простирается и не имеет шарообразной формы. Более того, доказательства через физические ощущения показывают, что оно шарообразной формы. Поэтому нужно принять это утверждение. Слова о ‘возведенной кровле’ не исключают того, чтобы оно было крышей и находилось над горами“». Конец его слов.

Слова Ибн ‘Аббаса, да будет Аллах доволен им и его отцом, что гора Каф представляет собой изумруд или хризолит, следует понимать метафорически, как слова «Зайд»¹²² — лев». Эту гору описали так потому, что она отличается своими зелеными лугами, приятным ветерком и обильными плодами. По этой же причине ее называют Зеленой горой.

[42] Что касается его слов, что гора окружает весь мир, то это окружение и связь можно понять так, как сказал достопочтенный Ахмад Джавад ал-Кустантини в книге «ал-Ма‘лумат ал-кафийа ‘ан хукама’ Ифрандж ал-му‘асирин», что вся горная цепь на земле связана между собой либо внешне и внутренне, как это наблюдается в большей части земли, либо только внутренне. Это подобно дну различных морей, низовьев ущелий и низменностям пустынь, которые находятся между горами. По его словам, ученые даже заявили, что гора Каф, вершины Кавказа, Балканские горы, Тибетские горы, Тавр в Анатолии и другие горы внутренне связаны между собой.

¹¹⁹ Коран 18:86.

¹²⁰ Коран 21:33.

¹²¹ Коран 52:5.

¹²² Зайд и ‘Амр — имена, используемые в мусульманских науках для выражения примеров и тезисов. Впервые подобное их употребление возникло в арабской грамматике, возможно в трудах известного специалиста по арабской филологии Сибавейхи (ум. в 796 г.), а затем перекочевало в остальные арабо-мусульманские науки.



Вопрос. Что имеет в виду автор «Хуласа ал-хисаб»¹²³ во втором вопросе в последней главе своей книги под корнем (*джизр*) и подкоренным выражением (*маджзур*)? Имеются ли в виду здесь рациональные и целые числа, как это понимается на первый взгляд, либо же здесь подразумеваются числа, которые могут быть как целыми, так и дробями?

Ответ. Я полагаю, что имеется в виду целое число в любом его виде, поскольку автор выразился общими словами. Поразмыслив над его словами, я пришел к следующим выводам. Подкоренное выражение — это число, являющееся результатом умножения одного числа на равное себе число. Если прибавить к этому числу десять, то в сумме получится число, которое может являться корнем другого числа, но само уже не будет подкоренным выражением. А если отнять от подкоренного выражения десять, тогда получится число, которое также является корнем для другого выражения, но само уже не будет подкоренным выражением. В качестве примера можно привести число «шестнадцать». Оно является подкоренным выражением числа «четыре», если его умножить на четыре. Если прибавить к шестнадцати десять, то в сумме выйдет двадцать шесть, которое уже не является подкоренным выражением для другого числа, но может быть корнем для шестисот семидесяти шести. Если же отнять от шестнадцати десять, то получится шесть, которое является корнем тридцати шести, [43] но не может быть подкоренным выражением другого числа. Аллах лучше знает истину! К нему мы будем возвращены!

Хвала Аллаху, который наставил нас на это, мы бы не обрели истину, если бы не пожелал Аллах!

Завершилось составление этого сочинения с помощью Доброго, Осведомленного [Аллаха] девятнадцатого числа благословенного [месяца] *раби' ал-аввал* 1293 года¹²⁴ рукою грешного раба, спорящего с другими и испытанного общением с равными себе, Гасана ал-Алкадари. Если достопочтенный спрашивающий доволен его ответами, то это милость Аллаха — Величественного Владыки. Если же он раскритикует его ответы, то ему от меня пламенный привет и подобающие для почтенных лиц извинения. Каждый человек дает лишь то, что у него есть, и никто не может быть обременен тем, на что он не способен. Я прошу Всевышнего Аллаха помиловать нас, даровав нам хорошую кончину, и простить наши упущения ради достоинства нашего господина, лучшего из людей. Благословения и приветствия ему (Пророку), его семье и сподвижникам, амин!

¹²³ Автором сочинения «Сущность арифметики» (*Хуласа ал-хисаб*) является сефевидский математик, философ и богослов Баха' ад-Дин Мухаммад б. ал-Хусайн ал-'Амили (ум. в 1622 г.).

¹²⁴ 14 апреля 1876 г.

Внушение Близкого¹ рабу, находящемуся на чужбине [Ответы неизвестному корреспонденту]²

[44] Именем Аллаха, Милостивого и Милующего! Хвала Аллаху, Любящему Владыке, который достоин поклонения! Благословения и приветствия нашему господину, которому была обещана достохвальная степень (*ал-макам ал-махмуд*), его семье и сподвижникам, на лицах которых следы от поклонений, а также их последователям (*таби унам*) и единомышленникам!

Далее, ваш первый вопрос. Что имеется в виду под условием для протирания *хуффов*³, чтобы они были прочными, чтобы их надевали только после завершения ритуального омовения и чтобы они были водонепроницаемыми? Имеется ли в виду, чтобы они не пропускали воду через швы либо через сам материал, из которого они сделаны?

Ответ. В книгах наших шафиитских ученых прямо указано, что под их прочностью подразумевается возможность ходить в них по бытовым делам дома и в поездке. В «Шарх Мухтасар ал-Викайа», являющейся книгой одного из ханафитских имамов, сказано: «Допускаются *хуффы*, изготовленные из волос, войлока, тонкой кожи и тому подобного, если они закрывают щиколотки и стопы и в них можно пройти расстояние шариатского пути⁴. В общее понятие *хуффы* входит также то, что изготовлено из *кирбаса*⁵ и шерсти, однако в „ал-Мухит“ говорится, что их нельзя протирать в омовении. Потому что среди ученых нет разногласий относительно того, что *джаврабы*⁶ нельзя протирать в омовении, если они не являются плотными».

¹ Близкий (*ал-Кариб*) — один из эпитетов Всевышнего.

² Арабское название сочинения: *Фатх ал-Кариб* 'ала ал-'Абд ал-Гариб.

³ *Хуффы* — кожаные носки, покрывающие стопы, включая щиколотки.

⁴ Шариатский путь — расстояние пути от пункта отправления и далее, при котором путник имеет право в сокращенном виде совершать молитвы. По мнению ханафитов, это расстояние равно 88,8 км, а по мнению шафиитов — 81 км.

⁵ *Кирбас* — тонкая хлопчатобумажная ткань.

⁶ *Джаврабы* — носки из любого другого материала, помимо кожи, покрывающие стопы, включая щиколотки.

Между шафиитами и ханафитами есть разногласие относительно условия, чтобы *хуффы* были надеты только после завершения ритуального омовения. Наш шафиитский имам ан-Навави сказал в «Шарх Сахих Муслим»: «Ученые разошлись в этом вопросе. Наш *мазхаб*⁷ стоит на том, что является обязательным условием, чтобы *хуффы* были надеты только после полного завершения омовения. И если некто помоев свою правую стопу, затем наденет правый *хуфф*, а после этого помоев левую стопу и наденет левый *хуфф*, то в таком случае надевание им правого *хуффа* не будет считаться действительным. Он должен снять его и надеть заново, но не обязан снимать левый *хуфф*, потому что он был надет после завершения омовения. Один из наших (шафиитских) ученых впал в крайность, обязав снимать в таком случае и левый *хуфф*. Это позиция по обязыванию надевать *хуффы* только после завершения омовения является также позицией Малика⁸, Ахмада и Исаака⁹. Абу Ханифа¹⁰, Суфйан ас-Саври, Йахйя б. Адам¹¹, ал-Музани¹² [45], Абу Савр¹³ и Давуд [аз-Захири]¹⁴ считали дозволенным надевать *хуффы* в состоянии ритуального осквернения, а затем довершить омовение. Аллах знает лучше».

Ханафитский автор комментария к «Мухтасар ал-Викайа»¹⁵ сказал: «Если человек, находящийся в состоянии ритуального осквернения, наденет *хуффы*, затем войдет в воду по щиколотки и довершит омовение, а после у него вновь нарушится ритуальное омовение, то ему дозволено протереть *хуффы*. Об этом сказано в „аз-Зухди“».

Под водонепроницаемостью *хуффов* имеется в виду, чтобы материал, из которого они изготовлены, не пропускал влагу, если сверху налить на них воду. Здесь

⁷ *Мазхаб* («путь») — богословско-правовая школа, учение.

⁸ Абу ‘Абдуллах Малик б. Анас ал-Асбахи, известный как имам Малик (ум. в 795 г.) — крупнейший мусульманский ученый, хадисовед и правовед, основатель и эпоним маликитского *мазхаба*.

⁹ Абу Йа’куб Исаак б. Ибрахим ал-Марвази (ум. в 853 г.) — крупный мусульманский ученый, хадисовед.

¹⁰ Абу Ханифа Ну’ман б. Сабит ал-Куфи (ум. в 767 г.) — крупнейший мусульманский ученый, правовед и хадисовед, основатель и эпоним ханафитского *мазхаба*.

¹¹ Йахйя б. Адам ал-Куфи (ум. в 818 г.) — ранний мусульманский ученый, хадисовед и правовед.

¹² Абу Ибрахим Исма’ил б. Йахйя ал-Музани (ум. в 877 г.) — один из ранних мусульманских ученых из Египта, правовед и хадисовед, один из ближайших учеников имама аш-Шафи’и.

¹³ Абу Савр Ибрахим б. Халид ал-Багдади (ум. в 854 г.) — один из ранних мусульманских ученых из Ирака, правовед и ученик имама аш-Шафи’и.

¹⁴ Абу Сулайман Давуд б. ‘Али аз-Захири (ум. в 883-4 г.) — крупнейший мусульманский ученый из Ирака, правовед, основатель и эпоним зажитского *мазхаба*.

¹⁵ Автором сочинения по ханафитскому праву «Мухтасар ал-Викайа» является ‘Убайдуллах б. Мас’уд б. Тадж аш-Шари’а ал-Махбуби (ум. в 1346 г.) — ханафитский правовед, грамматик, литератор, астроном и знаток калама из Бухары. Автором же комментария к нему является другой ханафитский правовед — муфтий из Бухары Шамс ад-Дин Мухаммад ал-Хурасани ал-Кухустани (ум. в 1546 г.).

не имеется в виду, чтобы влага не просачивалась через швы, на это указывают слова имама ‘Абд ал-Ваххаба аш-Ша‘рани¹⁶ в книге «ал-Мизан»: «На этом же условии строится мнение трех имамам (Абу Ханифа, Малика, аш-Шафии. — *Пер.*) о недозволённости протирать *джаврабы*, если они не будут из кожи. Ахмад считал дозволенным протирать *джаврабы*, если они будут толстыми и через них не будут просвечиваться ноги. Сюда же относятся самое достоверное из двух мнений аш-Шафи‘и и мнение имама Ахмада, что если на *хуффе* будет небольшая дыра в месте ноги, которую обязательно мыть при омовении, и через эту дырку будет виднеться хоть какая-то часть ноги, то не дозволено протирать такой *хуфф*. Но мнение Малика заключается в том, что дозволено протирать такой *хуфф*, если дыра не будет слишком большой. Давуд считал дозволенным протирать *хуфф*, какой бы величины ни была дыра, а ас-Саври утверждал о дозволенности протирать продырявленный *хуфф*, если в нем можно передвигаться и его все еще можно назвать *хуффом*. Ал-Авза‘и говорил о дозволенности протирать остальную часть ноги, а Абу Ханифа для дозволенности протирания *хуффов* ставил условием, чтобы размер отверстия был меньше трех пальцев».



Второй вопрос. Какое решение относительно животных, заколотых людьми Писания? Существуют ли сегодня люди Писания? Дозволено ли употреблять мясо заколотых животных, которое продается на рынках в странах неверных, без выяснения о положении того, кто заколол животное?

Ответ. Мясо животных, заколотых людьми Писания, дозволено по прямому указанию Всевышнего Аллаха: «Пища (*та ‘ам*) людей Писания дозволена вам»¹⁷. Ал-Бухари, да помилует его Аллах, в «ас-Сахих» сказал: «Ибн ‘Аббас, да будет доволен им Всевышний Аллах, сказал: „Под словом пища (*та ‘ам*) имеется в виду мясо заколотых ими животных, поскольку любая другая пища неверных дозволена согласно единогласному мнению ученых. Поэтому здесь это слово нужно понимать именно в таком значении“».

Имам аш-Ша‘рани в «ал-Мизан» [46] в разделе о *джизье* при разъяснении о людях Писания сказал, что они — иудеи и христиане согласно единогласному мнению трех имамов. В этой книге он передал мнение трех имамов и одно из двух мнений аш-Шафи‘и, что зороастрийцы (*маджус*) не являются людьми Писания. Также он передал второе мнение аш-Шафи‘и, что они являются людьми Писания. В этой же книге в разделе об охоте и закалывании он сказал, что ученые единогласны, что заколотые животные, дозволенные к употреблению, — это те, что заколол разумный мусульманин, который способен на это, будь он муж-

¹⁶ Абу ал-Мавахиб ‘Абд ал-Ваххаб б. Ахмад аш-Ша‘рани (ум. в 1565 г.) — крупный мусульманский ученый, шафиитский правовед и суфий, автор более 300 трудов.

¹⁷ Коран 5:5.

чина или женщина. Также они единогласны относительно запретности животных, заколотых неверными, не относящимися к людям Писания.

Дамад ал-Ханафи, автор комментария к «ал-Мултака»¹⁸, сказал: «Общее правило для определения людей Писания следующее: к ним относится каждый, кто исповедует небесную религию, у которой есть Писание, например Свитки Ибрахима и Шиса, Псалтырь (*Забур*) Давуда, мир ему. Они — люди Писания. Дозволено вступать с ними в брак и употреблять мясо заколотых ими животных».

Я встречал один из ответов *сайида* Мухаммад Тахира эфенди, нынешнего муфтия Дамаска, а также ответ почтенного жителя Почтенной Мекки ученого, *хаджжи* Ахмада эфенди ал-Агджази ад-Дагистани¹⁹ ученым Казани на вопрос по этой теме. В них приводился следующий текст из книги «ат-Таджрид»: «Если христианин заколет животное не именем Всевышнего Аллаха и его слова будут слышны, тогда нельзя употреблять это мясо. Но если кто не видел, как он закалывал животное, то можно употреблять такое мясо».

В книге «ал-Мабсут» Шайх ал-ислама²⁰ приводится следующее: «Обязательно воздержаться от употребления мяса животных, заколотых людьми Писания, если они верят, что Иус и ‘Узайр — боги. Нельзя вступать в брак с женщинами таких людей. Сказано также, что это мнение выносят в качестве *фетвы*²¹. Однако если учесть все аргументы, то употребление мяса [заколотых ими животных] и женитьба на их женщинах будут дозволенными».

В книге «ал-Мабсут» Шамс ал-а’имма²² говорится: «Мясо животного, заколотого христианином, в общем, дозволено к употреблению. При этом нет разницы, верит ли этот христианин в Троицу или нет».

¹⁸ Автором сочинения по ханафитскому праву «Место встречи морей» (*Мултака ал-абхур*) является ханафитский правовед из Алеппо Ибрахим б. Мухаммад ал-Халаби (ум. в 1549 г.). Автор же комментария к нему под названием «Место пересечения рек в виде комментария „Места встречи морей“» (*Маджма‘ ал-анхур фи шарх Мултака ал-абхур*) является ханафитский правовед и толкователь Корана из Османской империи ‘Абд ар-Рахман б. Мухаммад Шейх-задэ, более известный как Дамад эфенди (ум. в 1667 г.).

¹⁹ Шейх Ахмад б. Мухаммад ал-Мухаджир ал-Агджази ад-Дагистани ал-Ханафи (ум. в 1878 г.) — мусульманский ученый, ханафитский правовед и литератор. Исламские науки первоначально изучил на родине в Дагестане, затем переселился в Мекку, где устроился преподавателем в медресе Сулейманийа; автор нескольких работ, в том числе по арабской литературе, толкованию Корана на трех языках (арабском, османском и персидском), комментария к сборнику хадисов ал-Бухари, сочинения о правилах и этических нормах при рецитации Корана, посвященного османскому султану ‘Абд ал-Азизу (1861–1876), и других произведений.

²⁰ Абу Бакр Мухаммад б. ал-Хусейн ал-Бухари, известный как Хувахар-задэ (ум. в 1090 г.) — ханафитский правовед из Бухары.

²¹ *Фетва* (*фатва*, мн. ч. *фатава*) — богословско-правовое решение относительно конкретной ситуации или вопроса.

²² Абу Бакр Мухаммад б. Ахмад ас-Сарахси, известный как Шамс ал-а’имма (ум. в 1090 г.) — крупный ханафитский правовед и теоретик права.

В книге «ал-Фатава ал-Хиндийа»²³ сказано следующее: «Разрешено употреблять мясо животного, заколотого людьми Писания, являются ли они *ахл ал-харб* (*харби*)²⁴ или нет. Также в этом решении (*хукм*) одинаковы христиане Бану Таглиб и другие. Ведь они все придерживаются религии арабских христиан. Но если один из людей Писания перейдет в другую неверную религию, не имеющую статус небесной, тогда запрещено употреблять мясо животных, заколотых им. [47] А если религию людей Писания примет один из неверных, который не относился к ним, тогда становится дозволенным употреблять мясо животных, заколотых им. Здесь действует правило: нужно смотреть на положение и вероисповедание человека в момент, когда он закалывает животное, а не в другие времена. Это правило, которое установили наши ученые: кто перешел из неверной религии в религию, близкую ей [по убеждениям и духу], считается представителем этой религии изначально».

Из этих цитат, особенно из последней, понимается дозволенность употребления мяса животных, заколотых всеми приверженцами Евангелия в России, даже если их предки стали придерживаться Евангелия после ниспослания Корана, отменяющего все другие религии, и после того, как до них дошел призыв ислама. Это произошло стараниями их царицы Ольги в 957 (в тексте: 657. — *Пер.*) году по их летоисчислению. А после нее стараниями царя Владимира. До этого они поклонялись идолам.

Тем не менее великий ученый Ибн Хаджар аш-Шафи'и в «Шарх ал-Минхадж»²⁵ склонился к мнению об обязательности условия для людей Писания, чтобы они были израильтянами или их предки должны были начать следовать своему Писанию до того, как оно не будет отменено. И только после этого будет дозволено употреблять мясо [заколотых ими] животных и вступать в брак [с их женщинами]. Если учитывать это условие, то употребление мяса животных, за-

²³ «Индийские фетвы» (*ал-Фатава ал-Хиндийа*), другое название «Аламгирийские фетвы» (*ал-Фатава ал-'Аламкирийа*) — сборник фетв в соответствии с ханафитским правом, который был составлен в XVII в. индийскими ханафитами по велению падишаха Империи Великих Моголов Аламгира I (годы правления: 1658–1707).

²⁴ *Ахл ал-харб*, *ал-харбиййун*, ед. ч. *харби* (букв. «люди войны, военные») — немусульмане, не находящиеся в положении проживающих в мусульманском государстве неверных (*зимми*), или не получившие от мусульман гарантий безопасности (*аман*), или подданные страны, не заключившей с мусульманским государством мирного договора (*'ахд*).

²⁵ Шихаб ад-Дин Ахмад б. Мухаммад б. 'Али б. Хаджар ал-Хайтами ал-Макки (ум. в 1567 г.) — крупнейший шафиитский правовед и ученый-богослов, автор множества популярных трудов; самый известный его труд «Подарок нуждающемуся в виде комментария к „Пути“» (*Тухфат ал-мухтадж фи шарх ал-Минхадж*) представляет собой комментарий к произведению известного мусульманского ученого имама ан-Навави «ал-Минхадж» по шафиитскому праву и считается основополагающей книгой среди поздних шафиитов. Название сочинения иногда сокращается либо как «Тухфат ал-мухтадж», либо как «Шарх ал-Минхадж».

колотых русскими, будет проблематичным. Однако этот вопрос можно решить, если шафииты (в тексте: ханафиты. — *Пер.*) последуют (*таклид*) за авторами вышеприведенных цитат. Воистину, кто впал в крайнюю нужду [употребить такое мясо] из-за голода, тот не совершил грех, ведь, поистине, Аллах — Прощающий, Милующий.



Третий вопрос. Какое решение относительно конины? И если ее дозволено употреблять, то есть ли в этом нежелательность (*макрух*)?

Ответ. Имам ан-Навави сказал в «Шарх Сахих ал-имам Муслим»: «Ученые разошлись во мнении относительно дозволенности конины. Позиция аш-Шафи'и и большинства ученых из числа ранних (*салаф*) и поздних (*халаф*) поколений заключается в том, что она дозволена, без какой-либо нежелательности в этом. Этого же мнения придерживались 'Абдуллах б. аз-Зубайр, Фудала б. 'Убайд и Анас б. Малик». Другая группа ученых посчитали употребление конины нежелательным. Среди них Ибн 'Аббас, ал-Хакам и Абу Ханифа. Абу Ханифа сказал, что употребивший конину совершил грех, но ее употребление не называют запретным (*харам*). В книге «Мултака ал-абхур» среди животных, употребление [мяса] которых является нежелательным и близким к запретному (*караха ат-тахрим*), называется и лошадь. Это мнение признаётся наиболее достоверным (*ал-асахх*), однако там же сказано, что, по мнению Абу Йусуфа²⁶ и Мухаммада ибн ал-Хасана²⁷, употребление конины не является нежелательным поступком.



Четвертый вопрос. Какое решение относительно следования шафиита за ханафитом в коллективной молитве и наоборот? Если первое дозволено, то как быть с молитвой *кунут*²⁸ в утренней молитве? Обязательно ли разузнавать, находится ли [48] имам в состоянии ритуального очищения, чтобы молящийся за имамом (*ма'мум*) был спокоен в молитве? Дозволено ли откладывать совершение утренней молитвы на конец ее времени, следуя в этом ханафитскому *мазхабу*?

Ответ. В шафиитских книгах прямо сказано о дозволенности следовать за ханафитом [в молитве] и по его примеру отказаться от чтения *кунута* в утренней молитве. Там же сказано, что *ма'мум*-шафиит должен считать, что у имама-ханафита есть омовение, пока не увидит совершение им определенных действий, которые бы указывали на отсутствие у него ритуального омовения. Имам аш-

²⁶ Абу Йусуф Йа'куб б. Ибрахим ал-Ансари ал-Куфи (ум. в 798 г.) — крупный мусульманский ученый из Ирака, правовед и кадий, ближайший ученик Абу Ханифы.

²⁷ Абу 'Абдуллах Мухаммад б. ал-Хасан аш-Шайбани (ум. в 805 г.) — крупный мусульманский ученый из Ирака, правовед и кодификатор права, ближайший ученик Абу Ханифы.

²⁸ *Кунут* — специальная мольба, читаемая в молитвах.

Ша'рани сказал в «ал-Мизан»: «Аш-Шафи'и не стал читать *кунут* в утренней молитве во время посещения могилы имама Абу Ханифы, да будет доволен Аллах ими обоими, заявив: „Как же мне читать *кунут* в присутствии имама, в то время как он утверждал, что его не нужно читать?!“. Имам аш-Шафи'и поступил так, дабы показать, как нужно блюсти этические нормы в отношении имамов *муджтахидов*²⁹ и толковать их высказывания в правильном виде».

Далее аш-Ша'рани говорит: «Это нисколько не умаляет достоинства имама аш-Шафи'и, да будет доволен им Всевышний Аллах, напротив, такое поведение — самая совершенная форма достойного поведения».

Также аш-Ша'рани пишет в «ал-Мизан»: «Сюда же относится мнение аш-Шафи'и и Ахмада о действительности молитвы того, кто совершил ее за человеком, не находящимся в состоянии ритуального очищения, что было выяснено только после молитвы. Исключением является пятничная молитва. В случае с ней молитва того *ма'ума* будет действительной, только если необходимое количество молящихся для пятничной молитвы имеется без него. Однако Абу Ханифа считал, что молитва *ма'ума*, совершенная за имамом без омовения, является недействительной в любом случае».

Два ханафита, автор «Мухтасара ал-Викайа» и автор комментария к нему, сказали: «Ханафит, совершающий молитву за шафиитом, может, следуя за ним, прочесть *кунут*, если это молитва *випр*³⁰. Но если имам читает *кунут* в утренней молитве, тогда ханафиту лучше не читать его, а постоять молча, [пока его не дочитает имам]. Это согласно достоверному мнению (*сахих*), как это приводится в „ан-Нихайа“. Сказано также, что *ма'ум*-ханафит должен сесть и ждать, пока имам не приступит к земному поклону, ведь молчащий — соучастник читающего мольбу. Ал-Халвани сказал: „Более достоверно (*ал-асахх*), что *ма'ум*-ханафит должен прекратить совершение молитвы по причине ее недействительности. Это мнение большинства шейхов. Потому что чтение *кунута* в утренней молитве — нововведение [в религии] (*бид'а*). Тогда как же *ма'ум* может ждать [в молитве] сторонника нововведений?! Об этом говорится в 'ал-Кирмани“. Все вышеизложенное соответствует мнениям Абу Ханифы и Мухаммада б. ал-Хасана. Что касается Абу Йусуфа, то он считал, что *ма'ум*-ханафит имеет право читать *кунут* в утренней молитве вслед за имамом-шафиитом».

В «Шарх ал-Мултака ал-Ханафи» сказано: «[Ханафиту без уважительной причины] нежелательно следовать шафиитскому *мазхабу*». Ас-Судди сказал следующее: «Согласно избранному мнению (*мухтар*), это не является нежелатель-

²⁹ *Муджтахид* (араб. «усердствующий») — крупный мусульманский богослов, имеющий право самостоятельно выносить шариатские решения на основе Корана и сунны. Того, кто не обладает таким правом, называют *мукаллидом*, в богословско-правовых вопросах он обязан следовать мнению какого-либо *муджтахид*а.

³⁰ *Випр* — дополнительная особо ценная молитва, совершаемая в ночное время.

ным (*макрух*) в своей основе. Но в таких действиях, как совершение частичного или полного омовения, во время нахождения в местности Мина при совершении хаджа и т.д., т.е. в тех вопросах, где акты поклонения выполняются в обоих *мазхабах* одинаково, следование *мазхабу* имама Шафии является *макрухом*. Согласно же Ибн Малаку³¹ в книге „ал-Кифайа“ это недопустимо».

[49] Что касается откладывания совершения утренней молитвы от ее предпочтительного (*мухтар*) времени вслед за имамом, то решение об этом можно узнать в *хадисе* Муслима³²: «Пророк, да благословит его Аллах и приветствует, спросил [сподвижника Абу Зарра]: „Как ты поступишь, если однажды люди, которые властны над тобой, станут откладывать совершение молитвы (или: ‘умерщвлять’ молитву), совершая ее после [предпочтительного для нее] времени?“. Я ответил: „Что ты мне велишь [совершить в таком случае]?“. Он ответил: „Соверши молитву сам в лучшее для нее время, а если тебе придется совершить ее [вновь] вместе с ними, то соверши ее [еще раз], ибо она зачтется тебе как дополнительная“».

Имам ан-Навави прокомментировал этот *хадис* так: «Под откладыванием молитвы позже времени имеется в виду позже времени, в котором предпочтительно ее совершение, а не позже времени, вообще установленного для молитвы. Этот *хадис* побуждает совершать молитву в начале наступления ее времени. Также из *хадиса* понимается, что если имам отложит ее совершение в начале времени, то *ма'муму* желательно совершить ее одному в начале ее времени, а затем совершить ее вновь вместе с имамом. Таким образом, он получит две награды: за совершение ее в начале времени и за совершение ее в коллективе. Если же *ма'мум* пожелает выбрать лишь один из двух вариантов, то на каком ему лучше остановиться? В этом вопросе есть известное разногласие наших ученых. Они имели разные мнения относительно наиболее правильного варианта (*раджих*). Я разъяснил это в главе о *тайаммуме*³³ книги „Шарх ал-Мухаззаб“. Предпочтительнее всего (*мухтар*) в таком случае подождать имама, если молитва не откладывается на слишком долгое время».



Пятый вопрос. В нашей местности в три летние месяца багровый закат не исчезает [с горизонта], тогда как же нам быть с ночной молитвой, время наступ-

³¹ ‘Абд ал-Латиф б. ‘Абд ал-‘Азиз б. Фиришта ал-Кирмани, известный как Ибн Малак (ум. в 1398 г.) — мусульманский ученый, хадисовед и правовед ханафитского *мазхаба* из Османской империи. Возможно также, что речь идет о его сыне Мухаммаде (ум. в 1450 г.), имевшем такое же прозвище — Ибн Малак.

³² Абу ал-Хусайн Муслим б. ал-Хаджадж ан-Найсабури (ум. в 875 г.) — крупный мусульманский ученый и хадисовед, автор одного из самых авторитетных сводов *хадисов* — «Сахих Муслим».

³³ *Тайаммум* — ритуальное очищение землей или камнем, выполняемое в особых случаях, когда применение воды невозможно или недопустимо.

ления которой обусловлено, по мнению людей сунны и согласия общины (*ахл ас-Сунна ва ал-джама'а*), исчезновением багрового заката? Дозволено ли совершение молитвы, если не наступило время ее совершения?

Ответ. В шафиитских книгах говорится, что время ночной молитвы в подобных местностях определяется двумя способами. В первом способе учитывается время, когда исчезает багровый закат в местности, наиболее близкой к данной местности. [50] Шейх ал-Ансари сказал в «Шарх ал-Манхадж»³⁴: «Если в некоей местности багровый закат не исчезает из-за короткого периода ночей там, как в некоторых странах Востока, то в этом случае следует рассчитать время ночной молитвы по времени, когда исчезает багровый закат в ближайшей местности, где это происходит». Согласно второму способу, следует рассчитать время, проведя аналогию с другими месяцами года в этой местности, когда багровый закат исчезает. Это мнение опирается на сообщение от Посланника Аллаха, да благословит и приветствует его Аллах, в котором говорится об особенностях дней, когда выступит Даджжал: «Посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, разъясняя время пребывания Даджжала на земле, сказал сподвижникам, что он пребудет сорок дней. Первый день будет равен одному году, второй — одному месяцу, третий день — одной неделе, а последующие дни будут такими же [обычными по продолжительности], как ваши дни». Мы спросили: «Посланник Аллаха, в тот день, который будет равен году, достаточно ли нам будет совершить молитвы одного дня?». Он ответил: «Нет, определяйте время молитв должным образом».

Имам ан-Навави сказал в комментарии к этому *хадису* в «Сахих Муслим»: «Ал-Кадри и другие сказали, что такое решение касается лишь того дня, его установил для нас Законодатель. Ученые сказали, что если бы не этот *хадис*, который предписал нам определять время для каждой молитвы, то нам хватило бы совершения в тот день пяти молитв в установленное для них время. Смысл слов „определяйте время молитв должным образом“ следующий: когда после восхода солнца пройдет время, равное промежутку между утром и обедом обычного дня, то следует совершить обеденную молитву. Затем по прошествии промежутка времени, которое обычно бывает между обеденной и послеобеденной молитвами,

³⁴ Шайх ал-Ислам Абу Йахйя Закарийа б. Мухаммад ал-Ансари (ум. в 1520 г.) — крупнейший мусульманский ученый-богослов и шафиитский правовед, верховный судья Мамлюкского султаната, автор множества произведений, в том числе произведения по шафиитскому праву «Откровение от Дарителя благ в виде комментария к „Пути студентов“» (*Фатх ал-Ваххаб би шарх Манхадж ат-Туллуб*), представляющего собой комментарий к его же книге «Путь студентов» (*Манхадж ат-Туллуб*). Последнее представляет собой сокращенное переложение (*мухтасар*) «ал-Минхадж» ан-Навави. Данный комментарий ал-Ансари сокращенно именуют как «Шарх ал-Манхадж» (*شرح المنهج*), что не следует путать с «Шарх ал-Минхадж» (*شرح المنهاج*) Ибн Хаджара.

следует совершить послеобеденную молитву. Затем, когда пройдет промежуток времени, который обычно равен промежутку между послеобеденной и вечерней молитвами, следует совершить вечернюю молитву. И так далее с остальными молитвами, пока не завершится этот день. В течение этого дня будут своевременно совершены молитвы одного года. Таким же образом поступают во второй и третий дни, которые будут длиться месяц и неделю соответственно. Аллах знает лучше». Конец слов ан-Навави.

Ал-Ханафи, упомянутый муфтий Дамаска, написал в своем ответе ученым Казани следующее: «Хвала Аллаху! В книге „Мултака ал-абхур“ сказано: „Тот, для кого не наступило время ночной молитвы и молитвы *випр* из-за того, что он находится в местности, в которой рассвет наступает сразу после того, как зайдет солнце, или до того, как исчезнет багровый закат, не обязан совершать эти молитвы“. [51] Ал-Маргинани³⁵ сказал, что Бурхан ад-Дин ал-Кабир³⁶ вынес *фетву*, что такой человек должен будет совершить ночную молитву, однако, по достоинству (*сахих*) мнению, он ее должен совершить не в качестве возмещающей молитвы. Потому что возмещающая молитва совершается при условии, что наступило время молитвы, а сама молитва в свое время не была совершена. Но для этого человека время молитвы вообще не наступило, чтобы он мог возместить пропущенную молитву. Автор „ат-Танвир“ сказал: „Для кого не наступило время этих двух молитв (ночной и *випр*. — *Пер.*), все равно обязан их совершить. Он должен определить для них время, [рассчитав примерный промежуток дня, который бывает между молитвами]“. Один из ученых вынес такую *фетву*, а *мухаккик* ал-Камал³⁷ в своем „Шарх ал-хидайа“ посчитал это мнение предпочтительным (*мухтар*). Аллах знает лучше». Конец слов муфтия.

Далее, этот бедняга³⁸ также попал в такую же беду, как и вы, так как в Тамбовской губернии, где я нахожусь, багровый закат не исчезает в некоторые летние месяцы. Мы совершаем ночную молитву, определяя время так, как это описал автор «ат-Танвир», а также ссылаясь на вышеприведенный *хадис*. Сердце не может применить слова автора «ал-Мултака» и других ученых к этой местности, где багровый закат не исчезает лишь в некоторые дни. Хотя правила [интерпретации текстов] требуют, чтобы их слова были поняты как актуальные для тех

³⁵ Бурхан ад-Дин Абу ал-Хасан ‘Али б. Абу Бакр ал-Маргинани (ум. в 1197 г.) — крупный ханафитский правовед из Средней Азии.

³⁶ Абу Мухаммад ‘Абд ал-‘Азиз б. ‘Умар б. Маза, известный как Бурхан ад-Дин ал-Кабир или Бурхан ал-аимма (ум. в первой половине XII в.) — ханафитский правовед из Средней Азии.

³⁷ Камал ад-Дин Мухаммад б. ‘Абд ал-Вахид, известный как Ибн ал-Хумам (ум. в 1457 г.) — крупный мусульманский ученый из Египта, теоретик права и ханафитский правовед, знаток калама и суфий.

³⁸ Автор имеет в виду себя.

местностей, в которых багровый закат не исчезает большую часть времени. Но упаси Бог, чтобы беспристрастный человек осмелился отменить некоторые обязательные молитвы, ссылаясь лишь на чьи-то мнения и неверные суждения! Аллах оказывает помощь, и лишь Он наставляет и открывает истину!



Шестой вопрос. Какое решение относительно следования или перехода из *мазхаба* в один из четырех *мазхабов*? И если это дозволено, то имеет ли право перешедший в другой *мазхаб* вернуться в первый *мазхаб*?

Ответ. Имам аш-Ша‘рани сказал в «ал-Мизан» следующее: «Тебе, мой брат, стало ясно из цитат четырех имамов и других ученых, которые я привел выше, что все имамы-муджтахиды используют лишь шариатские доказательства. Все они чисты от того, чтобы высказывать отсебятину в отношении религии Всевышнего Аллаха. Все их *мазхабы* сформированы на основе Корана и сунны. Все их высказывания и мнения подобны единому одеянию, сотканному из Корана и сунны, которые являются их плотью и кровью. У тебя нет никакого оправдания не следовать какому-либо из этих *мазхабов*, которому ты пожелаешь следовать. Ведь все они представляют собой путь в рай». Аш-Ша‘рани также передал в «ал-Мизан», что ас-Суйути сказал: «Мы застали наших ученых. Они не проявляли крайность, порицая того, кто был маликитом, [52] затем стал ханафитом или шафиитом, после стал ханбалитом, а потом вновь вернулся в маликитский *мазхаб*. Они выражали свое негодование в отношении того, кто переходил из *мазхаба* в *мазхаб*, только если уличали его в заигрывании с *мазхабами*. Но ар-Рафи‘и³⁹ твердо заявлял о дозволенности этого, и его мнение поддержал ан-Навави».



Седьмой вопрос. Можно ли принимать решение на основе записки с объявлением развода, которую отсутствующий муж адресует своей супруге? Как следует составлять такие письма, чтобы они принимались шариатом и на их основе строились шариатские предписания?

Ответ. В шафиитских книгах прямо сказано, что написание письма [с объявлением развода] мужчиной, который присутствует [рядом с супругой], является косвенной формой (*кинайа*) [развода]. Если же записку напишет мужчина, который отсутствует, то его письмо не принимают во внимание, пока не будут представлены свидетельства, что он действительно его написал. Шафиитские ученые даже поставили условие, чтобы подобные свидетельства сопровождали письмо одного кадия другому отсутствующему кадию, дабы последний мог ссы-

³⁹ Абу ал-Касим ‘Абд ал-Карим б. Абу ал-Фадл Мухаммад ал-Казвини ар-Рафии (ум. в 1226 г.) — крупнейший шафиитский правовед из Ирана, хадисовед и историк.

латься на это письмо в имущественных вопросах. Однако в вопросах наказания, отмщения, брака и развода они не позволяют ссылаться на письма. В этом их позиция отличается от позиции имама Малика, который считал допустимым принимать во внимание письмо кадия во всех этих вопросах, если будут установлены доказательства его подлинности. Об этом прямо сказал аш-Ша'рани в «ал-Мизан». В этой же книге он сказал: «Сюда же относятся слова трех имамов, что если некто составит завещание своей рукой и будет установлено, что это его автограф, но не будет каких-либо иных доказательств, то в таком случае это завещание не имеет юридической силы. Но Ахмад считал, что такое завещание имеет юридическую силу, пока не станет известно, что завещатель отказался от завещания».

Однако в книге «ал-Мултака ал-Ханафи» и в комментарии к ней написано следующее: «Письмо от отсутствующего человека не является доказательством. Ученые сказали, что письменное сообщение может быть читабельным и с конкретной адресацией. Такое сообщение подобно словам как отсутствующего, так и присутствующего человека [и является доказательством]. В наше же время является в таких письмах условием и наличие печати, поскольку это общепринятая норма. Также письменное сообщение бывает читабельным, но без конкретной адресации, например надписи на заборах или на листьях деревьев. Такие сообщения не имеют силы, поскольку в обществе не считается нормой передавать информацию подобным способом. Но они могут иметь силу, когда будут записаны с соответствующим намерением, например, чтобы в дальнейшем использовать эту надпись в качестве аргумента [в судебных разбирательствах]».

[53] Учитывая все изложенное, разрешается написание письма с объявлением развода супруге при намерении развестись с ней и скреплении этого письма печатью, как это принято делать, а также зафиксировать всё это в присутствии свидетелей. В таком случае это письмо может иметь юридическую силу как по обычаю, так и по шариату, если принять мнение авторов «ал-Мултака» и «Шарх ал-Мултака».



Восьмой вопрос. Какое решение относительно *ратиба*⁴⁰ обязательных молитв, если обязательные молитвы совершаются в путешествии сокращенно и объединенно? Известно, что при объединении двух обязательных молитв нельзя разделять их совершением *ратиба* молитвы, тогда как же совершать *ратиба* молитвы, которые предписано совершать после обеденной, до предзакатной и после вечерней молитвы? Можно ли совершить *ратиба* ночной молитвы сразу после ночной молитвы, если эта ночная молитва совершается объединенно с вечерней молитвой?

⁴⁰ *Ратибаты* — особо ценные дополнительные молитвы, совершаемые до и (или) после обязательных молитв.

Ответ. Имам ан-Навави в «Шарх Сахих Муслим» сказал следующее: «Ученые единогласны относительно желательности совершения в путешествии дополнительных молитв. Но они вступают в разногласие относительно желательности совершения [в путешествии] дополнительных *ратибат* молитв. Ибн ‘Умар и другие ученые считали их совершение нежелательным, а аш-Шафи‘и, его последователи и большинство ученых, наоборот, считали это дело желательным. В книгах сказано, что время совершения *ратибат* молитвы такое же, как у обязательной молитвы, с которой она совершается, и что дозволено совершить *ратибат* молитву, если она попадает между двумя объединенными обязательными молитвами, сразу после их совершения, но не откладывая надолго». В «Сахих Муслим» сообщается, что Посланник Аллаха, да благословит и приветствует его Аллах, совершил *ратибат* обеденной молитвы после наступления времени предзакатной молитвы.

Два ханафита, авторы «ал-Мултака» и комментария к нему, разъясняя правила поведения *ма’ума*, примкнувшего к имаму позже и тем самым пропустившего *ратибат* утренней или обеденной молитвы, сказали следующее: «Другие две молитвы, помимо обязательных пяти молитв и *витр* молитвы, не восполняются ни в коем случае. То есть, помимо *ратибата* утренней молитвы и *ратибата* обеденной молитвы и помимо обязательных пяти молитв и *витра*, другие молитвы не возмещаются [в случае их пропуска]».

Имам аш-Ша‘рани в «ал-Мизан» сказал следующее: «Сюда же относятся мнение аш-Шафи‘и, которое более весомо (*ал-арджях*), чем его второе мнение, и мнение Ахмада, сообщаемое в одной из передач от него, что желательно возмещать пропущенные *ратибаты*, даже если возмещение приходится на время, когда вообще нежелательно совершать дополнительные молитвы. Но Абу Ханифа считал, что их следует возмещать вместе с обязательной молитвой, если она также была пропущена. [54] Малик же считал, что их вообще не нужно возмещать. Такой же позиции придерживался изначально аш-Шафи‘и».

Шейх ал-Ансари сказал в «Шарх ал-Манхадж»: «Время совершения *ратиба*тов, которые совершаются перед обязательными молитвами, наступает со временем наступления обязательных молитв. А время совершения *ратиба*тов, совершаемых после обязательных молитв, наступает фактом совершения обязательной молитвы. Время этих *ратиба*тов заканчивается завершением времени обязательных молитв, но если *ратибат*, совершаемый до обязательной молитвы, совершить после ее исполнения, то его исполнение будет считаться своевременным».



Девятый вопрос. Правильно ли грамматическое словосочетание «обещай [мне] или страшись меня» (обращение к девушке. — *Пер.*) (إِنَّ فَارَهِينِي)⁴¹?

⁴¹ Глагол повелительного наклонения *инна* (вар. женского рода: *инни*) созвучен с частицей *инна*, стоящей в начале предложения и ставящей подлежащее именного предложения в вини-

Ответ. В книгах по грамматике установлено, что *инна* (إِنَّ) может выступать в качестве глагола в повелительном наклонении, усиленного «удвоенным» нуном (*ан-нун ал-мусаккала*) и образованного, в свою очередь, от глагола *ва 'а/обещать* (وَأَيَّ). То есть глагол *инни* — форма [повелительного наклонения] единственного числа женского рода, как говорится в стихе:

Обещай (إِنَّ), о Хинд, прекрасная красавица!

Таким образом, указанное словосочетание является верным.



Десятый вопрос. Какое решение относительно заключения брака с женщиной, опекун (*вали*) которой находится вдали от нее на расстоянии пути, при котором можно сокращать молитвы? Она хочет выйти замуж, но там, где она находится, нет ни ее родственников по мужской линии, ни кадия.

Ответ. Согласно ханафитскому *мазхабу*, женщина имеет право сама выдать себя замуж, без опекуна. Она сама может заключить брак, если относится к категории женщин, способных распоряжаться своим имуществом. Ее брак никто не может оспорить, только если она не вышла замуж за мужчину не из одной с ней социальной категории. В таком случае опекун может оспорить брак.

Что касается шафиитского *мазхаба*, то в ее случае опекуном будет кадий, если он есть. Если же его нет, то она имеет право назначить другого мужчину третьей-ским судьей (*мухаккам*), который выдаст ее замуж. Аллах знает лучше.



Совершенная хвала Аллаху! Это ответы, которые бедный Гасан ал-Алкадари сумел собрать из книг, которыми он располагает в городе Спасск Тамбовской губернии. Если он обнаружит книги, в которых есть дополнительная информация, то он будет обязан дополнить свои ответы и направить их уважаемому автору вопросов. Да спасет Всевышний Аллах его и нас от бед, которые нас постигли, и да поможет нам достичь нашей наиважнейшей цели, которой доволен Он и величайший Посланник! Да благословит и приветствует Всевышний Аллах его и его семью!

Ответы были составлены в первую декаду благословенного *рамадана* 1297 года⁴².

тельном падеже. Автор вопроса подумал, что в указанном словосочетании употребляется частица *инна*, что с точки зрения грамматики будет неправильным оборотом речи. Гасан ал-Алкадари отвечает, что в словосочетании употребляется не частица, а глагол повелительного наклонения, образованный от глагола *ва 'а* (إِنَّ — إِيْنَنَ — يَنْي — يُونِي — وَأَيَّ).

⁴² 7–16.08.1880.

3

Старание находящегося на чужбине в предоставлении ответов понятливому [Ответы Газанфару эфенди ад-Дагистани]

[55] Именем Аллаха, Милостивого и Милующего! Хвала Аллаху, Господу миров! Благословения и приветствия Его надежному Посланнику, нашему господину и опоре в День суда — Мухаммаду, Печати пророков и имаму посланников, а также его пречистой прекрасной семье и идущим по верному пути сподвижникам!

Далее: говорит самый грешный и нерадивый раб, Гасан ал-Алкадари ад-Дагистани: ко мне поступили вопросы, которые ниже будут приведены по отдельности, от уважаемого брата, великолепного друга и господнего превосходного человека Газанфара эфенди ад-Дагистани¹, который находится в ссылке в Сибирских краях. Да спасет его Добрый и Осведомленный ради Своей великой милости и да рассеет его печальные мысли! Он попросил меня ответить на них так, как установлено в книгах славных имамов. Но ситуация такова, что я сам попал в такую же ниспосланную свыше беду, как и он сам. Меня несправедливо отправили в ссылку из Дагестана в Тамбовскую губернию. Мне не дали возможности захватить с собой труды имамов, да помилует их Дарующий блага, которые так необходимы здесь, за исключением малого количества небольших томов, подходящих для чтения в путешествии. Поэтому у меня есть уважительная причина не ответить на его вопросы, если это оправдание можно предоставить. Однако мое сердце, испытываемое различными муками, не смогло отказать ему в просьбе ответить на вопросы, оправдываясь этой причиной. Ведь между моим и его сердцами

¹ Казанфар Зулфукаров (Газанфар, сын Зулфукара ал-Мамраши) (ум. в 80-е гг. XIX в.) — дагестанский ученый-богослов, поэт и писатель, автор нескольких произведений, секретарь суда Кюринского округа, происходил из селения Мамраш Кюринского округа (ныне Магарамкентский район). К. Зулфукаров помогал лингвисту-языковеду П.К. Услару собирать материалы по дагестанским языкам. После восстания 1877 г. был сослан в Иркутскую губернию, после чего вернулся на родину.

есть давняя связь и искренняя любовь. Поэтому я приложил все усилия, чтобы предоставить ответы этому закадычному другу, используя книги нашего стройного *мазхаба*, которыми я располагаю здесь. Я назвал этот сборник «Старание находящегося на чужбине в предоставлении ответов понятливому» (*Джухд ал-гариб фи джаваб ал-ариб*). Это мой подарок высоко устремленному другу и ему подобным уважаемым дорогим друзьям. Надеюсь, что они будут молить для меня хорошую кончину и прощение грехов. Аллах внушает откровения (*илхам*)!

Первый вопрос. Разрешено ли мужчинам приветствовать посторонних женщин, когда посещают их, и наоборот? И разрешено ли девочкам, совершеннолетним и достигшим возраста *тамйиза*², приветствовать своего учителя, когда посещают его?

Ответ. Имам Закарийа ал-Ансари аш-Шафи‘и сказал в «Шарх ал-Манхадж» следующее: [56] «Если приветствующий или тот, кого приветствуют, будет женщина, которая может быть объектом вожделения, а другой — мужчина, с которым она не состоит в близком родстве и т.д., то отвечать на приветствие не является обязательным. Если поприветствует он, то ей запрещено отвечать ему на приветствие. А если поприветствует она, то ему нежелательно отвечать на приветствие».

Два имама-ханафита, автор книги «Шир‘ат ал-ислам» и автор комментария к ней³, сказали: «Не следует приветствовать группу женщин, оправдываясь сообщением Джарира, что Пророк, да благословит и приветствует его Аллах, однажды прошел мимо женщин и поприветствовал их. Это действие касается лишь Пророка, потому что он сохранен от вероятности впасть в грех. Что касается других людей, то мужчине нежелательно приветствовать постороннюю женщину, и наоборот, дабы это не привело к знакомству и раскованности между ними, а это может привести к греху. Многие ученые не считали предосудительным приветствие посторонних мужчины и женщины друг друга. Среди этих ученых были такие, кто говорил, что нет ничего плохого приветствовать старушек, но не молодых девушек. Но если они поприветствуют мужчину, то он должен ответить на их приветствие, сказав: „И вам мир“, доведя свое приветствие до слуха всех

² *Тамйиз* (букв. «различение») — в исламе: возраст, в котором ребенок (*мумаййиз*) обычно способен отличать хорошее от плохого или самостоятельно употреблять пищу и ходить в туалет. Возраст *тамйиза*, как правило, равен 6–8 годам. Достижение возраста *тамйиза*, по шариа-ту, влечет за собой некоторые правовые последствия.

³ Автором сочинения о правилах исламского культа и этических нормах мусульманина «Закон ислама» (*Шир‘ат ал-ислам*) является ханафитский правовед и проповедник, муфтий Бухары Рукн ал-Ислам Мухаммад б. Абу Бакр ал-Муфти б. Ибрахим ал-Джувги (или ал-Джур-ги), по прозвищу Имам Задэ (ум. в 1177-8 г.). Другой ханафитский ученый-богослов, Йа‘куб б. ас-Саййд ‘Али ал-Бурсави (ум. в 1524 г.), составил к нему комментарий под названием «Ключи от рая в виде комментария к „Закону ислама“» (*Мафатих ал-д-джинан шарх Шир‘ат ал-ислам*).

или большинства приветствующих. Также и ответ на приветствие должен быть доведен до слуха».

Стоит помнить, что обязательность доводить приветствие до слуха касается лишь мужчин и старушек, а не молодых девушек. Об этом прямо сказано в «ал-Кунйа» и «ал-Хави ал-Кудси». Там сказано, что если старушка поприветствует или чихнет, то ей надо ответить громко и довести ответ до ее слуха. В случае же с молодой девушкой следует отвечать на приветствие и чиханье про себя. Отвечать на приветствие не является обязательным делом во всех случаях. *Факихи* прямо сказали о необязательности отвечать на приветствие в некоторых ситуациях, например, если два человека, которые судятся между собой, поприветствуют кадия, или если учителя-*факиха* поприветствует его ученик или кто-либо другой во время урока, или если раздающего милостыню поприветствует попрошайка во время просьбы, или если того, кто совершает *вирды*⁴ из Корана и мольбы, поприветствует кто-нибудь во время чтения им этих *вирдов*, или если находящихся в мечети для чтения славословий, Корана или в ожидании молитвы, а не в ожидании каких-либо людей, поприветствует вошедший в мечеть. Во всех этих случаях дозволено не отвечать на приветствие, как об этом сказано в «ал-Фуру'».

[57] Автор книги «ал-Хизана» сказал, что не дозволено отвечать на приветствие попрошайки. Также это не дозволено кадию, если его поприветствуют во время суда, и учителю, если его поприветствуют на уроке.



Второй вопрос. Разрешено ли учителю смотреть на посторонних девушек, которые уже могут быть объектами вожеления и которые обучаются у него Корану и некоторым другим необходимым религиозным знаниям? Ситуация такова, что учительницы для них нет.

Ответ. Шафииты и ханафиты единогласны, что лицо и кисти свободной женщины не являются частями тела, обязательными к сокрытию (*'аврат*) в молитве. Также и ее стопы, по одному мнению ханафитов. Что касается решения о том, можно ли смотреть на эти ее части тела, то ханафиты полагают это дозволенным, поскольку не считают эти части *'авратом* даже в молитве. Шафииты же имеют разногласия по этому вопросу. Часть из них согласилась с ханафитами, а другие сказали, что есть разница между тем, чтобы она не покрывала эти части в молитве, и между тем, чтобы [посторонние мужчины] смотрели на эти ее части. Они посчитали запретным смотреть на нее в любых случаях.

Имам ал-Кадри ал-Байдави аш-Шафи'и сказал следующее в толковании слов Всевышнего: «Пусть не выставляют напоказ своих прикрас, за исключением тех,

⁴ *Вирд* — систематическое чтение аятов Корана, молитв и славословий, которые мусульманин добровольно берется читать в определенное время.

которые видны»⁵: «Исключением являются лицо и кисти, потому что они не являются *'авратом*. Очевидно, что они являются *'авратом* в молитве, а не с точки зрения того, что на них можно смотреть. Ведь все тело свободной женщины является *'авратом*, никому, кроме ее супруга и близкого родственника, не разрешено смотреть на какую-либо часть ее тела. Исключением является необходимость проведения лечения или выступления в качестве свидетеля».

Шейх ал-Ансари сказал в «Шарх ал-Манхадж»: «*'Аврат* свободной женщины — это лицо и кисти рук, ведь Всевышний сказал: „Пусть не выставляют напоказ своих прикрас, за исключением тех, которые видны“⁶. Эти слова были истолкованы как лицо и кисти. Они не считаются *'авратом*, поскольку есть необходимость держать их открытыми [для решения повседневных дел]. Запрещено взрослому мужчине, даже если он всего лишь подросток, не достигший полового созревания (*мурахик*), смотреть на какую-либо часть посторонней взрослой женщины, даже если эта часть отделится от нее, например волос. Это запрещено, даже если она рабыня и отсутствует вероятность впасть в грех. Потому что взгляд — источник греха и причина для сексуального возбуждения. Более соответствующим для шариатской морали будет полностью закрыть „двери“, запретив взгляд на женщину в любых ситуациях. Это подобно решению запретности уединяться с нею. [58] Также и наоборот, девушке, даже если она пока еще *мурахика*, запрещено смотреть на какую-либо часть тела постороннего мужчины, даже если он будет рабом. Запрет мужчинам смотреть на лицо и кисти женщин, и наоборот, [женщинам смотреть на мужчин], даже при уверенности, что это не приведет ко греху, является основным мнением *мазхаба*. Но в книге „ар-Равда“ от большинства [шафиитских] ученых передается дозволенность этого». Конец его слов с некоторыми сокращениями.

Автор и комментатор «Мултака ал-абхур» сказали: «Все тело свободной женщины, за исключением лица и кистей, а также стоп, по одному мнению, является *'авратом*. Причиной для исключения являются некоторые жизненно важные ситуации, такие как судебные разбирательства и т.д. Руки являются исключением, поскольку в быту необходимо держать их открытыми, иначе это затруднит действия человека. Также при необходимости дозволяется, чтобы ноги ниже щиколоток были открытыми».

Из этих цитат следует, что разрешено смотреть на девушек в ситуации, описанной в вопросе, если следовать за мнением тех ученых, кто это дозволяет. Особенно это касается случая, когда есть необходимость обучать девушек религиозным предписаниям и вероубеждению, а учительницы нет. Тем не менее следует проявлять осторожность в этом деле, дабы не перейти границы сверх необходимого и не впасть в грех. Как же хорошо было сказано:

⁵ Коран 24:31.

⁶ Коран 24:31.

*Все беды идут от взгляда, а большая часть адского огня — для тех,
кто принижал грехи.
Пока человек позволяет себе подмигивать, сердце его мучается
из-за волнения и [пошлых] мыслей.
Сколько же взглядов запали в сердца людей, словно стрела, выпущенная
из лука?!
Глаз радуется, пока душа страдает! Нет «добро пожаловать» для
радостей, которые оборачиваются злом!*



Третий вопрос. Как практиковать чтение некоторых желательных словословий, молебнов, *вирдов* и Корана без разрешения на это духовного наставника (*муриид*)?

Ответ. Для чтения Корана, молебнов и славословий, которые содержатся в книгах по праву (*фикх*), [59] достаточно обучиться им у учителя, который даст шариатское разрешение (*ал-изн аш-шар'и*) практиковать их и обучать им других. Имам Джалал ад-Дин ас-Суйути аш-Шафи'и, да помилует его Всевышний Аллах, сказал в книге «Иткан фи 'улум ал-Кур'ан»: «Разрешение (*иджаза*) от шейха не является условием для дозволенности чтения и обучения других. Если человек по себе знает, что он способен на это, то ему разрешено это, даже если никто не дал ему разрешения (*иджаза*). Этому принципу следовали первые поколения праведников (*салаф*). То же самое обстоит и с другими науками, с обучением Корану и вынесением *фетв*. Эта позиция противоречит тому, что полагают глупцы, будто бы *иджаза* является неременным условием».

Автор и комментатор книги «Шир'ат ал-ислам» сказали: «При изучении [религиозных] наук следует приготовиться практиковать их в дальнейшем ради Всевышнего Аллаха и для загробной жизни, обучать невежественных, наставлять заблудших и напоминать беспечным. Изучение наук не ради Аллаха является запретным и тщетным делом. Для учителя также является сунной приготовиться своей преподавательской деятельностью наставлять рабов Аллаха к истине и указывать им на то, что поможет им исправиться. Ведь если Аллах посредством его наставит хоть одного человека на путь истины, то это будет лучше для него, чем всё то, над чем восходят солнце и луна. Имам, да помилует его Всевышний Аллах, сказал: „Когда Посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, посылал Му'азу в Йемен, то сказал ему: 'Чтобы Аллах наставил посредством тебя хоть одного человека на истинный путь, лучше для тебя, чем весь этот мир и все то, что в нем содержится'“». Конец их слов с некоторыми сокращениями.

Что касается разрешения, которое принято давать среди суфиев, то это всего лишь этическая традиция их пути. Этот путь весьма опасен для начинающего ученика, поскольку на своем пути он может встретить различные обманы и улов-

ки, которые могут свести его с этого пути. Поэтому ученик обязан придерживаться своего совершенного духовного наставника, который покажет ему его настоящее состояние и укажет на наиболее подходящие для него *вирды*. Шейх суфиев, познавший Аллаха, и автор книги «Силк ал-‘айн ли изхаб ал-гайн»⁷ сказал по этому поводу:

Необходим [каждому] либо настоящий (физический) наставник, либо дарование милости свыше, либо образный (ма‘нави) наставник, которые укажут верный [путь].

То есть на духовном пути нужен наставник, будь он из числа ангелов, как это было у пророков, или из числа людей, как это было у большинства святых. Либо этот человек должен быть одарен милостью Всевышнего Аллаха, [возможностью пройти духовный путь самому], как это случилось с Ибрахимом б. Адхамом. [60] Либо же нужен образный наставник, под которым подразумеваются следование Корану, сунне, преданиям праведных предшественников и совершение поступков сообразно им.

В книге «Шарх ‘айн ал-‘илм» сказано: «Человек свои недостатки может распознать пятью способами: через шейха, даже молодого, покаявшегося в грехах, проникательного относительно недостатков, явных и скрытых, разбирающегося в тонких моментах душевного состояния духовного ученика (*мурид*), таких как тщеславие и лицемерие (таких людей в публичном пространстве очень трудно обнаружить и их мало); через друга, который будет указывать ему на недостатки; через знающего врага, сама ненависть которого заставляет его раскрывать ему его недостатки; через общение с людьми и отказ от того, что он считает предосудительным, а что считает похвальным, — требовать всегда для себя (ведь верующий — зеркало другого верующего); через неотступное следование Корану и сунне».

Как же хорошо выразился автор книги⁸ «Сабат ал-‘аджизин»! Он сказал следующее [на тюркском] об особенностях почтенного *тариката*:

*Этот путь удивительно сложный, но каждая пядь этого пути словно
скрытый уголок.*

*На любом из них могут быть дьявольские западни, там готовые черные
ловушки.*

*Если не найдет дорогу шейх (пир), то шайтан установит на пути коварные
ловушки.*

⁷ ‘Абд ал-Кадир б. Мухаммад б. ‘Умар ас-Сафади аш-Шафи‘и (ум. в 1509 г.) — суфий, поэт и литератор из Палестины.

⁸ Шейх Суфи Аллаяр (ум. в 1721 или 1724 г.) — мусульманский ученый из Средней Азии (родом из с. Минглар неподалеку от Самарканда), кадий и правовед ханафитского *мазхаба*.

Иногда идущий по духовному пути (*салик*) без наставника может не понять свою степень рабского преклонения (*‘убудийа*) и заняться *вирдами* святых (*авлийа*), уже достигших степени Божественного присутствия (*ал-хадра ал-Ма‘будийа*). Такая непосильная ноша может привести его к нарушению суфийской этики и упущению [главной] цели.

Имам ал-Байдави сказал об айте «Обращайтесь к Господу своему смиренно и покорно. Воистину, Он не любит преступающих меру»⁹ следующее: «Этимися словами Он указал, что богомолец не должен стремиться к тому, чего он не достоин, как степень пророков или вознесение на небеса. Сказано также, что под словами „преступать меру“ имеется в виду громко и много кричать мольбу. От Пророка, да благословит и приветствует его Аллах, сообщается: „Появятся люди, которые будут проявлять крайность при чтении мольбы. Достаточно человеку сказать: ‘О Аллах, я прошу у Тебя рая и возможности произносить и совершать то, что приближает к нему! [61] Я прошу у Тебя защиты от ада и от высказываний и деяний, которые приближают к нему!’». Затем он прочел аят: ‘Он не любит преступающих меру’¹⁰». Конец слов ал-Кади.



Четвертый вопрос. Разрешается ли читать Коран на вдохе?

Ответ. Великий ученый, автор комментария к «Шир‘ат ал-ислам» в разъяснении о правильном чтении Корана сказал следующее: «Имам сказал: „Нет сомнений, что необходимо читать на таком уровне громкости, чтобы можно было услышать себя. Ведь чтение — это издавание звуков посредством букв. Поэтому звук должен быть издан, минимальная громкость его должна быть такой, чтобы можно было услышать себя. В ином случае молитва человека не будет действительной“». Об этом же говорится и в других шариатских книгах.



Пятый вопрос. Каково решение относительно течения, известного как шиизм? Являются ли последователи шиизма рафидитами или между ними есть разница? Можно ли объявлять их неверными, учитывая, что они отрицают [законность правления] трех [праведных] халифов, проклинают их и т.д.? Если кто-нибудь из них умрет среди нас, то обязаны ли мы, сунниты, организовать его похороны? И как поступить с его наследством, особенно если его наследники не известны, не известно их местоположение и невозможно передать им его наследство? Если суннитка выйдет замуж за шиита, не зная, что он шиит, а когда поймет это, захочет расторгнуть брак, то имеет ли она на это право хотя бы в одном из четырех суннитских *мазхабов*?

⁹ Коран 7:55.

¹⁰ Коран 7:55.

Ответ. Хотя мы и называем их общим термином «шииты», однако они делятся на различные группы, являющиеся людьми *киблы* (*ахл ал-кибла*)¹¹. По мнению наших шафиитских и ханафитских имамов, их свидетельства принимаются, под их руководством можно молиться и нельзя объявлять их неверными только лишь за то, что они отрицают законность правления трех халифов и порицают их. Ведь нет никаких прямых однозначных шариатских текстов на этот счет. Но если кто-нибудь из них станет отрицать тварность мироздания, воскрешение, знание Аллахом единичных вещей и тому подобное, отрицание чего выводит человека из ислама и противоречит прямым текстам *хадисов* и аятов, то такого человека объявляют неверным. Однако не по причине того, что он не суннит, как полагают некоторые простые мусульмане, а потому, что он исповедует подобные воззрения.

[62] Имам ан-Насафи в «Китаб ал-‘ака’ид» и ас-Са‘д ат-Тафтазани в своем комментарии к его труду сказали следующее: «Разрешено совершать молитву под руководством любого [мусульманина, будь он] праведным или нечестивым, потому что Пророк, ему благословения и приветствия, сказал: „Совершайте молитву под руководством любого праведника или нечестивца“. И также потому, что ученые *уммы* совершали молитву под руководством нечестивцев и сторонников новшеств [в религии] (*ахл ал-бид’а*) без порицания этого. Запрет совершать молитву под руководством сторонников новшеств, который сообщается от *салафов*, следует понимать как запрет не категоричного характера (*макрух*). Но мы не обсуждаем нежелательность (*макрух*) совершения молитвы под руководством нечестивцев или сторонников новшеств. Также разрешено совершать заупокойную молитву по любому верующему, будь он праведным или нечестивым, по единогласному мнению ученых и из-за слов Пророка, ему благословения и приветствия: „Не переставайте совершать заупокойную молитву по тем, кто умер, будучи из людей *киблы*“. Сподвижников следует поминать только в хорошем ключе. Порицание и ругань в их адрес, если это противоречит категоричным доводам, будут расцениваться как акт неверия, например обвинение в прелюбодеянии ‘Аиши, да будет доволен ею Всевышний Аллах. В ином случае порицание их является нововведением и нечестием». Конец их слов с некоторыми сокращениями.

Ат-Тадж ас-Субки¹² в «Джам‘ ал-джавами‘» и имам ал-Джалал ал-Махалли в комментарии к его книге сказали следующее: «Мы не обвиняем в неверии никого из людей *киблы* за совершение нововведения, например тех, кто отрицает атрибуты Всевышнего Аллаха, отрицает, что Он творит деяния рабов, или отрицает возможность увидеть Его в День суда. Но среди нас (ученых) есть и те, кто счи-

¹¹ Люди *киблы* — те, кто при молитве обращаются в сторону Каабы.

¹² Тадж ад-Дин ‘Абд ал-Ваххаб б. ‘Али ас-Субки (ум. в 1370 г.) — крупный мусульманский ученый, шафиитский правовед и теоретик права, хадисовед и историк, верховный кадий Дамаска, автор множества популярных трудов.

тают их неверными. Что касается тех, кто из-за своего новшества вышел из ислама, например отрицающие тварность мироздания, отрицающие воскрешение и знание Аллахом единичных вещей, то нет сомнения в их неверии. Потому что они отрицают некоторые очевидно известные положения религии».

Ал-Ансари в «Шарх ал-Манхадж», в разделе о свидетельствовании сказал следующее: «Принимается в качестве свидетеля тот сторонник новшеств [в религии], которого мы не обвиняем в неверии по причине его нововведения».

Автор и комментатор «Мултака ал-абхур» сказали следующее в разъяснении свидетельствований, которые принимаются шариатом: «Свидетельство заблудших людей (*ахл ал-хава*) принимается [шариатом], поскольку они заблудшие и грешники только в вопросах вероучения, а лгать или лжесвидетельствовать является грехом и для них. Здесь под заблудшими подразумеваются сторонники нововведений: хариджиты, рафидиты, джабриты¹³, кадариты¹⁴, мушаббихиты¹⁵, му'аттилиты¹⁶, и каждая эта группа подразделяется еще на двенадцать частей. Если умножить количество этих групп на количество их частей, то получится семьдесят два течения. Свидетельство же хаттабитов¹⁷ не принимается. Они являются подгруппой рафидитского течения. Они приверженцы человека по имени Абу ал-Хаттаб Мухаммад б. Вахб ал-Аджа¹⁸. Согласно вероучению этого течения, если истец поклянется в своей правоте, то этого достаточно для принятия его свидетельства, поскольку, по их мнению, мусульманин не может лгать. По этой причине их свидетельства не принимаются по шариату». [63] То же самое говорится в «Шарх ал-Манхадж».

Что касается наследства шиита, умершего среди нас, то тот, кому завещано распорядиться им, обязан передать имущество его наследникам, если они известны и его возможно передать. В ином случае следует передать его в распоряжение заведующих общественной казной, если она функционирует должным образом по шариату. Если нет, то нужно раздать это имущество на общественно полезные дела мусульман.

¹³ Джабриты — сторонники идеи о том, что Бог — единственный актор, а человек лишен свободы выбора в действиях, которые он совершает под принуждением (от араб. *джабр*) Бога.

¹⁴ Кадариты — сторонники идеи о том, что человек — творец своих действий, противоположной учению джабритов.

¹⁵ Мушаббихиты (букв. «уподобляющие») — собирательное название догматических школ, проповедовавших идею об антропоморфности Бога.

¹⁶ Му'аттилиты (букв. «выхолащиватели», «опустошатели») — прозвище му'тазилитов, которым их нарекли сунниты из-за того, что те отрицали некоторые атрибуты Бога.

¹⁷ Хаттабиты — группировка крайних шиитов, проповедовавших идею о божественной сущности своих имамов. Сунниты объявляли хаттабитов неверными. Хаттабиты являются идейными предшественниками исма'илитов.

¹⁸ Абу ал-Хаттаб Мухаммад б. Абу Зайнаб ал-Миклас ал-Асади (ум. в 760 г.) — основатель и духовный наставник группировки хаттабитов.

[64] Имам ал-Ансари в «Шарх ал-Манхадж» передал от шейха ‘Изз ад-Дина б. ‘Абд ас-Салама¹⁹ правила, как следует поступить с наследством человека, чьи наследники неизвестны. Он сказал, что если правители нечестны с имуществом, направленным на общественно полезные дела, и среди людей найдется некто, разбирающийся, как следует распоряжаться таким имуществом должным образом, и если он распорядится им так, как распорядился бы справедливый имам, то этот человек получит вознаграждение за свою инициативу. Он сказал, что он даже обязан поступить так. Ибн Касим²⁰ в своем субкомментарии отметил, что следует разрешить такому человеку взять из этого имущества и что-то себе и своей семье, в чем он нуждается.

Что касается права расторжения брака для женщины-суннитки, которая вышла замуж за сторонника нововведений, не зная о его вероубеждениях, но узнала позже, то, по мнению наших шафиитских имамов, она имеет право потребовать расторгнуть брак. Однако только в том случае, если она во время бракосочетания ставила условием, чтобы муж был суннитом, а потом выяснилось, что он не соответствует этому условию. Если же она такого условия не ставила, то она не имеет права требовать расторжения брака, потому что сама допустила оплошность, не осведомившись о своем будущем муже.

Ал-Ансари в «Шарх ал-Манхадж» сказал следующее: «Если один из супругов во время бракосочетания поставит условием для другого наличие в нем некоего качества, будь оно качеством совершенства, как красота, девственность, свобода, либо качеством недостатка, как противоположные упомянутым качества, при этом качества должны быть такие, которые бы не препятствовали действительности брака, но после заключения брака выяснится, что это условие не было выполнено, то брак считается действительным. Тем не менее каждый из них имеет право расторгнуть брак. Если же окажется, что супруг/супруга обладает не обусловленным качеством, но схожим с ним, или же он/она изначально думали, что в нем/ней есть желаемое им качество, а его не оказалось, например, он думал, что она мусульманка или свободная, а оказалось, что она из людей Писания или рабыня, то в этом случае они не владеют правом расторжения брака. Также, например, если она думала, что он равен ей в социальном положении, а затем выяснилось, что он нечестивец, раб или имеет неблагородные происхождение или профессию, то в этом случае она также не владеет правом расторжения брака. Потому что во всех этих случаях они допустили упущение, не разузнав о своем

¹⁹ ‘Изз ад-Дин Абу Мухаммад ‘Абд ал-‘Азиз б. ‘Абд ас-Салам ас-Сулами (ум. в 1262 г.) — крупнейший мусульманский ученый, теоретик права и шафиитский правовед, экзегет и языковед.

²⁰ Шихаб ад-Дин Ахмад б. Касим ас-Сабаг ал-‘Абади ал-Мисри (ум. в 1584 г.) — шафиитский правовед и грамматик из Египта, автор нескольких произведений, в том числе субкомментария к «Тухфат ал-мухтадж» Ибн Хаджара ал-Хайтами.

будущем муже/жене и не обозначив изначально требуемые условия». Конец его слов с некоторыми сокращениями.

Согласно мнению имамов-ханафитов, она имеет право расторгнуть брак, если была выдана замуж ребенком по настоянию ее опекуна. Также и ее опекун может расторгнуть их брак, если она без его согласия выдала себя замуж за человека, не равного ей в социальном положении.

Автор «Мултака ал-абхур» при разъяснении правила заключения брака с ребенком без его согласия сказал, что если опекуном ребенка был его отец или дедушка, то они обязаны принять брак, если же опекуном было другое лицо, то муж или жена по достижении совершеннолетия имеют право расторгнуть брак. Говоря о браке совершеннолетней девушки, он сказал, что если она вышла замуж за мужчину, не равного ей по социальному положению, то ее опекун имеет право расторгнуть брак.



Шестой вопрос. Что означают слова: «Кто уподобился какому-либо народу, тот из них»? Является ли это достоверным *хадисом*? Относятся ли к такому виду уподобления, если мусульманин наденет головной убор, который надевают неверные, или наденет рубашку, сшитую по фасону их рубашек, с широкими рукавами и т.д.? Какое решение относительно отращивания волос на голове?

Ответ. Это достоверный *хадис*, смысл его: побудить мусульман украшаться одеждой праведников и уподобляться им, а также устроить мусульман уподобляться неверным и нечестивцам. Однако решение об уподоблении не может быть обобщенным. Нельзя обвинять в неверии верующего только потому, что на нем что-то из одежды неверных, за исключением если увидят, что этот человек добровольно совершил то, что шариат расценивает как отличительный признак неверных. Например, если он затянется поясом (*зуннар*) неверных или совершит земной поклон идолам.

[65] Имам ал-Ансари в «Шарх ал-Манхадж» сказал следующее: «Если некто убьет человека на исламской земле из-за того, что на нем была одежда *харбиев*, а потом выяснится, что он не являлся *харбием*, то убийца должен заплатить выкуп за кровь». Примерно то же самое есть в «Шарх Мултака ал-абхур».

А-Са'д ат-Тафтазани в «Шарх ал-'Ака'ид», после того как сформулировал определение веры (*иман*), указав, что смысл его на персидском обозначается словом *бикравидан* («подтверждение»), сказал следующее: «Если некоторые неверные имеют подобное в сердце, то их называют неверными потому, что они совершают определенные действия, указывающие на их неверие и отрицание [истинности ислама]. Это как если бы один из мусульман, который уверовал во все то, с чем пришел Пророк, да благословит его Аллах и приветствует, признал это и стал практиковать, добровольно затянулся бы поясом [неверных] или добро-

вольно совершил бы земной поклон идолу. Такого человека мы считаем неверным, потому что Пророк, благословения и приветствия ему, посчитал это признаком неверия и отрицания [истинности ислама]».

В книге «Шарх ал-Мултака ал-абхур» сказано: «Не следует просить благословения для кого-либо, кроме как для ангелов и пророков, но можно включать их (не ангелов и не пророков. — *Пер.*) в текст мольбы о благословении ангелов или пророков. Нельзя дарить и получать подарки в честь праздника Навруз, поскольку этот праздник берет свое начало от огнепоклонников. Как сказал Абу Хафс, да помилует его Аллах: «Если кто-либо после пятидесяти лет поклонений подарит яйцо в день праздника Навруз с намерением возвеличить этот день, то он станет неверующим и все его благие дела аннулируются. Да убережет Всевышний от этого!». Автор книги «ал-Джами' ас-сагир» сказал следующее: «Если в день праздника Навруз кто-либо подарит что-нибудь мусульманину, но не в честь этого праздника, то в этом случае данный поступок не является актом неверия. Но лучше все-таки воздержаться от этого действия, поскольку Пророк, мир ему, сказал: „Кто уподобился какому-либо народу, тот из них“. Нет ничего плохо в надевании головного убора под названием *кавук*²¹».



[66] Седьмой вопрос. Разрешено ли, хотя бы по одному из четырех *мазхабов*, заключить брак между женщиной, получившей полный развод (*талак ба'ин*), и мужчиной, который дал ей этот развод, без того чтобы она выходила за третьего человека?²²

²¹ *Кавук* — старинный головной убор, на который наматывается чалма.

²² Согласно шариату, полный развод (*талак ба'ин*) считается реализованным в случае произнесения трех и (или) более раз супругом в адрес супруги слов, указывающих на его решение развестись. Подобные слова могут указывать на его решение как прямо (*сарих*), например слова: «я с тобой развожусь», «я дал тебе развод (*талак*)» и т.п., — так и косвенно (*кинайа*), например слова: «ты свободна», «отправляйся к своим родителям», «теперь ты сама по себе» и т.п. Разница между прямыми и косвенными формулами развода в том, что в первом случае не рассматривается намерение супруга. То есть если он обратится к супруге со словами «я с тобой развожусь», то супруги разведутся, даже если супруг в действительности не имел намерения развестись с ней. В случае же с косвенными формулами развода он действителен, только если супруг имел соответствующее намерение.

Если формула развода была произнесена только один или два раза, то такой развод считается неполным (*талак радж'и*). При неполном разводе супруг имеет право до истечения периода послебрачного выжидания (*'идда*) супругой вернуть ее в брак, произнеся соответствующие слова, например «я возвращаю тебя в брак». При этом согласие супруги не требуется, однако количество уже данных им разводов сохраняется. То есть если супруг произнес формулу развода дважды, а затем вернул ее до истечения *'идды*, то он исчерпал свои возможности в дальнейшем дать жене неполный развод. В случае если он произнесет формулу развода в третий раз, то развод будет квалифицироваться как полный.

Ответ. Ал-Кади ал-Байдави в толковании айата: «Если же муж дал жене развод [в третий раз], то он не может жениться на ней, пока она не выйдет за другого мужа»²³ — сказал следующее: «Смысл айата следующий: если муж даст жене третий развод, то с этого момента они становятся запретными друг другу, пока она не выйдет замуж за другого мужчину. Некоторые поняли аят буквально и заявили, что достаточно просто заключить брак, [без совершения полового акта в браке], например, так считал Ибн ал-Мусайиб. Но большинство единогласно, что в таком браке между ней и новым мужем должна произойти интимная близость, поскольку передается, что жена Рифа'а сказала Посланнику Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует: „Рифа'а полностью развелся со мной, затем я вышла за 'Абд ар-Рахмана б. Зубайра, но он еще не притронулся ко мне“. Посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, спросил: „Ты хочешь вернуться к Рифа'у?“. Она ответила: „Да“. На что он сказал: „Нет, ты не можешь вернуться к нему, пока не вступишь в интимную близость [с 'Абд ар-Рахманом]“. Аят Корана имеет обобщенное значение, но *хадисы* конкретизируют его значение. Слово *никах* в аяте можно истолковать как интимную близость, а необходимость заключения брака будет пониматься из слова „муж“. Мудрость этого решения в том, чтобы удержать мужчин от поспешности в разводе, ведь он может пожалеть о своем решении и захотеть вновь вернуть свою супругу».

То же самое говорится в других шафиитских и ханафитских книгах. Мы не располагаем маликитскими и ханбалитскими книгами, поэтому не можем что-либо процитировать оттуда. Но логика не допускает, чтобы какой-нибудь ученый этих *мазхабов* мог придерживаться мнения, отличного от того, который сообщил ал-Кади ал-Байдави. Ведь об этом решении прямо сказано в священном аяте.



Восьмой вопрос. Может ли оставаться в стране, в которой не совершаются ни пятничные, ни коллективные молитвы, тот, кто способен покинуть ее?

Ответ. Ал-Ансари сказал в «Шарх ал-Манхадж»: «Желательно совершить хиджру тому, кто находится в стране неверных, в которой он может открыто исповедовать свою религию и нет надежды, что от его пребывания там ислам начнет распространяться. Хиджра будет обязательной в том случае, если там нет возможности открыто исповедовать религиозные нормы [67] либо если он опасается, что будет отвращен от религии. Также условием для обязательности переселения является наличие у него возможности совершить его, поскольку в аяте

После полного развода супруг имеет право вновь жениться на ней, только если она сначала заключит брак с другим мужчиной, хотя бы один раз вступит с ним в интимную близость и разведется с ним. В этом вопросе спрашивается, разрешено ли хотя бы по одному суннитскому *мазхабу* не соблюдать данное условие.

²³ Коран 2:230.

сказано: „Воистину, ангелы, когда упокоят тех, кто был несправедлив к самому себе...“²⁴. Если же у него такой возможности нет, то он имеет уважительную причину остаться в этой стране, пока такая возможность не появится». Конец его слов с некоторыми сокращениями. То же самое говорится в других книгах.



Девятый вопрос. Следует ли из текста мольбы: «О Аллах, благослови Мухаммада и семью Мухаммада, как Ты благословил Ибрахима...» — вывод о превосходстве пророка Ибрахима над нашим Пророком, им обоим благословения и приветствия.

Ответ. Великий ученый, автор комментария к «Шир‘ат ал-ислам» сказал следующее по этой теме: «Могут спросить: „Слова ‘как Ты благословил Ибрахима’ внушают мысли о его превосходстве над нашим Пророком, да благословит его Аллах и приветствует, основываясь на правиле ‘преимущественной позиции образа сравнения [перед предметом сравнения]’ (*кувва ал-мушаббах биhi*)?“». На это мы ответим следующее: имам аш-Шафи‘и сказал: „Смысл этих слов следующий: ‘О Аллах, благослови Мухаммада’. Здесь завершается предложение. Затем оно начинается со слов: ‘И благослови семью Мухаммада, как благословил Ты Ибрахима’“. В данном случае происходит сравнение Ибрахима с семьей Мухаммада, а не с самим Мухаммадом. Можно также ответить, что здесь происходит сопоставление предложения с предложением, потому что в семью Ибрахима может быть включено несчетное количество пророков и праведников». Этот вопрос подробно разобран в объемных книгах.



Десятый вопрос. Если мусульманин отречется от веры, то может ли он вернуться в религию ислам? Если мусульманка, будучи беременной, отречется от веры, а потом родит ребенка, то какое решение относительно этого ребенка?

Ответ. Да, он имеет право вернуться в ислам. Автор «Мултака ал-абхур» сказал следующее: «Кто отступил от веры, да упасет Аллах от этого, то [мусульманам] следует предложить ему вернуться в религию и устранить свои сомнения [относительно религии], если они есть. Если он попросит отсрочку, то следует арестовать его на три дня. Если по истечении трех дней он покается [и вернется в ислам], то его отпускают. Если же нет, то казнят. Его покаяние должно представлять собой отречение от любых религий, кроме ислама, либо отречение от той религии, в которую он перешел».

Шейх ал-Ансари в «Шарх ал-Манхадж» сказал следующее: «Обязательно сразу же потребовать с вероотступника покаяться. Если он откажется, тогда его казнят, а если примет ислам, то его возвращение считается действительным и его

²⁴ Коран 4:97.

оставляют в покое, даже если он был еретиком (*зундик*) или уже неоднократно отступал от веры, поскольку аят гласит: „Скажи, [Мухаммад,] неверным, что если они воздержатся от [совращения верующих с пути Аллаха], то им будут прощены их прошлые грехи“²⁵». В этой книге также говорится: «Если мусульманин отрекся от веры до зачатия ребенка либо во время этого и если второй родитель ребенка является мусульманином, то ребенок вероотступника также считается мусульманином вслед за его родителем-мусульманином, [68] поскольку ислам имеет превосходство над неверием. Если же оба родителя ребенка вероотступники, то он вслед за ними считается вероотступником. Его не считают ни мусульманином, ни урожденным (*асли*) неверным. Его нельзя ни обратить в рабство, ни казнить, пока он не достигнет совершеннолетия. После достижения совершеннолетия у него потребуют покаяния; если он откажется, то его казнят».



Одиннадцатый вопрос. Как следует выплатить *закат*²⁶ с имущества человека, отправленного в ссылку по приказу Российского государства в самую глубь страны, и ситуация такова, что он потерял право распоряжаться своим имуществом? Как следует этому человеку выплатить *закат ал-фитр*²⁷ за свою семью, которую он обязан содержать? Если этот *закат* будет выплачен с его имущества без его разрешения, то считается ли *закат* действительным по шариату? Какое решение относительно других долгов этого человека? Если один из его детей или близких будет выплачивать их, то снимается ли с него это обязательство? Если ссыльный получит кое-какое имущество в месте ссылки, то должен ли он отправить это имущество своим кредиторам, несмотря на то что сам пребывает в крайнем стеснении, сильно нуждается в этом имуществе и есть вероятность попасть в весьма губительное положение, если не будет держать при себе имущество?

Ответ. Согласно *мазхабу* нашего имама аш-Шафи‘и, да будет доволен им Аллах, подобный человек обязан выплатить *закат* со своего имущества, права на которое он лишен против своей воли. Он должен выплатить *закат*, как только у него появится возможность распоряжаться имуществом (*имкан*) и он будет способен это сделать (*кадир*). А до сей поры на нем нет греха. Он не обязан выплачивать *закат* с имущества, которое испортилось до того, как у него появилась возможность выплатить *закат*.

²⁵ Коран 8:38.

²⁶ *Закат* — обязательная ежегодная милостыня, выплачиваемая мусульманами с определенного вида имущества.

²⁷ *Закат ал-фитр* — обязательная ежегодная милостыня, которую обязан выплатить мусульманин нуждающимся накануне праздника Ид ал-Фитр (Ураза-байрам). Милостыня знаменует окончание поста в священный месяц *рамадан*.

Ал-Ансари в «Шарх ал-Манхадж» в главе о *закате* сказал следующее: «Обязательно выплачивать *закат* с имущества, на которое наложен арест, или [с имущества,] захваченного силой, или потерявшегося, или отсутствующего, даже если [фактически] невозможно выплатить *закат*. Он обязан немедленно выплатить *закат* с таких видов имущества, как только у него появится возможность сделать это, подобно другим обязательным предписаниям. Под появлением возможности понимается нахождение этих видов имущества рядом с ним. Если он отложит выплату *заката* после наличия возможности это сделать и имущество испортится полностью или частично, то он обязан возместить его, [все равно выплатив *закат*]. Если же имущество испортится до появления такой возможности, то он не должен выплачивать *закат* [в случае его порчи], так как он со своей стороны не допустил халатности. Но если он сам испортит это имущество, то обязан возместить *закат*, так как виновен в его порче». Конец его слов с некоторыми сокращениями.

Что касается выплаты им *закат ал-фитра* за свою супругу и за всех других, кто находился бы на его попечении, если бы не ссылка, то решение этого вопроса можно понять из следующих цитат, соответствующих *мазхабу* аш-Шафи‘и.

[69] Ал-Ансари в той же книге в главе о *закат ал-фитре* сказал, что его обязан выплачивать каждый мусульманин, способный содержать себя и других, например супругу, близкого родственника, раба и других, именно на тот день, когда *закат ал-фитр* должен быть выплачен. Он обязан это сделать даже в том случае, если в этот день он потерпит финансовые проблемы, либо его имущество будет отсутствовать, либо оно будет похищено.

Субкомментатор Нур ад-Дин²⁸ этот момент его книги прокомментировал цитатой из «ал-Маджму‘», что супруга не может требовать у мужа выплатить за нее *закат ал-фитр*.

Другой субкомментатор, Ибн Касим, прокомментировал этот момент так: «Отец не обязан выплачивать *закат ал-фитр* за ребенка, который способен зарабатывать сам, даже если он все еще малолетний. В книге „Шарх ар-Равд“ сказано: „Отец не обязан выплачивать *закат ал-фитр* за ребенка, который владеет пропитанием на праздничные сутки либо способен зарабатывать, даже если он малолетний. Потому что тем самым отец уже не обязан его содержать. Также обязанность выплаты *закат ал-фитра* может быть снята с отца при его бедности“».

Из этого цитирования шафиитских ученых для нас проясняются ситуации, когда ссыльный обязан выплачивать *закат ал-фитр* и когда не обязан этого де-

²⁸ Абу ал-Фарадж Нур ад-Дин ‘Али б. Ибрахим б. Ахмад ал-Халаби (ум. в 1635 г.) — мусульманский историк и шафиитский правовед из Египта, автор субкомментария к «Шарх ал-Манхадж» Закарии ал-Ансари, однако более известно другое его сочинение по жизнеописанию (сира) Пророка — «Инсан ал-‘уйун» (другое название — «ас-Сира ал-Халабийя»).

лять. Если ситуация такова, что он обязан выплатить *закат ал-фитр*, то здесь применяются те же правила, что и для обычного *заката*.

По мнению же ханафитов, подобный ссыльный не обязан выплачивать *закат* со своего имущества, к которому он несправедливо лишен доступа. В «Шарх ал-Мултака ал-абхур» говорится: «*Закат* не обязаны выплачивать сумасшедший, ребенок, раб, который заключил договор о самовыкупе (*мука таб*), и должник, с которого требуют возвращение долга, превышающего размер *заката*. Также не является обязательным выплачивать *закат* с имущества, отданного в долг, но возвращение которого маловероятно, с имущества, упавшего в море, с похищенного имущества, когда нет свидетельств, чтобы доказать это, с имущества, закопанного в землю, локация которого была забыта, и с имущества, которое было конфисковано. В последнем случае не важно, было ли имущество конфисковано султаном либо другим лицом».

[70] В этой же книге в разделе о *закат ал-фитр* сказано: «Обязательно выплачивать *закат ал-фитр* за себя и за своего бедного ребенка, но не за супругу и не за взрослого самодостаточного ребенка».

Что касается возврата долга, который обязан сделать ссыльный, то среди шафиитов и ханафитов нет разногласий по этому вопросу. Решение этого вопроса можно узнать из цитаты «Шарх аз-Зубда» имама ар-Рамли²⁹: «Если покаяние будет связано с грехом в отношении человека, что является самым тяжким и проблемным делом, то в этом случае необходимо очиститься от обязательств, касающихся ли они имущества, жизни, чести, неприкосновенности или религии.

Если долг связан с имуществом, то оно должно быть возвращено владельцу или тому, кто занимает его место как опекун, распорядитель завещания и др.

Если долг связан с жизнью, то должник может либо предоставить себя власти того, кто имеет право на отмщение (*кисас*), либо попросить у него прощения.

Если долг связан с [личной] честью, как хула или брань, то должник имеет право либо признать себя неправым перед лицом, честь которого он попирает, и попросить у него прощения, если это возможно и нет опасности ухудшения конфликта, либо молить Всевышнего Аллаха, чтобы тот человек стал доволен им, и много просить прощения грехов того человека.

Если долг связан с неприкосновенностью, например, в отношении его жены, сына, рабыни и других, то здесь не уместны просьба о прощении и признание

²⁹ Шамс ад-Дин Мухаммад б. Ахмад ар-Рамли (ум. в 1596 г.) — крупный мусульманский ученый-богослов и правовед шафиитского *мазхаба* из Египта, автор нескольких популярных произведений, в том числе комментария «Предельное разъяснение в виде комментария к „Зубад“ Ибн Арслана» (*Гаия ал-байан шарх Зубад Ибн Арслан*). Сочинение представляет собой комментарий к известному стихотворному тексту по шафиитскому праву «Сафва аз-Зубад» Ахмада б. ал-Хусейна б. Арслана ар-Рамли, известного как Ибн Арслан или Ибн Раслан ар-Рамли (ум. в 1441 г.).

в этом проступке [перед ним], так как это может привести к еще худшим последствиям. В данном случае следует молить Всевышнего Аллаха, чтобы тот человек стал доволен им и чтобы одарил его благами. Он также может попросить у него прощения, но только в том случае, если считает, что это не приведет к еще худшим последствиям, что бывает редко.

Если долг связан с религией, например обвинение в неверии, привнесении новшеств [в религию], заблуждении в религии и т.д., а это наиболее тяжкий вид греха, то нужно признать себя неправым перед обвиненным лицом либо попросить у него прощения, если это возможно. Если же невозможно, то молить Аллаха, чтобы тот человек стал доволен им, и сожалеть о содеянном.

Обязательно сообщить человеку, которому он должен, о том, на что он имеет право, в случае если он не знает об этом. К примеру, признаться перед тем, кто имеет право на кровомщение, и дать ему власть над собой. Если тот пожелает, простит его, а если захочет, убьет.

[71] Не разрешено скрывать это, только если он не совершил прелюбодеяние, выпил спиртное или не совершил то, за что полагается шариатское наказание (*хадд*). В этих случаях он не должен позорить себя, а наоборот, обязан скрыть эти проступки.

Если обладающий правом на долг отсутствует в городе, то следует немедленно послать к нему сам долг либо то, что может его компенсировать. Если же местонахождение этого человека не известно, то долг нужно отправить к приемлемому кадию.

Если обладающий правом на долг умрет, право на долг или на прощение долга переходит к его наследнику, которого знает должник. Если же тот не оставил наследников либо их местоположение не известно, то нужно отдать долг кадию, честность которого должнику известна. Если же таких подходящих кадиев нет, то следует отдать его беднякам в качестве милостыни от имени обладателя права на долг. Но, как сказал ал-Иснави³⁰, долговое имущество необязательно раздавать именно в качестве милостыни, потому что есть следующие варианты: потратить его на общественно полезные дела мусульман, отдать его кадию с условием, чтобы он потратил его на интересы мусульман, если такой кадий найдется, или раздать его в качестве милостыни от имени владельца долга. При этом долг должен быть отдан с намерением возместить владельцу долга или его наследнику их право, как только появится возможность встретить их. Пусть должник многократно совершает благие деяния, дабы в Судный день их можно было отдать в качестве возмещения долга. Пусть он много молит Всевышнего Аллаха, чтобы владелец долга в Судный день был доволен им. Бедный должник должен иметь намерение расплатиться с долгом, как только у него появится такая возможность.

³⁰ Джамал ад-Дин ‘Абд ар-Рахим б. ал-Хасан ал-Иснави (ум. в 1370 г.) — мусульманский ученый из Египта, крупный шафиитский правовед и теоретик права.

Если должник умрет до того, как сможет расплатиться по долгам, то следует желать ему прощение грехов Аллахом. Ал-Иснави сказал, что из достоверной сунны явствует, что в [Судный день] будут спрашивать за нерасплату по долгам, даже если должник умер бедным и неспособным расплатиться, но только в том случае, если он совершил этим грех. Если же он взял в долг на дозволенное дело, а затем он все время был не способен его вернуть или имущество случайно испортилось и он не смог из-за этого возместить долг, то очевидно, что с такого должника не будет спроса на том свете, ведь он не совершил греха. Есть надежда, что Аллах по Своей милости возместит право владельца долга». Конец слов ар-Рамли.

Что касается того, что один из детей или родственников ссыльного возьмется за выплату его долгов, то это бесспорно считается действительным у шафиитов, [72] а у ханафитов — предмет разногласия. Однако долговые обязательства не снимутся с основного должника до тех пор, пока тот, кто взялся выплатить его долги, не расплатится с ними по факту.

Ал-Ансари в «Шарх ал-Манхадж» сказал следующее: «Раздел о поручительстве. В лексическом значении поручительство означает брать на себя обязательство, а в шариатском значении этим термином обозначают обязательство расплатиться по долгам другого человека либо доставить предмет или некое лицо, которое стало объектом поручительства. Этим термином также называют сам договор поручительств. Основанием законности долгового поручительства, пока не было сформировано единогласие (*иджма'*) [ученых], являлись предания, например „поручитель — это должник“, или сообщение ал-Хакима с достоверным *иснадом*, что Пророк, да благословит и приветствует его Аллах, выплатил за некоего человека десять динаров. Составных элементов (*аркан*) долгового поручительства пять: поручитель; лицо, за которое ручаются; лицо, перед которым ручаются; предмет поручительства; словесная форма поручительства. Владелец долга, будь он тем, перед которым поручались или его наследником, имеет право требовать выплаты по долгам как от поручителя, так и от основного должника. Он может требовать это либо с них обоих одновременно, либо только с одного из них, с кого пожелает, за весь долг, либо с одного из них за часть долга, а с другого — за другую часть». Конец его слов с некоторыми сокращениями.

Автор «Шарх Мултака ал-абхур» сказал в главе о гарантии (*кафала*), что *кафала* — это обязательство [третьего лица] перед кредитором доставить к нему должника по первому требованию, но не расплатиться за него по долгам. Такое определение *кафала* является наиболее достоверным.



Двенадцатый вопрос. Каково решение относительно совершения молитвы на судне, идущем по воде или стоящем на ней?

Ответ. Если в вопросе имеется в виду решение относительно направления молящегося на корабле к *кибле*, то ответ на вопрос проясняется из слов ал-Ансари в «Шарх ал-Манхадж»: «Направление в сторону *киблы* является обязательным условием для молящегося, имеющего такую возможность, только если он не совершает молитву при сильном страхе (*саят ал-хауф*) или не совершает дополнительные молитвы в дозволенной поездке, направляясь в определенный пункт назначения, даже если его поездка будет короткой. Если некто при совершении обязательной молитвы на верховом животном, стоящем неподвижно, направится в сторону *киблы* и совершит ее полноценно, [выполняя поясные и земные поклоны как следует], то это дозволено. Если же верховое животное будет двигаться, либо если он (молящийся) не повернется в сторону *киблы*, либо если он не совершит молитву полноценно, [73] то это не дозволено согласно предыдущему сообщению двух шейхов (ал-Бухари и Муслима. — *Пер.*). А также потому, что движение животного относят к движениям молящегося, основываясь на том, что дозволено совершать *таваф* на верховом животном. Да, если он боится, что, спешившись, он может отстать от спутников и т.д., то он может совершить молитву на нем, но затем должен совершить ее заново, [спешившись, когда появится возможность].

Если он совершит молитву в паланкине, с движущимися носильщиками, то молитва считается действительной». Конец его слов с некоторыми сокращениями.

Если же в вопросе спрашивается о требовании совершения молитвы стоя, то ответ на этот вопрос проясняется из слов в «Шарх ал-Манхадж»: «...или если молящийся не может совершать молитву стоя из-за сильного затруднения сделать это, например, усиливается болезнь или боится утопления либо головокружения на судне, тогда он может совершить молитву сидя». Также ответ содержится в «Шарх Мултака ал-абхур»: «Если он сидя совершит молитву на судне, идущем по воде, то его молитва действительна. В этом вопросе два имама, [Мухаммад б. ал-Хасан и Абу Йусуф], противоречат имаму Абу Ханифе. По их мнению, эта молитва недействительна, поскольку совершение молитвы стоя является одним из обязательных требований к молитве, несоблюдение которого нарушает молитву. Совершение же молитвы сидя на судне, привязанном к причалу, без уважительной причины ни в коем случае не разрешается».



Тринадцатый вопрос. Лучше ли в поездке соблюдать пост или разговеться?

Ответ. Ал-Ансари сказал в «Шарх ал-Манхадж», что если соблюдение поста ему навредит, то лучше разговеться, а если нет, то лучше соблюдать пост.

В книге «Шарх Мултака ал-абхур» сказано: «Путнику предпочтительнее поститься, если это не вредит ему, поскольку на это указывают слова Всевышнего

„Вам лучше поститься...“³¹. Также на это указывает следующий *хадис*: „Поститься, будучи путником, не показатель благочестивости“. Причина этого решения кроется в том, что в пути путник испытывает множество трудностей».



Четырнадцатый вопрос. Можно ли превратить в мечеть помещение, в котором продавалось спиртное?

Ответ. Это разрешено только после очищения помещения от скверны алкоголя, если оно проливалось там. В книге «Шарх Шир‘ат ал-ислам» [74] говорится, что Пророк, да благословит и приветствует его Аллах, повелел устроить мечеть в Таифе на месте, где раньше у них стояли идолы, предварительно обрызгав это место водой. Он повелел это, потому что само помещение было прочным, а чистым стало после того, как почистили водой.

Из этого понимается, что если удалить нечистоты (*наджаса*), которые были на этом месте и обрызгать водой, то бывшая прежде в этом месте образная нечисть (*ат-талвис ал-ма‘нави*) не может стать препятствием для превращения этого места в место поклонения³². Аллах знает лучше.



Пятнадцатый вопрос. Можно ли под *хуффы* надеть что-нибудь вроде чулок (*джавраб*), а затем протирать *хуффы* [в ритуальном омовении]?

Ответ. Если то, что надели под низ *хуффов*, не пригодно для протирания (*масх*), то нет разногласия в действительности протирания *хуффов*. Если же они сделаны из прочного материала [и их можно протирать в омовении], тогда решение этого вопроса можно узнать из следующих текстов.

Ал-Ансари сказал в «Шарх ал-Манхадж» следующее: «Недостаточно протереть калоши (*джурмук*), которые надевают поверх *хуффов*, если *хуффы* из прочного материала. При этом нет разницы, калоши будут из прочного или непрочного материала. Потому что облегчение (*рухса*), выражающееся в дозволенности протирания *хуффов*, установлено из-за повсеместной потребности людей в этом, но в калошах нет такой потребности. Если же у кого-то появится потребность надевать калоши, то он может ввести [смоченную] руку между калошами и *хуффами* и протереть второе. Если калоши будут надеты поверх непрочных *хуффов*, тогда достаточно протереть калоши, но при условии, чтобы они были прочными. Потому что в таком случае они уже будут считаться *хуффами*, а то, что под ни-

³¹ Коран 2:184.

³² Ведь в этом алкоголь подобен идолам. Всевышний Аллах сказал: «Опьяняющий напиток, *майсур*, [жертвоприношения] на каменных жертвенниках [и гадание] по стрелам — скверные деяния, [внушаемые] шайтаном» (Коран: 5; 90). — От него (сноски, помеченные как «от него», — комментарии самого ал-Алкадари).

ми, — портянками. Если же и калоши непрочные, тогда нельзя протирать ни их, ни то, что под ними. В случае если над прочными *хуффами* надеты непрочные калоши, то можно протирать калоши с условием, что влага дойдет до *хуффов*. При этом человек должен иметь намерение протереть лишь *хуффы* или всё вместе либо просто может их протереть без какого-либо намерения. Потому что он [изначально] намерился заменить обязательное предписание мыть ноги протиранием *хуффов*, что и было сделано. Но не разрешается их протирать с намерением протереть лишь калоши. Он не может иметь намерение протереть то, что по факту ему не разрешено протирать».

Однако ханафиты считают протирание калош дозволенным. В книге «Шарх мультала ал-абхур» говорится: [75] «Дозволено протирать калоши, надетые поверх *хуффов*, если они были надеты до того, как было нарушено ритуальное омовение. Однако по мнению имама Шафии, это не разрешается».



Шестнадцатый вопрос. Можно ли использовать шкуры животных, о которых не известно, были ли они заколоты [по исламу]?

Ответ. Ал-Ансари в «Шарх ал-Манхадж» говорит следующее: «Нечисть (*наджаса*), которая превращается в чистый продукт, это вино, превратившееся в уксус. Также шкура [животного], даже несъедобного, после смерти животного становится нечистью, но после дубления она становится чистой с обеих сторон, когда с нее удаляют различные излишки мяса, крови и тому подобное, что может привести к ее гниению. Доказательством этого является *хадис* Муслима: „Кожа, т.е. шкура, после дубления становится чистой“. Но к этому не относятся волосы, что бывают на шкуре, поскольку процесс дубления не влияет на них».

Однако субкомментатор Ибн Касим прокомментировал эти слова так: «Так оно и есть. Это мнение предпочел [Таки ад-Дин] ас-Субки³³, сославшись на прямой текст *хадиса* и на группу сподвижников, которые разделяли это мнение. Он сказал: „Я не сомневаюсь в таком решении, это мнение я разделяю и выношу *фетву* в соответствии с ним“».

В ханафитской книге «Гунья ал-мутамалли» сказано: «Любая шкура после дубления становится чистой из-за слов Пророка, ему благословения и приветствия: „Какая бы кожа (*ихаб*) ни была до дубления, после него она становится чистой“. *Ихаб* — это название шкуры до дубления. После того как она станет чистой, с ней можно совершать молитву, надев ее, постелив или держа на себе.

³³ Таки ад-Дин ‘Али б. ‘Абд ал-Кафи ас-Субки (ум. в 1355 г.) — крупнейший мусульманский ученый, шафиитский правовед, суфий, языковед и литератор, знаток калама, верховный кадий Дамаска, автор более двухсот работ по самым различным темам, отец упомянутого выше Тадж ад-Дина ас-Субки. В шафиитской литературе под именем ас-Субки, как правило, подразумевается Таки ад-Дин ас-Субки.

Однако исключением является шкура свиньи, [она не становится чистой], поскольку в своей основе является нечистью. Также и кожа человека [не считается чистой после дубления] из почтения к нему». Там же сказано: «Сухожилия, кости, рога, перья, волосы, шерсть, копыта, когти и остальные безжизненные части тела мертвечины являются чистыми, если на них нет остатков плоти». Об этом же говорится и в других ханафитских книгах.



Семнадцатый вопрос. Является ли предрассветная трапеза в дополнительных постах желательной, как и в обязательных постах?

Ответ. Великий автор «Шарх Шир'ат ал-ислам» сказал следующее: «Не следует переставать принимать благодатную трапезу, т.е. *сахур*. [76] *Сахур* — это еда и напитки, принимаемые в предрассветное время. Посланник Аллаха, да благословит и приветствует его Аллах, сказал: „Разница между нашим постом и постом людей Писания — это прием *сахура*“». Обобщенный характер слов ученых указывает, что сюда входит как обязательный пост, так и желательный.



Восемнадцатый вопрос. Разрешается ли писать молитвы для исцеления от болезней детей неверных?

Ответ. В книге «Шарх Шир'ат ал-ислам» говорится: «Не разрешено кому-либо отправляться с Кораном на землю врага. Ведь может случиться так, что они заполучат Коран и станут надругаться над ним. Но если кто-нибудь напишет им (неверным) письмо, в котором будет содержаться аят Корана, то в этом нет ничего плохого. Пророк, да благословит и приветствует его Аллах, в письме к Ираклию написал аят: „Скажи, [Мухаммад]: ‘О люди Писания! Давайте признаем единое слово для вас и нас...’“³⁴. Так приводится в „Шарх ал-Масабих“».

Ал-Ансари в «Шарх ал-Манхадж» сказал следующее: «Запрещено без ритуального омовения совершать молитву, совершать *таваф*, прикасаться к Корану, его листам, переплету, к ларцу, в котором есть Коран, и к тому, на чем записан текст Корана для обучения, к примеру на дощечке, так как она подобна Корану. Но если текст Корана будет записан на предмете для иных целей, к примеру для талисманов, или на деньгах, то это не запрещено».

Субкомментатор Нур ад-Дин прокомментировал его слова о талисманах так: «Это листок, на котором пишут тексты из Корана, а затем прикрепляют к голове человека для снискания благодати. Нежелательно записывать и вещать талисманы без необходимости в этом. Но если листок покрыть воском или чем-либо подобным, то это не будет нежелательным делом».

³⁴ Коран 3:64.

Следует отметить, что жизнь детей неверных неприкосновенна, [по исламу], пока они не достигнут совершеннолетия или не будут сражаться против нас. Об этом прямым текстом сообщается в *хадисе* Посланника Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует.

Великий ученый ал-Ансари сказал в «Шарх ал-Манхадж»: «Ученые имеют разные мнения относительно детей неверных, умерших до совершеннолетия. Достоверным является мнение, как об этом говорится в [книге] „ал-Маджму“ “ в разделе о молитве прошения дождя, со ссылкой на исследователей, что они попадут в рай. Но большинство ученых считают, что они окажутся в аду. Еще есть [слабо аргументированное] мнение, что они останутся пребывать на стенах [вокруг территории] рая».

Сказано также, что решение о них относится к восьми вопросам, на которые Великий Имам [Абу Ханифа], да помилует его Аллах, отказался дать однозначный ответ. [77] Об этих вопросах говорится в этом стихотворении (*назм*):

[Есть] восемь вопросов, на которые имам отказался дать ответы,
он посчитал их ясной религией:
Время совершения обрезания, [чистота] остатков пищи осла, превосходство
ангелов или посланников,
[Значение слова] «дахр», [решение о] гермафродите, [дозволенность]
мяса [животного, в основном питающегося] навозом, [когда]
собаку [считать] обученной [охоте и решение о] детях язычников.



Девятнадцатый вопрос. Обязательно ли на уроке совершить земной поклон (*саджда ат-тилава*), предписанный совершать при чтении [определенных аятов] Корана, если такой аят будет прочтен?³⁵

Ответ. Это обязательно. В книге «Шарх Мултака ал-абхур» сказано: «Если некто повторит один *айат* [*ас-саджда*] несколько раз за один присест, то ему достаточно совершить один земной поклон, поскольку так поступал Посланник Аллаха, да благословит и приветствует его Аллах. Очевиден тот факт, что *айат ас-саджда* повторно и многократно читается либо с целью заучивания, либо с целью обучения [другого человека], и для восполнения долга перед Всевышним достаточно одного земного поклона».

Ал-Ансари в «Шарх ал-Манхадж» сказал следующее: «Желательно прочитавшему *айаты* [*ас-саджда*], даже если он будет ребенком, женщиной или читающим пятничную проповедь (*хутба*) [с минбара], совершить земной поклон

³⁵ Согласно исламу, всего в различных сурах Корана имеется 15 аятов, которые называют *айат ас-саджда* или *айат ас-суджуд*, при их чтении и слушании предписывается совершить земной поклон (*суджуд ат-тилава* или *саджда ат-тилава*).

(*саджда ат-тилава*), если его возможно совершить поблизости или внизу минбара. Это желательно также тому, кто услышал чтение всего *айата ас-саджда*».

Примечание: по мнению шафиитов, совершение земных поклонов при чтении *айатов ас-саджда* является желательным делом, в отличие от мнения ханафитов, [которые считали это обязательным].



Двадцатый вопрос. Является ли обязательным условием при закалывании животного людьми Писания, чтобы они закололи его по всем правилам [ислама], дабы мясо этого животного считалось дозволенным?

Ответ. Да, ал-Ансари в «Шарх ал-Манхадж» сказал: «Составных элементов (*аркан*) закалывания четыре: [само] закалывание, закалывающий, закалываемое животное и орудие закалывания. Закалывание — это перерезание горла (трахеи) и пищевода животного, находящегося во власти [человека] (*макдур 'алайхи*). Если же животное не находится в его власти³⁶, то заколоть его можно в любой части тела. Условием закалывания является совершение этого действия целенаправленно. Условием для закалывающего является, чтобы он был из той религии, с представительницами которой нам разрешается заключать брак, т.е. чтобы он был мусульманином или из людей Писания, но при условиях, оговоренных в главе о браке. Также является условием, чтобы закалывающий был зрячим, когда он закалывает животное, не находящееся в его власти.

Условием для закалываемого животного является, чтобы оно было съедобным и имеющим явные признаки жизни (*хайат мустакирра*) на момент начала закалывания. Если же эти условия не соблюдаются, то его мясо не будет дозволенным, поскольку оно считается мертвечиной.

[78] Да, если заколоть больное животное на последнем издыхании, его мясо будет дозволенным при условии, что отсутствуют какие-либо признаки того, что животное погибло не от закалывания». Конец его слов с некоторыми сокращениями. То же самое говорится в ханафитских книгах, за исключением некоторых незначительных нюансов.



Двадцать первый вопрос. Каково решение относительно оскотления животных? Является ли эта деятельность профессией, принижающей социальное положение ее работников? Считается ли занятие этой профессией фактором, влияющим при выборе имама [в молитве]?

Ответ. Ал-Кадри ал-Байдави при комментировании слов Всевышнего «[Шайтан сказал:] „...прикажу им... исказить религию, данную Аллахом“»³⁷ (букв.

³⁶ То есть оно бежало и невозможно, к примеру, повалить его наземь.

³⁷ Коран 4:119.

«искажать творения Аллаха». — *Пер.*) сказал: «Обобщенное значение аята запрещает оскотление во всех случаях, но *факихи* посчитали разрешенным (*рухса*) оскотление скотины, если в этом есть потребность (*хаджа*)». Автор «Мултака ал-абхур» сказал: «Разрешено оскотлять скот».

Ал-Ансари в «Шарх ал-Манхадж» в главе о продуктах сказал: «Нежелательно свободному человеку потреблять средства, которые были заработаны другим лицом — свободным или рабом — профессией, связанной с нечистотами, например кровопусканием (*хаджм*), подметанием и т.п. Но сюда не относится кровопускание из вены (*фасд*), портняжное ремесло и т.п.». В разделе о равенстве при заключении брака он пишет: «Занимающийся низкой профессией не равен в социальном отношении тем, кто занимается профессией выше по статусу. Например, мусорщик, пастух, цирюльник, сторож или банщик не равны дочери портного». При перечислении качеств, по которым выбирают имама в молитве, он пишет: «[В первую очередь]... выдвигают вперед правителя (*вали*) на его территории, затем наиболее сведущего в *фикхе*, затем лучше всех владеющего рецитацией Корана, затем самого набожного, затем раньше всех совершившего хиджру, затем самого старшего, затем имеющего самую почетную родословную, затем самого чистого от грязи на одежде, теле и в профессии». Конец его слов с некоторыми сокращениями.

Автор «Шарх Шир'ат ал-ислам», рассказывая о плате цирюльнику за кровопускание и ссылаясь на «ал-Музхир», пишет, что его профессия является нежелательным занятием, потому что она сопряжена с нечистью, подобно профессии дубильщиков и мусорщиков.

Известно, что оскотление, подобно кровопусканию, сопряжено с нечистью. Аллах знает лучше.



Двадцать второй вопрос. Является ли нежелательным, чтобы проповедник (*хатиб*) пятничной или праздничных молитв был шафиитом, а имам молитвы ханафитом, и наоборот?

Ответ. Для этого необходимо, чтобы ханафит был уверен, что у шафиита не нарушено ритуальное омовение [79] совершением, например, кровопускания из вены (*фасд*) либо что он не совершал омовения из маленького пруда, в который попали нечистоты, поскольку вода в нем не считается чистой по мнению ханафитов. Также и шафиит должен быть уверен, что у ханафита не нарушено омовение, например, из-за прикосновения к половому органу либо к супруге. Об этом прямо сказали имамы двух *мазхабов*.

В шафиитской книге «Шарх ал-иршад» говорится: «Если проповедь [пятничной молитвы] прочтет один человек, а имамом в молитве будет другой человек, который слушал всю проповедь, и между проповедью и молитвой не пройдет

много времени, то это засчитывается действительным. Потом что проповедник (*хатиб*) также обязан совершить пятничную молитву. Это подобно праздничной молитве, в которой проповедь, [как правило], читает не имам».



Двадцать третий вопрос. Как заключить брак мусульманина с представительницей людей Писания?

Ответ. По ханафитскому *мазхабу* это довольно легко. Она (или ее опекун) (*вали*) предлагает себя (ее) в жены, а жених (или его уполномоченный, *вакил*) выражает свое согласие при двух свидетелях. По мнению же шафиитов, ее брак заключает ее опекун из людей Писания, если таковой будет. Если же такого нет, то ее выдает замуж кадий, при его наличии. Если же и его нет, то ее выдает третий судья (*мухаккам*), [которого они выберут сами].

Ал-Ансари сказал в «Шарх ал-Манхадж»: «Неверный, который не нарушает запретное в своей религии, может быть опекуном (*вали*) неверной, даже если она будет освобожденной рабыней мусульманина или же ее и опекуна религиозные воззрения разнятся. Так, иудей может быть опекуном христианки, как и христианин может быть опекуном иудейки в вопросах наследства. Это основывается на словах Всевышнего: „Те, которые не уверовали, помогают друг другу...“³⁸ (букв. „друзья друг для друга“. — *Пер.*). Кадий имеет право выдать замуж неверную при отсутствии у нее опекуна».



Двадцать четвертый вопрос. Разрешено ли имаму в молитве стать на возвышенном месте, а *ма'муму* внизу этого места, и наоборот?

Ответ. Ал-Ансари в «Шарх ал-Манхадж» сказал следующее: «Нежелательно *ма'муму* встать в молитве в месте выше имама, и наоборот, если они могут находиться на одном уровне. Но если в этом есть необходимость, например, чтобы имам обучил *ма'мумов* форме совершения молитвы либо чтобы *ма'мум* ретранслировал другим слова имама в молитве, тогда это будет желательным».

В книге «Шарх Мултака ал-абхур» сказано: «Нежелательно молящемуся играть со своей одеждой или частями тела [80] и имаму находиться [в молитве] в отдельности на балконе мечети [над молящимися]. Также нежелательным является, чтобы имам стоял на месте, возвышенном над молящимися за ним, и наоборот».

Из этих цитат понимается, что нежелательность, по мнению шафиитов, касается лишь той ситуации, когда это происходит без нужды в этом. А по мнению ханафитов, нежелательность касается того случая, когда имам, находясь над молящимися, еще и стоит отдельно от них.

³⁸ Коран 8:73.



Двадцать пятый вопрос. Установлена ли достоверность *хадисов* о достоинстве совершения молитвы в чалме?

Ответ. Да, в книге «Шарх Мултака ал-абхур» в разделе об одежде сказано: «Желательно отпустить конец чалмы [вдоль спины] между лопатками на размер пяди, поскольку так поступал и велел сам Пророк, мир ему. Он сказал: „Два *рака‘ата*³⁹ молитвы, совершенные с чалмой [на голове], лучше семидесяти *рака‘атов* молитвы, совершенные без нее“. Сказано также, что желательно конец чалмы отпустить до середины спины. Еще говорится, что до ягодич».

В книге «Шарх Шир‘ат ал-ислам» говорится: «Надевание чалмы — признак благоразумия и солидности. Чалма — корона арабов. Пророк, да благословит и приветствует его Аллах, надевал черную чалму. Надевающему чалму желательно отпустить ее конец [вдоль спины] между лопатками».

Ал-Байдави в толковании айата «О сыны Адама! Облекайтесь в свои одеяния, где бы вы ни совершали поклоны»⁴⁰ говорит следующее: «Является сунной облачаться для молитвы в лучшую одежду».

Да исцелит нас Аллах, Владыка и Даритель благ, и да внушит нам правильные ответы в День отчета! Поистине, Он — Милостивый, Прощающий и Принимающий покаяния!

Завершилось составление [ответов] рукою слабого раба, имя которого упомянуто в предисловии и который обладает малым багажом знаний и праведных деяний, но имеет много потребностей, в городе Спасск [81] Тамбовской губернии Центральной России, в конце *джумада ал-ухра* 1298 года⁴¹.

Хвала Всевышнему Аллаху за это в начале и в конце, явно и тайно! Да благословит и приветствует Всевышний Аллах нашего господина Мухаммада и всю его наипочетнейшую семью! Да сделает Он нас их последователями, ведомыми по верному пути, и да воскресит нас в их числе в День суда, амин!

³⁹ *Рака‘ат* — составная часть мусульманской молитвы, представляющая собой цикл молитвенных формул, сопровождаемых определенными телодвижениями и позами.

⁴⁰ Коран 7:31.

⁴¹ 29 мая 1881 г.

4

Краткое изложение необходимого по трудным вопросам *малла Аййуба* [Ответы студенту Аййубу ал-Гумуки]

[82] Именем Аллаха, Милостивого и Милующего! Хвала Аллаху, Господу миров! Благословения и приветствия печати посланников и нашему заступнику в День суда, Мухаммаду, а также всей его почтенной семье!

Далее, говорит нуждающийся в милости Создателя Гасан ал-Мамнун ал-Алкадари: я получил вопросы об определении сущности знания и его классификации согласно науке о логике от почтенного студента *малла Аййуба ал-Гумуки*¹. Да наставит его Всевышний Аллах на путь спасения и да поможет ему овладеть различными знаниями и достоинствами! Я написал ему то, что нашел по этой теме, дав на каждый вопрос отдельный ответ. Я назвал этот сборник «Краткое изложение необходимого по трудным вопросам *малла Аййуба*» (*Талхис ал-матлуб фи мушкилат малла Аййуб*) в надежде на лучшее вознаграждение от Всевышнего Аллаха и на добрую мольбу от этого почтенного студента и ему подобных. Достаточен мне Аллах, и какой же прекрасный Он Покровитель!

Вопрос. Специалисты по логике дали определение [понятию] «знание», что это мысленный образ (*сура*), сформированный о какой-либо вещи. Они считают, что знание входит в категорию «качество» (*макула ал-кайф*). Также мы делим знание на два вида: инспиративное (интуитивное) знание (*худури*) и эмпирическое знание (*хусули*)². Однако ни один из этих видов в отдельности не подпадает

¹ Аййуб, сын Качи ал-Гумуки (ум. в 1877 г.) — дагестанский ученый из селения Кумух (Лакский район РД), богослов и знаток калама, философ, астроном и математик, литератор и поэт, автор субкомментария по грамматике арабского языка; умер незадолго до восстания 1877 г.

² В мусульманской философии и логике инспиративное, интуитивное или инспиративно-априорное знание (*худури*) — знание, которым человек располагает на чувственном уровне, оно уже находится внутри его (от араб. «присутствовать»), и для его обретения человек не

под категорию «качество». Тогда почему они считают, что знание в целом входит в данную категорию, когда известно, что знание (*'илм*) входит в ту категорию, в какую входит познаваемый объект (*ма 'лум*)?

Ответ. Я дам ответ, благодаря вознесению хвалы Аллаху и Его мощи, из второй главы книги «Шарх ал-Мавакиф» и из первой главы книги «Шарх ат-Тавали'». Там сказано, что субстанция (*джавхар*) и акциденция (*'арад*), согласно известному мнению философов, это две части возможно-сущего (*мумкин*), которое, в свою очередь, является частью объективной реальности (*ал-мавджуд ал-хариджи*), а она уже входит в то, что поддается познанию. Объективная и субъективная реальность (*ал-мавджуд аз-зихни*) являются двумя половинками возможно-сущего (*мумкин*). Также, согласно философам, объективная, вещественная, подлинная реальность (*ал-мавджуд ал-хариджи ал-'айни ал-асил*) — это то, существование чего реально и влечет за собой реальные следствия. Так, горение и освещение являются следствиями огня. Ее противоположностью является субъективная, образная, не подлинная реальность (*ал-мавджуд аз-зихни аз-зилли гайру ал-асил*).

Субстанция (*джавхар*), по мнению философов, есть сущность (*махийа*), которая если и существует в объективной реальности, то существует самостоятельно. Акциденция же (*'арад*) — сущность (*махийа*), существующая в объективной реальности несамостоятельно. [83] Ал-'Адуд [ал-Иджи]³ и ас-Сайид аш-Шариф [ал-Джурджани]⁴, да помилует их Аллах, в третьей главе «Шарх ал-Мавакиф», процитировав предыдущее определение акциденции, данное философами, сказали, что «смысл несамостоятельного существования акциденции, даже если ее обозначают по-разному, заключается в том, что она существует воедино с той субстанцией, благодаря которой она и существует. То есть их невозможно отличить друг от друга физически». Конец их слов с некоторыми сокращениями.

Именно поэтому ал-Майбузи⁵, одаренный милостью Истины, при комментировании слов «ал-Хидайа», что «акциденция есть существующее несамостоятельно», сказал: «Наиболее корректным будет сказать следующее: акциденция

нуждается в мыслительном процессе. Примером такого знания является чувство физической боли человека. Эмпирическое знание (*хусули*) — это знание, которое человек получает в результате мыслительной деятельности (от араб. «получать»). Например, знание человека о том, что некто другой испытывает боль.

³ 'Адуд ад-Дин 'Абд ар-Рахман б. Ахмад ал-Иджи (ум. в 1355 г.) — мусульманский ученый, богослов и философ, представитель позднего калама, верховный кадий в государстве Хулагуидов.

⁴ Зайн ад-Дин Абу ал-Хасан 'Али б. Мухаммад ал-Джурджани, известный как ас-Сайид аш-Шариф (ум. в 1413 г.) — мусульманский ученый, богослов и языковед, представитель позднего калама, астроном, математик.

⁵ Камал ад-Дин Хусайн б. Му'ин ад-Дин Али ал-Майбузи, известный как Кади Мир (ум. в 1504 г.) — мусульманский ученый из Ирана, богослов и философ, грамматик.

есть сущность, которая если и существует в объективной реальности, то существует несамостоятельно». Он сказал эти слова после того, как включил в понятие субстанции (*джавхар*) «образы субстанций, которые запечатлевают сознание. Ведь пока эти образы пребывают в сознании, они хоть и существуют несамостоятельно, но если они будут существовать в объективной реальности, то можно сказать, что там они будут существовать самостоятельно. Но это соответствует лишь мнению тех философов, кто утверждает, что в сознании запечатлеваются сами сущности вещей, а разница между субъективной и объективной реальностями кроется в специфике и формах существования этих реальностей. Те же философы, кто сказали, что мысли, возникающие в сознании, есть лишь образы и силуэты (*ашбах*) этих вещей, которые могут не совпадать с их сущностью, поскольку некоторые эти образы адекватно отображают вещи, а некоторые нет, считают, что эти образы являются лишь акциденциями, существующими в объективной реальности благодаря субстанциям, подобно тому как другие акциденции существуют благодаря им».

Подобное также говорится в «Хашийа ат-Таджрид», когда поясняются слова «ат-Таджрид», что в понятие «субстанция» входят и универсалии (*куллиййат*), очерчивающие эти субстанции в сознании. Там же при комментировании слов, что «мысленный образ неба есть его абстрагированный образ», говорится: «Утверждение, что мысленный образ есть акциденция, а автор этого образа — субстанция, является ложным, поскольку субстанциональность и акциденционность определяются в зависимости от объективной реальности⁶. Образ неба если и существует благодаря другому⁷, но если бы он материализовался в объективной реальности, [84] то существовал бы независимо и был бы субстанцией».

В «Хашийа ал-Мутаввал» при комментировании слов [сочинения] «Шарх ат-Талхис», что «красноречие говорящего есть его навык (*малака*)», говорится, что шейх Абу Али [Ибн Сина]⁸ в «аш-Шифа'» установил, что образ какой-либо субстанции, формируемый в уме, есть субстанция, хотя этот образ в таком случае

⁶ Для того чтобы определить, является ли нечто, что существует в субъективной реальности, субстанцией или акциденцией, следует, по словам автора «Хашийа ат-Таджрид» ал-Джурджани (ум. в 1413 г.), посмотреть на то, чем эта вещь является в объективной реальности, и уже в соответствии с этим определять, является ли оно субстанцией или акциденцией. К примеру, образ книги, существующий в сознании человека (*ал-мавджуд аз-зикни*), в объективной реальности (*ал-мавджуд ал-хариджи*) материализуется в виде предмета из переплета и листов бумаги, который является субстанцией, следовательно, и в сознании человека ее образ будет субстанцией. Образы же таких характеристик, как широкий или тонкий, в объективной реальности существуют в виде акциденции, значит, и в субъективной реальности, по его словам, они будут акциденциями.

⁷ То есть благодаря человеку, в сознании которого появляются образы, идеи, мысли и т.д.

⁸ Абу 'Али Хусайн б. 'Абдуллах б. Сина ал-Балхи ал-Бухари, известный как Ибн Сина или Авиценна (ум. в 1037 г.) — крупнейший мусульманский ученый, богослов и философ, врач.

существует несамостоятельно. Он ссылаясь на то, что если бы этот образ материализовался в объективной реальности, то существовал бы независимо.

В субкомментарии к «Шарх Тахзиб ал-мантик» при комментировании слов, что «знание относится к категории „качество“ согласно самому достоверному слову», говорится, что «не секрет, что утверждение „образ (сура) в любых его проявлениях относится к категории ‘качество’“ согласуется лишь с мнением тех философов, кто считал образ подобием сущности (*ашбах махийя*), но все же отличным от нее. Это также согласуется с мнением исследователя ас-Садра аш-Ширази⁹, утверждавшего, что сущности (*махийя*) в сознании — это акциденции и качества, а в объективной реальности они могут быть как субстанциями, так и акциденциями. Однако с этим не согласуется утверждение тех философов, кто говорил, что сами вещи пребывают в сознании и мысленный образ субстанции сам является субстанцией, поскольку подпадает под определение субстанции — „сущность, которая если и существует в объективной реальности, то существует независимо“. К этим же философам относится великий учитель [ал-Хилли]¹⁰. Однако это всё можно привести в соответствие, если сказать, что специалисты по логике посчитали знание из той категории лишь метафорически и провели аналогию между вещами, существующими в сознании, и вещами, существующими в реальности. Это похоже на то, что исследователи причислили суть количества к абстрактным вещам, хотя в то же время считали количество подпадающим под категорию „количество“».

Из этих цитат в полной мере проясняется причина, по которой специалисты по логике посчитали знание подпадающим под категорию «качество».



Вопрос. Нам не понятно, почему ученые поделили знание на два отдельных, самостоятельных вида — понятия (*масаввур*) и суждения (*масдик*), хотя если представить в уме суть суждения, то оно будет сродни понятию (*масаввур*). В этом есть некое противоречие.

Ответ. Автор «Шарх аш-Шамсийа» и исследователь ал-Махалли в «Шарх Джам' ал-джавами'» сказали, что понятием (*масаввур*) обозначают как то, что является противоположностью [85] суждения (*масдик*), так и то, что охватывает их оба. В последнем значении это слово синонимично знанию (*илм*), т.е. под ним подразумевается мысленное представление [чего-либо] (*ал-худар аз-зихни*). *Тасаввур*, который мы используем для определения сути знания, подразумевается во втором значении. *Тасаввур* же как половинка суждения понимается в первом

⁹ Садр ад-Дин Мухаммад б. Ибрахим аш-Ширази, известный как Мулла Садра (ум. в 1636 г.) — мусульманский (шиитский) ученый из Ирана, богослов и философ.

¹⁰ Джамал ад-Дин Хасан б. Йусуф б. Мутаххар ал-Хилли, известный как Алламе Хилли (ум. в 1325 г.) — мусульманский (шиитский) ученый, богослов и философ, правовед.

значении. Таким образом, здесь нет противоречия. Этот вопрос подробно разобран в субкомментарии к «Шарх Тахзиб ал-мантик», когда исследуется вопрос, что суждение есть второй вид постижения информации. Желющие получить подробное разъяснение могут обратиться к этой книге.



Вопрос. Нам не понятно, почему ученые посчитали суждение (*масдик*), являющееся видом знания, подпадающим под категорию «действие» (*макула ал-фи'л*), в то время как само знание они посчитали входящим в категорию «качество» (*макула ал-кайф*)?

Ответ. Суждением (*масдик*) в его новом значении, установленном общепринятым правилом (*урф*), иногда обозначают установление (*исбат*) или отрицание (*нафй*) предикативной связи (*нисба*) [между субъектом и предикатом]. В этом случае оно синонимично логическому суждению. Иногда же под суждением в таком же значении подразумевается постижение (*идрак*) наличия или отсутствия предикативной связи. А иногда понятие (*масаввур*) и суждение (*масдик*) используют для обозначения их новых значений в образном или аллегорическом виде. Это разъяснил достопочтенный Малла 'Умар-заде¹¹ при комментировании слов «ал-Валадийи», что «если ты скажешь нечто, то оно будет либо определением (*та'риф*), либо классифицированием (*таксим*), либо суждением (*масдик*)».

Великий ученый ат-Тафтазани, да помилует его Аллах, в «ал-Мутаваал» сказал, что зачастую слова «понятие» и «суждение» используют для обозначения вещей, которые могут выступать как понятия, так и суждения.

Слово «знание» (*илм*) используется в нескольких значениях:

1) в прямом, новом значении им обозначают постижение (*идрак*) [информации];
2) в прямом значении — для обозначения объекта знаний, используется ли оно в общепринятой норме (*урф*) [группы лиц] или в научной терминологии либо в образном значении (*маджаз маишур*). Это как в словах Пророка, ему благословения и приветствия: «Получайте знания»;

3) либо этим словом обозначают результат приобретения знаний, т.е. некий навык, способность (*малака*), которыми овладевает человек.

Обо всем этом сказал Абу ал-Бака'¹² в своем «ал-Куллийат».

¹¹ Мухаммад б. Хусайн ал-Бисни ал-Мар'аши, известный как Малла 'Умар-заде (ум. во второй половине XVIII в.) — мусульманский ученый из Османской империи, ученик Саджикули-заде.

¹² Абу ал-Бака' Аййуб б. Муса ал-Хусайни ал-Кирими ал-Кафави (ум. в 1683 г.) — мусульманский ученый из крымского города Кефе (Кафа, совр. Феодосия) Османской империи, ханафитский правовед и кадий, знаток калама и философии, языковед, автор произведения «Универсалии» (*ал-Куллийат*) — энциклопедического словаря основных терминов мусульманских и других наук.

Знание в первом значении, т.е. в значении постижения, которое ас-Саййид [аш-Шариф ал-Джурджани] в «Хашийа аш-Шамсийа» определил как «запечатление в сознании определенного образа [некоего познаваемого объекта]», относится к категории «претерпевание» (*макула ал-инфи 'ал*). К такому решению склонился также Абу ал-Бака', заявивший, что «правы те ученые, которые считают знание из категории „претерпевание“».

Знание в третьем значении¹³, [86] т.е. под знаниями подразумевается некий результат, навык, из категории «качество» (*макула ал-кайф*). К этой же категории относится знание во втором значении¹⁴.

Если понимать под знанием значение, данное учеными калама¹⁵, как «особое отношение между субъектом и объектом познания», то знание будет из категории «отношение» (*макула ал-идафа*). Если же понимать под ним значение, данное теоретиками права (*ал-усулиййун*), как «твердое решение (*хукм*), соответствующее действительности и основанное на доказательстве», то знание относится к категории «действие» (*макула ал-фи 'л*), поскольку сознание (*кальб*) добровольно связывается со знанием, как сказал Абу ал-Бака', да помилует его Аллах, в «ал-Куллиййат».

Далее, каждый из терминов — «понятие» (*масаввур*) и «суждение» (*масдик*) — в логике обозначает определенный вид знания. Они представляют собой две половинки знания (*'илм*), рассматриваемого в значении постижения (*идрак*), и относятся к категории «претерпевание» (*макула ал-инфи 'ал*). Если же рассматривать их как обозначения конкретных объектов постижения, то они являются двумя частями знания, понимаемого во втором вышеназванном значении, и относятся к категории «качество» (*макула ал-кайф*), как было сказано выше. Если рассматривать суждение (*масдик*) в значении установления или отрицания предикативной связи (*нисба*), то оно из категории «действие» (*макула ал-фи 'л*). Однако в таком значении это слово в книгах специалистов по логике не используется как часть знания, которое, в свою очередь, относят либо к категории «качество», либо к категории «претерпевание». Поэтому в таком значении *масдик* не согласуется с сущностью знания.

Достопочтенный субкомментатор «ат-Таджрид», да помилует его Всеславный, сказал следующее: «Ввиду того что автор [„ат-Таджрид“] посчитал *масдик* решением (*хукм*) и актом действия, то он не смог посчитать *масдик* частью знания, относимого к категории „качество“ или к категории „претерпевание“. По этой причине он поделил знание на два вида: безусловное понятие (*масаввур мутлак*), т.е. понятие, не связанное с решением (*хукм*), и понятие, обусловленное

¹³ В тексте: «во втором значении».

¹⁴ В тексте: «в третьем значении».

¹⁵ Калам — специальная дисциплина в мусульманской системе наук, занимающаяся рациональной аргументацией положений мусульманского вероучения.

решением (*масаввур мукарин лаху*). Такое деление понимается из книги Раиса¹⁶ [Ибн Сины]».

Автор «Таджрид ал-Мизан» сказал следующее: «Кто считает решение (*хукм*) видом постижения (*идрак*), должен считать его и понятие (*масаввур*) двумя половинками знания (*'илм*)». Абу ал-Бака' в «ал-Куллиййат» прямо заявил, что термин «суждение» (*масдик*), используемый в логике как вторая часть знания, первой частью которого является понятие (*масаввур*), подпадает под категорию «претерпевание» (*макула ал-инфи'ал*). Это мнение передал и ал-Махалли в «Шарх Джам' ал-джавами'», сказав: «Один из ученых высказал это мнение, и оно является верным». К этому же мнению склонились авторы сочинений «ал-Мавакиф», «ат-Тавали'», «ат-Тахзиб», автор комментария к «ат-Тахзиб» и другие ученые. [87] Это подтвердит любой, кто знаком с данной темой.



Вопрос. Нам не понятно следующее: ученые дали определение знанию, что оно — результат, получаемый в уме. Но когда мы узнаем о материальных предметах, то не получается ли так, что материальное занимает место в нематериальном?

Ответ. Нет. Если исходить из мнения, что в сознании отображаются подобия (*мисал*) и силуэты (*шабах*) вещей, [а не сами их сущности,] то это тем более не так. Если же исходить из мнения большинства ученых, то знание в его новом значении, принятом в их терминологии, есть постижение (*идрак*) чего-либо при абстрагировании тех или иных материальных и конкретных свойств и характеристик познаваемого объекта. Остальные же сведения о познаваемом объекте человек в первую очередь получает через органы чувств, а затем собранные данные [также] формируются в виде абстрактного знания.

Известно, что если представить Зайда, например, абстрагировавшись от его конкретных свойств и материальных характеристик, то останется лишь его человеческая сущность, которую можно отнести к любому человеку в одинаковой степени. Именно поэтому было сказано, что сознание может постигать лишь универсальные понятия (*куллиййат*).



Вопрос. Ученые заявили, что субстанция и акциденция существуют в объективной реальности, но почему тогда они сказали, что умственные образы (*ас-сувар ал-'аклиййа*) подпадают под категорию «качество», в то время как они не являются акциденциями?

¹⁶ Раис (араб. «глава», «предводитель») — на мусульманском Востоке прозвище Ибн Сины.

Ответ. Ответ ясен из нашего подробного ответа на первый вопрос. Некоторые заявляют, что умственные образы отображаются в сознании (*джавхар муджаррад*), которое, в свою очередь, является местом памяти для разумной души, и приводят в качестве довода тот факт, что есть разница между состоянием частичного забвения (*зухул*) и полного забытья (*нисйан*). Также они утверждают, что все образы, запечатлеваемые в сознании, являются частью объективной реальности, поскольку они за пределами наших когнитивных возможностей. Всё это, без сомнения, является ложью! Ведь под объективной реальностью понимается то, что влечет за собой реальные последствия и эффект, подобно тому, как горение и освещение являются следствиями огня. А под субъективной реальностью понимается все то, что противоположно этому, вне зависимости от того, входит ли оно в область наших когнитивных способностей или нет.



Вопрос. Почему сторонники мнения о том, что образы, возникающие в уме, являются подобием (*мисал*) вещей, считают, что [88] знание относится к категории «качество», тогда как это полностью опровергает их учение?

Ответ. Они называют мысленные образы знаниями и причисляют их к категории «качество» на том основании, что эти образы существуют в человеке подобно другим акциденциям, существующим благодаря субстанциям, а также потому, что эти образы существуют в определенной объективной реальности, поскольку влекут за собой реальные последствия. Примером таких последствий является то, что с помощью их можно указать на нечто реально существующее из-за определенного сходства между мысленным образом и его реальным прототипом, благодаря которому этот образ представляет собой знание именно об этой реальной вещи. Свидетельством этого являются факт обращения человеком к мыслям о самом себе и понимание им наличия связи между образом самого себя, который формируется у него в сознании, и его реальной личностью.

Не секрет, что если мы допустим верными эти их утверждения, то мысленные образы и силуэты (*ашбах*) подпадают под определение акциденции и входят в категорию «качество». Ведь они, согласно им, есть сущности, которые если и существуют в реальности, то существуют в зависимости от чего-либо. К ним неприменимы понятия «деление» и «неделение», а для понимания их сущностей нет необходимости обращаться к чему-либо другому.

Достопочтенный субкомментатор «ат-Таджрид» сказал: «Это подобно тем вещам, которые познаются через органы чувств. Так, человек, смотрящий в зеркало, иногда использует его в виде средства видения образа, отображаемого в нем. В таком случае его отражение (образ) есть то, на что целенаправлен его взгляд, поэтому можно познать данный образ и выносить о нем суждения. В этом случае зеркало также является объектом взгляда человека, но все-таки выступает

в качестве средства, через которое он смотрит на свое отражение. Поэтому посредством такого взгляда он не может выносить однозначные суждения касательно самого зеркала. Но иногда человек смотрит целенаправленно именно на зеркало, [а не на свое отражение], что позволяет ему изучить его свойства, материал и степень полировки. Разница между этими двумя ситуациями понятна любому, у кого есть хоть капля разума.

Мысленный образ неба есть зеркало, посредством которого разум видит небо и познает его характеристики. При этом он не может познать характеристики самого образа. Но если он сделает образ неба непосредственным и целенаправленным объектом взгляда, то можно выносить суждения о нем и познавать его свойства».

Ас-Сайид аш-Шариф в «Шарх ал-Мавакиф» процитировал это мнение и указал на его несостоятельность. Далее он сказал: «Исходя из их учения, вещи не имеют субъективного существования [89] даже в метафорическом и аллегорическом значениях. К примеру, нельзя говорить, что огонь существует в субъективной реальности, и подразумевать под этим, что там существует образ огня, имеющий определенную связь с реальным огнем, благодаря которой этот образ выступает в качестве знания об огне». Подобное также говорится в «Хашийа ат-Таджрид».



Вопрос. Некоторые ученые утверждают, что возникающие в уме [образы] есть субстанции вещей. Означает ли это, что горы, пропасти, моря и камни материализуются в уме, что явно является абсурдом?

Ответ. Они утверждают, что сущности существуют в умах в образном, не в настоящем виде, они не влекут за собой реальных последствий. Это не означает, что они распространяют положения объективной, подлинной реальности на то, что существует в умах. Это настолько очевидно, что не требует доказательств.



Вопрос. Включает ли вышеупомянутое определение понятия «знания» знание Всевышнего или же ему можно дать другое определение?

Ответ. Ученые, давшие определение знанию, делятся на две группы. Первая из них включает в себя философов, как большинство из них, так и крайние, малочисленные группы. Большая часть из них под мысленным образом имеют в виду сущность (*махийя*), образно существующую в сознании. Другая группа, меньшая часть философов, под мысленным образом понимают некий силуэт (*шабах*) [реального познаваемого объекта], высвечиваемый при когнитивном мышлении.

Известно, что позиция всех философов¹⁷ касательно единобожия заключается в отрицании субстанциональных атрибутов и в признании атрибутов, представ-

¹⁷ В данном случае речь идет об арабо-мусульманских философах.

ляющих собой следствия субстанциональных атрибутов¹⁸. То есть они утверждали, что знание Всевышнего о Своих творениях есть фактическое знание и обозначает собой предвечный промысел [Бога в отношении творений]. А Его знание о Своей Сущности есть сама Сущность. Таким образом, у них не было нужды включать в общее определение знания знание Всевышнего, и в их книгах об этом не говорится.

Вторая группа, определившая знание как постижение (*идрак*), которое охватывает все когнитивные способы, такие как чувства (*ихсас*), слабые предположения (*таваххум*), воображение (*тахаййул*) и умозрительные рассуждения (*та'аккул*), поняли мысленный образ как все то, что возникает в уме. При этом не имеет значения, является ли образ самой сущностью (*махийа*) познаваемого объекта (*ма'лум*) или нет. Соответствует ли этот образ реальному образу (*ас-сура ал-хариджийа*), как в инспиративном знании (*'илм худури*), или не соответствует ему, как в эмпирическом знании (*'илм хусули*). [90] Возникает ли этот образ непосредственно в сущности субъекта познания, как знание человека об универсалиях, либо возникает опосредованно, как знания человека, полученные через органы чувств. Является ли знание самой сущностью субъекта познания, как знание Творца о Своей Сущности, либо является чем-то другим, как знание Всевышнего о творениях. Обо всем этом сказали комментатор «ат-Тахзиб» в своем предисловии и Абу ал-Бака' в «ал-Куллиййат», да помилует их Всевышний Аллах.

Примечание. Эти ученые хоть и заявили, что знание Всевышнего подпадает под общее определение знания, но ни один из них не утверждал, что Его знание является акциденцией и входит в категорию «качество» в том значении, в каком его принято понимать в [философских] категориях (*макулат*). Это очевидно и неоспоримо, поскольку нет ничего подобного Ему и Он — Всеслышащий, Всевидящий.



Вопрос. В любом случае, являются ли знание (*'илм*) и познаваемый объект (*ма'лум*) одним и тем же в некой одной субстанции или это разные вещи? И определяются ли одинаковость и инаковость в зависимости от того, как рассматривать знание и познаваемый объект?

Ответ. Знание и познаваемый объект, по мнению большинства ученых, в вышеупомянутом пояснении являются одним и тем же в некой субстанции, но

¹⁸ Например, атрибуты «знание» и «знающий». Первый атрибут мусульманские богословы относили к смысловым атрибутам (*сифат ал-ма'ани*), второй — к описательным атрибутам (*сифат ал-ма'навийа*). Арабо-мусульманские философы, как и му'тазилиты, отрицали наличие у Бога смысловых атрибутов, но признавали атрибуты описательные, представляющие собой следствия смысловых атрибутов.

разными вещами в некоторых отношениях. То есть сущность (*махийа*), по их мнению, если рассматривать ее образное, субъективное существование в реальности, есть знание, но если рассматривать ее с точки зрения существования в подлинной, объективной реальности, она есть познаваемый объект. Согласно же Шейху [Ибн Сине] касательно одной и той же субстанции, они однозначно являются разными вещами, поскольку протообраз (*ал-мисал*) и тот реальный объект, из которого копируется протообраз (*ал-мумассал лаху*), являются разными вещами. Согласно же тем ученым, которые определили образ как всё то, что возникает в уме, они являются разными вещами в одной субстанции в одних случаях, а в других случаях могут быть одним и тем же.



Вопрос. В любом случае, относится ли возникающее в уме к объективной реальности?

Ответ. Согласно мнению большинства, оно относится к субъективной реальности. Согласно мнению, что мысленный образ есть силуэт (*шабах*) реального объекта, оно относится к объективной реальности. А по общепризнанному срединному мнению оно является и тем и тем, как было сказано выше.

Хвала Аллаху, через блага Которого совершенствуются благие дела и возникает свет в густом мраке! Да благословит и приветствует Всевышний Аллах нашего господина, лучшего из творений и нашего заступника при стоянии на ‘Арасате¹⁹, Мухаммада, почтеннейшего из посланников и подкрепленного блестящими чудесами, а также его семью и сподвижников — звезд наставления!

Я скажу: от Мамнуна адресанту — привет, преисполненный всяких благопожеланий,

[91] *Прошу его меня извинить, если он натолкнется в этом сборнике на ошибки, поскольку я [при его составлении] постоянно находился в разъездах: Один день в Хазве, другой в ‘Акике, третий в ‘Азибе, а иной раз — в Хулайсе²⁰. Особенно [прошу простить тогда,] когда благочестие испарилось, а из наук остались лишь некоторые названия,*

Когда грубость и насилие стали повсеместными, а суждения ученых стали пониматься наоборот.

¹⁹ Арасат («площадь, ровное место») — место, где в Судный день будет проходить отчет творений.

²⁰ Хазва, ‘Акик, ‘Азиб, Хулайса — местности в Хиджазе. Такую речевую конструкцию часто используют в арабском стихосложении для указания, что текст был составлен в тяжелых условиях.

*Да, всё это предопределение Мудрого и Справедливого, Которого мы
восхваляем, ведь Он — Всемогущий, Всеведущий и Всевидящий.
Однако наша вина [в этом] настолько очевидна, что даже не стоит
прилагать больших умственных усилий [понять это].
Завершился сборник в арабский месяц зу-л-хиджжа, а для желающего вот
год его составления — 1276²¹.*

²¹ 20.06 — 19.07.1860.

5

Внушение Самодостаточного [Бога] [в помощь] на ответы *малла* Курбан-Мухаммаду¹

[92] Именем Аллаха, Милостивого и Милующего! У Него мы просим помощи и на Него уповаем! Хвала Аллаху, который сполна одарил нас милостями! Благословения и приветствия Его Посланнику, отправленному ко всем общинам, нашему господину Мухаммаду, а также его семье и сподвижникам — светильникам во мраке!

Далее: уважаемый брат и дорогой друг *малла* Курбан-Мухаммад — да возвеличит вас Самодостаточный! Я получил вопросы, которые вы отправили. Эти вопросы — средство выявления истины и «силки» для проверки друзей. Как бы там ни было, я очень рад этим вопросам, как сказал поэт:

*Клянусь, даже если ты опечалишь меня, ругаясь в мой адрес,
Но ведь все равно я обрадуюсь тому факту, что появился в твоих мыслях!*

Поэтому я в кратком виде составил для вас ответы по этим темам и отправил их вам в следующем виде. Помощь исходит лишь от Аллаха, на Него я уповаю и к Нему буду возвращен!

Вопрос. Комментатор-*мухаккик* ал-Джалал ал-Махалли, да помилует его Аллах, в «Шарх ал-Минхадж» в главе о залоге сказал: «[Имперфект] *разрешать* (он *разрешает*) в значении императива». Можно ли по такой аналогии остальные формы имперфекта (*мудари* ʾ) использовать в значении императива (*амр*)? И в таком случае флексируется ли имперфект по наклонениям (*му* ʾ*раб*) или же нет (*мабни*)?

¹ Арабское название: *Фатх ас-Самад фи аджвиба малла Курбан Мухаммад*.

Ответ. Употребление имперфекта вместо императива широко применяется в арабском языке. Это касается не только глагола *разрешать*, что понимается из книги «Талхис ал-мифтах». Сказуемое (*хабар*) в значении императива используется в функции волевого предложения (*инша*'): либо для выражения оптимизма, либо для выражения желания осуществить действие, либо же чтобы намеренно не употреблять форму императива. В таком случае имперфект не перестает флексироваться по наклонениям, подобно тому как перфект (*мади*) при использовании в значении имперфекта не изменяется по флексиям. Пример этого есть в словах Всевышнего: «[Помни, Мухаммад], о том дне, когда прозвучит трубный глас. И тогда устрашатся те, кто на небесах»².



Вопрос. Специалисты по морфологии неоднократно заявляли, что нет необходимости [при изложении правил (*кава* 'ид)] исключать из них частные примеры (*шаазз*), поскольку они никак не влияют на эти правила. Раз это так, то почему аз-Занджани³ и ат-Тафтазани, [93] да помилует их Аллах, в «Шарх ат-тасриф» исключили из правила пример глагола *хасиба/йахсибу* (حسب — يحسب), тогда как уделять внимание в речи ненужным вещам является недостойным занятием для таких уважаемых персон?

Ответ. Специалисты по морфологии установили, что слова «правило» (*ка* 'ида), «норма» (*дабит*), «закон» (*канун*) и «положение» (*асл*) в их терминологии употребляются для обозначения некоего универсального тезиса, применимого ко всему, что имеет к нему отношение. Но так как некоторые правила могут не распространяться на некоторые свои примеры ввиду исключительности примеров (*шузуз*), отчего у начинающих складывается впечатление, что эти правила непоследовательны, то ученые, да помилует их Аллах, заявили, что эти частные примеры вовсе не имеют значения для этих правил. Поэтому если правила к ним не применяются, то это никак не отражается на самих правилах.

Великий ученый ат-Тафтазани, да помилует его Аллах, в «ал-Мутаввал» сказал, что подобные частные примеры — исключение из правил. То есть они никак не влияют на последовательность (*иттирад*) этих правил.

Великий ученый Абу ал-Бака' в конце книги «ал-Куллиййат» сказал: «У специалистов по неточным наукам принято оговаривать свои правила, дабы избежать их непоследовательности. Но это не относится к точным наукам. Ученые арабского языкознания не обращают внимания на те аспекты, которые учитывают ученые рациональных наук».

² Коран 27:87.

³ 'Абд ал-Ваххаб б. Ибрахим аз-Занджани, известный как ал-'Иззи (ум. в 1257 г.) — мусульманский ученый, крупный грамматик и языковед, поэт. Его произведение по морфологии арабского языка «Тасриф ал-'Иззи» было очень популярным в Дагестане. К этому сочинению дагестанскими учеными написано более 40 комментариев и субкомментариев.

Таким образом, цель авторов при выделении подобных исключительных и несущественных примеров в своих правилах — показать, что они являются исключением из правил. Они поступают так, чтобы более доходчиво и внятно разъяснить свои правила тем, кто способен понять их речь. Да возблагодарит их Всевышний Аллах за их прекрасный труд! И да вознаградит их огромными дарами от мусульман! Если бы они не раскрыли «завесы» от подобных вопросов, то их не смогли бы понять самые способные из нас, не говоря уже о менее способных. К тому же «разъединенное» исключение (*ал-истисна' ал-мункати* ') используется и в самой красноречивой речи. Всевышний Аллах сказал: «И никто не должен возмещать ему оказанную милость, ибо [оказал он ее] только из стремления к сущности Всевышнего Господа своего»⁴.



Вопрос. Касается ли правило, что усиленная (*мушаддад*) буква принимает огласовки так же, как и правильная (*сахих*) буква, только имен существительных либо оно применяется шире и касается в том числе глаголов? [94] Если представить первый вариант, то какая разница между этими буквами?

Ответ. Тщательное исследование (*истикра* ') показывает, что данное правило не распространяется на глаголы. Ат-Тафтазани в «Шарх ат-тасриф» в главе о глаголах со слабыми второй и третьей коренными буквами говорит, что нельзя ассимилировать (*иддигам*) согласные в имперфекте, поскольку, к примеру, в имперфекте *яха* (يحي) это приводит к огласованию буквы *йа* (الياء) *даммой*, что недопустимо. О подобном также пишется в [сочинении] «ал-Марах» в разделе об удвоенных глаголах (*муда'аф*). Разница между именем существительным и глаголом в том, что второй тяжелее первого. Об этом прямо и неоднократно говорил ат-Тафтазани в упомянутом комментарии в начале главы о глаголах со слабыми первой и второй коренными буквами и в других главах.



Вопрос. Если в одном слове будут две причины для изменения слабой коренной буквы (*и* 'лал), то согласно какой из них происходят изменения в слове? И на каком основании дают предпочтение той или иной причине (*'илла*)?

Ответ. Великий ученый Ибн Малик⁵, да помилует его Аллах, в своем [сочинении] «ал-Алфиййа» по грамматике сказал:

*Если в слове две буквы слабые,
То первая из них считается сильной (сахих), и редко бывает наоборот.*

⁴ Коран 92:19–20.

⁵ Мухаммад б. 'Абдуллах б. Малик ат-Та'и ал-Джайани, известный как Ибн Малик (ум. в 1274 г.) — мусульманский ученый и один из величайших арабских филологов.

Также известно, что специалисты по грамматике в примерах *ка'им* (قائم) и *баи'* (بائع) вторые коренные буквы сначала заменили на *алиф* [قام — قوم], а уже затем на *хамзу* [قائم — قائم]. Также в примерах *а'та* (أعطى) и *агза* (أغزى) третью коренную букву сначала [в имперфекте] заменили на *йа* [أعطى — أعطى], а уже затем на [краткий] *алиф* [أغزى — أغزى].

Основанием для того, чтобы первую букву считать сильной, является то, что последняя, [вторая], буква больше подходит для изменений⁶. Основанием же для обратных примеров, когда последняя буква считается сильной, является то, что для первой буквы причина (*и'лал*) [для превращений] была установлена раньше⁷.

Основанием заменить вторую слабую коренную букву на *алиф*, прежде чем заменить на *хамзу* в примерах *ка'им* и *баи'*, было то, что буква *алиф* содержалась в глаголе [قام]. Основанием же заменить третью коренную слабую букву в примерах *у'ти* и *угзи* на букву *йа*, прежде чем заменить на *алиф*, было то, что буква *йа* содержалась в имперфекте [أعطى وأغزى].

Великий ученый Абу ал-Бака' в «ал-Куллийят» сказал: «Нельзя устанавливать языковые формы на основе аналогий». Другой великий ученый, Ибн Касим, в своем субкомментарии к «Мухтасар ал-Мутаввал» сказал: «Все морфологические аналогии (*кийас сарфи*) были проведены на основе тщательного и полного исследования (*истикра'*) арабского языка».



Вопрос. Ат-Тафтазани в «Шарх ат-Тасриф», говоря о причине превращения [слабых] букв *вав* и *йа* в *алиф*, сказал, что если бы они не были превращены, то получилось бы, что в слове идёт подряд [более] четырех огласовок, т.е. огласовки букв *вав* и *йа*, огласовки букв, стоящих перед ними, и две огласовки букв, занимающих место букв *вав* и *йа*. [95] Отсюда становится понятно, что языковеды не приняли в расчет огласовку третьей коренной буквы, стоящей в конце слова. Причина этому — факт, что при остановке на слове эта огласовка усекается, как об этом сказано в [книге] «Динкузи». Раз эта огласовка усекается [при произнесении], как и не принимается в расчет, то из этого вытекает, что третья коренная буква в примерах *а'та* (أعطى) и *иштар* (اشترى) не должна превращаться в [крат-

⁶ К примеру, корень слова *аль-ху* состоит из трех коренных букв (الياء: الهوى), две последние из которых слабые. Так как, согласно правилам арабского языка, в одном слове с двумя слабыми буквами нельзя сразу две слабые буквы превращать в другие (قلب), то превращена была только одна из них. Для превращения была выбрана последняя буква, поскольку конец слова более подходит для изменений. Таким образом, буква *йа* была превращена в краткий *алиф*.

⁷ К примеру, корень слова *гяйе* представляет собой غ — ي — ي. В данном случае в *алиф* была превращена первая из двух слабых коренных букв, т.е. первая *الياء*, на том основании, что она первая в порядке следования в слове.

кий] *алиф*. Однако, согласно единогласному мнению грамматиков, она превращается в него. Почему так?

Ответ. Ученые, да помилует их Аллах, поступили так, чтобы данное правило могло быть применено в слове, у которого третья коренная буква слабая. Потому что иногда после букв *вав* и *йа* может вообще не быть какой-либо буквы, а может быть буква с *сукуном*. Пример для последнего — слова *яхшуна* (يخشون) и *ямхуна* (يمحون). В основе они были *яхшаюна* (يخشيون) и *ямхавуна* (يمحوون). Их третьи коренные буквы *вав* и *йа* были превращены в *алиф*, поскольку они были огласованы, а перед ними стояли буквы с *фатхой*. Затем эти *алифы* были удалены из-за встречи двух букв с *сукунами*. Именно поэтому великий ученый Ибн Малик сказал в «ал-Алфиййа» о замене букв *вав* и *йа* на *алиф*:

*[Слабые буквы превращаются в «алиф»,] если последующая буква огласована, а если она с «сукуном»,
То нельзя превращать. Но если слабая буква будет третьей коренной,
то нет запрета превращать.*

Они поступают так не потому, что не принимают в расчет последнюю огласовку в слове, которая усекается при остановке, как на это ошибочно указано в «Шарх Динкузи». Ведь эта огласовка является родной (коренной), на основе которой они сформулировали правила для некоренной огласовки, как об этом сказал ат-Тафтазани в «Шарх ат-тасриф». Отсюда проясняется комментарий покойного субкомментатора Давуда ал-Усиши⁸ к упомянутым словам Динкузи⁹, что они «вводят в заблуждение, а не исправляют. Так давайте же придерживаться правильного, о успешные люди!».



Вопрос. Почему букву *вав* в примере *а‘та* (أعطى) превратили в [краткий] *алиф*, вместо того чтобы превратить в *йа*, когда есть такая возможность?

⁸ Давуд, сын Мухаммада ал-Усиши (ум. в 1759 г.) — крупный дагестанский ученый из селения Усиша (ныне Акушинский район РД), правовед и знаток грамматики, поэт, шейх кадирийского тариката, ученик известного Мусалава ал-Кудуки, автор нескольких популярных произведений, в том числе упоминаемого в тексте субкомментария по грамматике арабского языка к «Шарх Марах ал-арвах» Ахмада Динкузи ар-Руми.

⁹ Шамс ад-Дин Ахмад б. ‘Абдуллах Динкузи ар-Руми (ум. в 1469 г.) — мусульманский ученый и знаток грамматики из Османской империи, автор популярного в Дагестане комментария по грамматике арабского языка «Шарх Марах ал-арвах». Динкузи — прозвище ученого, означающее на османском «сильный телом». Дагестанцы имели довольно смутное представление об этом ученом, «Динкузи» они считали его именем или нисбой и довольно часто употребляли это слово для обозначения его произведения, поскольку в дагестанской письменной традиции было принято называть книги по именам их авторов.

Ответ. Потому что в букву *йа* оно превращается только в императиве, как об этом сказано в «Динкузи» в начале раздела о «пустых» глаголах.



[96] Вопрос. Почему в примерах *рамайа* (رميا), *‘асавани* (عصوان), *рахайани* (رحيان), *йардайани* (يرضيان) и *йагзувани* (يغزوان) третью коренную букву не превратили в *алиф*, хотя такая возможность есть?

Ответ. Если в этих примерах третьи коренные буквы превратить в *алиф*, то произойдет встреча двух букв с *сукунами* и тогда придется удалить один из *алифов*. В результате слова будут путать с их формой в единственном числе. В первом примере это очевидно, во втором и третьем примерах путаница произойдет, когда при сопряженном сочетании (*идафа*) удалятся их *нуны*, как и при образовании из них императива. В четвертом и пятом примерах путаница произойдет при удалении их *нунов* из-за введения перед словом частицы сослагательного наклонения (*насиб*). Об этом изложено в книге «ал-Вафийя» и в книге «Шарх ат-Тасриф» ат-Тафтазани.



Вопрос. Ат-Тафтазани в «Шарх ат-тасриф» сказал: «Так как в имперфекте *йар‘аву* (يرعلو) над буквой *вав* получается *дамма*, что недопустимо, ученые не стали превращать [вторую слабую коренную букву]. Почему это недопустимо по мнению ученых? И почему буква *вав* не может иметь такую огласовку, тогда как буква перед ней имеет *сукун*?

Ответ. Великий ученый Ибн Касим в своем субкомментарии к «Шарх ат-тасриф» в начале раздела о слове со второй и третьей слабой коренной буквой сказал: «Вторая коренная буква в примере *рава* (روي) не превращается, потому что в таком случае его имперфект будет *йарайу* (يراي) с *даммой* над буквой *йа*. Ученые не приемлют это, поскольку такое слово трудно выговаривать. Именно поэтому в имперфекте раскрывается (الفك) слово, буквы которого ассимилируются (ادغام) в перфекте согласно мнению тех, кто говорит о необходимости этого».



Вопрос. В чем мудрость того, что неарабский (ал-‘аджами) *мухаккик* Дибирлав¹⁰ заявил о наличии в морфологии (*тасриф*) семи всеобщих [морфологи-

¹⁰ Мухаммад, сын Дибира, сына ‘Усмана, сына ‘Анди ал-Харакани, известный как Дибирлав (ум. до 1795 г.) — видный дагестанский ученый из селения Аракани (ныне Унцукульский район РД), правовед и языковед. Каких-либо конкретных сведений о нем дагестанская историческая традиция почти не сохранила. В колофоне манускрипта, переписанного его сыном Ахмадом в 1795 г. в Акуша, Дибирлав называется покойным (ФВР ИИАЭ ДФИЦ РАН. Ф. 14. Оп. 1. № 81), что позволяет нам примерно определить верхнюю дату его жизни. Дибирлав прежде всего известен своим субкомментарием по морфологии к «Шарх Марах ал-арвах» Шамс ад-Дина Динкузи, о котором, очевидно, речь идет в тексте вопроса.

ческих] правил-аналогий? Хотя известно, что в морфологии намного больше подобных правил.

Ответ. Покойный ученый под словом *тасриф* имел в виду известную книгу «ат-Тасриф» аз-Занджани, а не саму науку о морфологии (*сарф*). Поэтому здесь нет ничего противоречивого. Его слова «Упомянутые аналогии в этой книге указывают на наличие семи универсальных правил...» свидетельствуют о правильности нашего понимания его слов. [97] Как бы там ни было, нет сомнений, что правил в морфологии настолько много, что они не поддаются счету, как на это указал имам ал-Казвини¹¹ в книге «Гайа ат-тасриф».



Вопрос. Как переводится слово *и ‘лам* («знай»), когда оно употребляется в начале речи для привлечения внимания (*танбих*)? Если перед этим словом поставить частицу *вав*, нарушит ли это начальность (*صدارة*) этого слова? Если нарушит, то как оно в таком случае будет переводиться? И как бы там ни было, считается ли это слово грамматическим фактором (*‘амил*) для слов, идущих после него?

Ответ. У ученых разногласия относительно этого слова и других подобных слов, употребляющихся в качестве заглавия, как *танбих* и *фасл*. Некоторые ученые сказали, что эти слова сродни добавочным частицам (*хуруф аз-зийада*), которые не изменяются по флексиям по своим функциям в предложении (*ла махалла лаха мин ал-и ‘раб*). Другие утверждают, что они являются предикативными предложениями (*джумла иснадийа*), в которых подразумевается субъект предиката (*муснад илайхи*). Но это что касается слова *танбих*. Великий ученый Ибн Касим в «Хашийа ‘ала Мухтасар ал-Мутаввал» передал эти два мнения относительно слова *танбих*. Ат-Тафтазани в «Шарх ат-Тасриф» и Динкузи в «Шарх ал-Марах» предпочли второе мнение. Великий ученый Шейх-заде сказал, что слово *и ‘лам* употребляют в начале речи для привлечения внимания слушателя, что сказанное после этого слова нужно запомнить и принять к сведению. Подобное также говорится в «Сихах» ал-Джавхари и в «ал-Камус». Эти высказывания ученых прямо указывают, что слово *и ‘лам* выполняет функцию частиц для привлечения внимания. На это указал господин ‘Исам ад-Дин¹² в своем субкомментарии к «ал-Фаваид ад-Дийаййа».

Далее, если это слово считать частицей, то оно имеет лишь одну функцию — привлечь внимание, но грамматическим фактором в предложении оно быть не может. Если же это слово рассматривать как императив второго лица, то смысл его очевиден, как и то, что оно является грамматическим фактором.

¹¹ Баха’ ад-Дин Тахир б. Ахмад ал-Казвини, известный как ан-Наджжар (ум. в 1184 г.) — мусульманский ученый, теоретик права и языковед.

¹² ‘Исам ад-Дин Ибрахим б. Мухаммад б. ‘Арабшах ал-Исфараини (ум. в 1538 г.) — мусульманский ученый, теоретик права и правовед ханафитского *мазхаба*, филолог.

Но всё это касается того случая, когда перед этим словом не стоит частица *вав*. Если она находится перед ним, то оно будет считаться императивом, поскольку частицы для привлечения внимания должны быть поставлены в самом начале речи, за исключением частицы *ха* (هـاء), которая вводится перед указательным местоимением. На это указал господин [98] ‘Исам ад-Дин и другие ученые.

Аллах распоряжается благами, Ему хвала за завершение сочинения! Благословения и приветствия нашему господину, лучшему из людей, а также его великой семье, почтенным сподвижникам и всем, кто до Судного дня последует за ними! Им вечные приветствия! Я — ответивший на вопросы ничтожный Гасан ал-Алкадари.

6

Ясное слово в виде ответа на вопросы Мухаммада‘али [Ответы Мухаммаду‘али ал-Чухи]¹

Именем Аллаха, Милостивого и Милующего! Хвала Аллаху, Владыке и Дарителю благ, который наделяет нас несчетными благами! Благословения и приветствия лучшему, кому была дарована мудрость и красноречие (*фасл ал-хитаб*), нашему господину Мухаммаду, его семье, сподвижникам и таби‘унам!

Далее, говорит ничтожный Гасан ал-Алкадари: я получил от самого дорогого друга и самого успешного сверстника, величественного ученого ал-Чухи Мухаммада‘али² некоторые вопросы в превосходном письме. Однако по определенным обстоятельствам мой ответ задержался, так пусть он из-за этого не бранится и не сердчает на меня.

Как только я получил некоторую возможность, я написал [99] то, что нашел по теме вопросов. Я отправил их (ответы) ему в качестве напоминания проницательным [людям]. Стоит отметить, что, несомненно, спрашиваемый не более знающий, чем спрашивающий. На Аллаха следует уповать, и к Нему мы вернемся!

Вопрос. Достоин ли получения *заката* студент [медресе] (*мута‘аллим*), если некто, [кто обязан его содержать], например отец, специально предоставляет ему лишь немного имущества, чтобы он не лишился права получения *заката*, и так продолжается несколько лет? Обязан ли этот *мута‘аллим* израсходовать сначала это имущество, прежде чем израсходовать имущество с *заката*?

¹ Арабское название: *ал-Кавл ал-Джалли фи мушикат Мухаммад ‘Али*.

² Мухаммад‘али, сын Мухаммадмирзы ал-Чухи (ум. в 1887-8 г.) — крупный дагестанский ученый-богослов, правовед, автор нескольких работ, в том числе популярного в Дагестане сборника фетв «Фетвы ал-Чухи» (*Фатава ал-Чухи*), отец знаменитого издателя и владельца типографии в Темир-Хан-Шуре Мухаммадмирзы Мавраева (ум. в 1964 г.).

Ответ. Если тот, кто даровал *мута 'аллиму* в собственность малое количество имущества, не является тем, кто обязан его содержать, либо он будет бедным, у которого пропитания хватает лишь на себя, свою супругу, слугу, рабыню, родившей от него, и на прочие их расходы на следующие сутки, то нет сомнений, что *мута 'аллим* достоин получить *закат* из-за своей нужды и бедности. Этот вопрос отражен в следующем тексте из «Тухфат ал-мухтадж»: «Если некто займется изучением наук, но нужда зарабатывать на жизнь будет мешать ему в этом, то он считается бедным и ему полагается *закат*. В таком случае он может не работать, поскольку его деятельность [в науке] полезна обществу».

Если же тот человек является тем, кто обязан содержать этого *мута 'аллима* и он [финансово] способен на это, то в данном случае прежде всего необходимо ответить на вопрос: считается ли занятие сына науками уважительной причиной, как препятствующей ему зарабатывать себе на жизнь, так и обязывающей его родителей содержать его? Из текста «ат-Тухфат» в разделе о содержании родственников понятно, что не считается. Однако ал-Биджирми³ посчитал весомым первое мнение, [что родители обязаны содержать сына-*мута 'аллима*]: «Если ребенок способен зарабатывать, но изучение наук мешает ему в этом, то обязаны ли родители содержать его? В этом вопросе есть различные мнения, наиболее весомым из которых является то, что они обязаны это делать, но с условием, чтобы от изучения наук он получал пользу, достаточную для признания в среде изучающих науки». Подобное говорится и в «Асна ал-маталиб» с добавлением: «Если его учеба не дает ему возможности работать и он стесняется рассказать о своем положении судье (правителю), то он имеет право получить *закат*. Если допустить, что отец обязан его содержать, то является ли условием, чтобы они оба находились на одной территории, или не является? Ибн Хаджар посчитал правильным второй вариант, [100] поскольку он точнее всего подпадает под обобщенные слова ученых». Но великий ученый Ибн Касим считал обратное. Он сказал: «Является условием для обязательности содержать [других], чтобы тот, кого содержат (*мунфак 'алайхи*), находился в городе того, кто содержит (*мунфик*). Если *мунфак 'алайхи* уедет оттуда, то *мунфик* не обязан его содержать».

Если допустить, что отец обязан содержать своего сына-*мута 'аллима*, даже если они находятся в разных местах, и если отец отправит сыну необходимые средства на содержание, то, несомненно, эта ситуация подпадает под то, что написано в «Тухфат ал-мухтадж»: «Тот, кто получает достаточные средства на жизнь от родственника — родителей, детей, мужа и других, — не считается ни бедным (*факир*), ни нищим (*мискин*) по наиболее достоверному мнению (*ал-асахх*)».

³ Сулайман б. Мухаммад ал-Биджирми (ум. 1806) — мусульманский ученый из Египта, правовед шафиитского *мазхаба*.

Если родители откажутся содержать *мута'аллима* в полной или частичной форме, как это распространено в Дагестане, и кадий не сможет потребовать с них это, то, несомненно, этот *мута'аллим* заслуживает получения *заката* либо как бедный, либо как нищий. Он волен сам выбрать, что расходовать в первую очередь: имущество, полученное с *заката*, либо имущество, полученное от родителя, поскольку всё это его имущество. Аллах знает лучше.



Вопрос. Каково решение относительно земли и камней, которые скатились с поля одного человека на поле другого? Принуждают ли первого человека убрать их или нет? Если принуждают, то есть ли разница между тем, чтобы камней и земли было столько, что их в принципе непосильно убрать либо возможно убрать, но приложив огромные усилия или заплатив большую плату, или такой разницы нет? Если это не имеет значения, то имеет ли значение, чтобы земля и камни покрыли все нижнее поле или только его часть? И кому принадлежат эти земля и камни? В любом случае, имеет ли значение, чтобы они скатились по вине одного из них, или не имеет?

Ответ. Если это случится по вине одного из них, то решение этого вопроса известно из текста «Тухфат ал-мухтаж»: «Если человек нанесет ущерб по своей вине при использовании своего имущества, то он должен возместить все последствия, о которых известно точно либо известно на основе твердого предположения. Эти последствия должны оценить два опытных человека. Он должен их возместить, поскольку допустил халатность». В другом месте этой книги сказано: «Если некто отберет [у кого-либо] участок земли, а потом перетащит оттуда землю в другое место, то владелец участка имеет право заставить его вернуть эту землю на место, если земля еще осталась и даже если тот понесет убытки, многократно превышающие стоимость земли. [Он должен так поступить] даже в случае, если земля ничего не стоит. Если она уже испортилась, то он обязан вернуть подобную землю, поскольку выше было сказано, что одна часть земли может быть аналогом (*мисли*) другой земли». В «ан-Нихайа»⁴ говорится: «Если вернуть аналогичную землю невозможно, то он должен выплатить разницу стоимости участка до переноса оттуда земли и после переноса. [101] Об этом прямо сказано в [книге] „ал-Умм“».

Если же это произошло не по его вине, то решение этого вопроса также можно узнать из слов «Тухфат ал-мухтаж»: «Если селевой поток перетащит семена

⁴ «Достаточное для нуждающегося в виде комментария к „ал-Минхадж“» (*Нихайа ал-мухтаж шарх ал-Минхадж*) — комментарий Шамс ад-Дина Мухаммада ар-Рамли к сочинению по шафиитскому праву «ал-Минхадж» имама ан-Навави. Данный комментарий считается одним из самых авторитетных и основополагающих трудов поздних шафиитов. К нему было составлено множество субкомментариев (*хаваши*). Сочинение иногда сокращенно называют «Шарх ал-Минхадж ли ар-Рамли» или «Шарх ар-Рамли».

на участок другого человека, где они прорастут, то урожай принадлежит хозяину семян. Потому что это его имущество, даже если оно видоизменилось. Хозяин земли, [а в случае его отсутствия] кадий, обязан вернуть их владельцу, т.е. известить его об их местонахождении, как это принято относительно вещей, данных на хранение. Более достоверным (*ал-асахх*) считается, что хозяин семян принуждается к изъятию своих семян из земли». Конец его слов с некоторыми сокращениями.

Под принуждением здесь следует понимать тот случай, когда сделать это не является, как правило, очень трудным. Следует понимать именно так, поскольку в предыдущей цитате из «ан-Нихайа» говорилось, что человека не принуждают это делать в случае, если это невозможно, и речь там шла о ситуации, когда человек виноват в случившемся. А в нашем вопросе, где отсутствует вина человека, тем более он не будет принуждаться к этому. Это отметил субкомментатор и великий ученый Ибн Касим, и на это указывают слова теоретиков права и правоведов в подобных вопросах.

Если невозможно вернуть имущество владельцу верхнего участка, то он имеет право использовать свое имущество там, куда оно попало. Он не обязан платить ни штрафы, ни какую-либо плату хозяину нижнего участка. Но обязан выплатить, если оно попало по его вине и невозможно вернуть его на место.



Вопрос. Каково решение относительно [механических] часов при использовании в религиозных делах? И каково решение относительно украшения их золотом и серебром? Есть ли разница между ними и другими вещами в этом вопросе?

Ответ. Правоведы прямо сказали о дозволенности использования компаса для определения времени и направления *киблы*, поскольку он в предположительной форме указывает на это. На основе аналогии между компасом и часами, которые очень популярны у нас, можно понять, что последние также дозволены. Правовое решение об украшении часов золотом и серебром такое же, какое установлено об украшении других предметов, если исходить из обобщенных выражений правоведов.



Вопрос. Каково решение относительно двух полей, находящихся рядом друг с другом на одной определенной площадке? Известно из многочисленных преданий (*таватур*), что две трети урожая с одного из этих участков полагалось отдавать в такую-то мечеть. Однако не известно, с какого именно участка, и нет никаких признаков, чтобы делать на их основе какое-либо суждение.

Ответ. [102] Подобные условия и подробности о *вакфе*⁵, услышанные на основе преданий, не принимаются во внимание. Они могут приниматься во вни-

⁵ *Вакф* — в исламе неотчуждаемое имущество, завещанное на благотворительные цели.

мание, только если сам факт вакуфного акта был установлен на основе преданий. Это понимается из следующего текста «Шарх ал-Минхадж» Ибн Хаджара в разделе о свидетельствовании на основе преданий: «Я скажу: наиболее достоверным мнением у исследователей (*мухаккиков*) и у большинства ученых является, что дозволено свидетельство во всех вопросах [на основе преданий]. Аллах знает лучше! Упоминание здесь „самого факта вакуфного акта“ исключает подробности и условия вакуфного акта».

Таким образом, если на основе преданий был установлен сам факт вакуфного акта обоих полей, но не условия и подробности этого акта, то следует руководствоваться нормой, общепринятой именно в подобных ситуациях (*урф хасс*), если эта норма известна. В ином случае тот, на кого возложена ответственность за распределение вакуфного имущества (*назир ал-вакф*), должен распределить его по своему усмотрению.

Если же сам факт вакуфного акта вообще не установлен, но широко распространено предание (*истифада*), что одно из двух полей завещано в качестве *вакфа* мечети, то в данном случае поступают следующим образом. Если поля принадлежат двум разным людям, каждый из которых отрицает, что его поле завещано мечети, то ни исковое заявление, ни свидетельства по этому поводу не принимаются, поскольку отсутствуют точные сведения, требующиеся в данном вопросе. Если же поля принадлежат одному человеку и предания свидетельствуют (*байина ал-хисба*), [что поле было завещано мечети], то эти свидетельства принимаются и владельца обязывают дать пояснения, [какое именно поле было завещано мечети]. Если он не даст их, то его сажают под арест до тех пор, пока такие пояснения не будут получены.

Такое решение понимается из слов «ат-Тухфат» и «ан-Нихайа»: «Если два раба будут утверждать, что их хозяин освободил именно его, и этому есть свидетельство, то это свидетельство выслушивают, даже если исковое заявление является ложным, поскольку для выслушивания добровольного свидетельства (*байина ал-хисба*) нет нужды в исковом заявлении». Также субкомментатор «ан-Нихайа» [аш-Шабрамаллиси]⁶ добавил к этим словам: «Но с хозяина требуют объяснения, [кого именно он освободил]. Если же он не расскажет, кто именно был освобожден, тогда его арестовывают до тех пор, пока он не расскажет про это».



Вопрос. Если некто завещал определенную овцу из своего стада в качестве милостыни, затем умер, но теперь завещанную овцу невозможно узнать ни по

⁶ Нур ад-Дин Абу ад-Дийа' 'Али б. 'Али аш-Шабрамаллиси (ум. в 1676 г.) — мусульманский ученый и правовед шафинитского *мазхаба* из Египта, автор известного субкомментария к «Нихайа ал-мухтаж» Шамс ад-Дина ар-Рамли.

каким признакам, то какое решение этого вопроса? Дайте отдельное подробное решение, а не отсылайте к вопросу о смешивании голубей в двух [голубиных глинобитных] башнях.

Ответ. Подробное решение этого вопроса можно узнать из текста сочинения «ал-Анвар»: «Если чужое имущество смешается с имуществом этого человека и трудно будет различить их имущество, то он имеет право употреблять это имущество, прилагая умственные усилия определить свое имущество. Это подобно тому, [103] если один чужой финик смешается с его финиками или одна чужая овца смешается с его овцами. Никто из них не может распоряжаться этим имуществом в виде продажи или дарения третьему лицу. Но если один из них продаст или подарит что-то из этого имущества второму, то сделка действительна, поскольку в этом есть потребность (*хаджа*). Если же они оба (или один из них) продадут имущество третьему лицу, при этом они не знают, какое именно имущество принадлежит каждому из них, но знают точное количество своего имущества, стоимость их имущества будет одинаковой и плата за него будет распределена в соответствии с количеством имущества каждого из них, то такая сделка действительна. Но если количество имущества каждого из них не известно и их стоимость разная, то в данном случае сделка не действительна, за исключением, если они придут к какому-либо соглашению».



Вопрос. Если увидят молодой месяц в начале дня, а затем такой же месяц в конце дня, то можем ли мы вынести решение, что увиденное в конце дня и есть молодой месяц?

Ответ. Если такое случится, хотя мы не слышали о подобном, то нужно руководствоваться наблюдением молодого месяца в конце дня после захода солнца, так как в «ал-Манхадж» сказано: «Наблюдение молодого месяца днем не влияет [на установление начала месяца]». [Нур ад-Дин] ал-Халаби добавил к этим словам: «...даже если молодой месяц увидят прямо перед заходом солнца».

В «Асна ал-маталиб» сказано: «Наблюдение молодого месяца днем тридцатого дня месяца, даже в первой половине дня, [устанавливает начало месяца] с наступающей ночи, а не с прошедшей. Поэтому если молодой месяц увидели в тридцатый день *рамадана*, то пост не прерывают, как и не прекращают прием пищи, если этот месяц увидели в тридцатый день *ша'бана*. Что касается двадцать девятого дня месяца, то ни один из ученых не говорил, что наблюдение молодого месяца в этот день устанавливает начало месяца с предыдущей ночи, потому что в месяце может получиться двадцать восемь дней».

В «ан-Нихайа» сказано: «Слова автора о том, что видение молодого месяца устанавливается по свидетельству [добропорядочного мусульманина], означают, что это даже в такой ситуации, когда астрономические расчеты указывают на

невозможность увидеть молодой месяц в этот день, а луна исчезает на третью ночь до наступления времени ночной молитвы, как это обычно происходит. Поэтому что Законодатель не предписал нам проводить астрономические расчеты, а наоборот, полностью отменил их. Так оно и есть, и такую *фетву* вынес [мой] отец [Шихаб ад-Дин ар-Рамли]⁷, а обратную *фетву* вынесли [Таки ад-Дин] ас-Субки и те, кто согласились с его решением».

Что касается высказываний Шейх-заде и ему подобных о сокрытии молодого месяца от взоров, то они основаны на том, что происходит чаще всего и наблюдается [в природе]. Смысл их слов никак не противоречит решениям шариата касательно правил наблюдения за молодым месяцем.



Вопрос. «Каждый город имеет свое время восхода и захода солнца» (ад-Дамири). [104] «Для каждой местности учитывается время восхода и захода солнца так, как нам видится, а не так, как происходит на самом деле» (Ибн Хаджар). Что подразумевается в обеих цитатах под городом и местностью? Если один город расположен на вершине горы, а другой у ее подножия, либо если, к примеру, один из нас будет находиться на вершине минарета, а другой на дне колодца, то разнятся ли для них время поста и разговения из-за того, что один не может видеть происходящее на горизонте, что видит второй? Или же в данных случаях является условием, чтобы они находились в местах, имеющих разное время восхода солнца (*матали*)⁸, как на это указывают комментарии (*шурух*) к «ал-Минхадж» в главе о посте? Если тут имеется в виду первое, то что означают слова Ибн Хаджара: «Заход солнца в окруженной постройками местности или в долине, окруженной горами, определяется по исчезновению солнечных лучей с вершин зданий или гор»? Если же тут имеется в виду второе, то что означают слова в книге «ар-Ридван»⁹ перед заключением? Различаются ли *матали* из-за различия местностей, т.е. расположения на возвышенности или в низменности?

⁷ Шихаб ад-Дин Ахмад б. Ахмад ар-Рамли (ум. в 1550 г.) — крупный мусульманский ученый-богослов и правовед шафиитского *мазхаба* из Египта, отец вышеупомянутого Шамс ад-Дина Мухаммада ар-Рамли.

⁸ *Матали* (ед. ч. *матла*) — в мусульманском праве: территория, имеющая свое время восхода солнца.

⁹ Сочинение «Опора разумных и образованных персон для определения времени молитв и направления *киблы* в Дагестане» (*‘Умда ули ан-нуха ва ал-‘ирфан фи ‘илм ал-микат ва ал-кибла би Дагистан*) египетского астронома и математика Ридвана б. ‘Абдуллаха ал-Фалаки ал-Мисри (ум. в 1710 г.) было составлено автором по просьбе дагестанского ученого из Карахского союза общин Мухаммада-хаджжи, сына Мухаммада-хаджжи ал-Карахи, который встретился с ним во время поездки в хаджж. В книге излагаются способы определения времени мусульманских молитв в Дагестане, а также метод определения направления (*кибла*) к Мекке, в сторону которой мусульмане молятся. К сочинению было составлено несколько комментариев дагестанскими учеными, в том

Ответ. Под городом и местностью в этих цитатах подразумеваются их известные значения. Однако любая территория, которая соответствует этому городу или местности по *матали* ‘, имеет и соответствующее решение [касательно поста и разговения], даже если расстояние между ними будет значительным. Об этом говорится в [сочинении] «ал-Манхадж» в главе о посте: «Если в некоей местности увидят молодой месяц, то в близлежащей местности, имеющей с ней единый *матали* ‘, должны руководствоваться их решением». Также это понимается из слов «ал-Минхадж», что если в некоем городе увидят молодой месяц, то в близлежащем городе должны следовать их решению. Эти слова дополняются утверждением [ан-Навави], что наиболее достоверным мнением является то, что близость и дальность в данном случае определяются не расстоянием, а различием и соответствием в *матали* ‘.

Далее, астрономия доказала, что две местности имеют разные *матали* ‘ только из-за различия положения солнца относительно этих местностей, которые имеют разные долготы и широты. Также астрономия доказала, что *матали* ‘ не могут отличаться в двух местностях, между которыми меньше двадцати четырех фарсахов, а расположение местности на возвышенности и т.д. не может быть фактором, влияющим на *матали* ‘.

Такой позиции в этом вопросе придерживается и часть крупных правоведов. Они ссылаются на слова «ан-Нихайа»: «[Расхождения в наблюдении] молодого месяца не зависят от дальности расстояния (*масафа ал-каср*). [105] К тому же пейзаж местностей различается при различии в *матали* ‘, поэтому и в данном вопросе учитывают прежде всего по *матали* ‘. Не стоит обращать внимание, что для определения *матали* ‘ необходимо обратиться к астрономическим расчетам и решениям астрологов (*мунаджжим*), хотя их слова вообще не принимаются в расчет. Потому что тот факт, что астрономические расчеты не принимаются в расчет в принципиальных и общих вопросах [религии], не означает, что они не могут быть приняты в некоторых второстепенных и частных вопросах». О том же самом говорится в [сочинении] «ат-Тухфат».

Таким образом, становится ясным, что слова ученых о посте аналогичны их словам о молитве. Также проясняется, что комментарий ал-Кудуки¹⁰ к словам

числе Мусалавом ал-Кудуки, а ахтынский ученый ‘Абдурахман ал-Ахти (ум. в 1913 г.) составил комментарий к заключению этого сочинения, в котором описываются методы определения *киблы* в Дагестане. Свое сочинение ал-Ахти назвал «Озарение сердец для облегчения [понимания] заключения [сочинения] „Ридван“» (*Танвир ал-джанан би тасхил хатимати Ридван*).

¹⁰ Мухаммад (Мусалав), сын Мусы, сын Ахмада ал-Кудуки ад-Дагистани (ум. в 1717 г.) — крупнейший мусульманский ученый-богослов Дагестана из селения Кудутль (ныне Гергебильский район РД), правовед и языковед, автор популярных в Дагестане работ, основатель медресе и учитель многих видных ученых; реформировал мусульманское образование в Дагестане, в результате чего арабо-мусульманское образование и культура перешли на качественно новый уровень.

упомянутой книги «ар-Ридван» указывает на его несогласие с ними ввиду их противоречия шариаду.



Вопрос. Заключение астрономов и *факихов* относительно продолжительности сумерек разнятся. Из слов первых очевидно, что, к примеру, в начале лета продолжительность рассеивания солнечных лучей на горизонте составляет два часа тринадцать минут и двадцать четыре секунды. Тогда как *факихи* утверждают следующее (цитирую из «ал-Ихйа'»): «Что касается времени ночной молитвы, то ее наступление определяется появлением на небе большого количества малых звезд. Это происходит после исчезновения красного освещения горизонта». Однако эти два явления происходят до истечения упомянутого промежутка, как я сам неоднократно проверял это. Как можно понять их слова без противоречия друг другу?

Ответ. После захода солнца на западном горизонте, на восточном горизонте появляется начало земной тени (мрак). Однако земля не бывает полностью покрыта мраком, поскольку тень имеет конусообразную форму. На западном горизонте небо имеет в это время красное освещение, оно ярко и отчетливо светится, затем красное освещение слабеет, пока не исчезнет и небо не приобретёт желтое освещение. Затем и желтое освещение слабеет, пока не исчезнет, и оно сменяется белым освещением подобно истинному утреннему рассвету (*фаджр садик*). Затем и это белое освещение слабеет, пока не исчезнет, и небо сменяется белым продольным по горизонту освещением, словно нить.

Закат, по мнению Великого имама [Абу Ханифы], да помилует его Всевышний Аллах, это время, когда на горизонте белое освещение. В одном из преданий от него также сообщается, что это красное освещение. По мнению его двух учеников и трех имамов, [106] да помилует их Всевышний Аллах, это красное освещение. По мнению имама ал-Харамайн¹¹, закат — это желтое освещение. На это прямо указал комментатор «ар-Рисала ал-Мардини фи тарф ал-Муджиб ли ар-руб'».

Таким образом, слова астрономов относятся к определению времени белого заката, о котором было сказано, а слова наших шафиитских имамов, в том числе ал-Газали, относятся к определению времени багрового заката. Получается, что в их словах нет противоречия.

¹¹ Абу ал-Ма'али 'Абд ал-Малик б. 'Абдуллах ал-Джувайни (ум. в 1085 г.) — крупный мусульманский ученый из Нишапура (Иран), теоретик права и шафиитский правовед, знаток калама; ал-Джувайни некоторое время жил в двух святых мусульманских городах — Мекке и Медине — и за свой религиозный авторитет в этих местах был прозван «Имамом двух святынь» (*Имам ал-Харамайн*).



Вопрос. Я не могу понять слова Ибн Йунуса аш-Шафи¹² в «ат-Татриз шарх ат-Та'джиз»: «Полезное примечание: продолжительность багрового заката равна половине одной шестой ночи. Его продолжительность увеличивается при увеличении продолжительности *дня* и уменьшается при его уменьшении». В одном из списков этого сочинения в данном месте говорится: «Его продолжительность увеличивается при увеличении продолжительности *ночи* и уменьшается при ее уменьшении». Учитывая содержащееся в обоих списках, как можно соотнести эти слова с утверждениями астрономов, что продолжительность заката не зависит от увеличения или уменьшения продолжительности дня или ночи?

Ответ. Возможно, его слова относятся к определенному месту, известному лишь ему. В ином случае физические (чувственные) доказательства говорят нам об обратном, а тексты и утверждения ученых, на которых и стоит полагаться, противоречат ему. Я полагаю, это можно понять лишь так.

Хвала Аллаху, Владыке! И вечные приветствия! Завершилось составление в месяце *сафар* 1288 года¹³.

¹² 'Имад ад-Дин Мухаммад б. Йунус ал-Мусли, известный как Ибн Йунус (ум. в 1211 г.) — шафиитский правовед из Ирака.

¹³ 22.04 — 20.05.1871.

[Ответ малла 'Исе]

Именем Аллаха, Милостивого и Милующего! Хвала лишь Аллаху! Благословения и приветствия нашему господину, после которого не появится иной пророк, а также его пречистой семье и превосходным сподвижникам!

Далее. Дорогой брат малла 'Иса, ваш вопрос: «Что означают слова познавшего Аллаха 'Абд ал-Кадира ас-Сафади, да помилует его Всевышний Аллах:

تفرد لفرد فيك مفرد عرشه خليفته نجل له أنت معلم
 „Обратись лишь к Единому, уникальный 'Трон' ('Арш) которого находится в тебе.
 Ты — потомок Его наместника, и тебе даровано знание“?»

Ответ: Я не обнаружил никаких комментариев в книгах относительно значения этих слов. Однако я полагаю, что он имел в виду следующее. Под «Единым» (*ал-Фард*) автор имеет в виду нашего Господа, Преславлен Он и Всевышен. Автор велит отказаться от всего и обратиться лишь к Нему тем потомкам Адама, кто заслуживает обращения. Адам же являлся наместником (*халифа*) Аллаха на земле, [107] как об этом сказано в Ясном Напоминании (Коран). Смысл этих слов следующий: о человек, обратись лишь к Единому, т.е. к Господу, уникальный «Трон» которого находится в тебе. Здесь фигурально говорится о сердце, к которому обращается Господь, как об этом сообщается в предании: «Сердце верующего — „Трон“ ('Арш) Милостивого». В священном *хадисе* (*хадис кудси*) сообщается: «Меня может вместить только сердце Моего раба».

Предложение (*джумла*): *فيك مفرد عرشه* — является определительным предложением для слова *فرد*. Слова *خليفته* — первое подлежащее, слово *نجل* — сказуемое, поставленное перед подлежащим *له أنت* — прилагательное слова *نجل أنت* — второе подлежащее, и оно со своим сказуемым является сказуемым слова *خليفة*. Таким образом, последнее предложение является вторым определительным предложением для слова *فرد*. Слово *معلم* является вторым сказуемым слова *أنت*.

Таким образом, смысл будет следующим: «Обратись, человек, лишь к Единому, уникальный „Трон“ которого находится в тебе. Ты — потомок Его наместника, т.е. Адама, и ты — место знания». Последнее слово будет иметь такое значение, если это слово передается через *фатху* над буквой *мим*, либо же там подразумевается «и тебе даровано знание или господние милости», если слово передается через *дамм* над буквой *мим*. Это то, что я понял.

Мир от ничтожного Гасана ал-Алкадари. Составлено 25 *мухаррама* 1288 года¹.

¹ 16 апреля 1871 г.

[Ответы Мухаммаду‘али ал-Чухи]

Именем Аллаха, Милостивого и Милующего! Хвала Аллаху, который научил [человека письму] посредством калама, научил человека тому, чего он [ранее] не ведал¹. Благословения и приветствия нашему господину *хашимиту*² — Его самому почтенному Посланнику, а также его семье и сподвижникам, являющимся почтенными звездами на небе.

Далее, говорит нуждающийся в милости Творца Гасан ал-Алкадари: славный и уважаемый ученый ал-Чухи Мухаммад‘али отправил мне письмо с некоторыми вопросами и полезными темами. Я своим слабым умом извлек на них ответы из авторитетных книг и сочинений. Хвала Всеведущему Владыке, ответы получились более чем приемлемыми среди уважаемых персон и очень понятными для умов людей, желающих получить пользу. Затем я собрал ответы в эти листы, дабы они были напоминанием для людей согласия (*ахл ал-вифак*). Я надеюсь на их великодушие, что они будут читать за меня лучшую мольбу, как это принято среди почтенных лиц.

Вопрос. Считается ли общепринятая ассигнация (*اسكناس*) имуществом, с которого выплачивается *закат*? Если в торговой деятельности документ ассигнации считать [торговым] имуществом, [а не наличными деньгами,] [108] то как рассчитать его стоимость: стоимостью *нисаба*³ золота или *нисаба* серебра (*накд*)⁴, вместо которых он используется, либо его стоимость определяется по-другому? Входит ли документ ассигнации под понятие [шариатского] *накда*? На-

¹ Текст из Корана (96:4–5).

² Пророк Мухаммад происходил из курайшитского племени Бану Хашим.

³ *Нисаб* — минимальный достаток или имущество, при достижении которого на мусульманина возлагается обязанность выплатить *закат*.

⁴ *Накд* — наличные деньги, но шафиитская правовая традиция, за исключением многих современных ее представителей, в качестве наличных денег, полностью соответствующих требованиям шариата (*накд шар‘и*), признаёт лишь монеты из золота или серебра. В данном случае речь идет именно о них. Бумажные деньги, согласно шафиитскому *мазхабу*, считаются не наличными деньгами, а торговым имуществом.

пример, если некто купит лошадь за *накд* в рассрочку, назвав плату словом *ахча*, тогда он может расплатиться за лошадь документом ассигнации, а не, к примеру, серебром. Продавца же принуждают принять плату, поскольку документы об ассигнации популярны [среди людей] и правители пускают их в обращение.

Ответ. Необходимо пояснить суть ассигнации, поскольку многие ученые, не понимающие ее, попадают вследствие этого в сомнения и путаницу. Они предаются долгим разборам их сути, что, наоборот, запутывает простых людей еще больше.

Знай, брат, который мне дороже серебра, что ассигнация — это просто один из долговых документов⁵. Данные на этом документе говорят, что государственное казначейство должно выплатить владельцу документа долг в сумме, указанной в документе, будь это один, три или больше рублей (*манатов*). Оно должно выплатить ему их серебром или золотом, по первому его требованию. Правители внедрили ассигнацию из-за трудности проводить немедленные выплаты из казначейства золотом и серебром. Они издали приказ, чтобы никто в их государствах не отказывался от принятия их вместо валюты. Таким образом, любой может прийти с документом об ассигнации в казначейство (банк) и получить за них золото или серебро. Или бывает так, что правители в определенные дни, когда могут позволить себе выплаты серебром и золотом, объявляют выплаты по ассигнациям.

То, что эти документы являются имуществом и полезны, есть известный факт для всех людей, потому что они гарантируют соблюдение прав человека в имущественных делах. Что касается ценности этих документов, то об этом прямо сказано в «Шарх ал-Минхадж» великого ученого [109] Ибн Хаджара: «Если некто отберет силой долговой или прочий документ и испортит его, то он обязан возместить стоимость бумаги и плату за составление документа, но не стоимость самого документа». Отсюда понимается, что документ об ассигнации не относится к имуществу, с которого выплачивается *закат*, и что, по шариату, нельзя принуждать продавца принять ее документ в качестве платы, которую мы называем *ахча* или *'арас*. И если документ об ассигнации будут использовать в торговле с соблюдением всех условий относительно торгового имущества, с которого выплачивается *закат*, то его *нисаб* определяется по его стоимости, которая оценивается при возмещении [в случае его порчи,] а не по стоимости, указанной на этом документе.

Таким образом, проясняется, что документ об ассигнации — это имущество, полезность которого определяется своим предназначением, что было разъяснено

⁵ К этому слову в сноске дан комментарий Алкадари: «Здесь под документом имеется в виду бумага, известная среди нас как документ о долге и поручительстве. Но здесь не имеется в виду шариатский документ по различным отдельным сделкам как документ о возмещении, залоге, свидетельстве и т.д. Не обманывайтесь путаницей *хаджжи* Мухаммада ал-Ахти». Мухаммад ал-Ахти (ум. в 1878 г.) — дагестанский ученый-богослов, работал членом окружного суда Самурского округа, старший брат нижеупомянутого Мас'уда эфенди ал-Ахти. За участие в антиимперском восстании 1877 г. был арестован и скончался в дербентской тюрьме.

выше. Также использование этих документов в сделках в качестве платы считается действительным, как и действительно использовать их в долговых обязательствах, согласно изложенному в книгах по *фикху*.

Да, если две стороны захотят перевести обязательство по отсроченному платежу на государственное казначейство путем вручения покупателем документа об ассигновании продавцу, то с покупателя обязательство по оплате все равно не снимается. Эта сделка не будет считаться шариатским переводом обязательств по выплате (*хавала*), даже если есть уверенность, что продавец сможет получить наличные деньги в казначействе при первом же требовании. Это что у меня есть по этому вопросу. Аллах знает лучше.



Вопрос. Были завещаны в качестве *вакфа* три пашни, находящиеся в одном месте над определенной мечетью. Многочисленные предания (*таватур*) сообщают, что тот, кто завещал их, поставил следующие условия: тот, кто будет пользоваться первым участком, должен отдавать в мечеть один *ратл*⁶ жира; тот, кто будет пользоваться вторым участком, должен отдавать одну мерку пшеницы; тот, кто будет пользоваться третьим участком, должен отдавать два *ратла* пшеницы в качестве милостыни. Однако по прошествии длительного времени люди забыли, какое именно условие было установлено для того или иного участка. Так как же выйти из этой напасти?

Ответ. В подобных случаях следует руководствоваться общепринятым обычаем, если такой имеется. Если же его нет — то мнением смотрителя вакуфного имущества (*назир ал-вакф*). Великий ученый Ибн Хаджар в «Шарх ал-Минхадж» сказал: «Если выполнение одного из условий *вакфа* станет невозможным, то допускается заменить это условие». [110] Чуть дальше он пишет, что если есть крайняя необходимость (*дарура*), то разрешается не соблюдать условие завещателя, поскольку известно, что завещатель не хотел бы, чтобы его *вакф* перестал действовать.

В «ал-Фатава» Ибн Хаджар отвечает на подобный вопрос, что «если условие завещателя *вакфа* известно, то решение вопроса ясно. А если не известно, то доход [с вакуфного имущества] направляется на то, на что оно по общепринятому и бесспорному обычаю направляется с такого имущества. Если подобный обычай не является общепринятым или он вовсе не известен, то в данном случае руководствуются мнением смотрителя *вакфа*».



Вопрос. Некто дал обет другому, что раз в год будет приводить самого старшего члена его семьи для угощения мясом жертвенного животного. Но в

⁶ *Ратл* — средневековая ближневосточная мера веса, равная приблизительно 450 г.

один из таких дней самый старший член семьи того человека уехал на расстояние больше двух пеших дней пути (*мархала*). Каково решение по данному вопросу?

Ответ. Пока не завершится этот день, давший обет обязан по мере возможности привести того самого старшего члена семьи, если он в состоянии, чтобы его накормили мясом жертвенного животного. Если же это невозможно, то он ничего не обязан. На это указывают слова великого ученого Ибн Хаджара в «Шарх ал-Минхадж»: «Если некто даст обет обустроить определенную мечеть, пребывающую в развалинах, а затем ее обустроит другой человек, то говорим ли мы, что его обет аннулируется из-за невозможности его осуществить? Ведь он давал обет взяться за ремонт пребывающей в развалинах мечети, а теперь она таковой не является. Либо же мы говорим, что его обет не аннулируется, а следует подождать, пока мечеть не развалится вновь, а затем обустроить ее? Любой из этих вариантов возможен, но к истине ближе первый вариант».

В другом месте этой книги он пишет: «Если некто даст обет совершить хадж в определенный год и у него будет возможности его совершить в тот год, он обязан это сделать. Но если он обозначит в обете определенный год и у него не будет возможности его совершить в указанный год, например, уже не осталось в указанном году времени отправиться в хадж, то его обет не засчитывается».



Вопрос. Некто дал обет другому отдать ему всё, что в его доме. Но у него также есть пашни, а также долги, которые должны [возвратить] ему другие люди. Входит ли это имущество в обет? И как быть с тем его имуществом, [111] которое на момент дачи обета не находилось дома, хотя текст его слов указывает, что он передает ему все свое состояние?

Ответ. Данный обет включает в себя только то, что находилось в его доме на момент дачи обета. Великий ученый Ибн Хаджар в «Шарх ал-Минхадж» в главе о признании сказал следующее: «Если некто признается перед другим, что „этот дом и всё, что в нем“ [принадлежит ему], то такая форма признания действительна и тот человек получает право на всё, что находилось в его доме в момент признания. Если у них будут разногласия относительно некоторого имущества, находилось ли оно дома в тот момент или нет, то считают правым того, кто выразил признание, а другая сторона для подтверждения своих заявлений должна привести доказательства». О том же самом говорится в главе об исках и доказательствах.



Вопрос. В субкомментарии к «ан-Нихайа» имеется следующая заметка: «Полезное примечание: в книге „Шарх ар-Равд“ в этом разделе сказано, что если тексты одного автора в *фетве* (*ифта'*) и в отдельном сочинении будут против-

речить друг другу, то следует давать предпочтение тексту его цельного сочинения, потому что оно бывает отредактировано тщательнее... Иными словами, если тексты *фетв* (ал-фатава) и другого произведения того же автора противоречат друг другу, то следует выбрать текст произведения, потому что оно редактируется более тщательно. Об этом прямо сказал ас-Субки, и такую *фетву* издал наш господин и шейх ас-Сайид 'Умар⁷ в своем субкомментарии к „ат-Тухфат“».

Имеется ли в виду в последней цитате под словом *фетвы* определенный сборник *фетв* под названием «ал-Фатава»? Например, такой сборник есть у Ибн Хаджара и у других ученых. Либо же здесь имеется в виду простое вынесение *фетвы*, как это выражено в первой цитате? Если здесь говорится о первом, то какая может быть разница между книгой под названием «ал-Фатава» и другими произведениями автора?

Ответ. Во второй цитате под словом *фетвы* имеется в виду лексическое значение этого слова (т.е. *фетвы* не в виде отдельного произведения. — *Пер.*). Обе цитаты говорят об одном и том же, поскольку нет разницы между книгой с названием «ал-Фатава» и другими произведениями одного и того же автора. На это указывают слова Ибн Хаджара в «Шарх ал-Минхадж», в которых он разъясняет порядок использования источников по *фетвам* для муфтия: «[Следует давать предпочтение произведениям ан-Навави в следующем порядке...] затем его „ал-Фатава“, затем „Шарх Муслим“, [112] затем „Тасхих ат-Танбих“, затем „ан-Нукат“, а это одна из ранних его работ, но она была написана позже „ат-Тасхих“. Однако этот порядок лишь приблизительный, потому что в действительности муфтий при противоречии этих книг друг другу должен руководствоваться цитатами поздних авторитетных авторов и следовать за их решениями». Аллах знает лучше.

Завершились ответы с помощью Аллаха, Милостивого Владыки, 3 ша'бана 1284 года⁸.

⁷ Ас-Сайид 'Умар б. 'Абд ар-Рахим ал-Басри ал-Хусайни (ум. в 1627 г.) — мусульманский ученый из Мекки, хадисовед и шафиитский правовед, суфий.

⁸ 30 ноября 1867 г.

**Внушение от Наставляющего на истину
для решения проблемных вопросов *малла Махди*
[Ответы *малла Махди* из с. Чахчах]¹**

[114] Именем Аллаха, Милостивого и Милующего! У Него мы просим помощи, и на Него мы уповаем! Хвала Аллаху, Милостивому Владыке! Благословения и приветствия нашему господину, посланному с Кораном, нашей опоре в День Весов, Мухаммаду, различающему [истину от лжи], а также его почтеннейшей семье, величайшим сподвижникам и всем, кто до Дня суда будет следовать за ними в благом!

Далее, говорит слабый раб, прибегающий к милости Доброго Господа, недалекий Гасан ал-Алкадари: я получил от одного из своих знакомых, *малла Махди*, проживающего в Чахчахе², письмо, содержащее несколько вопросов по полезным темам. Дабы исполнить его просьбу, я написал ответы из цитат шафиитских имамов, да будет доволен Всевышний Аллах ими и всеми нами, которые были передо мной. Я приступаю, уповая на Владыку, Дарующего помощь!

Вопрос. Обязательно ли облачать покойного в три слоя ткани (савана), взяв ее из его наследства, если у него нет больших долгов и он не завещал похоронить себя без савана?

Ответ. Да, если у покойного было достаточно средств. Великий ученый Ибн Касим, да помилует его Всевышний Аллах, сказал в своем субкомментарии к «Шарх ал-Минхадж»: «В общем, достоверным в этой теме является, что обязательно облачать покойного в три слоя во всех случаях. Его завещание похоронить его без савана аннулируется, и если у него было достаточно средств и не было больших долгов, то его облачают в саван, взятый из его имущества. Если же саван берется не из его имущества, то облачают лишь в один слой. Если он

¹ Арабское название: *Фатх ал-Хади фи мушкилат малла Махди*.

² Чахчах — ныне заброшенное село в Магарамкентском районе РД.

завещал похоронить себя без савана, то это завещание исполняется лишь частично: его хоронят только в одном слое савана, взятого из его имущества. Из вышеприведенного мы можем узнать достоверное из слов аш-Шафи'и и других».



Вопрос. Если некто засеет поле на своем участке в другом селении, а затем привезет оттуда урожай в свое село, то должен ли он выплатить *закат* с этого урожая в первом селении или во втором? Если некто засеет поле за пределами села, то должен ли он выплатить *закат* с урожая в находящемся ближе всего селении? Каково решение относительно выплаты *заката* в городе, где не находится его имущество, [с которого выплачивается *закат*]?

Ответ. Великий ученый Йусуф ал-Ардабили³, да помилует его Всевышний Аллах, сказал в [книге] «ал-Анвар»: «Если имущество находится в одном городе, а его владелец в другом, то *закат* выплачивается в том городе, где находится имущество». [115] Два имама — ан-Навави и ал-Махалли, да помилует их Всевышний Аллах, сказали в «Шарх ал-Минхадж»: «Если в одном городе нет катехорий людей, заслуживающих получение *заката*, то его необходимо выплатить в находящемся ближе всего городе». В «ал-Фатава» великого ученого Ибн Хаджара сказано: «Его (Ибн Хаджара) спросили: „На какое расстояние запрещено перевозить *закат* [из города, где его необходимо выплатить]?“. Он ответил: „Запрещено перевозить его на расстояние, с которого путнику разрешается сокращать молитвы“». Великий ученый аш-Шихаб [ал-Калиуби], да помилует его Аллах, сказал: «Под перевозкой *заката* имеется в виду выплата его тем, кто не находится в местности, [в которой находится его имущество, облагаемое *закатом*,] на момент выплаты. При этом не имеет значения, будут ли они жителями этой местности или нет».



Вопрос. Разрешено ли выплатить *закат* с торговли товарами, если отсутствуют наличные? Считается ли документ об ассигнации таким товаром?

Ответ. Великий ученый Ибн Касим в «Хашийа Шарх ал-Минхадж» сказал: «Согласно прежнему мнению (*кадим*) [аш-Шафи'и], мусульманину разрешено выплатить 2,5 процента товаров, которые у него есть на руках». Великий ученый Ибн Хаджар в «ал-Фатава» сказал: «Выплата *заката* товарами вместо наличных, следуя мнению имама Абу Ханифы, дозволена».

Не секрет, что документ об ассигнации, который широко используется в качестве полезного товара, относится к категории «товары», особенно если отсутствуют наличные или торговцам весьма затруднительно использовать наличные.

³ Джамал ад-Дин Йусуф б. Ибрахим ал-Ардабили (ум. в 1396-7 г.) — мусульманский ученый из Ирана, хадисовед и правовед шафиитского *мазхаба*.



Вопрос. Если некто купит товар в долг, затем количество этого товара достигнет *нисаба* и пройдет год, то обязан ли он выплатить с него *закат*?

Ответ. Да, обязан. Имам ан-Навави и комментатор-мухаккик его «ал-Минхадж» [ал-Махалли] сказали: «Если некто приобретет товар за наличные, достигшие *нисаба*, то год отсчитывается с момента, когда он приобрел эти наличные. Но если он приобретет товар в долг и только потом передаст продавцу наличные, то для наличных год завершается, а для товара начинается отсчет нового года с момента его покупки».



Вопрос. Каково решение относительно охоты с ружьем? Является ли условием заколоть дичь?

Ответ. Да. Великий ученый Ибн Хаджар сказал в «ал-Фатава», что если охотник заколет дичь, имеющую явные признаки жизни, то ее мясо будет дозволенным. В противном случае оно не будет дозволенным. Если преобладающим мнением охотника является, что дичь все-таки имела явные признаки жизни перед закалыванием, например сильные конвульсии и выплескивание крови, то ее мясо будет дозволенным. Если же он сомневается в этом, то оно будет запретным, даже если проявлялся какой-либо признак жизни, как, [например], выплескивание крови.



Вопрос. Можно ли торговать *фахиком*, т.е. табаком?

Ответ. Да, согласно авторитетному мнению. [116] Великий ученый ар-Рашиди⁴ в своем субкомментарии к «Шарх ал-Минхадж» ар-Рамли, обосновывая законность торговли куревом, сказал: «Истинная причина законности этого — тот факт, что оно имущество, из которого можно извлечь пользу. Курение является дозволенным действием по шариату, поскольку не имеется ни одного доказательства его запретности». Великий ученый Ибрахим ал-Баджури аш-Шафи‘и писал в ответе на вопрос моего покойного отца⁵, что основополагающим мнени-

⁴ Ахмад б. ‘Абд ар-Раззак ал-Магриби ар-Рашиди (ум. в 1685 г.) — шафиитский правовед из Египта.

⁵ К сожалению, полный текст переписки отца автора — ‘Абдуллаха эфенди ал-Алкадари (ум. в 1861-2 г.) с известным мусульманским богословом и руководителем университета ал-Азхар (*шайх ал-азхар*) из Египта Ибрахимом б. Мухаммад ал-Баджури (ум. в 1860 г.) до сих пор не выявлен. В редких случаях в арабских рукописях можно лишь встретить отдельные фрагменты из этой переписки, в частности ответ ал-Баджури на вопрос о дозволенности употребления курева. Текст этого ответа также приводится автором на стр. 151 арабского издания «Джираб ал-Мамнун».

ем относительно курева является его нежелательность по аналогии с чесноком и луком. Их общее свойство — неприятный запах от их употребления.



Вопрос. Разрешено ли ростовщичество (*риба*) при ассигнации?

Ответ. Разрешено относительно того, что касается продажи с излишком (*риба ат-тафадул*), как это разрешено в остальных предметах торговли. Потому что такие обязательные условия, как количественное равенство товаров, завершение сделки на месте и передача товаров из рук в руки, относятся лишь к продаже продуктов питания и наличных денег [в виде золотых и серебряных монет], а не остальных предметов торговли. Однако при их продаже, как и в остальных предметах торговли, запрещено долговое ростовщичество (*риба ал-кард*). То есть требование кредитора вернуть больше того, что он дал заемщику. Но если заемщик добровольно, без условий и требований кредитора, вернет ему сумму, большую, чем взятую в долг, то это даже одобряется. Имам ан-Навави и комментатор-мухаккик [ал-Махалли] писали в «Шарх ал-Минхадж»: «Не разрешено давать в долг наличные или что-то другое с условием вернуть вместо изломанных монет цельные, либо большую сумму, либо монеты отличного качества вместо монет плохого качества. Такая сделка считается недействительной. Но если заемщик вернет долг — вот так сам, без условий кредитора, то это приветствуется, так как в *хадисе* Муслима сказано: „Лучшие из вас — те, кто лучше всех возвращают долг“».



Вопрос. Разрешается ли требуемое количество молящихся для пятничной молитвы дополнить из числа лиц, не обученных [правильному чтению суры «ал-Фатиха»], если обученных лиц не хватает для молитвы? Будет ли она в таком случае обязательной?

Ответ. Возможно, спрашивающий под «требуемым количеством» имеет в виду то минимальное количество молящихся, которое требуется по *мазхабу* нашего имама аш-Шафи‘и, да будет доволен им Аллах, поскольку в Дагестане распространен его *мазхаб*. Я буду излагать ответ, ссылаясь на его *мазхаб* с помощью Милостивого Владыки.

Я говорю: известно, что у аш-Шафи‘и, да будет доволен им Аллах, относительно требуемого количества молящихся для пятничной молитвы было два мнения. Новое мнение (*джадид*), известное большинству, заключалось в необходимости сорока свободных мужчин, умственно полноценных, совершеннолетних и являющихся коренными жителями той местности, в которой совершается пятничная молитва. [117] Если среди сорока молящихся будет хоть один человек, по своей вине не обучившийся [правильному чтению суры «ал-Фатиха»], то молит-

ва всех не считается действительной. И [второе] прежнее (*кадим*), неизвестное широко, но более аргументированное мнение. Оно заключается в действительности пятничной молитвы при наличии имама и двух *ма'мумов*. Это мнение передал имам ан-Навави в «ар-Равда» от автора «ат-Талхис».

Таким образом, если собравшиеся на пятничную молитву следуют мнению *джадид*, но отсутствуют все условия, требуемые согласно *джадиду*, то, несомненно, им запрещено совершать пятничную молитву, поскольку они приступают к поклонению, недействительному по их убеждению. Они обязаны вместо пятничной совершить обеденную молитву.

Если же собравшиеся на молитву следуют мнению *кадим* и их количество достигло требуемого: один имам и два *ма'муна*, — то они имеют право совершить пятничную молитву и не обязаны совершать обеденную. В этом нет сомнений. Это краткая суть правдивого ответа по этой теме, но я хочу удлинить его.

Я говорю: следование жителями сёл, в которых не соблюдаются условия мнения *джадид*, за мнением *кадим* и совершение ими пятничной молитвы коллективом не меньше трех человек (один имам и два *ма'муна*) лучше, чем вовсе оставлять совершение этой молитвы. А ведь именно это вытекает из мнения *джадид*. Но весьма возможно, что это мнение может быть ошибочным.

Великий ученый ал-Халаби в своем субкомментарии к «Шарх ал-Манхадж» не согласен с мнением *джадид*, по которому необходимо наличие сорока человек. Он пишет: «Ал-Джалал ас-Суйути сказал: „Нет ни одного достоверного хадиса, в котором бы говорилось об определенном количестве молящихся для пятничной молитвы“. Именно поэтому ал-Музани сказал, что аш-Шафи'и апеллировал к преданиям, которые не признали достоверными хадисоведы. Сообщается, что Пророк, да благословит и приветствует его Аллах, совершил пятничную молитву с двенадцатью людьми. Это произошло, когда [торговый караван] прибыл из Шама. Он в это время читал пятничную проповедь, и люди начали покидать его, пока не осталось упомянутое количество. Это предание противоречит словам ал-Байхаки, что нет ни одного достоверного предания, что он совершал пятничную молитву с коллективом меньше сорока человек». Конец слов ал-Халаби.

Великий и господний (*раббани*) ученый 'Абд ал-Ваххаб аш-Ша'рани, да помилует его Аллах, сказал в книге «Кашф ал-гумма»: «Кто поразмыслит над всеми шариатскими доказательствами, поймет, что они указывают на обязательность совершения пятничной молитвы в таком количестве коллектива, который бы соответствовал условиям пятничной молитвы этой столицы, города или селения. [118] Но они не указывают на обязательность наличия какого-то определенного количества молящихся, [требующегося для совершения пятничной молитвы]».

В своей другой книге, «ал-Мизан», он пишет: «Аргументом первой группы [ученых, которые считали обязательным наличие сорока человек], является тот

факт, что Посланник Аллаха, да благословит и приветствует его Аллах, первую пятничную молитву совершил с сорока людьми. Аргументом же второй группы имамов является отсутствие какого-либо достоверного предания об обязательности какого-то определенного количества молящихся. Они сказали, что Пророк, да благословит и приветствует его Аллах, совершал молитву с сорока людьми только потому, что их было столько. Если бы молящихся было меньше сорока, то он все равно совершил бы с ними молитву, дабы исполнить обязательное предписание Всевышнего Аллаха. Поэтому *хафиз* Ибн Хаджар и другие ученые предпочли заявить, что пятничная молитва действительна с любым количеством людей, которое бы указывало, что молящиеся совершают именно пятничную молитву в своем городе».

Великий ученый, автор книги⁶ под названием «Худжжат Аллах ал-балига» сказал: «Более достоверное на мой взгляд: [совершение] пятничной молитвы обязательно для такого количества людей, которое может быть в самом малом селении. А если остальные не придут на молитву, то совершат грех. Наличие же сорока человек не считается обязательным условием».

Если ты спросишь: «Как можно следовать прежнему мнению (*кадим*) аш-Шафи‘и, от которого он отказался?», — то я отвечу: потому что это мнение подкрепили упомянутые имамы, первый из которых — ученик имама аш-Шафи‘и, его преемник и передатчик его нового (*джадид*) *мазхаба* ал-Музани, да помилует его Аллах. А также остальные глубоко сведущие ученые, которые по праву заслуживают считаться *муджтахидами мазхаба*, такие как имам Джалал ад-Дин ас-Суйути, имам ‘Абд ал-Ваххаб аш-Ша‘рани, *хафиз* Ибн Хаджар [ал-‘Аскалани] и другие ученые, да помилует их Всевышний Аллах.

Великий ученый Ибн Хаджар в «Шарх ал-Минхадж» цитирует одну из *фетв* [Таки ад-Дина] ас-Субки, что человек имеет право руководствоваться менее весомым мнением (*марджух*) в отношении себя. Субкомментатор ас-Сайид ‘Умар прокомментировал эти слова: «Это касается лишь тех мнений *марджух*, которым дал предпочтение хотя бы один из крупных ученых, обладающих правом оценивать мнения ученых (*ахл ат-тарджих*)».

Великий ученый ас-Самхуди⁷, да помилует его Всевышний Аллах, в своей книге «ал-‘Икд ал-фарид фи ахкам ат-таклид» процитировал шейха, ученого, суфия ‘Изз ад-Дина ибн ‘Абд ас-Салама, что разрешено придерживаться прежнего мнения имама, от которого он отказался. [119] Он обосновывал это тем, что отказ имама от прежнего мнения вызван убедительностью для него второго

⁶ Ахмад б. ‘Абд ар-Рахим б. Ваджих ад-Дин, известный как Шах Валийуллах Дехлеви (ум. в 1762 г.) — мусульманский ученый из Индии, хадисовед и правовед, суфий накшбандийского тариката.

⁷ Нур ад-Дин ‘Али б. ‘Абдуллах ас-Самхуди (ум. в 1505 г.) — мусульманский ученый-богослов и историк из Египта, хадисовед и шафиитский правовед.

мнения, а тот факт, что первое мнение менее убедительно, не препятствует следовать ему. Также отказ имама от прежнего мнения не устраняет самого факта разногласия, который возник в том или ином вопросе, как об этом говорится в начале [сочинения] «ал-Хадима». Именно поэтому если кадий будет издавать решения на основе своего *иджтихада*⁸, то это не аннулирует его прежние решения.

Великий ученый аш-Шихаб в «Шарх ал-Минхадж» сказал: «Прежнее мнение (*кадим*) — это мнение, высказанное аш-Шафи'и в Ираке. Имам [ал-Джувайни] сказал, что нельзя считать *кадим* законным мнением *мазхаба*, пока это мнение не будет подкреплено каким-либо текстом [аш-Шафи'и] либо одним из крупных правоведов (*асхаб*), обладающих правом *тарджиха*».

Имам ал-Музани в начале своей книги «ал-Мухтасар» сказал, что аш-Шафи'и запрещал следовать его мнениям, пока тот, кто следует (*мукаллид*), имеющий соответствующую квалификацию, не изучит эти мнения. Это для того, чтобы проявлять осторожность в религиозных вопросах, дабы *мукаллид* не беспокоился относительно мнения, которому он следует. Эти слова привел автор «Худжжат Аллах ал-балига».

Великий ученый Ибн Хаджар в той же книге сказал: «Однако более известной позицией, которую предпочли ученые, является дозволение следовать за менее превосходным ученым при наличии более превосходного. Это не противоречит тому, если *мукаллид* будет неграмотным, не знающим шариатские доказательства, потому что убежденность в чем-либо появляется не только на основе доказательств, но и на основе преданий и тому подобного».

Лично я убежден, что наличие сорока человек не является обязательным условием. Этому же мнения придерживался великий ученый, шейх, *хаджжи* Мухаммад ал-Кудуки, который говорил: «В целом условие, выдвинутое имамом аш-Шафи'и, тяжело соблюсти в наших краях, поскольку оно заключается в необходимости наличия сорока человек, владеющих рецитацией Корана или не владеющих, но не по своей вине. Если мы будем руководствоваться мнением *кадим*, по которому достаточно трех человек, и это притом что не все аргументы мнения *джаид* достоверны, то мы не совершим грех, если пожелает Всевышний Аллах. Условие наличия сорока человек не является тем вопросом, относительно которого есть единогласие ученых, поэтому этот вопрос предполагает широкий выбор следования мнениям ученых. Если среди жителей селения найдется три человека, владеющие правильной рецитацией Корана, то они имеют право совершить пятничную молитву, последовав мнению тех наших ученых, кто не ставил условием наличие сорока человек». Как же хорошо он выразился! И как же хо-

⁸ *Иджтихад* — деятельность *муджтахид*а, направленное на изучение и решение богословско-правового вопроса.

рошо сказали великий ученый ал-Бацади ал-Авари⁹ и почтенный Багужалав ал-Мачади¹⁰, которые разобрали эту тему.

Если ты спросишь: [120] «Если пятничную молитву совершат в соответствии с мнением *кадим*, то будет ли желательным после нее совершить обеденную молитву, чтобы избежать разногласий с мнением *джадид*?», — то я отвечу: это не будет желательным и, более того, не будет дозволенным. Нельзя совершать обеденную молитву после исполнения пятничной, в правильности совершения которой у молящихся нет сомнений.

Великий ученый ал-Адждхури¹¹ в своей книге «Фатх ал-Латиф ал-Муджиб би-ма йата'аллак би китаб Икна' ал-Хатиб» писал следующее: «В целом совершение обеденной молитвы после пятничной может быть либо обязательным, либо желательным, либо недопустимым. Обязательным оно будет, когда пятничная молитва совершается в крупном городе [в нескольких местах]. Желательным оно будет, когда она совершается в нескольких местах [одного населенного пункта], но только по необходимости в этом. Недопустимым же оно будет, когда пятничная молитва в городе совершается лишь в одном месте. В таком случае запрещено после нее совершать обеденную молитву».

Великий ученый Ибн Касим в своем «Хашийа Шарх ал-Минхадж» процитировал текст «Шарх ал-Иршад»: «Не разрешается после пятничной молитвы совершать обеденную».

В «ал-Фатава» Ибн Хаджара задается вопрос о человеке, который уже совершил пятничную молитву, а теперь хочет совершить обеденную молитву с теми, кто пропустил ее по уважительной или неуважительной причине. Спрашивается: желательно ли ему совершить обеденную молитву? Он отвечает, что это не дозволено, поскольку желательность повторения обязательной молитвы установлена для восполнения полноценности обязательной молитвы, например, если она в первый раз была совершена не в коллективе, либо нет уверенности в правильности ее совершения. Совершение же обеденной молитвы после пятничной никак не придает последней полноценности, поскольку она уже исполнена полноценно. Поэтому нельзя просто так после пятничной, являющейся обязательной

⁹ Газимухаммад ал-Бацади (ум. в 70-е гг. XIX в.) — видный дагестанский ученый-богослов и правовед из селения Бацада (ныне Гунибский район РД), являлся учеником знаменитого Мухаммадтахира ал-Карахи (ум. в 1880 г.) и учителем другого крупного ученого — Мухаммада'али ал-Чухи (ум. в 1887-8 г.). По совету ал-Карахи Газимухаммад был назначен кадием в Дагестанском народном суде в Темир-Хан-Шуре, где он проработал до 1877 г. За участие в известном восстании 1877 г. ал-Бацади был арестован и заточен в тюрьму Темир-Хан-Шуры, откуда его должны были отправить в ссылку в Сибирь, но до ссылки он умер в тюрьме.

¹⁰ Багужалав ал-Мачади ал-Хидали (ум. в 1770 г.) — видный дагестанский ученый-богослов и правовед из селения Мачада Гидатлинского союза общин (ныне Шамилский район РД).

¹¹ Абу ал-Файд 'Абд ар-Рахман б. Йусуф б. Мухаммад б. 'Али ал-Адждхури ал-Мисри (ум. после 1673 г.) — мусульманский ученый и шафиитский правовед из Египта.

молитвой, совершить обеденную. Такое действие будет бессмысленным, а богослужение следует проводить так, как об этом передано в шариае.

Да, ар-Рамли в «Шарх ал-Минхадж» сказал о желательности совершить обеденную молитву после пятничной тому, кто не уверен, что он совершил пятничную раньше всех [в городе, где пятничную молитву совершают в нескольких местах], либо если в нескольких местах пятничная молитва будет совершаться по необходимости. Также великий ученый аш-Ша‘рани в «ал-Мизан» сказал, что обеденную молитву совершают после пятничной в целях предосторожности и дабы избежать разногласий, поскольку некоторые имамы запрещали совершение пятничной молитвы в нескольких местах. Однако слова этих двух ученых относятся именно к ситуации, когда пятничная молитва совершается в нескольких местах. Вместе с тем великий ученый аш-Шихаб ал-Калйуби подверг критике слова ар-Рамли. Он сказал: «Относительно первого пункта наш шейх [Ибн Хаджар ал-Хайтами] не согласился с ним. Так оно и есть. [121] Потому как обеденная молитва, совершенная после пятничной тем, кто не уверен в совершении пятничной молитвы раньше всех, по единодушному мнению считается недействительной. Применение принципа избегания разногласий не должно ввергать в другое разногласие. К тому же все эти моменты относятся к ситуации, когда пятничная молитва совершается в разных местах по определенной на то необходимости. Поразмысли над этим».

Также теоретики права и правоведы посчитали запретным следование за другим ученым в каком-либо вопросе, после того как действие в этом вопросе уже было совершено. То есть нельзя исполнить обязательное предписание одного периода в виде пятничной молитвы, последовав за мнением *кадим*, а затем исполнить это предписание в виде обеденной молитвы, последовав уже за мнением *джадид*. Это подробно изложено в «Шарх Джам‘ ал-джавами‘», в субкомментариях к нему и в других произведениях о правилах следования за учеными.

В «Шарх ал-Минхадж» великого ученого Ибн Хаджара приводится цитата из [книги] «ал-‘Уджала» о желательности совершения обеденной молитвы после пятничной. Ибн Хаджар говорит, что если цитата приведена правильно, то речь, возможно, идет о том же, о чем говорилось в тексте «Шарх ар-Рамли», и таким образом, против этого применимы все те же контраргументы.

Как же хорошо высказался наш шейх, великий ученый, *хаджжси* Салим эфенди¹²! Да ниспошлет Всевышний Аллах на него Свою вечную милость! Он устра-

¹² Салим эфенди, сын Мухаррама ал-Ахти ал-Кури ал-Махмуди (ум. в 1850-1 г.) — видный дагестанский ученый из селения Ахты Кюринского округа (ныне Ахтынский район РД), богослов и правовед, учитель и тесть автора Гасана ал-Алкадари, сын другого известного ученого — Мухаррама ал-Ахти (XVIII в.); большую часть жизни Салим эфенди посвятил преподаванию в медресе селения Махмудкент, затем он переселился в селение Верхний Яраг, где вскоре и скончался.

нил все сомнения в этом вопросе и снял завесу с правды. Он составил по этому вопросу обстоятельное сочинение, которое назвал «Полноводный источник, отвергающий сомнения» (*ал-‘Айн ал-файйад ли даф‘ ал-и‘тирад*)¹³. Да воздаст Аллах ему благом, став довольным им, и да поселит его в райских садах, ради Пророка, не обученного грамоте, и его почтенной семьи! Да благословит и приветствует Всевышний Аллах его и их! Мир! 8 *мухаррама* 1303 года¹⁴.

Далее, светлые приветствия и превосходные молитвы от автора правдивому автору вопросов и другим читателям, кто согласен с его ответами. Этот бедняга просит их читать за него лучшие мольбы и распространить его ответы среди адекватных. Он просит это не из показного желания славы, а из желания разъяснить эту тему о пятничной молитве. Его цель — наставление, совершенное с правильным намерением. Могущество и сила принадлежат лишь Аллаху, Величественному и Великому!

*Если они со свежими мыслями изучат это исследование, «рожденное»
в Алкадаре*

*И представляющее собой прекрасную «девицу» из потомства Гасана,
То ты (читатель) посчитаешь возможным «выдать замуж» ее только
за лучших*

*И пожелаешь от них, чтобы они прочитали за него (автора) хорошую
мольбу, что будет «брачным даром» за нее.*

¹³ Небольшое сочинение на пяти страницах (цифровая копия одного из списков хранится в личной коллекции Х.Г. Алибекова) было составлено Салимом эфенди по просьбе его односельчанина, впоследствии видного богослова ‘Абдурахмана ал-Ахти (ум. в 1913 г.). Будучи в Шемахе, ‘Абдурахман увидел разногласия среди местных богословов относительно совершения обеденной молитвы после пятничной, в связи с чем он обратился к Салиму эфенди с просьбой разобрать этот вопрос по шариату. Салим эфенди, исследовав труды шафиитских правоведов, заключил, что совершение этой молитвы в Шемахе, где на пятничную молитву собирается более сорока мужчин, отвечающих всем предъявляемым по шариату требованиям, является запретным, а сама обеденная молитва недействительной. Совершение же обеденной молитвы после пятничной в небольших селениях Дагестана, где не набирается сорока мужчин для пятничной молитвы, Салим эфенди посчитал излишним делом. Примечательно, что в конце сочинения Салим эфенди называется «нашим достопочтенным шейхом и совершенным наставником (*мушиид*)», что может указывать на его связь с суфизмом. Также нисба ал-Йараги, употребляемая в отношении его, может указывать, что сочинение было написано в конце его жизни, когда он переехал в селение Верхний Яраг.

¹⁴ 17 октября 1885 г.

Внушение от Создателя для решения трудных вопросов *малла Тайиба аз-Зийхури*¹

[122] Именем Аллаха, Милостивого и Милующего! Хвала Аллаху, Господу миров! Благословения и приветствия Печати пророков, нашему господину, не обученному грамоте, Мухаммаду, посланному с Ясной Книгой, а также его семье — прекрасным и пречистым господам, его сподвижникам — предводителям, наставляющим на истинный путь и которые сами ведомы по этому пути, и всем, кто до Дня суда следует за ними в благом!

Далее, ко мне поступило почтенное письмо от одного из тех, кто заслуживает уважения. Имя адресанта указано как достопочтенный, величественный аз-Зийхури² *малла Тайиб Прекрасный*. Да улучшит Всевышний Аллах его и наши [духовные] состояния, наделив нас истиной! И да облегчит ему и нам ответы в День отчета! Его письмо содержало несколько вопросов, которые можно поделить на две темы. Первые относились к той категории тем, исследование которых является коллективной или индивидуальной обязанностью. Вторые затрагивали некоторые дискуссии относительно цитат современных ученых и выявления ошибок братьев по вере. Поэтому я отказался отвечать на вторую часть вопросов и приступил к написанию ответов на первую часть. Я уповаю на помощь самого Величественного и Могушественного и прошу у достопочтенного автора вопросов, у других достопочтенных читателей взглянуть на мои ответы взором согласия. Я прошу их соблаговолить прочитать за меня лучшую мольбу. Аллах обладает помощью, и Он наставляет на самый верный путь!

[123] Вопрос. Мне не понятны слова «Джам‘ ал-джавами‘» о правовом предписании (*хукм*) согласно терминологии теоретиков права. Является ли *хукм* извечным (*кадим*), если не учитывать в сути этого термина его актуализиро-

¹ Арабское название: *Фатх ал-Бари фи мушкилят малла Тайиб аз-Зийхури*.

² Зейхур — лезгинское село в Гусарском районе Азербайджана.

ванную связь (*та 'аллук танджизи*)³? Либо же он является возникшим (*хадис*), если эту связь учитывать? Из слов комментатора ал-Махалли в первую очередь понимается, что актуализированная связь все-таки является составным элементом (*джуз* ') сути этого термина, хотя в другом месте своей книги ал-Махалли прямо утверждает, что *хукм* является извечным. Как понять его слова?

Ответ. Теоретики права из числа аш'аритов, которые дали свое определение термину *хукм* как «обращение (*хитаб*) Аллаха...», исходили из того, что Внутреннюю Речь (*калам нафси*) в извечном состоянии можно назвать обращением, речью (*хитаб*) именно в прямом, действительном значении этого слова. Они посчитали это наиболее достоверным (*ал-асахх*), как это приводится в «Шарх Джем' ал-джавами'». Но они все-таки имели разногласия между собой, является ли правовое предписание (*хукм*) извечным (*кидам*) или возникшим (*худус*). Это разногласие явилось следствием другого их разногласия: можно ли поделить Речь Аллаха в извечности на два вида: повеление (*амр*) и запрет (*нахй*). Наиболее достоверным было признано, что можно. Те, кто считали *хукм* извечным, исходили из мнения, что Речь в извечности можно делить на два вида. Те же, кто утверждали тварность *хукма*, строили свое мнение на идее о недопустимости делить Речь Аллаха в извечности на эти два вида. Комментатор ал-Махалли, когда раскрывал определение термина *хукм*, склонился ко второму мнению. Об этом прямо сказано в «Хашийа ал-Бугйа», в котором приводятся слова ал-Махалли: «В общем, не следует отрицать тварность (*худус*) *хукма*, состоящего из двух ас-

³ Для объяснения сущности Божественных атрибутов мусульманские ученые по *каламу* (*мутакаллимы*) внедрили такое понятие, как *та 'аллук* (связь, отношение), под которым понимается абстрактная связь, отношение между атрибутом субъекта и объектом. Другими словами, если некий атрибут не предполагает иную дополнительную связь с предметом, который он описывает, значит, у этого атрибута нет *та 'аллука*. В качестве примера можно взять зеленое яблоко. Зеленый цвет — атрибут, которым описано яблоко. Для того чтобы этот атрибут описывал свой предмет, вовсе не нужно наличия какой-либо дополнительной связи с чем-либо другим. Значит, у этого атрибута нет *та 'аллука*. Но есть атрибуты, которые такую связь предполагают, к примеру атрибут «знание человека». Помимо описания человека качеством «знание» он предполагает наличие (и связь с ним) познанного. Без познанного нельзя назвать человека знающим. Таким образом, атрибуты можно поделить на условно «непереходные» и «переходные». К последним мусульманские богословы относили такие атрибуты Бога, как Знание, Сила, Воля, Зрение, Слух и Речь, у которых предполагалось наличие связи с познанным, с объектом силы, с объектом воли, с образами, со звуками и со смыслами соответственно.

Та 'аллук, по мнению мусульманских богословов, бывает двух видов: *та 'аллук сулухи* — потенциальная связь, и *та 'аллук танджизи* — актуализированная связь. Разницу между ними можно рассмотреть на примере атрибута Сила. Потенциальная связь атрибута Сила означает потенциальную способность Бога создавать и уничтожать творения, т.е. это потенциальная, не реализовавшаяся в реальности связь между атрибутом и объектом. Актуализированная же связь означает воплощение Богом в реальности своего действия по сотворению или уничтожению. Таким образом, первая связь является извечной (*кадим*) и, следовательно, неизменяемой, а вторая может быть как извечной, так и возникшей (*хадис*) во времени в зависимости от атрибута.

пектов: извечного (*кадим*), представляющего собой обращение, речь (*хитаб*) Аллаха, что, в свою очередь, будет родовым признаком (*джинс*) *хукма*, и возникшего (*хадис*), представляющего собой „актуализированную связь“, что, в свою очередь, есть видовое различие (*фасл*) *хукма*. Таким образом, правовое предписание (*хукм*) в данном случае состоит из двух аспектов, и из тварности (*худус*) одного из них, а именно *фасла*, вовсе не следует, что тварным является и *джинс*».

В субкомментарии «ал-Айат ал-баййинат» говорится следующее: «Возможно, что комментатор [ал-Махалли] просто цитирует слова другого ученого, а не утверждает сам. В таком случае к нему не может быть никаких претензий. Ведь он надежный (*сика*), благочестивый ученый, а на противоположное тому, что он сказал, нет ни единогласия (*иттифак*) ученых, ни какого-либо однозначного, категоричного текста [Корана или сунны] [124]. Тем более что этот вопрос терминологический, где присутствует полная свобода для выдвижения своих определений понятиям. Любой имеет право использовать ту терминологию, какую хочет.

Также возможно, что он хотел всего лишь придать словам текста [„Джам‘ ал-джавами‘ “] некую обоснованность и указать, что нет причин отвергать это мнение и что это вполне может быть терминологией автора. В этом нет ни пылинки сомнения, потому что это дело логически возможное (*мумкин*), против которого не выступают ни шариатские тексты (*накл*), ни разум (*акл*), в особенности когда этот вопрос терминологический, как было сказано, где каждый волен применять свою терминологию. В таком случае выпады ал-Камала [Ибн ал-Хумама] и других против ал-Махалли в этом вопросе являются необоснованными, на которые не следует обращать внимания».



Вопрос. Если *хукм*, учитывая его «[актуализированную] связь», будет возникшим (*хадис*), вытекает ли отсюда непреложное противоречие (*махзур*)?

Ответ. Данное противоречие (*махзур лазим*) относится лишь к словам комментатора [ал-Махалли], что «возникшими [во времени] (*худус*) могут быть несколько видов (*нав‘*) одного общего извечного родового признака (*джинс*). Это абсурдное заявление, поскольку означает, что *джинс* может существовать отдельно от *нав‘а*. Но здесь не будет противоречия (*махзур*), если под *нав‘ами* подразумевается нечто абстрактное, т.е. акциденции, без которых *джинс* может существовать, а *нав‘* возникает в соответствии с наличием тех или иных связей (*та‘аллук*)». О том же говорится в «Хашийа ал-Канкури», хотя в нем это мнение считается маловероятным, и в «Шарх ал-Мавакиф», в котором эта тема подробно освещена и не критикуются слова ал-Махалли. В нем говорится: «Слова Ибн Са‘ида⁴ не являются уж очень маловероятными, как они полагают».

⁴ Абу Мухаммад ‘Абдуллах б. Са‘ид ал-Каттан, известный как Ибн Куллаб (ум. ок. 855 г.) — ранний суннитский богослов из Ирака, его учение легло в основу учения аш‘аритов.

Таким образом, в данном случае нет непреложного противоречия, если под противоречием понимается то, о чем было упомянуто.



Вопрос. Что имеет в виду комментатор [ал-Махалли] под *хукмом*? То значение, которое выбрал ал-Ашари⁵, или то значение, к которому склонился Ибн ал-Каттан⁶? И какое здесь разногласие по этому вопросу: разногласие по содержанию (*хилаф ма'нави*) или по форме (*хилаф лафзи*)?

Ответ. В тех случаях, когда он говорит о тварной природе *хукма*, он имеет в виду то значение, к которому склонились аш'арит 'Абдуллах б. Са'ид ал-Каттан и другие ранние ученые, разделявшие с ним идею о недопустимости деления Внутренней Речи (*калам нафси*) в извечности на повеление (*амр*) и запрет (*нахй*). [125] В тех же случаях, когда он говорит об извечной природе *хукма*, то под этим термином подразумевается значение, которое выбрало большинство ученых, допускаявших упомянутое деление.

Разногласия ученых в этом вопросе являются глубокими как по форме, так и по содержанию. Результатом этого разногласия явился отказ каждой из сторон от взаимных претензий по этому поводу, что разъяснено в субкомментариях к «Шарх Джам' ал-джавами», а в «Шарх ал-Мавакиф» это изложено лучше всего, как и в «Хашийа ал-Канкури 'ала ал-Хайали».

Тем не менее в общих чертах суть разногласия сводится к тому, что большинство ученых заявили, что Внутренняя Речь (*калам нафси*) указывает на Внешнюю Речь (*калам лафзи*) так, как разъясненное (*муфассал*) указывает на неопределенное (*муджмал*). Их оппоненты же сказали, что одно указывает на другое так, как причина указывает на следствие.

Но если беспристрастный исследователь ознакомится с аргументами каждой из сторон, то он не сможет себе позволить поддержать мнение Ибн Са'ида. Аллах — Всевышен Он и Свят — лучше знает о сути этой темы, и Он превыше того, чтобы люди могли постичь Его решения!



Вопрос. В любом случае слова автора, что «*хукм* — это обращение (*хитаб*) Аллаха», не следует ли понимать в прямом значении (*захир*), даже если эти слова входят в его определение, [которое он дал термину *хукм*]?

Ответ. Комментатор ал-Махалли при комментировании этого определения указал, что речь здесь идет о Внутренней Речи, которую в предвечности можно

⁵ Абу ал-Хасан 'Али б. Исма'ил ал-Аш'ари (ум. в 936 г.) — крупнейший мусульманский ученый, богослов и основатель аш'аритской школы калама, получившей название по его имени.

⁶ Имеется в виду вышеупомянутый Ибн Са'ид, более известный как Ибн Куллаб.

назвать *хитабом* в прямом значении (*хакика*) этого слова, по самому достоверному мнению ученых. Субкомментатор, великий ученый Ибн Касим в «ал-Айат ал-баййинат» разъяснил этот вопрос настолько хорошо, что добавить к его словам нечего. Поэтому кто сможет ознакомиться с его словами там, обратившись параллельно к другим субкомментариям, тот с помощью Всевышнего Аллаха освободится от пучин неясностей.



Вопрос. Мне непонятно еще одно место в «Джам' ал-джавами'». Автор дал определение отмене (*насх*) словами, что это прекращение [законной силы] *хукма* из-за [ниспослания нового] шариатского Обращения (*хитаб шар'и*). Но в это определение не входит прекращение законной силы *хукма* из-за совершения Пророком, да благословит его Аллах и приветствует, некоего действия, [которое предписывает *хукм*, противоположный первому *хукму*]. Хотя во второй главе книги автор сказал, что если два *хадиса*, в одном из которых сообщается о словах Пророка, а в другом о его поступке, вступят в противоречие друг с другом, то более поздний *хадис* отменяет правовое предписание более раннего *хадиса*. Как понять его слова?

Ответ. Слова, сказанные им во второй главе книги [126], однозначны (*мухкам*) [и не требуют толкования]. Что же касается его определения, то оно представляет собой объяснение одного понятия общего характера другим, более частным понятием. Субкомментаторы хоть и пытались различными способами исправить его определение, но все же наиболее близко к истине подошли те, кто сказали, что автор дал определение, ограничившись упоминанием известной формы *насха*. Великий ученый [Абу Бакр] ал-Мар'аши, да помилует его Аллах, во втором разделе своей книги «Такрир каванин ал-муназара» сказал, что ранние ученые допускали формулирование определения более частными понятиями, как и допускали формулировать их более общими понятиями. Они обосновывали это тем, что при формулировании определения может появиться потребность ограничиться более известными аспектами термина. Но в таком случае определение все же будет считаться неполным.



Вопрос. Меня мучает следующий вопрос: правоведы сказали, что условием для заключающего какую-либо сделку является его благоразумие. Они истолковали это понятие как достижение человеком совершеннолетия, когда он рассудителен как в отношении своей религии, так и в отношении своего имущества. Но большинство нынешних людей, достигших совершеннолетия, не являются благоразумными, поскольку нерассудительны в отношении своей религии на протя-

жении всей своей жизни. Об этом спросили у Мухаммада ал-‘Алича⁷, на что он ответил, что такой человек считается подобным человеку, достигшему совершеннолетия в брачных и других делах, в которых есть крайняя необходимость для жизнедеятельности человека. На это указывают слова поздних ученых. А в других делах такой человек считается подобным человеку, кто не достиг совершеннолетия, т.е. его действия подпадают под некоторые ограничения. Затем ал-‘Алича добавил, что из слов ас-Сайид ‘Умара в его субкомментарии к «ат-Тухфат» со ссылкой на Ибн ‘Абд ас-Салама становится понятно, что такой человек все-таки считается подобным достигшему совершеннолетия. На что опираются эти достопочтенные ученые, тогда как господин Ибн Хаджар, Мухаммад ар-Рамли, аш-Шихаб ал-Булкини⁸ и другие прямо сказали, что благо-разумный — это тот, кто достиг совершеннолетия и рассудителен как в отношении религии, так и в отношении своего имущества? Мы не видели, чтобы они говорили обратное.

Ответ. Слова покойного Мухаммада ал-‘Алича хоть и не достаточны, чтобы по ним судить по этой теме, все же их смысл в контексте слов соответствует изложенному в трудах почтенных шейхов. Это можно понять, если обратиться к упомянутому «ал-Хашийа ас-Сайидийа»: «Благоразумие — это религиозная праведность и рассудительное отношение к своему имуществу». В таком значении прокомментировали это понятие Ибн ‘Аббас, ал-Хасан [ал-Басри] и Муджахид. Суть этого понятия состоит из двух аспектов, без которых термин теряет свое значение. Но один из крупных правоведов (*асхаб*) сказал, что благоразумие — это лишь рассудительное отношение к своему имуществу. Этого же мнения придерживались Малик и Абу Ханифа. К нему же склонился [127] шейх ‘Иzz ад-Дин. Ибн ар-Риф‘а⁹ сказал, что главный кадий ‘Иzz ад-Дин не брал плату за работу кадием и считал, что благоразумие — это лишь бережное отношение к имуществу. Он апеллировал к единогласию мусульман о дозволенности заключать сделки с чужестранцами, хотя, как правило, у них отсутствует благоразумие как в отно-

⁷ Мухаммад, сын Ибрахима ал-‘Алича ал-Кулхани (ум. в 1808 г.) — мусульманский ученый из лезгинского селения Алич Кубинского ханства (ныне Губинский район АР), богослов и шафиитский правовед; его отец Ибрахим также являлся видным богословом, учеником известного Мусалава ал-Кудуки. У Мухаммада ал-‘Алича учились многие дагестанские богословы, в том числе дедушка автора шейх Мухаммад ал-Йараги (ум. в 1838 г.). Последний в 1819-20 г. также получил разрешение (*иджаза*) на вынесение *фетв* от сына Мухаммада ал-‘Алича Ибрахима. Мухаммад ал-‘Алича — автор шести произведений, одно из которых, «Напоминание братьям» (*Тазкира ал-ихван*), посвященное терминологии шафиитской литературы, получило всеобщее признание во всем мусульманском мире.

⁸ Сирадж ад-Дин ‘Умар б. Раслан ал-Булкини (ум. в 1403 г.) — мусульманский ученый из Египта, крупный шафиитский правовед.

⁹ Абу ал-‘Аббас Ахмад б. Мухаммад ал-Ансари, известный как Ибн ар-Риф‘а (ум. в 1310 г.) — крупный мусульманский ученый из Египта, шафиитский правовед.

шении религии, так и в отношении имущества. Если бы это было причиной для запрещения сделок с ними, тогда это непременно было бы запрещено.

Также на это указывают слова имама ан-Навави [в книге] «ар-Равда», когда он комментирует слова имама аш-Шафи‘и, да помилует его Аллах, о том, что благоразумие — это религиозная праведность и бережное отношение к имуществу. Он пишет: «В „ат-Татимма“ имеется мнение (*ваджх*), что если ребенок достигнет совершеннолетия, будучи бережным к своему имуществу, то ему открывают доступ к его имуществу и с его действий снимаются ограничения, даже если он будет нечестивцем [в религиозных делах]. Если же он достигнет совершеннолетия, будучи неразумным в своих тратах, то ему закрывают доступ к имуществу, пока ему не исполнится двадцать пять лет. Однако это мнение является слабо аргументированным (*да‘иф*) и крайним (*шазз*). Правильным является то, что было указано выше, и на этом необходимо строить решения».

Также на это указывают *фетвы* Ибн Сурайджа¹⁰, ал-Каффала¹¹, шейха Абу ‘Али и ал-Маварди¹². Один из них еще утверждал, что о таком решении есть однозначные слова (*насс*) имама аш-Шафи‘и, которые передал ал-Бувайти¹³. Большинство же ученых передавали текст (*насс*) аш-Шафи‘и, в котором разделялось первое мнение (о том, что благоразумие бывает в отношении религии и имущества вместе. — *Пер.*). Один из этих упомянутых ученых даже раскритиковал ас-Субки за то, что он посчитал достоверным слова аш-Шафи‘и, которые цитировали большинство ученых. Он заявил, что избранным (*мухтар*) мнением является снятие ограничений с действий глупого (*сафих*) человека, достигшего совершеннолетия, если на его действия не были наложены ограничения (*хаджр*) отцом, дедом, исполнителем завещания или правителем. Это по примеру того, как разрешено людям заключать сделки с той категорией людей, положение которых неизвестно, но которые чаще всего бывают нечестивцами.

Также на это указывает критика великого ученого аш-Ширбини¹⁴ слов из «ал-Минхадж»: «Слова „ал-Минхадж“, что условием для заключающего сделку является наличие в нем благоразумия, опровергаются тем фактом, что торговая дея-

¹⁰ Абу ал-‘Аббас Ахмад б. ‘Умар б. Сурайдж ал-Багдади, известный как Ибн Сурайдж (ум. в 918 г.) — крупный шафиитский правовед из Ирака, хадисовед.

¹¹ Абу Бакр Мухаммад б. ‘Али аш-Шаши, известный как ал-Каффал ал-Кабир или ал-Каффал аш-Шаши (ум. в 976 г.) — крупный мусульманский ученый из Средней Азии, шафиитский правовед, экзегет и языковед.

¹² Абу ал-Хасан ‘Али б. Мухаммад ал-Басри ал-Маварди (ум. в 1058 г.) — крупный мусульманский ученый из Ирака, шафиитский правовед, экзегет и хадисовед, теоретик права и основ государственности.

¹³ Абу Йа‘куб Йусуф б. Йахйа ал-Бувайти (ум. в 846 г.) — один из ранних мусульманских богословов и шафиитских правоведов, ученик аш-Шафи‘и.

¹⁴ Шамс ад-Дин Мухаммад б. Ахмад ал-Хатиб аш-Ширбини (ум. в 1570 г.) — крупный шафиитский правовед из Египта, экзегет, знаток калама и языковед.

тельность нечестивца (*фасика*) действительна, хотя он не является благоразумным». То есть не является благоразумным в том смысле, в котором понимал это слово автор «ал-Минхадж».

Также на это указывает критика великого ученого Закарийа ал-Ансари в адрес того же «ал-Минхадж». В «Шарх ал-Манхадж» он сказал: «[Является условием для заключающего сделку наличие у него полной свободы в своих распоряжениях...] Мои слова о полной свободе более точны, чем слова из „ал-Минхадж“ о необходимости наличия у него благоразумия».

Также это понимается из *фетвы* великого ученого Ибн Хаджара. В его «ал-Фатава» говорится: «Его спросили о ситуации, когда среди людей отсутствует требуемое благочестие, [128] их поведение порочно и тем самым они не могут выступать в качестве опекунов (*вали*). Он ответил, что за сиротами и их имуществом должен присматривать тот, кто ближе всех к благочестию и надежности и менее всех совершает действия, порочащие репутацию. Потому что крайняя необходимость (*дарура*) является фактором, превращающим запретное в дозволенное. А ведь сироты не могут обойтись без тех, кто бы присматривал за ними. Если правитель (*хаким*) не найдет среди людей надежного человека, кому бы он мог вручить на хранение имущество сироты, то он может вручить его матери сироты, которая не совершает молитву и подпадает под категорию нечестивцев. Потому что мать — наиболее сострадательный к нему человек».

Также на это указывают слова господнего имама ‘Абд ал-Ваххаба аш-Ша‘рани, сказанные в его «ал-Мизан»: «Сюда же относится мнение Абу Ханифы, Малика и Ахмада, что благоразумие для юноши — это бережное отношение к имуществу. Они посчитали условием наличие у него благочестия, хотя аш-Шафи‘и говорил, что благоразумие — это религиозное благочестие и бережное отношение к имуществу. Первое мнение — мягкое, поскольку не ставит условием благочестие в религии. Оно обосновывает это тем, что ключевое здесь именно благоразумие в отношении имущества, а не в отношении молитвы, поста, *заката* и тому подобного. Если человек бережно относится к своему имуществу, то, значит, ему можно вручить его, даже если он не благоразумен в отношении своих религиозных дел. Это подобно словам ‘Абдуллаха б. ‘Аббаса, что разрешается принимать свидетельство человека, известного своей правдивостью, даже если в других вопросах он нечестивец.

Второе же мнение строгое. Оно обосновывается мнением, что если некто позволяет себе, к примеру, оставлять совершение молитвы либо пить алкоголь, то, вероятно, он может и тратить свое имущество на греховные дела. Таким образом, этот вопрос сводится к двум чашам весов».

Также на это указывают слова имама ан-Навави в «ал-Минхадж» и автора комментария «Шарх ал-Минхадж», великого ученого Ибн Хаджара: «Нечестивец не может быть опекуном, согласно *мазхабу*, так как есть достоверный *хадис*:

„Никах действителен только при наличии благоразумного опекуна“, т.е. благочестивого». Есть мнение, что тут понимается разумный. Большинство поздних правоведов (*асхаб*) предпочли мнение, что такой все-таки может быть опекуном. Ал-Газали сказал: «Если положение таково, что при лишении опекуна женщины права выдать ее замуж это право перейдет к нечестивому правителю, то опекун не лишается этого права. В ином случае он лишается этого права. Потому что нечестие [в наши дни] стало повсеместным». Это мнение одобрил [ан-Навави] в «ар-Равда», сказав: «Необходимо руководствоваться этим мнением»».

Также на это указывают слова великого ученого Ибн Хаджара в «Шарх ал-Минхадж»: «Группа ученых, среди которых ал-Азра‘и¹⁵, [129] ал-Газзи¹⁶ и другие, предпочли мнение одного маликита, что если в обществе отсутствует благочестие, а нечестие стало повсеместным, то правитель (*хаким*) может производить суд на основе показаний свидетеля, больше всех соответствующих необходимым критериям... Потому что в этом есть крайняя необходимость. Но Ибн ‘Абд ас-Салам опроверг это мнение, заявив, что пользе (*маслах*) такого решения противостоит очевидный вред (*мафсада*). Есть версия от Ахмада, которую предпочли имамы его *мазхаба*, что достаточно наличия в человеке внешних признаков ислама, пока не станет известно его нечестие».

Также на это указывают слова Ибн Хаджара в его «ал-Фатава»: «Принимается свидетельство того, у кого добрых дел больше греховных либо они будут равны, но при условии, что он не совершает тяжкий грех. Совершение же малых грехов не влияет на это дело. Если же благих дел у него меньше греховных, то он не считается благочестивым (*‘ادل*)».

Примечание. Имам Абу Шама¹⁷, да помилует его Аллах, сказал: «Изучающему *фикх* не следует ограничиваться *мазхабом* своего имама. В любом вопросе он должен быть убежден, что правильно то, что лучше всего соответствует доводам Корана и ясной сунны. Это легко, если он изучит большую часть упомянутых наук. Ему следует остерегаться фанатизма и изучения различных мнений, появившихся в результате разногласий поздних ученых. Это отнимет у него время и помутит его мысли». Достоверно сообщается от аш-Шафи‘и, да будет доволен им Аллах, что он запрещал следовать за ним или за кем-либо другим. Его ученик ал-Музани в начале своего [сочинения] «ал-Мухтасар» сказал: «Я привел в этой книге в сокращенном виде знания и высказывания аш-Шафи‘и, дабы сделать их легкодоступными тем, кто желает изучить их. Притом что

¹⁵ Шихаб ад-Дин Ахмад б. Хамдан ал-Азра‘и (ум. в 1381 г.) — мусульманский ученый и шафиитский правовед из Сирии.

¹⁶ Шамс ад-Дин Мухаммад б. Касим ал-Газзи, известный как Ибн ал-Гарабили (ум. в 1512 г.) — мусульманский ученый из Палестины, знаток калама и шафиитский правовед, языковед.

¹⁷ Абу Шама ‘Абд ар-Рахман б. Исма‘ил ал-Макдиси (ум. в 1267 г.) — мусульманский ученый из Палестины, хадисовед и шафиитский правовед, историк.

аш-Шафи'и прямо запрещал следовать за ним или за кем-либо другим». Эту цитату привел автор книги «Худжжат Аллах ал-балига».

В «Шарх Джам' ал-джавами'» написано: «Существуют различные мнения относительно следования за менее превосходным *муджтахидом*. Одно из них, которое предпочел Ибн ал-Хаджиб¹⁸, гласит, что это дозволено, поскольку такое часто происходило во времена сподвижников и в другие времена и никто не выступал против этого. Второе мнение запрещает это, потому что высказывания *муджтахидов* для *мукаллида* подобны шариатским доказательствам для *муджтахидов*. И как обязательно придерживаться только наиболее убедительных доказательств, так и обязательно придерживаться наиболее убедительных высказываний [ученых]. Убедительным же является то, что говорит более превосходный *муджтахид*. О его превосходстве простой мусульманин (*'амми*) может узнать через разговоры людей и другими способами. Третье мнение, наиболее верное, позволяет мусульманину следовать за тем *муджтахидом*, [130] в ком он убежден, что тот превосходит его по знаниям или равен ему, но не за тем, в ком он убежден, что тот ниже его по знаниям».



Вопрос. Разрешено ли нам брать с неверных в нашем крае плату за падаль свиньи? Какое решение относительно имущества, которое было взято за это? Относится ли это к тому, что получают с них путем кражи или мошенничества? Является ли наш край землей ислама (*дар ал-ислам*)? Являются ли здешние неверные *харбийями* для нас?

Ответ. Продажа свиньи является недействительной и запретной сделкой. Имам ан-Навави в «ал-Минхадж» и комментатор ал-Махалли в «Шарх ал-Минхадж» в главе о торговле сказали: «Товар должен соответствовать следующим требованиям. Первое, сам товар должен быть чистым. Не считается действительной продажа собак, алкоголя и других предметов, считающихся по своей сути нечистью. Потому что Пророк, мир ему, запретил брать плату за продажу собаки. Он сказал: „Аллах запретил продавать алкоголь, мертвечину и свинью“». *Хадис* передали ал-Бухари и Муслим. Однако за имущество, полученное от *харбийя* таким способом, с мусульманина не будет спрошено в Судный день. Более того, он имеет право присвоить его себе. Но, согласно наиболее достоверному мнению, это не подобно имуществу, которое получают с *харбийев* через кражу или мошенничество. Имущество, полученное таким способом, является трофеем, который необходимо разделить на пять частей.

¹⁸ Джамал ад-Дин Абу 'Амр 'Усман б. 'Умар ал-Асна'и, известный как Ибн ал-Хаджиб (ум. в 1249 г.) — крупный мусульманский ученый из Египта, теоретик права и маликитский правовед, языковед.

Имам ан-Навави в «ал-Минхадж» и великий ученый Ибн Хаджар в «Шарх ал-Минхадж» сказали: «Если один мусульманин или группа мусульман через кражу, мошенничество и т.д. получают имущество с территории *харбийев* (*дар ал-харб*) либо непосредственно от *харбийев*, даже если они будут находиться на нашей территории, в которой нет [законного] имама, то это имущество будет трофеем, которое следует поделить на пять частей, согласно наиболее достоверному мнению. Потому что это подобно тому, как подвергать себя опасности. По этой причине, если мусульманин возьмет имущество *харбийя* под предлогом оценить его стоимость, а затем убежит или откажется возвращать, только он становится его владельцем. Основанием, чтобы не делить это имущество на пять частей, является тот факт, что таким способом овладения имуществом мусульманин не несет никаких рисков, а значит, это имущество не может считаться трофеем».

Далее, нет никаких сомнений, что наш край относится к третьей категории из трех, относящихся к территории ислама (*дар ал-ислам*), о которых упомянул великий ученый Ибн Хаджар в начале раздела о мирных отношениях (*аман*) с неверными в «Шарх ал-Минхадж». Это означает, что нет никаких препятствий брать с них это. И хвала Всевышнему Аллаху за это!

[131] Что касается решения относительно неверных, находящихся здесь, то об этом можно узнать в упомянутом разделе той книги, где говорится о мирных отношениях (*аман*), *джизье* и мирном договоре (*хадана*) с ними. Упомянутое там указывает, что ничего из этих трех вещей должным образом не соблюдается в Дагестане.



Вопрос. Некто дал обет совершить хадж словами: «Если Аллах наделит меня сыном, то я даю обет Аллаху совершить хадж». Однако он из тех, для кого хадж не является обязательным предписанием (*фард*) из-за крайней бедности. Он испросил *фетву* относительно этого вопроса у одного из ученых нашего края, и тот дал *фетву*, что ему следует отправиться в хадж в тот же год для совершения обязательного хаджа, затем остаться там до следующего года и совершить уже хадж, данный по обету. Итак, давший обет отправился в хадж, дошел до Стамбула и там у него закончились средства. Он не достиг цели и остался там в крайней нужде. Другой наш ученый раскритиковал того муфтия за его *фетву*, говоря, что он не должен был объявлять хадж обязательным предписанием для того, кто не имеет возможности отправиться туда. Если допустить, что для того человека хадж все-таки является обязательным предписанием, то достаточно ли ему совершить один хадж и как обязательное предписание, и как обет? Об этом сказал Ибн Хаджар: «Если некто совершит хадж, данный по обету, а для него хадж является обязательным предписанием, то этот хадж считается за оба».

Ответ. Условия, при наличии которых хадж становится обязательным предписанием, например наличие провизии, транспорта и т.д., также учитываются для хаджа по обету: как при его непосредственном совершении, так и для того, чтобы такой хадж в общем считался для него обязательным. Об этом прямо сказал великий ученый Ибн Хаджар в главе об обете в «Шарх ал-Минхадж»: «Затем я увидел, что автор „ал-Маджму“ говорит о наличии единогласия ученых, что эти условия учитываются как для того, чтобы хадж, данный по обету, считался обязательным, так и при непосредственном совершении этого хаджа. И об этом прямо было сказано в моих словах, приведенных выше».

Великий ученый Ибн Касим в «Хашийа Шарх ал-Минхадж» прокомментировал эти слова следующим образом: «В „ар-Равда“ сказано, что хадж по обету засчитывается исполненным, даже если его совершит тот, кто ранее не совершал хадж. В „Шарх ар-Равд“ сказано, что хадж по обету засчитывается при условии, что в намерении будет отмечено, что совершается не хадж обязательного предписания (*фард*), [а хадж по обету]. Если он в намерении отметит, что совершает хадж обязательного предписания, то хадж по обету не засчитывается. Это сродни тому, что если бы он дал обет совершить обязательную молитву или поститься в *рамадан*. Если же при совершении намерения хадж не будет как-либо определен, то хадж по обету также не засчитывается. Об этом сказали ал-Маварди и ар-Руйани¹⁹».

[132] Далее, автор вопроса привел цитату Ибн Хаджара с ошибками. Правильно будет так: «...то этот хадж считается за тот [хадж]». То есть если человек, который дал обет, совершит хадж, будучи обязанным совершить хадж обязательного предписания, то совершённый хадж считается исполненным как хадж обязательного предписания, а потом он обязан совершить еще один хадж, чтобы исполнить обет. Исключением является случай, если он давал обет совершить хадж именно в тот год, в котором он его совершил, и этот хадж был засчитан как хадж обязательного предписания.

Имам ан-Навави сказал в «ар-Равда»: «Кто дал обет совершить хадж, будучи обязанным совершить и хадж обязательного предписания, тот должен совершить еще один хадж для исполнения обета. Это подобно тому, если он даст обет совершить обязательную молитву, будучи обязанным возместить пропущенную обеденную молитву, тогда он должен совершить еще одну молитву».

Если же он давал обет совершить хадж именно в тот год, в котором он был совершен и засчитан как хадж обязательного предписания, то он уже ничего не обязан. Великий ученый *мухаккик* ‘Али аш-Шабрамаллиси прокомментировал следующим образом слова ар-Рамли по этому поводу: «Если он дал обет совер-

¹⁹ Абу ал-Махасин ‘Абд ал-Вахид б. Исма‘ил ар-Руйани (ум. в 1108 г.) — крупный шафиитский правовед и хадисовед из Северного Ирана.

шить хадж в тот же год, то с него требуется совершить хадж в этот год в качестве хаджа обязательного предписания, а если в этот год не получится его совершить, то возместить в дальнейшем».

Из этих цитат проясняется, что если бедный человек, который дал обет совершить хадж по упомянутому поводу, подразумевал в своем обете не хадж обязательного предписания, то его обет считается действительным, но от него не требуется совершить хадж из-за его бедности. Если же он подразумевал в обете хадж обязательного предписания либо ничего не подразумевал, то его обет не засчитывается как действительный. Если он находится в Стамбуле, не исполнив цель поездки, то ему лучше и легче вернуться на родину, учитывая, какие расходы ему нужно сделать, чтобы добраться до Священной Мекки, и которые в данном положении ему не под силу. Если же он найдет средства и возможность добраться туда, то пусть совершит хадж обязательного предписания. Всевышний Аллах лучше знает суть вещей!

Хвала и благодарность Ему, пока чередуются дни и месяцы! Его почтенному Посланнику, нашему величайшему господину, Мухаммаду, несчетные и бескрайние благословения и приветствия! А также его пречистой, почтенной семье, праведным, великим сподвижникам и всем их последователям до Судного дня!

Было завершено рукою ничтожного писаря Гасана ал-Алкадари, автора этого сочинения, сознающего свое невежество и небрежность, 3-го [числа] славного *ша'бана* 1303 года²⁰ в селении Алкадар.

²⁰ 7 мая 1886 г.

11

[Ответы малла Мирза-хану]

[133] Уважаемому брату *малла* Мирза-хану, да наставит Всевышний Аллах его и нас на путь, ведущий к Его довольству: мир вам и милость Всевышнего Аллаха, пока сменяют друг друга день и ночь! Вы спрашивали о зернах, известных в нашем крае как *салсил*¹, которые также называют *мубараком*, на аварском — *огобом*² и другими различными названиями. Ваш вопрос касался того, нужно ли присоединить его к пшенице при выплате *заката*. Этот вопрос мы изучили в шафиитских книгах, имеющихся в нашем распоряжении, и обнаружили, что среди праведных предшественников из числа ученых Дагестана, да помилует их Милостивый Аллах, относительно этого имелись разные мнения. Мнение, которое предпочли они, и мы согласны с ними в этом, заключается в том, что необязательно присоединять эти зерна к пшенице при выплате *заката*. Мы ссылаемся на множество источников.

Великий ученый Ибн Хаджар, да помилует его Аллах, в «Шарх ал-Минхадж» сказал, что если зерна различаются по четырем качествам, то невозможно объединить их в один вид злака. Поэтому, по единогласному мнению, такие зерна не объединяют друг с другом [при выплате *заката*]. Под четырьмя качествами он имеет в виду форму, цвет, природу и вкус.

[134] Великий ученый Мухаммад ар-Рамли, да помилует его Аллах, сказал то же самое в своем «Шарх ал-Минхадж». В субкомментарии к его книге говорится, что при выплате десяти с зерновых необходимо присоединить один вид зерен к другому, если они входят в один вид. Это возможно, если они идентичны по форме, цвету, природе и вкусу или хотя бы по большинству этих качеств. Если же оба вида зерновых разнятся или есть сомнения в их идентичности, то не следует присоединять их друг к другу. То же самое говорится в субкомментариях к «ат-Тухфат».

¹ В тексте автографа: *سلسيل*.

² *Огоб* в переводе с аварского означает «рожь». По всей видимости, речь идет об одном из сортов ржи.

Великий ученый Давуд ал-Усиши, да помилует его Всевышний Аллах, сказал, что *сусул*³ — это отдельный вид, который не может быть присоединен к пшенице, как и наоборот.

Великий ученый Тайиб ал-Хараки⁴, да помилует его Всевышний Аллах, сказал, что зерна, известные на аварском языке как *огоб*, не должны присоединяться к пшенице.

Великий ученый Абу ал-Вафа⁵, муфтий Алеппо, в своем ответе на вопросы одного дагестанского ученого⁶ сказал следующее: «Мы видели немного этого вида зерновых, и его попробовал на вкус один из присутствующих на нашем собрании. Он обнаружил, что вкус у него сладкий. Мы также видели, что он созревает в колосьях, не в таких, как у пшеницы. Его зерна не видны в колосьях. В общем, то, что мы увидели, не относится ни к пшенице, ни к ячменю».

В целом, с этого продукта обязательно выплачивать *закат*, потому что это съедобный продукт, который можно хранить в качестве пищи. Но его не присоединяют ни к *нисабу* пшеницы, ни к *нисабу* ячменя [при выплате *заката*].

Вы также спрашивали о том, как должно быть распределено вакуфное имущество вашей разрушенной мечети. Ответ на этот вопрос можно узнать из следующих цитат.

Великий ученый Ибн Хаджар, да помилует его Аллах, сказал в «Шарх ал-Минхадж»: «Если ожидается, что разрушенная мечеть будет восстановлена, то доход, посвященный этой мечети в качестве *вакфа*, необходимо сохранить. Если же этого не планируется, то ренту необходимо передать другой мечети. Если же и это невозможно, то ее нужно распределить среди бедняков». О том же самом говорится в других сочинениях (*мутун*) и комментариях (*шурух*).

Но если же вы можете отстроить мечеть заново, то это будет преобладающим делом, ведь это оживление того благого дела, что заложили ваши покойные предки на том месте. [135] И есть надежда, что по милости Величайшего Аллаха

³ В тексте автографа: شسل.

⁴ Тайиб, сын 'Умара ал-Хараки (ум. в 1696-7 г.) — крупный дагестанский ученый из селения Харахи (ныне Хунзахский район), правовед и грамматик. Дагестанская историческая традиция приписывает Тайибу первенство сразу в нескольких делах: он первый, кто стал использовать арабскую графику для написания аварских слов, он первый, кто выступил против новшеств в похоронных обрядах, а также первый, кто стал открыто критиковать общинное право, распространенное среди дагестанцев.

⁵ Абу ал-Вафа' б. 'Умар б. 'Абд ал-Ваххаб ал-'Урди ал-Халаби (ум. в 1660 г.) — муфтий Алеппо, шафиитский правовед, экзегет и хадисовед, языковед и поэт, автор множества сочинений.

⁶ В сборнике *фетв* видного дагестанского ученого и правоведа Хадиса ал-Мачади (ум. в 1770 г.) также упоминается эта история, в которой приводятся примерно те же слова ал-Халаби. Полное имя ал-Халаби не указывается, зато упоминается имя дагестанца, задавшего ему вопрос, — некий Мухаммад ал-Хуури, т.е. из селения Гоор (ныне в Шамилском районе РД).

ваша община увеличится в будущем, как она была прежде. Ведь Аллах в прошлом уже проявил к вам Свою милость, поэтому Он проявит ее и сейчас. Строительство мечети является причиной, из-за которой вы будете включены в число избранных, коими доволен Аллах. Всевышний сказал: «Только тот может находиться в мечетях Аллаха, кто уверовал в Аллаха»⁷ (или: «только тот оживляет мечети, кто...». — *Пер.*). Его Посланник, да благословит и приветствует его Аллах, сказал: «Стройте мечети и выносите оттуда мусор. Кто построит ради Аллаха мечеть, тому Аллах построит дом в Раю. Очищение мечети от мусора есть брачный дар (*махр*) за гурий». *Хадис* передали ал-Табарани и другие.

Надеюсь, что вы хотя бы иногда будете вспоминать меня в своих лучших мольбах. Да наставит Всевышний Аллах вас и нас к совершению праведных дел и да убережет вас и нас от заблуждений! Мир!

17 *рамадана* 1305 года⁸. И я — молящийся за вас — Гасан ал-Алкадари ал-Кури.

⁷ Коран 9:18.

⁸ 28 мая 1888 г.

12

Раскрытие Подателя благ в виде разъяснения [понятия] брак [Посвящение Амиру Бек-бала-беку и умным братьям]¹

Именем Аллаха, Милостивого и Милующего! Хвала Аллаху, Господу миров! Благословения и приветствия нашему доверенному господину, Мухаммаду, посланнику Аллаха и Печати пророков, а также его наипочетнейшей семье, великим сподвижникам и всем тем, кто до Судного дня последует за ними в благих делах!

Далее, говорит слабый раб, прибегающий к милости Господа Творца, Гасан, сын покойного *хаджжи* 'Абдуллаха эфенди ал-Алкадари: примерно десять с чем-то лет назад в Дагестане, да сохранит его Милостивый Владыка под сенью безопасности, произошла дискуссия среди ученых, живших в то время. Дискуссия касалась вопроса, являются ли слова «заключение брака» (*инках*) и «выдача замуж» (*тазвидж*), от которых образуются различные формулы словосочетаний, употребляемых при заключении брачного договора, синонимами, имеющими одну семантику в терминологии [*фикха*], либо же это два разных слова согласно их первоначальному предназначению в арабском языке. Последнее означало, что перевод этих слов на различные языки при заключении брачного договора будет совершенно разным. [136] Дискуссия также касалась вопроса, являются ли слова опекуна (*вали*) [невесты] на тюркском языке «*Ман сана фулан кызымы хатунлуга вердим*» и слова жениха «*Ман кабул эйладим фулан кызыны мана хатунлуга вермагини*» адекватным переводом арабских выражений: «Я выдал за тебя замуж такую-то свою дочь» и «Я принял в жены такую-то твою дочь» соответственно? То есть адекватным переводом настолько, чтобы брак, при наличии соответствующих условий, был действительным. Либо же не являются, учитывая тот факт, что перевод этих слов содержит прямое значение слова «предоставление, передача» (*и 'та'*), которое по терминологии *факихов* употребляется при дарении подарков.

¹ Арабское название: *Каишф ал-Фаттах фи шарх ан-никах*.

Покойный *хаджжи* Йусуф ал-Йахсави ал-Байани² по этим двум вопросам склонился ко второму мнению. С ним согласилась группа почтенных ученых, но все они в этом вопросе несомненно ошибаются.

Покойные Мухаммадтахир ал-Карахи³ и *хаджжи* Уттил-хаджжи ал-Газигумуки⁴ склонились к первому мнению, которое соответствует истине. С ними согласилась группа *мухаккиков*. Каждая из упомянутых трех⁵ сторон составила сочинения для аргументирования своих позиций. Однако эти сочинения по своему духу свидетельствуют, что первая группа сумела сокрыть свои ложные утверждения различными стихами и притчами, а также позволить себе в адрес своих оппонентов гнусные выражения, что не одобряется совершенными людьми (*ахл ал-камал*). А другая сторона не смогла раскрыть вопрос в полной мере по причине отсутствия у них знаний о значениях персидских выражений, встречающихся в трудах почтенных имамов, и о терминологии, широко употребляемой в тюркском языке в повседневной речи. Так эти ученые и покинули бренный мир и перешли в мир вечный, оставив этот вопрос открытым, а оставшиеся в живых не смогли определить, какая же сторона оказалась правой.

Но случилось так, что в прошлом году я отправился в селение Табасарана Хараг по приглашению его амира, коему оказана Милостивым поддержка, Мухаммад-Риза-бека — опоры знатных лиц, сына [137] покойного кадия Исма'ила. Да простит его Милостивый!

² Йусуф *хаджжи*, сын Мусы ал-Йахсави (ум. в 1871 г.) — видный дагестанский ученый-богослов из селения Аксай (ныне в Хасавюртовском районе РД), правовед и поэт, автор нескольких сочинений; известен как один из критиков освободительного движения горцев под руководством имама Шамиля, *нисба* ал-Байани указывает на чеченское село Беной (ныне в Ножай-Юртовском районе ЧР), где он, возможно, работал кадием.

³ Мухаммадтахир, сын Хучалава ал-Цулди ал-Карахи (ум. в 1880 г.) — крупный дагестанский ученый из селения Цулда Карахского союза общин (ныне Чародинский район РД), правовед, историк, знаток арабской грамматики, поэт. Мухаммадтахир одно время являлся верховным муфтием имамата, а в 1850–1858 гг. — секретарем имама Шамиля. После падения имамата ал-Карахи работал старшим кадием Дагестанского народного суда в Темир-Хан-шуре. Он автор многочисленных сочинений, самое известное из которых — «Блеск горских сабель в некоторых шамилевских битвах» (*Барика ас-суйуф ал-джабалийя фи ба'д ал-газават аш-Шамилийя*) — посвящено описанию освободительной борьбы народов Северо-Восточного Кавказа.

⁴ Махмуд *хаджжи*, сын 'Умара ал-Гумуки по прозвищу У'ти-хаджжи (Утти-хаджжи) (ум. в 60–80-е гг. XIX в.) — видный дагестанский ученый из селения Кумух (ныне Лакский район РД), богослов, правовед, знаток калама, философии, астрономии и других естественных наук. В своем родном селении имел медресе, где обучалось множество учеников. Ал-Гумуки — автор нескольких сочинений, в том числе субкомментария к «Руководству по философии» (*Хидайя ал-хикма*) — сочинению известного арабского математика, астронома и философа Асир ад-Дина ал-Абхари (ум. в 1264 г.). В послеимаматовский период У'ти-хаджжи работал кадием в Казикумухском окружном суде, но после конфликта с местными властями переселился на территорию Османской империи и обосновался в Алеппо, где и скончался.

⁵ Так в текстах, в том числе в тексте автографа.

И когда мы сидели в приятной обстановке и наслаждались восхитительной беседой, вдруг явился один незванный гость, на лице которого видны были признаки благочестия. Он поприветствовал организатора собрания и присутствующих двумя предписанными словами («ассалам алейкум». — *Пер.*), на что они ответили лучшим и более красноречивым приветствием. Хозяин дома с искренней радостью усадил его за стол. Не прошло времени больше, чем занимает время между двумя земными поклонами [в молитве], как этот человек стал шептаться с сидящими с ним по обе стороны людьми. Один из них рассказал мне, что это *малла* Мухаммадмирза ал-Йирси⁶, который получил образование в Ширване, а теперь по содействию одного уважаемого человека преподает в Ногае. В эти дни он вернулся в свое селение, чтобы навестить свою семью. В это же тесное помещение он пришел, чтобы лично познакомиться с этим ничтожным (автор о себе. — *Пер.*). Я познакомился с ним со всем уважением и учтивостью и поблагодарил его за то, что он соблаговолил встретиться со мной. Затем он вступил со мной в полемику, как бы желая прояснить один вопрос, при этом не учел ни места и ни темы беседы и не понял, что данная обстановка тому не способствовала. Он стал спрашивать, а присутствующие пристально следили за ним, словно высматривали [в небе] молодой месяц, считаются ли действительными слова опекуна [невесты] на тюркском, сказанные жениху: «*Ман сана кызымы хатунлуга*». Перевод этих слов: «Я выдал замуж за тебя свою дочь», притом что эти слова содержат прямое значение «предоставлять, передавать», установленное *факихами* для передачи в дар подарков. Я ответил, что *факихи* прямо сказали, что подобные слова на персидском «*бату додам ба зани/ я выдал в жены*» действительны и прямо указывают на свое значение. И что они учили тот факт, что слово «предоставлять» в данном выражении в значении «выдавать замуж», и такая формулировка употребляется носителями этого языка в повседневной речи, как об этом сказал [138] великий ученый Йусуф ал-Ардабили в «ал-Анвар». Он же не стал довольствоваться ответом, а принялся еще больше разглагольствовать. На тот момент я не подозревал, что он обманулся сочинением упомянутого *хаджжи* Йусуфа [ал-Йахсави] и что мне не под силу изменить его взгляды. Поэтому я сказал ему, что у меня дома в селении есть сочинения исследователей по этой теме и другие материалы, которые я собрал для выявления правды. И что если у него появится возможность прибыть к нам и изучить имеющиеся у нас материалы, то это будет наилучшим вариантом. Он довольствовался этим ответом и перестал разглагольствовать.

После того как я вернулся домой, о нем уже ничего не слышал. Однако в эти дни самый почтенный амир, потомок почтенных лиц, получивший поддержку от

⁶ Ерсси — село в Табасаранском районе РД.

Всеведущего Владыки, Бек-бала-бек, сын амира, кадия Ильдара⁷, да поселит его Аллах в раю (Дар ас-Салам), отправил мне письмо. В конверт было вложено письмо, которое написал тот гость *наибу* Табасарана⁸. Он утверждал в нем, что слова «заклучение брака» (*инках*) и «выдача замуж» (*тазвидж*), произносимые при заключении брачного договора, — разные по семантике, а не синонимы. Также там утверждалось, что употребление при заключении брака перевода этих слов, в которых содержится упомянутое выше значение «предоставление» (*и та'*), недействительно. А браки, заключенные в областях (*навах*) Дагестана, — настоящее прелюбодеяние. Слова автора «ал-Анвар» о действительности этого, по его мнению, явное заблуждение, выходящее за рамки *мазхаба* имама аш-Шафи'и. В этом же письме «стрелы» его языка и прочего бреда «поразили» и меня, причем намного чаще, чем других его современников. Также он утверждал, что перевод слов «я заключил брак между тобой и моей дочерью Зайнаб» не идентичен переводу слов «Я выдал за тебя замуж свою дочь Зайнаб», потому что глагол «он заключил брак/ *анкаха*» — производное от слова «брак/*никах*», которое, в свою очередь, употреблено в значении «соединение» (*الضم*). Поэтому перевод этих слов опекун невесты должен говорить в следующей форме: «*Беним кызым Зайнаби сана ман гучдум ва гасдим*», а жених перевод слов «я принял вы-

⁷ Бек-бала-бек (Бей-бала-бек) — подполковник царской армии, крупный помещик, происходил из табасаранского села Аркит, с 1866 г. — ротмистр, наиб Северного Табасарана, на этом посту он сменил своего отца Эльдар-Кадиеба.

⁸ В ФВР ИИАЭ ДФИЦ РАН (Ф. 30. Оп. 2. № 114) хранится ксерокопия небольшого сочинения под названием «Свет светильника в деле отдаления брака от прелюбодеяния» (*Дав' ас-сирадж фи раф' ас-саффах 'ан аз-завадж*). В колофоне сообщается, что сочинение было завершено 2 зу-л-хиджжа 1303 г. (1 сентября 1886 г.). Дата переписки и имя переписчика не указаны, но предположительно переписчиком является ученик Гасана ал-Алкадари 'Абдуллах ал-Кулуфи. В предисловии сочинения автор приводит свое полное имя: Мухаммадмирза, сын Хасан'али, сына Нурмухаммада, сына 'Али, сына Махмуда ат-Табасарани ал-Йирси. Там же автор пишет, что решил разъяснить людям то, в чем они найдут спасение от греха прелюбодеяния, после того как он увидел, как в городах и селах Грузии, Ширвана, Кубы, Табасарана и внутри Дагестана распространилось невежество и люди заключают браки, используя выражения в значении «давать, предоставлять», что, по его мнению, является серьезной ошибкой. Ссылаясь на труды шафиитских правоведов, автор пытается обосновать свою позицию. При этом в конце сочинения он отмечает, что не видит необходимости дискутировать с тем, кто сам обязан следовать (*таклид*) авторитету других ученых, намекая, очевидно, на Гасана ал-Алкадари; не хочет он обольщаться и живой встречей с ним, поскольку он (ал-Йирси) придерживается знамени Пророка. На полях манускрипта переписчик приводит комментарии самого Гасана ал-Алкадари, датируемые им 20 *раджабом* 1304 г. (14 апреля 1887 г.), который, очевидно, ознакомился с данным сочинением. Ал-Алкадари в опровержение своего оппонента приводит почти те же самые аргументы, что приведены в данном сочинении, а также предлагает поменять название сочинения ал-Йирси на «Ложное обвинение в прелюбодеянии супругов из-за плохого настроения [автора]» (*Казф ал-азваж ли хабти ал-мизадж*).

дачу ее замуж за меня» должен говорить так: «Ул сенин кызын Зайнабин гучмагини ва гисмагини кабул этдим».

Воистину, мы принадлежим Аллаху и к Нему мы вернемся!

[139] [Сказал поэт:]

Несчастливые времена, творится неведанное!

Исчезли знания и этика!

Появились писари, если бы я добрался до них,

То вернул бы их в начальную школу!

Сначала я думал не обращать внимания на его сочинение, предоставив это дело Мудрейшему и Его справедливости и последовав словам одного мудреца: «Клянусь Аллахом, [когда] я прохожу мимо негодая, бранящего меня, то удаляюсь от него, говоря [себе], что не меня он имеет в виду».

Однако, ввиду того что упомянутый амир Бек-бала-бек попросил меня выяснить истину в этом вопросе, а он человек, любящий религию и окруженный учеными и праведниками, я приступил к исполнению его желания, как это подобает в религии, сказав, что с удовольствием возьмусь за это. Я собрал цитаты ученых, свидетельствующие в пользу того, что слова *инках* и *тазвидж*, употребляемые при заключении брака, синонимичны. А упомянутый перевод этих слов, о котором идет дискуссия, достоверен, учитывая, что его используют носители тюркского литературного языка для передачи значения «выдавать замуж».

Я разбил сборник на две основные главы (*мабхас*) и добавил заключение о правилах бракоразводного процесса. Я назвал этот сборник «Раскрытие Подателя благ в виде разъяснения [понятия] брак» (*Каиш ал-Фаттах фи шарх ан-никах*). Этот труд — мой подарок упомянутому высочайшему амиру и другим нынешним умным братьям. Надеюсь, что Справедливый Владыка выявит истину и уничтожит ложь. Аллах оказывает помощь, и в Его власти «узды» установления истины!

**Первая глава о том, что слова *тазвидж* и *инках*,
произносимые при заключении брачного договора,
являются синонимами**

Знай, что брак (*никах*) является отглагольным именем (*масдар*) трехбуквенного глагола *накаха*. Великий ученый, переводчик «ал-Камус», да помилует его Аллах, в «ал-Укийанус» сказал: «[Арабы] говорят: „Мужчина совокупился (*накаха*) с женщиной“, если вступил с ней в интимную близость. Также это слово используют, если он заключил с ней брак и потом уже вступил с ней в интимную близость. [140] Также говорят: „женщина *накахат*“, т.е. вышла замуж. Далее

этот переводчик добавляет от себя со ссылкой на *факихов*, что слово *никах* изначально употреблялось в значении „соединение, объединение“, как сказал поэт:

Истинно, могилы притягивают незамужних женщин, одиноких дев и вдов.

Согласно автору „ал-Магриб“, это слово в прямом значении означает „совокупление“, а в образном значении (*маджаз*) используется для обозначения брачного союза. Согласно же автору „ал-Мисбах“, слово *никах* в образном значении означает как „брачный союз“, так и „совокупление“. По его мнению, значение этого слова взято либо из значения „овладение, охватывание“, к примеру, говорят: „лекарство охватило его“, „сон овладел им“, либо же из значения „соединение“, как говорят: „деревья соединились меж собой“, либо из значения „влиять“, например, „дождь повлиял на землю“. По мнению ар-Рагиба, слово *никах* установлено для передачи значения „брачный договор“, но метафорически используется в значении „совокупление“. Автор же „ал-Баса’ир“ считал, что это слово установлено для передачи значения „совокупление“, но метафорически используется в значении „брачный договор“. Конец слов из «ал-Укийанус».

Слово *тазвидж* (женить, выдавать замуж) означает сделать кого-то мужем/женой, а *тазаввудж* (жениться, выходить замуж) — это когда человек соглашается стать мужем или женой. У слова *завдж* (пара, чета, муж, жена) в арабском языке есть два значения. Первое: два предмета, связанные друг с другом, будь они одинаковые или противоположные. К примеру, арабы говорят: «У меня есть пара голубей», т.е. самец и самка. Так же в словах Всевышнего говорится: «[Аллах сотворил для вас] скотину парами: барана и овцу, козла и козу [и прочих]... [Аллах сотворил также] верблюда и верблюдицу, корову и быка»⁹, т.е. по паре из этих четырех видов животных. Еще Аллах сказал, «что Он сотворил супругов (*завджайн*) — мужа и жену»¹⁰. Всевышний назвал мужчину и женщину парой (*завдж*), хотя каждый из них — один (*фард*). В таком значении *завдж* не может сопоставляться со словом *фард*. И именно в таком значении понимаются слова *тазвидж* и *тазаввудж*.

Во втором же значении слово *завдж* является противоположностью *фарда*, т.е. *завдж* (пара) — это любые два предмета, один из которых не может обойтись без другого. Например, говорят: пара *хуффов*, пара обуви. Обо всем этом сказано в «ал-Куллийят» Абу ал-Бака’, «Мушкил ал-Кур’ан» Ибн Кутайбы и в других книгах, таких как «ал-Укийанус» и т.п.

[141] Великий переводчик «ал-Камус» написал [на тюркском] следующее в «ал-Укийанус» о переводе слова *инках*: «В общепринятой лексике (‘*урф*’) слово *никах* означает „выдать женщину замуж“. Например, говорят: „он выдал (*накаха*)

⁹ Коран 6:143–144.

¹⁰ Коран 53:45.

женщину“, т.е. выдал ее замуж за другого». А о переводе слова *тазвидж* он написал следующее: «Слово *тазвидж* также означает „соединять некую женщину узами брака“. К примеру, слова „я отдал такую-то женщину в жены“ означают „я выдал ее замуж“. Слова «выходить замуж/жениться» (*тазаввудж*) он перевел как *чифтленмек* «сношение, удваиваться».

Великий ученый Закарийя ал-Ансари, да помилует его Творец, в главе о браке в «Шарх ал-Манхадж» сказал, что слово «брак» (*никах*) лексически означает «соединение и совокупление», а в шариатском значении — «договор, предполагающий узаконивание интимных отношений». В прямом значении это слово означает «договор», а в образном — «свокупление». Затем через две строчки он пишет, что *никах* — в значении *тазаввудж*. Субкомментаторы ал-Биджирми и ал-Халаби, да помилует их Аллах, комментируя его слова, сказали, что *никах* — в значении *инкаха*, а это и есть *тазвидж*. О том же заявили комментаторы «ал-Минхадж».

Великий ученый Абу ал-Бака', да помилует его Аллах, в своем «ал-Куллийят» сказал, что каждое упоминаемое в Коране слово *никах* в значении *тазаввудж*, но в некоторых случаях означает «кротость, доброта». Все *муфассиры* истолковали слово *инках*, от которого образуются глаголы, употребляемые в Священной Книге, например: «Соединяйте браком незамужних женщин и праведных мужчин...»¹¹, «[Отец] сказал: „Воистину, я хочу сочетать тебя браком с одной из моих дочерей...“»¹², в значении *тазвидж*.

Великий ученый Ибн Хаджар считал, что *никах* предписан еще со времен Адама и также будет практиковаться в Раю. Еще он сказал, что, подобно тому как этим словом обозначают определенный договор, также им обозначают только одну сторону договора, т.е. оно в значении *тазаввудж*. Он считал, что тому нет никаких препятствий.

Великий ученый ан-Навави, да помилует его Аллах, сказал в «ал-Минхадж»: «*Никах* действителен, если при договоре сначала было выговорено предложение [142]: „Я женил тебя“ или „я заключил брак“, — а потом согласие со стороны жениха: „я взял в жены“, „я [тоже] заключил брак“, „я принял брак“ или „я принял ее в жены“». Комментаторы «ал-Минхадж» отметили, что в данном случае предоставляется выбор, какими именно словами выговорить брачный договор, и что не является условием, чтобы слова опекуна и жениха были одинаковыми по форме. К примеру, если опекун скажет: «я выдал за тебя в жены (*завваджту*) свою дочь», а жених скажет: «я принял ее брак (*никах*)», или наоборот, то такой брачный договор считается действительным. Потому что слова соответствуют по содержанию, хоть и разнятся по форме.

¹¹ Коран 24:32.

¹² Коран 28:27.

Великий ученый Ибн Хаджар сказал следующее: «Сказано, что, по шариату, договор, в котором предусмотрена лишь одна словесная формула сделки, это лишь продажа *салам*¹³ и *никах*. Но под одной словесной формулой сделки имеется в виду то, чтобы формула была единой по значению (*ма'на*), а не по форме (*лафз*), поскольку именно идентичность в значении подразумевает синонимичность слов».

Аш-Шихаб [ал-Калйуби], да помилует его Аллах, прокомментировав слова из «ал-Минхадж», что брачный договор действителен, только если будут выговорены слова *тазвидж* или *инках*, сказал: «Поэтому ал-Булкини сказал, что по исламу только в трех договорах ставится условием, чтобы они были заключены по одинаковой словесной формуле: брачный договор (*никах*), договор о продаже товара по описанию (*салам*) и договор о самовыкупе [раба] (*китаба*)».

Великий ученый Абу ал-Бака' в «ал-Куллийят» сказал: «Синонимичность — это идентичность в содержании (*мафхум*), а не в сущности (*зат*), как слова *инсан* и *башар*. Правилом определения синонимов является следующее: одним из них можно заменить другое». Также он сказал, что *джавхар*, *зат*, *махийа*, *хакика* — слова-синонимы из-за их идентичности в содержании, которую осознает человек, когда слышит эти слова, даже если они имеют некоторые различительные значения в лексике. То же самое теоретики права и правоведы сказали о синонимичности терминов *фард* и *ваджиб* по *мазхабу* шафиитов, а также о синонимичности терминов *мандуб*, *мустахабб*, *сунна*, *татавву'* — по мнению большинства ученых.

Таким образом, эти ясные доказательства и прямые тексты доказывают, что слова *никах* и *тазвидж*, учитывая их лексические значения, являются различными по значению словами и что *никах*, в его шариатском, нормативном (*'урфи*) значении означающий договор с двумя составляющими: предложение (*иджаб*) и принятие (*кабул*), отличается по значению от слов *тазаввудж* и *тазвидж*. [143] Также доказывается, что слово *инках* в его новом нормативном (*'урфи*) значении иногда выступает синонимом для нормативного значения слова *тазаввудж*, а иногда синонимом для нормативного значения слова *тазвидж*, как оно употребляется в брачном договоре. Слова *инках* и *тазвидж*, прямо выговариваемые в брачном договоре, следует понимать в шариатском, нормативном, новом значении. При употреблении в брачном договоре эти два слова являются синонимами. То же самое обстоит с глаголами, производными от этих имен.

Также доказывается, что перевод слов «я выдал в жены (*анкахту*) за тебя свою дочь Зайнаб» и «я выдал в жены (*завваджту*) за тебя свою дочь Зайнаб» в соответствии с тем смыслом, который в них вкладывается в брачном договоре, будет одинаковым. И на тюркском перевод этих слов будет звучать так, как это

¹³ *Салам* — в мусульманском праве: договор купли-продажи с отсроченной поставкой приобретенного товара, оплата же производится при заключении договора.

было приведено из «ал-Укийанус»: «*Мэн чифт эйледим сана кызымы Зейнеби*». А перевод слов «я принял выдачу ее замуж за меня (*инках*)» или «я принял выдачу ее замуж за меня (*тазвидж*)» будет таким: «*Мэн кабул эйледим кызыны Зейнеби мэне чифт эйлемени*».

Из этого также проясняется, что перевод слов «я выдал в жены (*анкахту*) за тебя свою дочь Зайнаб» как «*мэним кызымы Зейнеби сана мэн гочдум ва госдум*» и слов «я принял выдачу ее замуж за меня (*никах*)» как «*о сенин кызынын Зейнебин гочмагини ва госмагыны кабул эйледим*», данный малла Мухаммадмирза ал-Йирси, является совершенно неправильным. Это обосновывается двумя причинами. Во-первых, слово *инках* и его производные в брачном договоре понимаются именно в тех значениях, которые выступают синонимами к слову *тазвидж* и его производным. То есть в шариатском нормативном значении, как это было разъяснено выше. Во-вторых, он (ал-Йирси) предположил, что сделанный им перевод слов «я выдал за тебя замуж (*анкахту*)» следует понимать в его основном лексическом значении, т.е. в значении *соединение* (الضم). Хотя это не является правильным переводом данных слов, поскольку слово *соединение*, как об этом сказано в «ал-Укийанус», имеет следующее значение: «Слово *гошмаг* означает приблизить, присоединить некую вещь к чему-то другому». А раз так, то какой же носитель литературного тюркского языка будет произносить в отношении своей подопечной подобные унижительные слова: «*Кызымы гочдум ва госдум* / Я свою дочь присоединил [к тебе]»?!

Примечание. Первым, кто выдвинул эту несуразицу, был покойный хаджжи Йусуф ал-Йахсави. Причиной этому было то, что он увидел, как комментаторы «ал-Минхадж» и другие ученые сказали о невозможности интерпретирования слова *никах*, выговариваемого в брачном договоре, [144] в его лексическо-шариатском значении (*аш-шар'и ал-исми*), поскольку такое значение образует порочный круг (*ад-давр*). Он подумал, что это слово, как и слово *инках*, следует понимать в их первоначальном лексическом значении, к примеру в значении слова «соединение». Однако ал-Йахсави не обратил внимания, что эти слова на языке шариата и общепринятой нормы (*ал-’урф ал-’амм*) имеют еще два других новых значения, в которых и следует их понимать, — *тазаввудж* и *тазвидж*. *Факихи* объяснили это и в других примерах договоров, например договор купли-продажи (*ал-бай’*). В лексическом значении это слово означает обмен чего-то на что-то, а в шариатском — договор, состоящий из двух словесных выражений: предложения (*иджаб*) и принятия (*кабул*). Словом *ал-бай’* (продажа) в шариатском значении также обозначают только один составной элемент сделки, т.е. как противоположность покупки (*аш-шира’*). В таком смысле *ал-бай’* означает передачу имущества в собственность другому взамен чего-то определенного, как и *аш-шира’* означает стать собственником какого-то имущества взамен чего-то определенного. И если словом *ал-бай’* обозначают упомянутый

договор, то в таком значении это слово является именем существительным (*исм*), а не отглагольным именем (*масдар*). Об этом прямо сказал великий ученый Ибн Касим, да помилует его Аллах, когда он подверг критике слова «ат-Тухфат», что оно является *масдаром* и что глагол, образованный от этого слова и выражающий предложение («я продал тебе»), понимается только в его шариатском значении как противоположность покупки (*аш-шира'*).

Именно поэтому великий ученый [Тадж ад-Дин] ас-Субки и комментатор ал-Махалли, да помилует их Величественный Владыка, в «Шарх ал-Джам' ал-джавами'» сказали: «Слова необходимо понимать в том значении, с которым обращается выступающий (*хатиб*). При этом *хатибом* может быть либо Законодатель (*аш-шари'*), либо носитель общепринятой лексики (*ахл ал- 'урф*), либо же носитель нормативной лексики (*ахл ал-луга*). Так, если слово используется в шариате, то его нужно понимать именно в шариатском значении, поскольку шариат, как правило, использует именно свое значение. Если же у слова нет шариатского значения либо же есть, но есть основание считать, что не оно имеется в виду, тогда слово необходимо понимать в его общепринятом значении (*ал- 'урф ал- 'амм*). То есть в том значении, в каком у всех людей сложился обычай понимать это слово на момент его произнесения *хатибом*».

Вторая глава о [признании] действительным брака, заключенного на тюркском языке словами:

«Кызымы сана хатулуга вердим / Я отдал тебе свою дочь в жёны»

Знай — да наделит тебя Всевышний Аллах вниманием! — что почтенные *факихи*, да помилует их Всеведущий Владыка, заявили о действительности и прямом значении подобных выражений на персидском языке. Никто из *факихов* не выступил против этого. [145] Имам ар-Рафи'и, да помилует его Аллах, сказал в «ал-Мухаррар» следующее: «Наиболее достоверным (*ал-асахх*) является, что брачный договор (*никах*) засчитывается, если выговорить два выражения как на других языках, так и в переводе на персидский язык: „*Бату додам / Я выдал тебе*“, „*бихостам ба зани / я принял в жены*“ или „*пазирофтам ба зани / я захотел и принял в жены*“». Под «двумя выражениями» автор имеет в виду вышеупомянутые слова опекуна и жениха на арабском.

Кто же понял под «двумя выражениями» слова *инках* и *тазвидж* и утверждает, что они разные по семантике, а слова «*бату додам ба зани / я выдал в жены*» понимает как *тазвидж*, как и слова «*бихостам ба зани / я принял в жены*» понимает как *инках*, тот допускает вопиющую ошибку из-за своего невежества в персидском языке. Лучше бы он молчал, когда речь идет о вопросах, в которых он не разбирается, чем разглагольствовал, проявляя невежество! Поэт сказал:

*Если не можешь осилить нечто, оставь это!
Займись тем, что тебе под силу!*

Далее, перевод персидских слов, произносимых опекуном, «*бату додам ба зани*» на тюркский будет следующим: «*сана вердим хатунлуга / я выдал тебе в жены*». Перевод слов жениха «*бихостам ба зани*» будет следующим: «*истадим хатунлуга / я захотел [принять] в жены*». Также перевод слов жениха «*базирофтам ба зани*» таков: «*кабул эйледим хатунлуга / я принял в жены*».

Великий ученый Йусуф ал-Ардабили, да помилует его Прощающий, в книге «ал-Анвар» сказал: «Брачный договор засчитывается, если будет выговорен смыслом двух выражений на персидском или другом языке. К примеру, опекун должен сказать: „*Бату додам ба зани йа ба зани бату додам / я выдал в жены, или: в жены я выдал*“, а жених ответит: „*Ба зани кардам / в жены я принял*“, или „*бихостам ба зани*“, или „*пазирофтам ба зани*“. Однако недостаточно сказать: „*Бату додам / я выдал*“ и „*Базирофтам / я захотел*“, поскольку слово *додам* в смысле *предоставлять, отдавать* (ал-и 'та')».

Слова «*Бату додам ба зани*» переводятся как «*Сана вердим хатунлуга / Тебе я выдал в жены*». Слова «*Ба зани бату додам*» переводятся как «*Хатунлуга сана вердим / В жены тебе я выдал*». Слова жениха «*Ба зани кардам*» как «*Хатунлуга эйледим / В жены я принял*», а слова «*Бихостам ба зани*» и «*Пазирофтам ба зани*» означают то, что мы написали выше.

[146] Смысл слов, которых, [по мнению ал-Ардабили], недостаточно сказать в брачном договоре, т.е. слов «*пазирофтам*» — это [на тюркском] «*кабул эйледим / я принял*». Если в брачном договоре выговорить слова, выражающие предложение (*иджаб*), но не дополнить словами «*ба зани / в жены*», смысл которых [на тюркском] «*хатунлуга / в жены*», как и не дополнить этими же словами ответ (*кабул*) на предложение, то слово «предоставлять, отдавать» (ал-и 'та'), понимаемое из слова *додам*, будет иметь смысл «предоставлять в дар». В таком случае брак не может считаться действительным.

Великий ученый ал-Гайаси, да помилует его Аллах, в «Халл ал-Иджаз»¹⁴ сказал следующее: «Если брачный договор выговорить словами на других языках, например, так: „*ба зани бату додам*“, „*бихостам ба зани*“, „*пазирофтам ба за*»

¹⁴ Некоторые дагестанские богословы авторство популярного в Дагестане сочинения по шафитскому праву «Халл ал-Иджаз» («Распутывание [вопросов книги] „ал-Иджаз“») приписывали некоему имаму ал-Гайаси, каких-либо сведений о котором пока что выявить не удалось. В некоторых дагестанских манускриптах его имя приводится как ал-Гайаши или ал-Каши. Однако существуют списки «Халл ал-Иджаз», в предисловии которых имя автора указано как Джамал ад-Дин 'Али б. Мухаммад ал-Багдади, что позволяет идентифицировать его с известным ученым с Ближнего Востока, прибывшего в Дагестан и обосновавшегося в Таргу (совр. Тарки), — Али ал-Багдади (ум. в 1655 г.). Тем не менее вопрос об авторстве данного сочинения пока что остается открытым.

ни“, то он будет действительным. Недостаточно сказать „додам“ или „пазироф-там“, не добавив при этом слово „ба зани“. Потому что в таком виде эти слова являются формулой дарения (الهبة), а брачный договор, заключенный с такой формулировкой, не считается действительным». Перевод этих слов тот же, что мы дали выше.

Упомянутые великие господа прямо заявили, что если к этим переводам добавить слово, смысл которого «хатунлуга/ в жены», то они прямо будут указывать на *тазвидж* и *инках*, а брак, заключенный этими словами, будет действителен. Если же их не дополнить этими словами, то они будут иметь общее значение «предоставлять, отдавать» (*ал-и 'та'*), что используется при передаче имущества в дар (الهبة), следовательно, брак, заключенный такими словами, не будет действительным.

Поздние ученые, как ан-Навави и другие, никоим образом не критиковали ар-Рафи'и за эти слова, как и субкомментаторы и комментаторы не критиковали автора «ал-Анвар» ал-Ардабили и автора [сочинения] «Халл ал-Иджаз» ал-Гайа-си. Таким образом, слова тех беспечных невежд о смысле перевода этих слов указывают на их непонимание сути вопроса. Знайте же, что они и есть творящие нечестие, но сами не осознают этого!¹⁵

Примечание. Персидское слово «додам / я дал» и тюркское выражение «вердим / я дал» часто используются носителями этих языков в их различных формах сделок в соответствии с условиями, подразумеваемыми в этих сделках. В таком виде эти слова являются прямыми (*сарих*), как того требуют условия сделок. Примеры этому из тюркского языка, о котором мы говорим: перевод слов «я дал в аренду» как «*кирайа вердим*», [147] перевод слов «я дал в пользование» как «*'арийата вердим*», перевод слов «я дал в долг» как «*бурдж вердим*», перевод слов «я рассказал» как «*хабер вердим*», перевод слов «я разрешил» как «*изин вердим*», перевод слов «я поприветствовал» как «*селям вердим*», перевод слов «я дал наставление» как «*огут вердим*», перевод слов «я наказал» как «*джаза вердим*», перевод слов «я обещал» как «*сёз вердим*» — и прочие примеры, упомянутые в «ал-Укийанус». Там же указано, что переводы этих слов ясно, прямо (*сарих*) указывают на свое значение.

Так можно ли после этого утверждать, что подобные формулировки, учитывая, что они содержат значение «предоставлять» (*ал-и 'та'*), которое в неопределенном виде употребляется для передачи имущества в дар, в своем определенном виде также прямо указывают на дарение?! Нет, клянусь Господом Каабы! Известно и доказано, что значения глаголов могут меняться в зависимости от предлогов, которые употребляются с этими глаголами. Так это бывает с некоторыми глаголами и в арабском языке. Например, глаголы «я дал тебе» и «я подарил те-

¹⁵ Отсылка к Корану (2:12).

бе», если использовать без дополнительных выражений, прямо указывают на дарение. Но если же к ним добавить слово «за столько-то», то они прямо указывают на продажу, как об этом сказали *факихи*. Также разнятся значения «я не желал этого» (*рагибту 'анху*) и «я желал это» (*рагибту фихи*), «я перешел к этому» (*'адалту илайхи*) и «я отступил от этого» (*'адалту 'анху*), «я склонился к этому» (*милту илайхи*) и «я отклонился от этого» (*милту 'анху*), «я стремился к этому» (*са 'айту илайхи*) и «я оклеветал его» (*са 'айту бихи*), «я прибегал к чему-то» (*'узту бихи*) и «я прибегал против чего-то» (*'узту минху*), а также остальные примеры, когда значения слов изменяются с изменением предлогов.

Покойный *хаджсжи* Йусуф ал-Йахсави заявил, что слова *хатунлуга* после слова *вердим* подобны словам «я отдал жену», т.е. слово «жена» используется в качестве второстепенного члена предложения (*фадла*) после глагола «я отдал». По его мнению, такой перевод слов может обрести значение «я женил» (*завваджту*) без второстепенного члена предложения (*фадла*), только если этот второстепенный член будет связан с глаголом и его подлежащим. Всё это его ложные фантазии, потому что никто [из языковедов] не говорил, что в словесных формулах сделок составные члены предложения (*'умда*) должны полностью указывать на подразумеваемое значение без необходимости в употреблении *фадла*. Слова «я заключил брак» и «я женил» не могут выступать в качестве *иджаба* без употребления прямых дополнений.

Великий ученый Абу ал-Бака', да помилует его Аллах, в «ал-Куллиййат» сказал: «Знатоки арабского языка считали, что у глагола при употреблении с предлогом может быть одно значение, а без него другое. Поэтому они учитывают, какой именно предлог употребляется с тем или иным глаголом». [148] Там же он сказал: «Факт, что подлежащее — это главный член предложения (*'умда*), а прямое дополнение — второстепенный член (*фадла*), определяется исходя из состава речи, а не достижения им требуемого значения».

Таким образом, из приведенных цитат проясняется, что заключение брака словами «*Мэн сана фулан кызымы хатунлуга вердим / Я тебе такую-то свою дочь в жены выдал*» и ответом жениха «*Мэн кабул эйледим фулан кызыны мана хатунлуга вермагини / Я принял такую-то твою дочь себе в жены*», при соблюдении всех остальных условий (*аркан*), является несомненно действительным. Потому что при переводе слов учитывается соответствие перевода смыслу переводимых слов с точки зрения общепринятой нормы в речи носителей этого языка, а не буквальное соответствие лексическому значению каждого слова.

К примеру, *факихи* прямо сказали, что перевод слов «Аллах Велик» на персидском — это «*Худои Бузург тар*». Они рассмотрели это с той стороны, что значения этих слов идентичны для сознания того, кто их слышит, хотя слово «Аллах» и слово «*Худои / Бог*» разные по своему изначальному лексическому значению.

Великий ученый Абу ал-Бака' в «ал-Куллийят» сказал о слове «Аллах», что ученые имеют двадцать мнений относительно Величественного слова. Самое достоверное из них, что это слово — собственное имя, не образованное от других слов. Это мнение выбрали *мухаккики*. Затем он добавил, что смысл слов *Худои* — «Он явился Сам» [«Самодостаточный»], потому что слово *Худ* значит сущность чего-то, самость, а слово *Ай* означает «пришел, явился». То есть он существовал по своей сущности. Именно такой смысл и предполагает Сущность Всевышнего, существование которой обязательно (*ваджиб ал-вуджуд*).

Великий ученый Ибн Хаджар сказал, что для признания брака действительным необходимо, чтобы носители этого языка признавали, что слова брачного договора прямо указывают на свое значение. Также он добавил, что формулировки должны быть из общепринятой повседневной лексики носителей языка. Ибн Касим прокомментировал этот момент тем, что если смысл слова верен (*сахих*) с учетом его общепринятого (*урф*) значения, то ничего страшного, если он не верен (*фасид*) с учетом его лексического значения.

Примечание: многословие покойного *хаджжи* Йусуфа и его фанатичного последователя ал-Йирси относительно значения слова *сарих* (прямой смысл) в тексте «ат-Тухфат» и их [149] сомнения относительно значения этого слова есть яркое свидетельство их ограниченных познаний в *фикхе*. Ведь *сарих* в словах *факихов* означает то слово, значение которого очевидно из-за того, что в этом значении данное слово часто используется. Антонимом этого слова является *кинайа* (косвенный смысл) — слово, смысл которого не столь очевиден. Первое предполагает правовые предписания самим фактом их произнесения, второе же только если в его произнесение было вложено соответствующее намерение. Ввиду того что слова *анкахту* и *завваджту* часто использовались в арабском языке, в шариае посчитали, что они могут выступать в качестве формулировки предложения (*иджаба*) в брачном договоре. Таким образом, в брачном договоре они прямо указывают на свои значения. Поэтому и перевод этих слов, который осуществляет неараб, должен считаться прямо указывающим на их значения и не предполагающим других значений. Слова на тюркском «*Мэн сана кызымы хатунлуга вердим / Я тебе свою дочь в жены выдал*», по мнению лингвистов, бесспорно несут в себе прямое значение, требуемое при заключении брака.

Заключение о разводе

Знай, что слово *талак* («развод») — *масдар* непереходного глагола (*лазим*) *талакат* первой и пятой формы, когда говорится о женщине, которая получила развод. Смысл его на тюркском, как это приводится в «ал-Укийанус»: «*‘Аврат зевджинден бош олмак / развод жены с мужем*». Но иногда это слово является

именем, заменяющим *масдар* (исм *масдар*), в значении «предоставлять развод», что значит: «*‘Авраты бошамак / дать жене развод*». Перевод арабских слов «я развелся с тобой» на тюркском таков: «*Сени кайди никахтан бош кылдым / я тебя освободил от союза бракосочетания*». Перевод слов «ты разведена»: «*Сан никах кайдындан бошанмышсын / ты освобождена от союза бракосочетания*».

Что же касается выражений, которые в наших краях в обычае произносить мужем в адрес супруги в случае развода, как «*Сана талак вердим / я дал тебе развод*», то *факихи* заявили, что подобные слова на персидском прямо указывают на свои значения. Например, «*туро талак додам / я дал тебе развод*» означает развод. В этом нет и пылинки сомнений для того, кто понял предыдущие правила и внял написанному. Кто же отказался, возгордился и стал разглагольствовать, будучи лишенным наставления, тот пусть болтает, о чем хочет. Ведь милость во власти Аллаха, Он наделяет ею кого пожелает! Аллах — обладатель великой милости!

Благословения и приветствия Всевышнего Аллаха нашему доверенному господину, Мухаммаду, подкрепленному Ясной Книгой [150], а также его семье, женам, потомству, сподвижникам и всем, кто до Судного дня последует за ними!

Хвала Аллаху! Благодарность Аллаху, Господу миров, во все века и во все времена! Завершился перенос этого сочинения в чистовик 20 *раджаб* 1304 года¹⁶.

¹⁶ 14 апреля 1887 г.

[Ответ неизвестному корреспонденту]

Именем Аллаха, Милостивого и Милующего! Хвала Аллаху, Господу миров! Благословения и приветствия нашему господину и опоре в День суда, доверенному Мухаммаду, а также его наипочетнейшей семье и превеликим сподвижникам!

Далее, уважаемый брат и дорогой друг, ко мне поступило то, что ты написал через подателя сего письма, о некоторых сомнениях, присутствующих среди студентов относительно правового решения о куреве. Это курево известно как *тун* или *тунбак*. Эти сомнения вызваны существованием *хадисов*, ложно приписанных тому, ради кого был создан небосвод. Например, что якобы Пророк, да благословит и приветствует его Аллах, сказал Абу Хурайре, да будет доволен им Аллах: «Абу Хурайра, кто употребит курево два раза, тот как будто убил семьдесят пророков» или «Кто дозволит употребление курева, тот неверный». Или что именно разногласие о куреве подразумевается в словах Всевышнего «...тех, которые устроили раскол в своей религии...»¹ и другие ложные утверждения — когда их услышат, то по коже проходит дрожь.

Знай, что во второстепенных правовых вопросах религии мы следуем за имамом Мухаммадом б. Идрисом аш-Шафи'и, да помилует его Аллах. Мы, по мере нашей покорности и внутренней удовлетворенности, обязались следовать всем его заключениям, а также заключениям и мнениям ученых (*асхаб*) его *мазхаба*. Но мы не обнаружили в их книгах подобных *хадисов*, как и не нашли их в сводах достоверных *хадисов*, которыми мы располагаем, таких как «ал-Бухари», «Шарх ал-Джами' ас-сагир» и т.д. Напротив, мы обнаружили в книгах шафиитских имамов, что курево появилось после века *таби унов* и *таби утаби унов* и что по этому поводу нет ни одного текста из Корана и достоверных *хадисов*.

Поздние ученые имели разногласия относительно курева. Некоторые считали его употребление запретным, поскольку оно вредит телу и является расточительством имущества на несущественные с точки зрения шариата цели. [151] Другие же утверждали, что его употребление нежелательно, проводя аналогию (*кийас*) с чесноком

¹ Коран 6:159.

и луком, которые вызывают неприятный запах изо рта, хотя и содержат в себе определенную пользу. Третьи считали его дозволенным, ссылаясь на принцип непрерывного действия (*истисхаб асли*) в вопросах, которые шариат не объявил запретными.

Первой позиции придерживался аш-Шихаб ал-Калйуби, да помилует его Аллах. В своем субкомментарии к «Шарх ал-Минхадж» он написал следующее: «Если продукт вредит здоровью, например яд, или если продукт является пакостью, например носовая слизь, то его употребление запрещено. Это указывает, что запрещено и известное курево, поскольку от лиц, заслуживающих доверие, передается, что оно вызывает слепоту, вялость, одышку и непроизвольное мочеиспускание».

Мнения о дозволенности курева придерживался великий ученый ал-Халаби в своем субкомментарии к «Шарх ал-Манхадж». Там он пишет: «Что касается кофе и курева, то [муж] обязан обеспечивать ими [супругу], поскольку они относятся к тем продуктам, которые вызывают привыкание». Такого же мнения придерживался и великий ученый ‘Абд ар-Рахман ал-Аджхури в своем субкомментарии к той же книге. Он писал, что супруг обязан обеспечивать супругу даже пирожным, кофе, куревом и тому подобными продуктами.

Нежелательным употребление курева считал *мухаккик* Ибрахим ал-Баджури. Я нашел следующее его высказывание, написанное его почерком: «Хвала Аллаху, Единому! Благословения и приветствия тому, после кого не появится иной [истинный] пророк! Далее, нет ни одного доказательства относительно курева. Однако есть запрет [некатегоричного характера (*макрух*)] на употребление любых продуктов, вызывающих неприятный запах. Как, например, в словах Пророка, да благословит и приветствует его Аллах: «Кто покусает чеснок, лук или лук-порей, тот пусть не приближается к нашей мечети, дабы не доставлять нам неудобства». Причина этого запрета — неприятный запах, который вызывают эти продукты. Отсюда ясно, что этот запрет общий и касается всех продуктов, вызывающих неприятный запах изо рта. Основополагающим мнением в данном вопросе является нежелательность (*макрух*) употребления курева.

К этому же мнению склонился и *мухаккик* ‘Абд ал-Хамид эфенди аш-Ширвани². В своем субкомментарии к «Шарх ал-Минхадж» он сказал, что основополагающим в данном вопросе является нежелательность курева.

² ‘Абд ал-Хамид б. ал-Хасан ад-Дагистани аш-Ширвани (ум. в 1884 г.) — видный мусульманский богослов, правовед шафитского *мазхаба* и шейх накшбандийского тариката. Первоначальное образование получил на родине, затем отправился в поисках знаний в Османскую империю; посетив Мекку, остался там жить и преподавать в популярном для дагестанцев медресе ас-Сулайманийа. ‘Абд ал-Хамид получил инвеституру (*иджаза*) на накшбандийский тарикат от шейха Мухаммад Мазхара ад-Дихлави (ум. в 1883 г.). Однако аш-Ширвани известен прежде всего как правовед и автор популярного субкомментария к «Тухфат ал-мухтадж» Ибн Хаджара ал-Хайтами. Несмотря на проживание вдали от родины, ‘Абд ал-Хамид поддерживал тесную связь с дагестанцами: переписывался с богословами, давал им уроки или обучал суфизму.

Не секрет для того, кого Аллах наделил способностью понимать суть вещей, что все эти мнения можно привести в соответствие друг с другом. Так, мнение о запретности курева нужно понимать в тех случаях, когда оно вредит здоровью либо бесполезно тратятся средства [на его приобретение]. [152] Мнение о нежелательности следует понимать из той ситуации, когда употребление курева полезно, но оно вызывает неприятный запах. Мнение же о дозволенности также отнести к ситуации, когда оно полезно, но при этом не вызывает неприятного запаха, что можно наблюдать в различных видах курева. Также *мухаккик* [‘Абд ал-Хамид] аш-Ширвани сказал, что употребление курева иногда может быть обязательным. Это в том случае, когда отказ от курева может навредить здоровью.

Именно в таком виде следует понимать слова одного из поздних ученых, что на употребление курева могут распространяться пять шариатских правовых предписаний.

Примечание: под гашишем, который встречается в книгах *факихов* в разделе о продуктах и напитках, не подразумевается известное курево. Под ним имеется в виду то, что поедают, не растопив, либо же пьют в жидком виде. Великий ученый Ибн Хаджар в «аз-Заваджир» сказал следующее: «Иногда вино закусывают хлебом, а гашиш пьют в растворимом виде. То есть каждое из них можно употребить как в твердом, так и в жидком виде. Ученые ничего не сказали о гашише, поскольку он не был известен во времена праведных предшественников, а появился лишь с нашествием татар на исламские страны. Как же хорошо было сказано:

*Употребляющий гашиш и утверждающий дозволенность этого
Попали в несчастье!». Конец его слов.*

В книгах по *тафсиру* говорится, что аят «...тех, которые устроили раскол в своей религии...»³ был ниспослан в адрес иудеев, христиан и им подобных, которые разделяли религию, говоря: «Мы верим в часть религиозных постулатов, но не верим в другую часть». Но в аяте не говорится о куреве.

Было бы хорошо, если бы ты обратился к книгам по шафиитскому *фикху* и популярным книгам по *тафсиру*, таким как «Анвар ат-танзил», «Тафсир ал-Джалал» и т.п., которые есть у вас, и перестал бы обращать внимание на фальсификации, выдуманные *хадисы* и предосудительные сомнения. Мир!

Составлено 20 зу-л-ка ‘да 1307 года⁴ ничтожным Гасаном ал-Алкадари.

³ Коран 6:159.

⁴ 8 июля 1890 г.

14

Популярные ответы на шу‘айбские вопросы [Ответы шейху Шу‘айбу ал-Багини]

Именем Аллаха, Милостивого и Милующего! Хвала Всевышнему Аллаху, и достаточен Он! Благословения и приветствия его избранным рабам, в особенности нашему избранному господину Мухаммаду, а также его пречистой семье, праведным сподвижникам и тем, кто последовали за ними!

Далее, говорит самый ничтожный раб Творца, Гасан ал-Кури ал-Алкадари: [153] в эти насыщенные дни ко мне поступило почтенное письмо от одного из великих достопочтенных ученых — Шу‘айба эфенди ал-Авари¹. Да поможет Всевышний Аллах ему и нам неотступно следовать верному пути во всех делах!

Это письмо содержало некоторые вопросы, хотя спрашиваемый не более знающий, чем спрашивающий. Я не смог не отправить ответ, поскольку, согласно нашей прекрасной религии, обязательно отвечать на приветствие, как и предписано в почтенном *хадисе* суровое наказание тому, кто скроет истинные знания. По этим причинам я составил ответы на его вопросы в виде этого сочинения и в скором времени преподнес ему в качестве подарка. Сочинению дано название «Популярные ответы на шу‘айбские вопросы» (*ал-Масалик аш-ша‘бийа ли ал-маса‘ил аш-Шу‘айбийя*).

Надеюсь на Великого Владыку, что Он сделает мой труд искренним ради Него. И я прошу тех, кто беспристрастно ознакомится с ним, соблаговолить мне чтением лучшей мольбы за меня. Мне достаточен Аллах, и какой же прекрасный Он Покровитель! И только Аллах наставляет на самый верный путь!

Первый вопрос. Каково решение относительно пастуха, неараба, который произнес следующие слова [на тюркском]: «Если я украду с этой кошары что-

¹ Шу‘айб, сын Идриса ал-Багини (ум. в 1912 г.) — крупный дагестанский ученый-богослов и шейх накшбандийского тариката, автор нескольких работ, в том числе известного биографического сочинения о накшбандийских суфиях «Разряды накшбандийских наставников и шейхов-господ братства Халидийа-Махмудийа» (*Табакаат ал-Хваджакан ан-накибандийа ва садат ал-машаих ал-халидийа ал-махмудийа*).

нибудь даже с волосинку, да будет моя жена разведена от трех до семи раз!»? Считается ли его развод действительным, если оговоренное условие будет осуществлено?

Ответ. Известно, что по *мазхабу* нашего имама аш-Шафи'и, да будет доволен им Аллах, является условием для действительности *талака*, чтобы слова *талака* были адресованы супруге как к целому субъекту² либо же были адресованы хотя бы одной части (органу, конечности) супруги³. Из явного значения его слов «*бошадым / я дал развод*» становится понятно, что они указывают на *талак*. Как будто он сказал: «Я дал такой-то своей жене от трех до семи *талаков*». [154] Если смысл его слов такой, то *талак* не считается действительным, даже если оговоренное условие будет осуществлено, поскольку он адресовал *талак* к абстрактным характеристикам, а не к самой сущности супруги.

Великий ученый аш-Шихаб, да помилует его Аллах, в своем субкомментарии к «Шарх ал-Минхадж» ал-Джалала ал-Махалли, да помилует его Аллах, следующим образом прокомментировал его слова о том, что *талак*, адресованный к выделениям супруги, таким как слюна или пот, не считается действительным: «Сюда же относится, если *талак* будет адресован [абстрактным характеристикам супруги, таким как] слух, зрение, речь, движение, покой, дыхание, имя (*исм*), [при этом] не подразумевается названное (*мусамма*); душа или жизнь, [при этом] не подразумевается кровь».

Да, если неараб скажет, [текст на тюркском]: «Я развелся с женой, дал ей от трех до семи разводов», адресовав *талак* самой сущности супруги, то это будет сродни тому, если бы он сказал: «Я дал ей шесть *талаков*». Это посчитал достоверным имам ан-Навави, да помилует его Аллах, в «ал-Минхадж» в главе о возмещении. Также в главе о признании этой же книги имеются подобные слова. В таком случае правовое решение этого вопроса — то, о чем сказали великий ученый Ибн Хаджар и его оппоненты, да помилует их Аллах, о мужчине, сказавшем одной из своих жен: «Я дал тебе четыре *талака*». Ибн Хаджар в «Шарх ал-Минхадж» прокомментировал слова из «ал-Минхадж», что не запрещено давать сразу три *талака*, следующим образом: «Сюда не входит, если он даст сразу четыре *талака*. Это запрещено, как понимается из слов Ибн ар-Риф'а, а из слов ар-Руйани, что этого мужчину следует наказать, понимается, что он прямо говорил о запретности этого. Аз-Заркаши⁴ и другие посчитали это мнение основополагающим. Это решение обосновывается тем, что этот мужчина провел недействительный акт *талака*, что запрещено и о чем уже было сказано. Но и это мнение было оспорено, хотя и слабыми аргументами».

² К примеру сказать, «я развелся с тобой».

³ К примеру сказать, «я развелся с твоей головой», «...ногой», «...рукой» и т.д.

⁴ Бадр ад-Дин Мухаммад б. Бахадур аз-Заркаши (ум. в 1392 г.) — видный мусульманский ученый из Египта, теоретик права и шафиитский правовед, хадисовед и историк.

Субкомментатор Ибн Касим прокомментировал эти слова так: «Основополагающим решением является, что это не запрещено и за это не полагается наказание». Автор же «ал-Мугни» объяснил суть дискуссии, добавив, что их решение не является очевидным, поскольку четвертый *талак* является недействительным, следовательно, от его произнесения ничего не зависит.

Таким образом, Ибн Хаджар считал, что аннулируется вся речь супруга (т.е. все четыре *талака*. — *Пер.*), а его оппоненты утверждали, что первые три *талака* имеют юридическую силу, а остальные аннулируются. Аллах лучше знает правду, и к Нему мы вернемся!



[155] Второй вопрос. Каково решение относительно *вакфа* или завешания (*васийа*) человека, сказавшего: «С этой пашни я дал в *вакф* одну мерку пшеницы на разговение постящихся в *рамадан*»? Считается ли это *вакфом* или завешанием?

Ответ. *Вакф* (вакуфный акт) становится действительным при условии, когда имущество, отдаваемое в качестве *вакфа*, было материальным и определенным. Оно должно находиться в собственности человека, отдающего его в качестве *вакфа* на момент его передачи, быть полезным. Но мерка пшеницы не относится к такому виду имущества, поэтому ее нельзя отдать в качестве *вакфа*.

Да, если этот человек под этими словами будет иметь в виду завешание (*васийа*), то оно считается таковым, по мнению таких ученых, как Абу Савр и ал-Музани. Они утверждали, что слова человека «это милостыня (*садака*)» или «это *вакф*» в ответ другому человеку «сделай завешание» являются косвенным (*кинайа*) выражением завешания. Наш же вопрос больше подходит под завешание, поскольку *вакф* в этом вопросе не считается действительным. Пусть лучше деяния претворяются в жизнь, нежели считать их аннулированными.

Если же сказавший те слова умрет и не известно его намерение, то его слова не имеют юридической силы, потому что по умолчанию считается, что у человека не было такого намерения. Об этом прямо сказал Ибн Хаджар в главе о завешании в «Шарх ал-Минхадж».



Третий вопрос. Каково решение относительно обета больного [предсмертной болезнью] человека, завещавшего своему наследнику имущество? Есть ли необходимость получить разрешение от остальных наследников? Выплачивается ли это имущество с одной трети его имущества либо с основного? Можно ли объявить недействительными обеты, которые даются в наших краях, когда через косвенные признаки известно, что давшие обеты хотели тем самым лишиться наследства остальных наследников?

Ответ. В книгах наших шафиитских имамов прямо говорится, что обет, данный в предсмертной болезни, нужно исполнять, выплатив имущество из одной трети имущества человека, давшего обет, но только если он завещает имущество постороннему лицу. Если же он завещает имущество своему наследнику, то необходимо получить разрешение остальных наследников. Это решение является основополагающим среди шафиитских имамов, если обратиться к «ал-Фатава ал-хадисийя» Ибн Хаджара к главе об обете и к «ал-Фатх» к главе о завещании.

Также и покойный ал-Кудуки написал следующий комментарий к словам «ат-Тухфат» в главе об обете: «Если человек хотя бы за день до своей предсмертной болезни даст обет передать [все свое] имущество одному из своих наследников, то этот наследник становится собственником всего его имущества». Отсюда понимается, что если этот обет будет дан после того, как он заболел предсмертной болезнью, то его обет не исполняют, а тот становится владельцем имущества, которое было завещано ему, только с согласия остальных наследников.

[156] Далее, вынести решение о недействительности всех обетов, данных жителями Дагестана — да будет он сохранен! — только лишь из вероятности, что обет был дан с запретным умыслом, например лишить наследника наследства, может лишь Ведающий о тайном и Осведомленный о тайнах сердец. Потому что решения шариата строятся на явных поступках, а Всевышний берет на Себя тайные дела.

В целом мы можем сказать по этому вопросу, исходя из того, что мы увидели в текстах ученых, следующее: если нам известно, что давший обет имел только благочестивый умысел, то его обет действителен без всяких сомнений. Если же мы узнаем, что он тем самым хотел навредить кому-либо из своих наследников, то его обет недействителен и является скверным поступком. Если же возможны оба варианта, то мы должны считать его обет действительным, исходя из того, что о верующих надо думать хорошо, а поступки *мукаллафов*⁵ по мере возможности следует считать действительными. Об этом прямо сказал великий ученый Ибн Хаджар в «Шарх ал-Минхадж». Всевышний Аллах знает лучше!



Четвертый вопрос. Каково решение относительно слов некоего человека в предсмертной болезни: «Такая-то пашня является моим завещанием (*васийя*), и доход с нее равен такой-то сумме. Оставьте пашню в собственности моего сына. И пусть он питается с ее дохода?»

Ответ. Из этих слов явствует, что он подразумевал передать это поле своему сыну в качестве завещания в предсмертной болезни. Если сын имеет право полу-

⁵ *Мукаллаф* (букв. «обремененный») — согласно шариату, совершеннолетний, умственно полноценный человек, знакомый с основными положениями ислама.

чить от него наследство, для чего, в свою очередь, не будет никаких препятствий с точки зрения правил распределения наследства, то несомненно этот вопрос будет считаться завещанием, данным в предсмертной болезни одному из своих наследников. Следовательно, необходимо получить разрешение остальных наследников. Если же сын не способен получить наследство, поскольку есть препятствие на этот счет, то это будет считаться завещанием, данным в предсмертной болезни постороннему лицу. То есть для передачи ему имущества нет необходимости получить разрешение наследников, но оно выплачивается с не более одной трети наследственного имущества. Аллах знает лучше!



Пятый вопрос. Каково правовое решение относительно пашни, с которой дали обет выплачивать одну мерку [зерновых] для разговения постящихся в месяце *рамадан*? [157] Теперь же хозяин пашни хочет выделить еще одну мерку, но на другое богоугодное дело. Считается ли это действительным или нет?

Ответ. Если пашня все еще остается в его собственности и нет никаких препятствий выделить отсюда еще одну мерку, то он имеет право так поступить, как об этом прямо сказано в «Шарх ал-Минхадж» в разделе об отказе от завещания. Аллах знает лучше!



Шестой вопрос. Каково правовое решение относительно взятия кадиями Дагестана при распределении наследства платы за свое распределение, например в размере одного дирхема с наследственного имущества стоимостью в сто дирхемов? Есть ли какое-либо приемлемое основание для этого дела? Подпадает ли это под слова Ибн Хаджара, что «смысл общепринятой платы [за аренду жилья] в том, какую сумму люди готовы предоставить за аренду этого места на этот срок»? Есть ли другие мнения, позволяющие это, которым кадий может последовать?

Ответ. Великий ученый Ибн Хаджар прямо заявил в «Шарх ал-Минхадж», что кадий имеет право брать плату за делёж наследства, если это не влияет на его судебную деятельность и среди наследников нет лиц, опекуном (*вали*) которых он является. Например, кто-то из них отсутствует или на кого-то из них наложен арест в области распоряжения своими средствами.

Там же он прямо сказал, что если наследники все вместе наймут распределителя их имущества, но каждый из них назовет свою цену, например, «мы наняли тебя распределить среди нас наследство за один динар с него, за два динара с того, за три динара с этого» и т.д., либо же они уполномочат другого человека заключить такую сделку, то они обязаны выплатить ему оговоренную плату, даже если она превысит общепринятую плату за такую работу. Если же

они наймут его поочередно, то это также дозволено согласно прямому, известному тексту (*манкул мансус*) [слов *факихов*]. Если каждый из них не назовет свою цену, то плата взимается с них в соответствии с трудом, который был потрачен на долю каждого из них. Но есть мнение, что плата взимается поровну с каждого.

Всё это касается случая, когда договор о найме (*иджара*) является действительным. В ином случае с них берется общепринятая плата за эту работу в соответствии с его трудом, который был потрачен на доли каждого из них. При этом нет разницы, назначали ли они свою цену или нет.

Также всё это относится к тому случаю, когда для кадия не установлена определенная плата со стороны [представителя] шариата (законного правителя. — *Пер.*), например один [дирхем] из ста и т.д. Известно, что общепринятая плата определяется по общепринятой норме (*урф*), учитывая работу работника и нанимателя.

В «ал-Фатава ал-фикхийя» Ибн Хаджара говорится, что его спросили, имеет ли право кадий брать себе что-либо из имущества, которым он управляет в качестве опекуна. [158] Он ответил следующими цитатами из книг по этой теме. Один ученый сказал, что если у кадия нет установленной зарплаты из общественной казны, то он имеет право брать десятину из имущества сирот и *вакфов*, управителем которого он является, поскольку он имеет в этом крайнюю необходимость (*дарура*). Однако Ибн Кадджин⁶ жестко раскритиковал это мнение, указав на его слабость. Именно поэтому ан-Навави удалил это мнение из «ар-Равда». Но если представить, что это мнение имеет силу, то плату кадию следует оценивать, учитывая финансовое состояние его и его семьи, а также размер наследственного имущества и сам труд кадия. Под трудом понимается его деятельность по сохранению имущества от рук непорядочных людей, заботе о нем по утрам и вечерам, контроль его траты должным образом и прочие трудные дела, что можно оценить.

Однако условием этого мнения является, чтобы кадий заранее сказал тем, кому он оказывает услугу: «Я не вынесу решения в отношении вашего дела, пока вы не определите мне плату за это». Также является условием, чтобы он был *факихом*, правитель (*имам*) разрешил ему брать плату, его степень была известной, а истец с ответчиком были равны перед ним. Один из ученых сказал, что он может брать плату за срок, в течение которого он не мог выполнять функциональные задачи опекуна [из-за рассматриваемого дела]. В общем, он имеет право брать плату по мере своей нужды, если эта плата меньше общепринятой платы за такой труд.

⁶ Абу ал-Касим Йусуф б. Ахмад б. Кадджин ад-Динавари, известный как Ибн Кадджин (ум. в 1015 г.) — шафиитский правовед из Ирана.



Седьмой вопрос. Каково правовое решение относительно ханафита, который вступил в интимную близость со своей женой — получившей один-два *талака*, но которую он все еще может вернуть без заключения брака, — а затем перешел в *мазхаб* имама аш-Шафи‘и, да будет доволен им Аллах. Обязан ли он обновить свой брак, заключив его заново? И каково правовое решение относительно шафиита, который заключил брак по *мазхабу* имама Абу Ханифы, да будет доволен им Аллах, а затем перестал следовать этому *мазхабу*? Обязан ли он заново заключить брак по условиям своего *мазхаба*?

Ответ. Мухаккик ‘Али аш-Шабрамаллиси в своем субкомментарии к «Шарх ал-Минхадж» *шайх ал-ислама* Мухаммада ар-Рамли — да помилует их Аллах, Величественный Владыка! — сказал, что если шафиит перестанет следовать ханафитскому *мазхабу*, то он не обязан ни обновлять брак, ни возвращать жену, которой дал *талак*. За исключением если он перестанет следовать именно в этом частном вопросе, к примеру, прямо объявит об этом или будет иметь такое намерение. Если же он об этом прямо не заявлял, а просто стал заново следовать шафиитскому *мазхабу* во всех вопросах, то в этом случае его брак действителен. Потому что он был заключен тогда, когда этот человек был убежден в его действительности, [159] и из недействительности вопроса общего характера не следует недействительность вопроса частного порядка.

Аш-Шихаб написал следующее в своем субкомментарии к «Шарх ал-Минхадж» ал-Джалала ал-Махалли, да помилует их Аллах, что если ханафит вступил в интимную близость со своей супругой-шафииткой, [которой он уже дал один-два *талака*], то он имеет право потребовать от нее вновь стать его полноценной супругой, а она имеет право не согласиться. Но если такое произойдет с неверными и по их воззрениям будет считаться, что супруг имеет право вернуть свою супругу, то после принятия ими ислама и обращения к исламскому кадию также будет вынесено решение, что он может вернуть ее себе в жены. Потому что разногласие может быть устранено судебским решением, как об этом сказано в подобных случаях. Всевышний Аллах знает лучше!



Восьмой вопрос. Каково правовое решение относительно опекуна (*вали*), который не обладает правом принудительно выдать свою подопечную замуж и который отказался выдать ее замуж, когда она трижды или более этого просила его сделать это, а благочестивые свидетели свидетельствовали перед кадием, что он отказал ей в этом перед ними? Тогда кадий вынес решение об отречении опекуна от его функции и сам выдал девушку за человека, за которого она хотела выйти. Считается ли этот брак действительным?

Ответ. Комментатор-мухаккик ал-Махалли, да помилует его Аллах, в «Шарх ал-Минхадж» сказал следующее: «Для лишения права *вали* выдать свою подопечную замуж необходимо, чтобы перед судьей был установлен его отказ выдать девушку замуж. При этом *вали* должен отказать в этом в присутствии девушки, ее жениха и после того, как судья повелит ему выдать ее замуж. Либо же если будут установлены доказательства его отказа выдать ее замуж, как, например, если *вали* постоянно избегает судебного процесса. Но *вали* нельзя лишить этого права, если он все-таки пришел на суд. Если он на суде выдаст ее замуж, то дело решено, если же откажется, его лишают этого права».

Аш-Шихаб написал следующее к этим словам: «*Вали* лишается своего права, если он более трех раз откажет выдать девушку замуж, даже если отказ был в виде молчания. Если же отказов было меньше трех, то он становится нечестивцем, а право *вали* переходит к следующему ее родственнику, но не к правителю».

В «ат-Тухфат» сказано: «Да, если *вали* станет нечестивцем из-за неоднократных отказов выдать девушку замуж, притом что у него хороших поступков не больше, чем плохих, либо если мы согласимся с мнением группы ученых, что отказ выдать девушку замуж есть тяжкий грех, то в таком случае девушку выдает следующий родственник. Если же этих условий нет, то к другому родственнику это право не переходит, поскольку отказ выдать девушку замуж все-таки малый грех».

Из приведенных цитат становится понятно, что если свидетели засвидетельствовали против *вали* в его отсутствие, что он отказал выдать девушку замуж после того, как она трижды или более просила его сделать это, то право опекунства переходит [160] к следующему родственнику. Но только после того, как кадий объявит того лишенным этого права за неоднократный отказ. Брак же, заключенный кадием в описанной ситуации, является недействительным. Аллах знает лучше!



Девятый вопрос. Каково правовое решение относительно свидетелей в наше время? Принимается ли свидетельство тех, кто более всех соответствует условиям, требующимся по шариату для свидетелей, [хоть они и не обладают всеми необходимыми качествами,] как это утверждают некоторые маликиты? Либо же свидетельство принимается только от тех лиц, которые имеют все требуемые качества, как это изложено в шафиитских книгах?

Ответ. Это мнение некоторых маликитов стало законным мнением (*ваджх*) в нашем *мазхабе* среди поздних ученых. Великий ученый Ибн Хаджар в «Шарх ал-Минхадж» сказал: «Группа ученых, среди которых ал-Азра'и, ал-Газзи и другие, предпочли мнение некоторых маликитов, что если повсеместно распространилось нечестие и благочестие стало редким явлением, то судья может выносить

решения на основе свидетельств лиц, которые более всех соответствуют качествам свидетелей, поскольку в этом есть крайняя необходимость (*дарура*)».

По этому пути пошли и крупные *мухаккики* из числа ученых Дагестана — да помилует Милостивый Владыка их и нас! — поскольку времена испортились, нечестие стало повсеместным среди людей, а правовые решения все равно должны функционировать. Хотя ал-‘Изз ибн ‘Абд ас-Салам, да помилует его Всеведущий Владыка, выступал против этого.



Десятый вопрос. Каково правовое решение относительно взимания зная селения средств за то, что они обеспечивают порядок? Дозволено ли это, учитывая, что если они перестанут заниматься этим, то это приведет к злу? Если это дозволено, то на что должны быть потрачены эти средства?

Ответ. Им не разрешено брать какое-либо имущество без согласия собственников и без какого-либо шариатского обоснования, которое огласили бы религиозные кадии. Великий ученый Йусуф ал-Ардабили, да помилует его Аллах, сказал в «ал-Анвар»: «Правовое решение (*хукм*) аннулируется, если оно было вынесено на основе принципа юридического предпочтения, не соответствующего своим условиям (*истихсан фасид*). К примеру, дается предпочтение некоему поступку только из-за того, что так нравится, либо потому, что таков обычай людей, хотя этот обычай не обоснован. Такое решение аннулируется, потому что запрещается следовать подобным решениям. Всевышний Аллах сказал: «Не присваивайте незаконно имущества друг друга...»⁷.



Одиннадцатый вопрос. Какое правовое решение относительно молитвы *таравих*⁸? Разрешено ли ее выполнять в восемь *рака ‘атов*, как она совершается в наших краях, а не в полном виде в двадцать *рака ‘атов*? Отмечу, что, по мнению ханафитских ученых, ее можно совершать только в двадцать *рака ‘атов*.

[161] Ответ. В «ал-Фатава ал-фикхийя» великого ученого Ибн Хаджара сказано: «Его (Ибн Хаджара. — *Пер.*) спросили: „Достоверно ли, что Пророк, да благословит и приветствует его Аллах, совершал молитву *таравих* в двадцать *рака ‘атов*?“ Он ответил, что это достоверно не установлено. Он совершил эту молитву в коллективе со сподвижниками только в первые три ночи *рамадана*, о количестве *рака ‘атов* они не сообщили. На четвертую ночь он остался дома, так как побоялся, что эта молитва будет вменена в обязанность мусульман, которую они не смогут исполнять. Что касается сообщения через разные передачи,

⁷ Коран 2:188.

⁸ *Таравих* — особо ценная дополнительная молитва, совершаемая в ночное время месяца *рамадан*.

что Пророк, да благословит и приветствует его Аллах, в *рамадан* совершал *таравих* в двадцать *рака'атов*, затем молитву *витр*, а в одной из версий добавляется, что он совершал эти молитвы без коллектива, то это сообщение очень слабое.

Также это опровергается достоверным сообщением от 'Аиши, что Пророк, да благословит и приветствует его Аллах, ни в *рамадан*, ни в другие месяцы не совершал [ночью] более одиннадцати *рака'атов*. Слова же 'Умара: „Какое прекрасное это новшество!“, т.е. *таравих*, прямо указывают, что в двадцать *рака'атов* эту молитву стали совершать уже после смерти Пророка, да благословит и приветствует его Аллах. Об этом прямо сказали аш-Шафи'и и его последователи.

Ибн Хузайма⁹ и Ибн Хиббан передали в своих „ас-Сахих“, что Пророк, да благословит и приветствует его Аллах, совершил *таравих* в восемь *рака'атов*, а затем молитву *витр*. На следующую ночь сподвижники ждали, пока к ним [в мечеть] выйдет Пророк, но он не вышел к ним».

Ал-Джалал ал-Махалли в «Шарх ал-Минхадж» привел *хадис* от Джабира, да будет доволен им Аллах, в котором прямо говорится, что Пророк, да благословит и приветствует его Аллах, совершал *таравих* в восемь *рака'атов*. Субкомментатор аш-Шихаб прокомментировал этот момент следующим образом: «Примечание: тот факт, что он не вышел к ним в мечеть, указывает, что молитва *таравих* была предписана в последний год его жизни, так как нет никаких сообщений, что он совершал ее в другой раз, как и нет *хадисов*, где бы сподвижники задавали ему вопросы о ней».

Шейх, имам аш-Шихаб Ахмад ибн ал-Хатиб ал-Касталани¹⁰, да помилует его Аллах, сказал в «ал-Мавахиб ал-ладуниййа фи ал-минах ал-Мухаммадиййа»: «Ученые разошлись во мнении относительно вопроса, как лучше совершить молитву *таравих*: коллективно в мечети или дома по одиночке? Аш-Шафи'и, большинство его последователей (*асхаб*), Абу Ханифа, [162] некоторые маликиты и другие сказали, что лучше совершать ее коллективно, как поступили 'Умар б. ал-Хаттаб и другие сподвижники. Мусульмане продолжили совершать *таравих* в таком виде, потому что такой способ — открытый признак [исповедания религии]. Малик, Абу Йусуф, некоторые шафииты и другие сказали, что лучше совершать *таравих* дома по одиночке из-за слов Пророка, ему благословения и приветствия: «Лучшая молитва — совершенная дома, за исключением обязательных молитв (*мактуба*)». Эти ученые заявили, что Пророк, да благословит и приветствует его Аллах, совершил *таравих* в мечети, чтобы указать на дозво-

⁹ Абу Бакр Мухаммад б. Исхак б. Хузайма ан-Найсабури, известный как Ибн Хузайма (ум. в 923 г.) — крупный мусульманский хадисовед и шафиитский правовед, теоретик права, автор авторитетного сборника *хадисов* «Сахих Ибн Хузайма».

¹⁰ Шихаб ад-Дин Ахмад б. Мухаммад ал-Касталани (ум. в 1517 г.) — мусульманский ученый из Египта, хадисовед и шафиитский правовед.

ленность его совершения таким образом либо же потому, что он в те дни пребывал в мечети с целью богослужения (*и 'тикаф*).

Что касается количества *рака'атов*, которые совершал Пророк, да благословит и приветствует его Аллах, в *рамадан*, то от Абу Салама сообщается, что он спросил Аишу: «Как Посланник Аллаха, да благословит и приветствует его Аллах, совершал молитвы в *рамадан*?». На что она ответила: «Ни в *рамадан*, ни в какой-либо иной месяц он не совершал [по ночам] молитвы больше, чем в одиннадцать *рака'атов*. Он сначала совершал четыре *рака'ата*, и не спрашивай, сколь прекрасны и продолжительны они были. Затем еще четыре *рака'ата*, и не спрашивай, сколь прекрасны и продолжительны они были, а затем еще три *рака'ата*».

Ибн Аби Шайба¹¹ передал *хадис* от Ибн 'Аббаса: «Пророк, да благословит и приветствует его Аллах, совершал в *рамадан* молитву *таравих* в двадцать *рака'атов*, а затем молитву *витр*». Однако *иснад* этого *хадиса* слабый, и ему противоречит *хадис* от 'Аиши. А ведь она лучше кого-либо другого знала о ночных делах Пророка, да благословит и приветствует его Аллах.

Со времен Пророка, да благословит и приветствует его Аллах, каждый совершал *таравих* дома отдельно, пока не наступило время правления 'Умара. У ал-Бухари сообщается, что однажды ночью 'Умар вошел в мечеть и увидел, как люди разными группами по отдельности совершали *таравих*. Кто-то совершал молитву в одиночку, а кто-то с небольшой группой. Тогда 'Умар сказал: «Будет намного лучше, если я соберу их всех в молитве за одним чтецом [Корана]». Затем он принял решение и собрал всех позади Убаййа ибн Ка'ба. Когда 'Умар пришел на следующую ночь и увидел, как люди совершают молитву *таравих* за одним чтецом, он сказал: «Какое же прекрасное это новшество! Но время, когда они спят, лучше времени, когда они совершают молитву сейчас», — имея в виду последнюю часть ночи, а они совершали молитву в первую часть ночи.

В «Шарх Мухтасар ал-Музани» сказано: «Если между [163] Ибн 'Аббасом и Аишей будет разногласие относительно какого-либо дела Пророка, да благословит и приветствует его Аллах, которое он совершал ночью, то следует дать предпочтение мнению 'Аиши, потому что она лучше всех людей знала о его делах. Высказывания *факихов*, что молитва *таравих* совершается в двадцать *рака'атов*, были сделаны как указание на дозволенность совершения [благих] дел на основе слабого *хадиса*».

В общем, сложилось единогласие (*иджма'*) ученых о законности молитвы *таравих*, но относительно количества ее *рака'атов* и способа совершения они в разногласии. *Хадис*, указывающий, что ее *рака'атов* восемь, более весомый, чем *хадис*, сообщающий, что *рака'атов* молитвы *таравих* двадцать. Предпочтитель-

¹¹ Абу Бакр 'Абдуллах б. Мухаммад ал-'Абси, известный как Ибн Аби Шайба (ум. в 849 г.) — мусульманский ученый-богослов, хадисовед и экзегет, историк.

но мнение (*мухтар*), что ее лучше совершить коллективно, как это говорится в «ал-Ихйа», поскольку эта молитва — один из признаков открытого исповедания ислама.

Сказанное выше указывает на то, что совершение дагестанцами молитвы *таравих* в восемь *рака'атов* имеет прочное основание, даже если оппоненты придерживаются различных слабых мнений. Аллах лучше знает правду, и к Нему мы будем возвращены!



Двенадцатый вопрос. Аш-Шихаб ал-Калйуби, комментируя слова из «Шарх ал-Минхадж» ал-Махалли о продолжительности ночи Предопределения (*лайла ал-кадр*), сказал: «Признак этой ночи — отсутствие жары и холода. Желательно поститься в день перед этой ночью и выполнять много богослужений». Однако мусульмане единогласны, что *Лайла ал-кадр* приходится на месяц *рамадан*. Так что, значит, «желательно поститься в его день», тогда как пост в эти дни и так единогласно является обязательным?

Ответ. Его слова можно понять либо как в образном значении, т.е. пост желателен в том смысле, что в этот день рекомендуется совершать множество богоугодных деяний и поклонений. Либо же желательность поста относится к тем людям, которые не обязаны поститься в *рамадан* по тем или иным причинам, позволяющим это, например, путнику. Последний вариант подкрепляется словами «ат-Тухфат», что *и'тикаф*¹² [в *рамадан*] желателен сам по себе, даже если человек не соблюдал пост по уважительной причине.

Также эти слова можно истолковать одним из приемлемых значений, о которых сказано в книге «Худжжат Аллах ал-балига»: «Знай, что есть мнение о том, что *Лайла ал-кадр* — это две ночи в каждом году. Первая из них — это ночь, в которую предreshаются все дела, в эту ночь Коран был ниспослан целиком [на нижайшее небо], а потом уже понемногу ниспосылался [Пророку]. [164] Эта ночь может выпасть на любую ночь года, и необязательно, чтобы в ночь *рамадана*. Да, *рамадан* — это наиболее вероятное время, на которое выпадает эта ночь. Так совпало, что эта ночь выпала на *рамадан*, когда был целиком ниспослан Коран [на нижайшее небо].

Во вторую ночь рассеиваются по земле духовные сущности и на землю спускаются ангелы. Мусульмане в этот день совершают много богослужений, от чего они излучают свет веры. К ним приближаются ангелы, а шайтаны, наоборот, отдаляются. В эту ночь принимаются мольбы и праведные деяния. Эта ночь может выпасть на любую ночь нечетных чисел последней декады *рамадана*. В разные

¹² *И'тикаф* — пребывание в мечети для участия в богослужении. За само пребывание в мечети с такой целью, даже если не совершается богослужение, по исламу, предусмотрено особое вознаграждение на том свете.

годы она выпадает на разные дни, но в пределах этой декады. Когда говорят, что эта ночь бывает в любое время года, то имеют в виду первую ночь, а когда говорят, что она выпадает только на нечетные дни последней декады *рамадана*, то речь идет о второй ночи».



Тринадцатый вопрос. Есть ли польза дагестанцам совершать после пятничной молитвы обеденную, тогда как они проявляют халатность в правильном изучении рецитации суры «ал-Фатиха» даже в той мере, в какой нужно для действительности молитвы? Есть ли какое-либо мнение ученых о необязательности освоения рецитации этой суры, дабы они могли последовать ему?

Ответ. Известно, что обязательно читать суру «ал-Фатиха» в каждом *рака'ате* молитвы, согласно *мазхабу* имама аш-Шафи'и, да будет доволен им Аллах, будь это молитва пятничной или какой-либо другой, например обеденной. Молящийся не может не читать ее, только если он не будет *ма'мумом*, присоединившимся к коллективной молитве позже. Также исключением является чтение ее *ма'мумом* в молитвах, которые читаются вслух, согласно менее весомому мнению (*марджух*). В соответствии с этим мнением достаточно чтения суры «ал-Фатиха» имамом.

Каждый *мукаллаф* обязан освоить правильный способ рецитации этой суры, даже если ему придется заплатить за это. Он должен освоить ее чтение настолько, чтобы мог правильно выговаривать арабские буквы и избегать ошибок, портящих смысл слов. Например, если заменить одну букву другой или одно окончание другим, то изменится подразумеваемый смысл слова. Также, согласно наиболее достоверному мнению (*ал-асахх*), *мукаллаф* обязан различать при рецитации букву *дад* (الضاد) от буквы *за* (الطاء).

Великий ученый Ибн Хаджар сказал в «ат-Тухфат»: «Не обращают внимания на то, что эти буквы сложно различать, как и на то, что места их артикуляции близки. Как уже говорилось выше, это касается того человека, который способен их выговаривать [по анатомо-физиологическим особенностям]. [165] Именно поэтому правоведы заявили, что разногласие, имеющееся на этот счет, касается либо человека, способного правильно выговаривать буквы, но допускающего ошибки непреднамеренно, либо человека, не способного их выговаривать, но не изучающего рецитацию, хоть он и имеет все возможности для этого. Что же касается того, кто по [физиологическим особенностям] не способен их выговаривать, то ему достаточно читать эту суру так, как он может. А человек, который умеет правильно читать эту суру, но при этом преднамеренно допускает ошибки, должен правильно ее читать, иначе его молитва будет недействительной».

Таким образом, если все собравшиеся на пятничную молитву по своей халатности не владеют правильной рецитацией суры «ал-Фатиха» в достаточной мере,

чтобы их молитва считалась действительной, тогда их и пятничная и обеденная молитвы одинаково недействительны. Если правильной рецитацией не владеет только одна часть молящихся, а в вопросе пятничной молитвы они следуют мнению о необходимости наличия сорока молящихся, тогда для другой части собравшихся будет иметь смысл совершить обеденную молитву. Но ее следует совершить только после того, как они совершат пятничную молитву, все условия которой не соблюдены. Совершив обеденную молитву, они снимут с себя ответственность. Что касается первой части молящихся, которые по халатности не владеют рецитацией, то эти люди оказались в большой беде.

Далее, достопочтенный спрашивал о том, есть ли какое-либо мнение ученых, позволяющее не освоить правильную рецитацию [суры] «ал-Фатиха». Ответ на этот вопрос можно узнать, если обратиться к двум книгам — «Ал-Мизан» и «Кашф ал-гумма» господнего шейха 'Абд ал-Ваххаба аш-Ша'рани, да помилует его Аллах. Он пишет, что сообщается от имама Абу Ханифы, да будет доволен им Аллах, о дозволенности ограничиться чтением в молитве перевода смысла «ал-Фатиха» не на арабском языке либо же чтением других аятов [на арабском] вместо «ал-Фатиха». Также он пишет, что, по мнению Абу Ханифы, *ма'мум* не обязан читать «ал-Фатиха» в молитве, будь она читаемой вслух или про себя. Аш-Ша'рани передает также от двух имамов — Малика и Ахмада, да будет доволен ими Аллах, что они вообще не считали обязательным *ма'муму* читать «ал-Фатиха» [в молитве]. А Малик даже счел нежелательным *ма'муму* читать те тексты молитвы, которые имам читает вслух; при этом нет разницы, слышит ли *ма'мум* чтение имама или нет. Ахмад считал желательным *ма'муму* читать «ал-Фатиха» только в том случае, если он не слышит его чтения.

Также аш-Ша'рани передает, что имам Абу Ханифа и имам Малик считали, что человек, который не знает ни «ал-Фатиха», ни какие-либо другие аяты, должен постоять молча в размере чтения «ал-Фатиха». Имам аш-Шафи'и же утверждал, что этот человек должен читать вместо «ал-Фатиха» славословия Всевышнему Аллаху, так как Всевышний сказал: «Преуспел тот, кто очистился [благодаря вере], поминал имя своего Господа и совершал обрядовую молитву»¹³. Пример славословия: «Пречист Аллах от недостатков! Хвала Аллаху! Нет бога, кроме Аллаха! Аллах Велик!».

[166] Также от аш-Шафи'и передается, что не знающий молитву *ташаххуд*¹⁴ должен просидеть молча в размере чтения этой молитвы. То же самое сообщается относительно молитвы *кунут* и чтения дополнительной суры после «ал-Фатиха».

¹³ Коран 87:14–15.

¹⁴ *Ташаххуд* — специальный молебен, читаемый в течение мусульманской молитвы один или два раза в положении сидя. По-другому его называют *ат-тахиййат*.

Таким образом у молящегося есть широкий выбор среди мнений, указывающих на дозволенность не читать «ал-Фатиха», но он должен соблюдать все условия, описанные в том или ином мнении. Аллах знает лучше!



Четырнадцатый вопрос. Дозволено ли кадию выносить правовые решения на основе календаря (*рузнама*), если он вызывает у него предположение (*аз-занн ал-му'аккад*) [в правдивости своих расчетов]?

Ответ. В книгах наших шафиитских имамов сказано, что проводящие астрономические расчеты (*хасиб*) и астролог (*мунаджжим*) имеют право руководствоваться своими расчетами. Однако разногласие между учеными касается вопроса, разрешено ли другим людям следовать за ними в их расчетах. Некоторые ученые сказали, что другим не разрешено следовать за ними в определении времени молитвы, потому что его легко определить и существует множество признаков наступления времени молитв. Однако человек имеет право следовать им в вопросах наступления месяца поста.

В «ал-Фатава» [Шихаб ад-Дина] ар-Рамли говорится, что люди имеют право следовать за ними как в вопросах молитвы, так и в вопросах поста. Ал-Биджирми же пишет: «Основопологающим мнением является, что если в человеке преобладает мнение о правдивости расчетов *мунаджжима* и *хасиба* [о наступлении времени молитв], то он имеет право следовать за ними, сравнивая этот вопрос с вопросом поста. Так сообщает 'Али аш-Шабрамаллиси, а наш шейх ал-Хифни¹⁵ подтвердил это мнение».

Также ученые сказали, что правовое решение кадия [о наступлении *рамадана*] имеет силу, если он вынес его на основе своих знаний и молодой месяц действительно появился. При этом вероятность того, что кадий опирался на астрономические расчеты, не влияет на это.

Великий ученый Ибн Хаджар сказал следующее: «Факт наступления месяца *рамадан* для того, кто сам воочию не увидел молодой месяц, устанавливается решением кадия, вынесшего его на основе твердых знаний. Но в этом вопросе есть разные условия, критические суждения и ответы на эти суждения, которые я разъяснил в „Шарх ал-‘Убаб“».

Покойный шейх 'Абд ал-Хамид аш-Ширвани в своем субкомментарии к «ат-Тухфат» привел его слова из «Шарх ал-‘Убаб»: «Этому решению не может быть предъявлено противоречие со следующим решением: „Если человек засвидетельствует, что завтра начало *рамадана*, но он будет ханбалитом, или есть вероят-

¹⁵ Наджм ад-Дин Мухаммад б. Салим ал-Хифни (или ал-Хифнави) (ум. в 1768 г.) — шафиитский правовед из Египта, восьмой шейх ал-Азхар, шейх халватийского тариката, учитель некоторых дагестанских ученых; состоял в переписке с некоторыми из них, его ответы в разных редакциях были очень популярны в Дагестане.

ность, что он опирался на астрономические расчеты, то его свидетельство недостаточно [для объявления завтрашнего дня началом *рамадана*]"¹⁶. Потому что здесь речь идет о свидетеле (*шахид*). Но его нельзя сравнить с кадием, поскольку причина, по которой отвергается свидетельство *шахида*, [167] заключается в наличии вероятности, что он мог опираться на признаки [определения начала *рамадана*,] которые не приемлемы для того, перед кем он свидетельствует. Но это не так в случае с кадием. Его решение [о наступлении *рамадана*] нужно принимать, даже если есть вероятность, что он опирался на астрономические расчеты и тому подобное».

Последние слова указывают, что если будет известно точно, что кадий в своем решении опирался только лишь на астрономические расчеты, то его решение не может быть обязательным к принятию для других лиц, но люди все-таки имеют право следовать ему по своему выбору. Аллах знает лучше!



Пятнадцатый вопрос. Что означают слова, что *матали* в нашем крае (Дагестане) различаются между собой в зависимости от долготы и широты того или иного города? Какой размер у *матла*? И каким образом определяют границы *матла*? Факихи упомянули о наличии в этом вопросе разногласия между двумя великими учеными — ар-Рамли и аш-Шихабом [ал-Калиуби]; так какое из их мнений более авторитетное?

Ответ. Покойный [‘Абд ал-Хамид] аш-Ширвани в субкомментарии к «ат-Тухфат» разъяснил этот момент. Он пишет: «В [книге] „ал-Курди ‘ала Бафдал“ сказано: „Различие в *матали* определяется тем, что в одной местности рассвет или восход солнца, или появление звезд, или их закат наступает раньше или позже, чем в другой местности. Эта разница возникает при различии широты города с широтой другой местности, т.е. его отдаленности от линии экватора, и его долготы, т.е. отдаленности от берега западного океана. Если же долгота двух городов одинакова, то восход в обоих городах наступает в одинаковое время, даже если их широты разные или между их широтами месячное расстояние пути. Если же долгота этих городов разная, то и восход солнца будет наступать в разное время"». Покойный аш-Ширвани также прокомментировал слова автора «ат-Тухфат», что «ат-Тадж ат-Табризи»¹⁶ и те, кто последовали его мнению, сказали, что *матали* не могут различаться, если расстояние между ними [по долготе] менее двадцати четырех *фарсахов* следующими словами: «Именно такую *фетву* вынес отец, [Шихаб ад-Дин ар-Рамли], да помилует его Аллах. Более обоснованным является, что это число определено точно. Об этом же вынес *фетву* автор „ан-Нихайа“. ‘Али аш-Шабраманлиси сказал: „Размер *матла* определяется рас-

¹⁶ Тадж ад-Дин ‘Али б. ‘Абдуллах ат-Табризи (ум. в 1345 г.) — шафиитский правовед и хадисовед, суфий.

стоянием, которое можно пройти за три дня. Однако остается открытым вопрос, каким образом определять начало этого трехдневного пути“. В „ал-Курди ‘ала Бафдал“ сказано: [168] „Ал-Калйуби в своих субкомментариях к сочинению ал-Махалли сказал, что слова ат-Табризи неправильны. Также неправильны слова нашего шейха ар-Рамли в ‘ан-Нихайа’, что это расстояние (24 *фарсаха*. — *Пер.*) определено точно“. На это можно возразить, что различие между местностями, между которыми менее трех дней пути, составляет менее одного градуса [долготы]. Как будто *факихи* не приняли в расчет эту разницу из-за ее незначительности». Конец слов аш-Ширвани.

Не секрет для того, кто изучал астрономию, что этот ответ [аш-Ширвани] хорошо опровергает критику аш-Шихаба [ал-Калйуби]. То есть, ввиду того что шариятские правовые решения строятся на очевидных фактах, ученые для определения разницы между *матали* ‘ приняли расстояние — три дня пути по долготе, — которое отчетливо выражает разницу между местностями. А это, как было сказано, двадцать четыре *фарсаха*. Это решение можно разъяснить следующим образом. Астрономы поделили небесную сферу на двенадцать частей, каждую из которых называли зодиакальным созвездием (*бурдж*). Каждый *бурдж* они разделили на тридцать частей, каждую из которых называли градусом (*дараджа*). Каждый градус они поделили на шестьдесят минут (*дакика*), минуту — на шестьдесят секунд (*санийя*), а секунды — на шестьдесят долей секунды (*салиса*) и т.д. Таким образом, общее число градусов вышло триста шестьдесят. Также они примерным образом посчитали, что расстояние одного астрономического градуса равно расстоянию двадцати четырех земных *фарсахов*. Разница между каждыми двадцатью четырьмя *фарсахами* определяется разностью между астрономическими градусами. Это соответствует шарияту Пророка, ему тысячи благословений и приветствий, а также его пречистой семье и сподвижникам, идущим по пути довольства Господа.



Шестнадцатый вопрос. Каково решение относительно гор, находящихся с давних времен в собственности одного человека или общины и о которых неизвестно, каким образом они стали их собственностью? Считаются ли эти горы их собственностью? Имеют ли они право запрещать другим пасти свой скот в этих горах?

Ответ. Великий ученый Ибн Хаджар в «ат-Тухфат» сказал: «Согласно наиболее достоверному мнению, можно свидетельствовать, что некое имущество является собственностью какого-либо человека, если известно, что этот человек распоряжается этим имуществом уже долгое время, [169] при условии, что нет другого человека, оспаривающего его право собственности на это имущество. Потому что в такой ситуации весьма вероятно, что собственность действительно законно принадлежит ему».

Комментатор-мухаккик ал-Джалал ал-Махалли в «Шарх ал-Минхадж» сказал следующее: «Долгое или короткое время [пользования имуществом] определяется общепринятой нормой (*ʿurf*). Но есть мнение, что минимальный период, чтобы время пользования имуществом считалось длительным, — один год». В «ал-Анвар» в главе о *закате* говорится: «С земельных участков, с которых взимается налог и истинное положение которых не известно, следует продолжать взимать налог, поскольку то, что происходило длительно на протяжении времени, на первый взгляд означает, что оно происходило законно».

Из вышеприведенного становится ясным, что горы, находящиеся в собственности определенных лиц и не имеющие других претендентов на владение ими, следует считать собственностью этих лиц, если они владеют ими уже длительное время. Они имеют право распоряжаться ими так, как пожелают, но в рамках сложившейся традиции. Они могут запрещать другим использовать луга этих гор, если такой запрет идет еще с былых времен. Аллах знает лучше!



Семнадцатый вопрос. Что означают слова, сказанные в одном из списков субкомментария великого ученого аш-Шихаба к «Шарх ал-Минхадж» ал-Джалал ал-Махалли в главе о наследственном праве: «Единокровная сестра при делении наследства с единоутробным братом получает четверть доли»?

Ответ. Возможно, слово «четверть» — ошибка переписчика. Правильным же является слово «седьмая часть». Как известно, в указанной ситуации она получает четыре седьмых доли. Аллах знает лучше!



Восемнадцатый вопрос. Что означают слова великого ученого ат-Тафтазани в его предисловии к «Шарх ал-‘Ака’ид»: «...основа (*асас*) основ (*кава ‘ид*) исламских вероубеждений (*‘ака’ид*) — наука о единобожии (*тавхид*)...»? Эти слова указывают, что вероубеждения — часть науки калама, а то, что калам является основой их основ, означает, что оно есть основа для себя самой.

Ответ. Внимательные мухаккики-субкомментаторы, да помилует их Аллах, дали на этот вопрос несколько ответов. Самые известные из этих ответов два. Первый ответ: под вероубеждениями в этом тексте подразумеваются такие исламские постулаты, как убежденность в обязательности молитвы, [170] *заката* и т.д. А под *кава ‘ид* имеются в виду принципиальные вопросы веры. Основой таких вопросов и является наука *калам*. Таким образом, в этих словах нет противоречия, разве что в них вероубеждения [в тексте] ставятся на одном уровне со второстепенными вопросами шариата, без конкретизации, что под вероубеждениями подразумеваются именно вопросы *калама*. Хотя это именно то, что понимается на первый взгляд.

Второй ответ. Основа дисциплины — то, от чего эта дисциплина полностью зависит, а не всего лишь некоторые ее вопросы. В ином случае это означало бы, что, к примеру, наука логика (или даже все науки арабского языка) есть основа *калама*, из-за того что некоторые ее вопросы переплетены с *каламом*. Но *калам* является основой сам по себе в том смысле, что понимание некоторых его вопросов зависит от понимания других его же вопросов.



Деятнадцатый вопрос. Что означают слова ат-Тафтазани в «Шарх ал-‘Ака’ид», что пять органов чувств (*хавасс*), присущие как разумным существам, так и неразумным, являются одним из трех способов обретения точных знаний (*‘илм*)? Почему комментатор, да помилует его Аллах, включил сюда и неразумных существ, тогда как ученые отмечали в своих исследованиях, что органы чувств разумных существ, а не бессловесных животных, могут выступать источником точных знаний?

Ответ. Внимательный исследователь (*мудаккик*) ал-Хайали, да помилует его Величественный Владыка, прокомментировал его слова следующим образом: «Физические чувства включили в один из способов обретения точных человеческих знаний из-за их явного и всеобщего характера». То есть ат-Тафтазани обобщил органы чувств как для разумных, так и для неразумных существ, чтобы показать всеобщий характер постижения информации через органы чувств. И чтобы показать, что из-за этого свойства они заслуженно включены в число источников обретения точных знаний. Это не было сделано для того, чтобы сказать, что и неразумные существа способны через органы чувств постигать точные знания. Подобные обороты речи часто используются красноречивыми авторами с целью доходчивого донесения смысла их речи. Аллах знает лучше!



Двадцатый вопрос. Почему ученые *калама* ограничили сущностные (*затийа*) атрибуты Всевышнего Творца именно восьмью атрибутами? Почему они не включили туда такие атрибуты, как единство (*ал-вахда*) и обязательность существования (*ваджиб ал-вуджуд*), хотя они указывают на дополнительный смысл, [присущий Его Сущности], как об этом сказал комментатор ат-Тафтазани в «Шарх ал-‘Ака’ид»: «Известно, что каждый из этих атрибутов несет в себе дополнительный смысл». Что ученые *калама* говорят относительно атрибутов отрицания (*салбийа*), являются ли они самой Сущностью Господа или они нечто отличное от нее? Признают ли эти атрибуты отрицания *му‘тазалиты*? Если они признают эти атрибуты, то вытекает ли отсюда их противоречие относительно сущностных атрибутов?

Ответ. [171] Классификация учеными *калама* [Божественных] атрибутов всего лишь терминология, которую они приняли в соответствии с возникаю-

щими потребностями в этом. Иными словами, когда ученые *калама* поняли, что, например, атрибут «существование» (*ал-вуджуд*) указывает лишь на существование Сущности Бога, которая по своей сути обязательно должна существовать, тогда они и назвали этот атрибут атрибутом самости (*сифа на-фсиййа*).

Великий ученый ал-Баджури, да помилует его Творец, в книге «Тахкик ал-макам 'ала Кифайа ал-авамм» сказал, что «ученые назвали *ал-вуджуд* атрибутом самости, поскольку он указывает лишь на Его Самость, т.е. Сущность Всевышнего, в отличие от смысловых атрибутов (*ал-ма 'навиййа*). Эти атрибуты указывают и на саму сущность, и несут в себе дополнительные значения (*ма 'ани*)». Также он в этой книге пишет: «Знай, что у Всевышнего есть лишь один атрибут самости — существование (*ал-вуджуд*). Так сказал один из ученых. Однако ал-Бавси передал, что часть *мутакаллимов* склонились к мнению о том, что Всевышний Аллах отличается от творений множеством атрибутов самости, не имеющих предела. Часть из них представляет собой атрибуты величия (*ал-джалал*) и достоинства (*ал- 'азама*)».

В «Шарх ал-Мавакиф» после разъяснения сущностных атрибутов, таких как жизнь, знание, мощь, воля, слух, зрение и речь, говорится следующее: «Имеет ли Всевышний Аллах помимо перечисленных нами семи атрибутов еще один атрибут, который бы, [как и эти атрибуты,] придавал дополнительное качество Его Сущности? Некоторые наши ученые (*асхаб*) ответили отрицательно, сославшись на то, что на это нет никаких доказательств и что обязательно следует отрицать наличие у Аллаха других таких атрибутов. Не секрет несостоятельность этого мнения, поскольку выше уже говорилось, что, если ты не располагаешь доказательством, это вовсе не означает его отсутствие в принципе. Но даже если такое доказательство найдется, то и оно ничего не докажет. Потому что из отсутствия следствия (*малзум*) вовсе не следует отсутствие причины (*лазим*). Среди этих же ученых есть те, кто пошли еще дальше и апеллировали к тому, что нам вменено в обязанность в полной мере познать Господа. Но познать Его можно, только если знать все Его атрибуты. Если у Него есть еще один атрибут, который мы узнаем сейчас, то выходит, что раньше мы как следует Его не знали. Определить Его атрибуты мы можем только через Его действия, отрицая наличие в Нем недостатков. Но атрибуты этих двух категорий (атрибуты действия (*сифат фи 'лиййа*) и атрибуты отрицания (*сифат салбиййа*). — *Пер.*) не несут в себе дополнительных качеств Его Сущности, о чем было сказано выше. Ответом им будет то, что мы отрицаем факт обязательности нам познать Его в совершенном, полном виде. Потому что обязательное предписание (*таклиф*) возлагается по мере нашей [человеческой] возможности. Мы обязаны знать те атрибуты Всевышнего, которые бы указывали, что мы уверовали в истинность Пророка, но другие атрибуты мы не обязаны знать».

[172] Великий ученый ‘Абд ас-Салам ал-Лакани¹⁷, да помилует его Аллах, в «Итхаф ал-мурид би Джавхара ат-тавхид» разъясняет такой вид [Божественных] атрибутов как атрибуты отрицания (*салбиййа*). Их называли так, потому что эти атрибуты содержат в себе значение отрицания. Ал-Лакани пишет, что «согласно достоверному мнению, атрибутов *салбиййа* бесконечное множество. Из них, как правило, называют пять атрибутов, поскольку они считаются самыми основными атрибутами отрицания». Под этими пятью атрибутами имеются в виду единственность, вечность, извечность, неподobie творениям и самодостаточность величественной Сущности Бога. В этой же книге ал-Лакани прокомментировал слова автора «ал-Джавхара», что сущностные атрибуты [Бога] не сама Его Сущность и не нечто другое: «Тот факт, что эти атрибуты относят к Сущности, исключает из их категории, по мнению аш‘аритов, атрибуты отрицания (*салбиййа*), как то, что Бог не состоит из частей, также исключает атрибуты соотношения (*идафиййа*), как то, что Бог существовал до сотворения Вселенной, и исключает атрибуты действия (*фи ‘лиййа*), как оживление и умерщвление». В другом месте этой же книги он комментирует слова «ал-Джавхара», что сущностные атрибуты Бога извечны, так: «Отнесением атрибутов к Сущности исключаются другие атрибуты, такие как *салбиййа* и *фи ‘лиййа*. Эти атрибуты, по мнению аш‘аритов, не являются извечными, как и не являются присущими Сущности Всевышнего». То же самое говорится и в «Шарх ал-Мавакиф», «Тавали‘ ал-анвар» и других книгах.

В «Шарх ал-‘Ака’ид ал-‘Адудийа» великого ученого ал-Джалала ад-Даввани¹⁸, да помилует его Аллах, говорится, что отрицание (*салб*) — это абстрактное соотношение между Сущностью и отрицаемым атрибутом. Об этом же сказано и в «Хашийа ат-Таджрид» и других книгах.

Таким образом, раз смысл атрибутов отрицания представляет собой всего лишь умозрительное отрицание [наличия у Бога] атрибутов-недостатков, которые существуют только в абстракции, и утверждение атрибутов *салбиййа* не влечет за собой мнения о множественности предвечных свойств (*та‘аддуд ал-кудама*), то по этой причине атрибуты *салбиййа* были признаны как му‘тазилитами, так и философами. Аллах знает лучше!



Двадцать первый вопрос. Почему ученые говорят, что Сущность Всевышнего Аллаха лишена (букв. «чиста») таких-то качеств? Что означают слова:

¹⁷ ‘Абд ас-Салам б. Ибрахим ал-Лакани (ум. в 1668 г.) — мусульманский ученый-богослов из Египта, маликитский правовед и суфий, знаток калама.

¹⁸ Джалал ад-Дин Мухаммад ад-Даввани, также известный как Аламме Давани (ум. в 1502 г.) — мусульманский ученый-богослов из Ирана, знаток *калама* и философ, шафиитский правовед, суфий и поэт.

«Мне не ведомо то, что в Тебе (*нафс*)»? Каждое из этих выражений внушает мысль, что между Аллахом и нами есть что-то общее в Сущности (*зат*) и Самости (*нафс*). Но ученые науки единобожия взяли себе целью установить абсолютное неподобие Всевышнего какой-либо другой сущности в Своей Сущности, атрибутах и действиях.

Ответ. Великий ученый Абу ал-Бака', да помилует его Аллах, в своем «ал-Куллиййат» сказал следующее: «Хоть и не установлено употребление шариатом (*тавкиф*) слова „сущность“ (*зат*) [в отношении Всевышнего], [173] тем не менее оно имеет значение таких слов, которые шариат употреблял [в отношении Всевышнего], как „нечто“ (*шай'*) и „самость“ (*нафс*). *Нафс* в отношении Всевышнего означает Сущствующий (*мавджуд*) с присущими Ему определенными атрибутами. То же самое означает и слово *зат*. В таком случае выражение „Сущность Всевышнего Аллаха“ относится к разряду изафетного сочетания вещи с самой собой, как, например, выражение „тело человека“. То же самое и с выражением „*Нафс* Аллаха“. Поэтому нет необходимости обращать внимание на некую схожесть (*мушакала*) слов „я знаю то, что во мне (*нафс*)“ и „я не знаю то, что в Тебе (*нафс*)“ после того, как шариат разъяснил их значения».



Двадцать второй вопрос. Что означают слова Джалал ад-Дина ас-Суйути, да помилует его Аллах, в его книге «ал-Кашф 'ан муджаваза хазиhi ал-умма ал-алф», что продолжительность существования этой *уммы* превысит тысячу лет, но не достигнет полторы тысячи лет? Ведь по хиджре уже исполнился тысяча триста восьмой год. Известно, что Даджжал объявится в начале столетия, спустится с небес 'Иса и убьет его, объявится ал-Махди и т.д., а после восхода солнца с запада люди пребудут на земле сто двадцать лет.

Ответ. Истинным является то, на что указывают слова Господа господ в Его Прекрасной Книге: «Воистину, только Аллах знает, когда наступит Судный час»¹⁹, «Только Он явит его, когда придет время»²⁰, «„Воистину, это знает [только] мой Господь...“»²¹. Что же касается написанного ал-Джалалом в упомянутой книге, то это, несомненно, слабо аргументированные высказывания. Великий ученый ал-Бадр ал-Мунави²² в «Шарх ал-Джами' ас-сагир» прокомментировал *хадис* «Вся земная жизнь равна [по продолжительности] семи дням загробной жизни» следующими словами: «Полный текст *хадиса* привел его передатчик (*мухарридж*) ад-Дайлами. *Хадис* подобен словам Всевышнего: „Ведь день по счету

¹⁹ Коран 31:34.

²⁰ Коран 7:187.

²¹ Коран 7:187.

²² Мухаммад 'Абд ар-Рауф ал-Мунави (ум. в 1621 г.) — мусульманский ученый из Египта, крупный хадисовед и историк, шафиитский правовед.

Господа твоего равен тысяче лет по людскому счету“²³. Его передал ал-‘Алла’ ибн Зайд²⁴ от Анаса. Аз-Захаби в „ад-Ду‘афа“ сказал: „Ибн ал-Мадини сказал: ‘ал-‘Алла’ б. Зайдал выдумывает *хадисы*’“. В „ал-Мизан“ говорится, что он не-гожий (*талиф*) передатчик, который выдумывает *хадисы*. Ал-Бухари сказал, что он передает отвергаемые *хадисы* (*мункар*), и привел несколько примеров таких его *хадисов*, в том числе и этот. Ибн Хиббан сказал, что он передавал от Анаса выдуманный список (*нуха*) *хадисов*. Ас-Сахави сказал, что *иснад* этого *хадиса* не достоверен». Конец слов ал-Мунави.

Комментируя другой *хадис* — «Продолжительность земной жизни семь тысяч лет, и я живу в последнем тысячелетии», [174] в той же книге ал-Мунави сказал: «Люди углубились в эту тему. Одна часть ученых стали понимать это „дефектное“ (*ма ‘лүл*) предание буквально. Так, познавший Аллаха (*‘ариф*) ал-Бистами²⁵ ушел в крайность, заявив в своей книге „Мифтах ал-джафр“ о наличии единогласия разных религий относительно этого. Он сказал: „Последователи четырех религий: мусульмане, христиане, сабии и иудеи — сошлись во мнении, что продолжительность земной жизни составит семь тысяч лет“. Другая часть ученых склонились к тому, что возраст земной жизни составит двенадцать тысяч лет по числу созвездий, возраст каждого из которых тысяча лет». Третьи заявили, что возраст земной жизни триста шестьдесят тысяч лет по числу небесных сводов. Мугалтай [бин Калидж]²⁶ сказал, что нет оснований апеллировать к этому *хадису*, поскольку Ибн ал-Асир²⁷ в «Манал ат-талиб» сказал, что слова *хадиса* вымышлены и сфабрикованы, но он цитируется передатчиками и имамами науки о *хадисе*. Один из *хафизов* назвал *хадис* ложным, а Абу ал-Фарадж [Ибн ал-Джавзи] в «ал-‘Илал» назвал лжецами некоторых передатчиков этого *хадиса*.

Аз-Захаби сказал: «[Шариатские] тексты сообщают об исчезновении этого мира и его обитателей, о том, что горы сровняются с землей. Сообщения об этом многочисленны (*таватур*) и однозначны (*кат ‘ий*), поэтому нельзя это отрицать. Но когда это произойдет, ведомо лишь Аллаху. Кто утверждает, что узнал время этого через расчеты или что-то другое, как, например, через „науку о буквах“, откровение (*кашф*) и т.п., тот сам заблудший и других вводит в заблуждение».

Мы просим защиты у Возвышенного Владыки от того, чтобы быть заблудшими, и от того, чтобы вводить других в заблуждение своими речами и поступками!

²³ Коран 22:47.

²⁴ В тексте: «Зайдак», должно быть, ошибка, иногда его имя передается как Зайдал.

²⁵ Зайн ад-Дин ‘Абд ар-Рахман б. Мухаммад ал-Бистами ал-Ханафи (ум. в 1454 г.) — суфий и оккультист из Османской империи, историк и литератор.

²⁶ ‘Ала’ ад-Дин Мугалтай б. Калидж (ум. в 1361 г.) — мусульманский ученый из Египта, хадисовед и историк.

²⁷ Абу ал-Хасан ‘Али б. Мухаммад ал-Джазари, известный как Ибн ал-Асир (ум. в 1233 г.) — крупный мусульманский историк и хадисовед.

Воистину, Он лучший Наставляющий на путь истины! Посредством Него мы всегда убеждены от всего того, чем Он недоволен! Мы восхваляем Его за бесконечные блага, дарованные нам!

Мы благословляем и приветствуем Его Посланника, которого Он отправил с наставлением, — Мухаммада, подкрепленного бесконечными чудесами! А также его пречистую семью, праведных сподвижников и всех, кто до Судного дня последует за ними в благих делах!

Завершилось составление в последний день месяца зу-л-хиджжа тысяча триста восьмого года по хиджре²⁸.

Пречист твой Господь — Господь величия — от всего того, что наговаривают на Него! Мир посланникам! И хвала Аллаху, Господу миров! Амин!

²⁸ 6 августа 1891 г.

[Ответы кадию Мас'уду эфенди]

[175] Именем Аллаха, Милостивого и Милующего! Хвала Аллаху, Единому! Благословения и приветствия тому [пророку], после которого уже не появится [истинный] пророк, нашему господину и опоре в День суда, Мухаммаду, а также его пречистой, прекрасной семье и блестящим, превосходным сподвижникам!

Далее, говорит презреннейший из рабов Создателя, Гасан ал-Алкадари: в эти дни мы получили почтенное письмо от достойного ученого, *хаджжи*, кадия Мас'уда эфенди¹. Да поведет Всевышний Аллах его и нас по путям [Его] довольства! В письме испрашивались ответы на некоторые вопросы со ссылками на высказывания достопочтенных имамов. Я вкратце выполнил его просьбу и ограничился лишь самыми основными вопросами по *мазхабу* нашего предводителя, имама аш-Шафи'и, да будет доволен им Аллах, дабы защититься от препон со стороны читателей. Я прошу у его высочайшей стороны обратиться с мольбой к Творцу земли и неба за этого ничтожного автора и за его слабую семью. Ведь и автор читает такую же мольбу за этого достопочтенного ученого и остальных друзей. Да исправит Всевышний Аллах наши и их дела, да раскроет Своей милостью наши и их сердца! Истинно, Он оказывает помощь и милость! И на Него мы уповаем в любых ситуациях!

Первый вопрос. Разрешено ли выносить *фетву* на основе слабого (*марджух*) мнения, что двое третейских судей (*хакам*) имеют право развести супругов без разрешения мужа? При этом следует учесть тот факт, что некоторые мужья специально раздувают конфликт и отказываются прийти к примирению.

Ответ. Да, поле законотворческой (*ифта'*) деятельности намного шире, чем судебной (*када'*), поскольку во втором случае решения носят обязательный и принудительный характер, а в первом всего лишь информативный и оповести-

¹ Мас'уд, сын Джа'фара ал-Ахти (ум. в 1900-1 г.) — дагестанский ученый-богослов из селения Ахты (ныне райцентр Ахтынского района РД). За участие в восстании 1877 г. был сослан в г. Саратов, но через некоторое время вернулся оттуда. В конце XIX в. занимал должность главного кадия Самурского округа Дагестанской области.

тельный. Так сказал великий ученый Ибн Хаджар, да помилует его Аллах, в «Шарх ал-Минхадж» в главе о судействе. Там он процитировал великого ученого ас-Субки, да помилует его Аллах, что если муфтий имеет цель достичь блага в религиозных делах (*маслаха динийа*), то ему разрешено выносить *фетву* даже на основе мнения, выходящего за рамки четырех *мазхабов*. Но при этом он должен указать испрашивающему *фетву* на источник своего решения.

Однако супружеские споры не решаются лишь *фетвами* третейских примирителей (*хакам*). Такие вопросы решаются у кадия, [176] который подробно изучает их в соответствии с текущими обстоятельствами и выносит решение на основе наиболее весомого (*раджих*) мнения в *мазхабе*. Ему не дозволено выносить решения на основе слабых мнений. Именно поэтому в шафиитском *мазхабе* закрыты «врата» для следования этому мнению, поскольку оно, несомненно, противоречит мнению (*ал-азхар*) имама аш-Шафи'и, даже если такого мнения придерживался имам Малик, да будет им доволен Величайший Владыка. Но стоит также обратить внимание на то, что бракоразводные спорные вопросы не равны имущественным спорным вопросам. В бракоразводных вопросах следует проявлять большую осторожность. Это ясно и не требует доказательств.



Второй вопрос. Муж одной женщины является бедным человеком и находится в заточении на расстоянии большем, чем расстояние, требуемое для сокращения молитв в пути. Его отец жив и находится недалеко от нее. У отца есть другие сыновья, а также имущество, находящееся вместе с ним. Его сыновья содержат ее, а также обеспечивают ее из имущества отца всем тем необходимым, что она имеет право требовать от своего мужа. Они поселили ее рядом с собой. Отец же не возражает, чтобы его имущество, которым распоряжаются его сыновья, тратилось на содержание супруги сына, находящегося в заключении. Имеет ли право супруга этого мужчины в описанной ситуации требовать расторжения (*фасх*) брака?

Ответ. Почтенные правоведы, да помилует их Всеведущий Владыка, сказали, что супруга бедного мужчины обязана принять содержание от его родителей, если они его преподносят добровольно, и что в таком случае она не имеет права требовать расторжения (*фасх*) брака. Но речь в их словах идет о муже, на финансовые распоряжения которого наложены ограничения (*махджур алайхи*) и который вследствие этого находится под опекуном (*вилайа*) своего предка, будь этим предком отец или дед. Потому что средства, которые тратятся на нее, могут быть взяты и из имущества ее супруга, а также потому, что это содержание предоставляется ей не в виде одолжения. Однако эти решения не касаются случая, когда супруг является совершеннолетним, благоразумным мужчиной, способным сам получить эти средства от отца. На это прямо указано в «ат-Тухфат», «ан-Нихайа» и «Фатх ал-Ваххаб». Субкомментатор аш-Шабрамаллиси даже заявил в

«Хашийа ‘ала ан-Нихайа», что «если родитель добровольно возьмет на себя расходы по обеспечению семьи своего сына, который не находится под его опекуном, и, следовательно, средства берутся только из имущества родителя, то супруга не обязана принимать это содержание и имеет право требовать расторжения (*фасх*) брака».



Третий вопрос. Можно ли выносить *фетву* на основе слов великого ученого Ибн Хаджара, сказанных в его «Шарх ал-Ахадис ал-арба‘ин», что, по единоголосному мнению, если супруг в исступлении из-за сильного гнева выскажет слова *талака*, то *талак* не считается действительным? Однако в книге «Шарх ал-Минхадж» он прямо сказал, что *талак*, высказанный в гнев [177], считается действительным в любых случаях.

Ответ. Слова из «Шарх ал-Минхадж» следует понимать как относящиеся к ситуации, когда они произносятся человеком в гнев, но при этом сохраняющим самообладание и понимающим то, что он говорит. В словах же из «Шарх ал-Арба‘ин» речь идет о ситуации, когда состояние гнева вводит его в исступление и он не понимает, о чем говорит. Это очевидно, если обратиться к тексту этой книги.

Этот великий ученый, да помилует его Аллах, в «Шарх ал-Минхадж» говоря о ситуации, когда супруг утверждает, что впал в исступление при произнесении слов *талака*, пишет, что «когда он действительно впал в исступление, то необходимо признать его правым при наличии у него соответствующей болезни или приступов. В ином случае с него требуют доказательство. Кадий имеет право потребовать от супруги поклясться, что ей ничего не известно о том, впадал ли он в исступление». Если же она откажется принести клятву, то кадий перенаправляет это требование к супругу и после его клятвы выносит решение в его пользу, как это очевидно.

В книге «ал-Анвар» сказано: «Если супруг скажет: „я был одержим джиннами [при произнесении слов *талака*]“, то его слова принимают только с доказательством. Но если же он иногда становится одержим джиннами, тогда его оправдывают на основе его клятвы. Если супруг даст развод (*талак*) при болезни, а потом заявит: „Я впал в беспамятство“, то его слова не принимают, пока он не предоставит доказательство, что именно в тот момент он терял рассудок».

Таким образом, по этому вопросу можно вынести следующую *фетву* и судебское решение: если мужу свойственно иногда терять рассудок при сильном гнев, то его оправдывают при наличии косвенного доказательства его утверждения. Если же ему это не свойственно, то с него требуют доказательство в ситуации, когда супруга отрицает, что он впадал в исступление. Если же такого доказательства нет, то супруга должна поклясться, что ей не известно, впадал ли он в исступление в тот момент. Если она откажется дать клятву, то требование покля-

стся перенаправляется супругу. И на основе клятвы мужа кадий выносит решение, что развод (*талак*) не состоялся. Аллах знает лучше!



Четвертый вопрос. Каков размер расстояния, при котором допускается сокращение молитв в пути, по системе мер Российского государства?

Ответ. *Факихи* нашего *мазхаба* установили, что это расстояние равно сорока восьми милям. Одна миля, согласно им, равна тысяче саженим, а одна верста — пятистам саженим. Таким образом, это расстояние равно девяноста шести русским верстам. Всевышний Аллах знает лучше!



Пятый вопрос. Какой объем имеет один шариатский *са*² в соответствии с известной гривенкой, которой измеряют пшеницу?

Ответ. Наши (шафиитские) *факихи* определили, что один *са* равен [178] четырем пригоршням рук среднего [по телосложению] человека. Мы сравнили четыре пригоршни пшеницы, зачерпнутые руками человека, имеющего среднюю длину рук, с гривенкой, и получилось, что четыре пригоршни точно равны четырем гривенкам. Всевышний Аллах знает лучше!



Шестой вопрос. Каково решение относительно обета, данного с условием (*назр му'аллак*)? Если оговоренное условие еще не осуществилось, то возможно ли отказаться от этого обета, а имуществом, завещанным в обет, распоряжаться по своему усмотрению?

Ответ. Да, это разрешено. Если оговоренное условие еще не осуществилось, то действия этого человека в отношении имущества, данного в обет, будут считаться действительными. Великий ученый Ибн Хаджар в «Шарх ал-Минхадж» в главе об обете, в разделе о видах обета, которые дают некоторые простые люди, пишет: «Обет также засчитывается, если будет оговорен с условием, например: „Когда я заболел, то я даю обет считать некоего человека собственником этого имущества за день до начала моей болезни“. Но давший обет имеет право распоряжаться этим имуществом, пока оговоренное условие не будет осуществлено, потому что такой обет имеет слабую юридическую силу». В «ал-Хаваши ал-Хамидийя»³ при комментировании этого момента прямо говорится, что отказ от такого обета действителен, как и прочие распоряжения относительно завещанного в обет имущества, пока не будет реализовано оговоренное условие.

² *Са* — арабская мера объема сыпучих веществ, равняется 4,2 л.

³ Субкомментарий 'Абд ал-Хамида аш-Ширвани ад-Дагистани к «Тухфат ал-мухтадж» Ибн Хаджара ал-Хайтами.



Седьмой вопрос. Что означают слова ал-Баджури: «Не [считается действительным брак, заключенный] с женщиной, выжидающей период *'идды*⁴ из-за другого мужчины»?

Ответ. Смысл указанных слов в том, что бывший супруг, из-за которого женщина выжидает период *'идды*, имеет право прямо или косвенно сделать ей предложение выйти за него [вновь], если это возможно [по правилам *фикха*]. Это возможно, если он давал ей только один или два *талака*, либо их брак был расторгнут (*фасх*) [кадием], либо же он давал ей развод за денежный выкуп (*хул*). Потому что действительность их брака не зависит от завершения периода *'идды*.

Великий ученый Ибн Хаджар в «ат-Тухфат» сказал: «Что касается мужчины, из-за которого она выдерживает период *'идды*, то он имеет право заключить с ней брак, если это [юридически] возможно. Но если это невозможно, к примеру, он дал ей три *талака*, а она все еще выжидает период *'идды*, тогда это не разрешено».

Ал-Джалал ал-Махалли, да помилует его Величайший Владыка, сказал в комментарии к «ал-Минхадж»: «[Это разрешено], поскольку [юридически] он может заключить с ней брак».



Восьмой вопрос. Каково решение относительно обетов, распространенных в наших краях среди простых людей (*'авамм*) при их здравии или болезни? Известно из косвенных данных, что они тем самым хотят лишить некоторых своих наследников доли наследства.

Ответ. Касательно подобных обетов существует очень много обсуждений, большая часть которых болтовня и кривотолки. В целом, то, на что следует опираться и к чему склоняется сердце, следующее: если давший обет признается в своих целях, то на этом и нужно строить [179] соответствующее решение. То есть если он расскажет, что цель его обета — приблизиться к Всевышнему Аллаху, тогда выносят решение о действительности его обета. Если же он признается, что преследует цель лишить наследника доли наследства, тогда выносят решение о недействительности обета. Если же его цель неизвестна, но возможны оба варианта, тогда также выносят решение о действительности обета, потому что действия *мукаллафа* по мере возможности должны признаваться действительными. Ведь шариатские предписания основываются на явных действиях [людей], а Аллах берет на Себя их скрытые [мысли].

⁴ *Идда* — период выжидания женщиной по случаю развода (согласно шафиитам: три фазы очищения между месячными циклами) или смерти мужа (4 месяца и 10 дней). В течение этого периода женщина не имеет права выходить замуж и должна соблюдать определенные правила поведения.



Девятый вопрос. Можно ли завещать [имущество] в качестве обета (*назр*) тому, кто родится в будущем, как это дозволено завещать в качестве *вакфа*?

Ответ. Завещание в качестве *вакфа* чему-либо несуществующему недействительно, разве что это несуществующее будет следовать за существующим, которому завещан *вакф*⁵. Но предсмертное завещание (*васийа*) и обет (*назр*) в любых случаях нельзя предназначать несуществующему. Великий ученый ал-Ансари, да помилует его Творец, в комментариях к «ал-Манхадж» в главе об обете сказал: «Исполнение обета выполняется сразу же, если не было поставлено каких-либо условий. Если же такое условие было обозначено, тогда оно выполняется при реализации этого условия».

Великий ученый Ибн Хаджар, да помилует его Аллах, в книгах «ат-Тухфат» и «ал-Фатава» писал, что для перехода имущества, завещанного в виде обета некоему лицу, в собственность этого лица не является условием, чтобы он выразил свое согласие принять его (*кабул*). Условием является лишь то, чтобы он не выразил отказа от него. Другой великий ученый, аш-Шабрамаллиси, сказал: «Является условием, чтобы тот, кому было завещано имущество в виде обета, был способен принять его. Не считается действительным завещание имущества в адрес *шарифа*⁶, поскольку ему запрещено принимать обязательную милостыню».

Я встречал такую цитату из «ал-Фатава 'ала Хашийа Шарх ал-Манхадж»: «Некто дал обет передать имущество своим [существующим] детям, а также ребенка, который родится у него в будущем. Такой обет не считается действительным. Об этом сказали современные ученые, исследовав этот вопрос. Но это в отличие от завещания в качестве *вакфа*. Оно считается действительным».

Таким образом, если тот, кому завещают что-то в виде обета, будь этот обет с условиями или без, будет плодом, примерное время появления которого известно, и [юридически] способен принять его, тогда такой обет действителен. В ином случае обет недействителен. Всевышний Аллах знает лучше!



Десятый вопрос. В чем суть различия *матали 'ов*? Чему равно их расстояние по российским верстам, которые используют для измерения расстояний в наших краях?

Ответ. Субкомментатор 'Абд ал-Хамид эфенди, да помилует его Наставляющий, в «Хаваши ат-Тухфа» привел следующую цитату ал-Гарди [180]: «Раз-

⁵ К примеру, если завещать *вакф* учащимся медресе, то *вакф* может охватить и поколение будущих учеников, которое еще даже не появилось на свет.

⁶ *Шариф* — потомок пророка Мухаммада по линии его внука Хасана. Потомков по линии другого его внука, Хусейна, называют *сайидами*. Иногда *сайидами* называют потомков обеих линий.

личия в *матали* ⁴ определяются тем, что в одной местности рассвет или восход солнца либо появление звезд или их закат наступает раньше или позже, чем в другой местности. Эта разница возникает при разнице широты города с широтой другой местности, т.е. его отдаленности от линии экватора и ее долготы, т.е. отдаленности от берега западного океана. Если же долгота двух городов одинакова, то восход в обоих городах наступает в одинаковое время, даже если их широты разные или между их широтами месячное расстояние пути. Если же долгота этих городов разная, то и восход солнца будет наступать в разное время.

Также он, после того как привел слова из «ан-Нихайа», что размер *матла* ⁴ определяется расстоянием, которое можно пройти за три дня, сказал: «Различие между местностями, между которыми менее трех дней пути, составляет менее одного градуса [долготы]. Как будто *факихи* не приняли в расчет эту разницу из-за ее незначительности».

Далее, расстояние, которое можно пройти за три дня, равно двадцати четырем *фарсахам*, а это семьдесят две мили. Таким образом, если посчитать это по системе мер, используемой в Российском государстве, то получится сто сорок четыре версты между западом и востоком. Всевышний Аллах знает лучше!



Одиннадцатый вопрос. Каково решение относительно завещаний, которые оставляют без исполнения наследник или душеприказчик (*васи*)? Обязаны ли они выплатить компенсацию (*уджра ал-мисл*) за время удержания [завещанного имущества]?

Ответ. Самое правильное (*ал-азхар*) из трех мнений [ученых] относительно правила перехода предмета завещания (*ал-муса бихи*) в собственность получателя завещания (*ал-муса лаху*) заключается в том, что необходимо согласие получателя, если он конкретно будет обозначен. Если получатель завещания согласится принять предмет завещания, тогда устанавливается его право собственности на этот предмет со всеми его дивидендами с момента смерти завещателя. Если же получатель не согласится принять его, тогда устанавливается, что все завещанное принадлежит наследнику (*варис*). Об этом прямо сказано в «ал-Минхадж» и в комментариях к нему.

Если получатель завещания станет собственником предмета завещания, как было сказано чуть выше, то, несомненно, он имеет право потребовать компенсацию [в свою пользу] с того, кто удерживал предмет завещания, кем бы он ни был. Если же его право собственности на предмет завещания еще не установилось либо этот предмет будет неким долгом, который на усмотрении и в распоряжении душеприказчика, проявившего в отношении него халатность, тогда душеприказчик возьмет на себя грех за оттягивание исполнения завещания. Он обязан как можно скорее его исполнить, а кадий может требовать это с него.

Великий ученый Ибн Хаджар [181] сказал в «ат-Тухфат»: «Если завещатель (*ал-муси*) выделит в своем завещании долю беднякам и обозначит конкретного душеприказчика, то кадий не имеет права вмешиваться в это дело, разве что для того, чтобы потребовать произвести [честный] расчет [имущества] либо воспрепятствовать передаче завещанного имущества лицам, не имеющим права его получить. В таких случаях кадий или его заместитель берет на себя дело распределения завещанного имущества».



Двенадцатый вопрос. Доверяют ли, по шариату, сообщениям, передаваемым через телеграф?

Ответ. Не доверяют, если только не будет установлено [дополнительное] доказательство правдивости информации. Наши *факихи*, да помилует их Всевышний Аллах, не доверяют письмам, лишенным каких-либо доказательств правдивости сообщаемой в них информации. Сообщение же, передаваемое через телеграф, является одним из видов переписки. Великий ученый Ибн Хаджар в «ат-Тухфат» сказал: «Недостаточно наличия голого письма [о приказе имама снять кадия с должности], даже если оно сопровождается некоторыми признаками, уменьшающими вероятность подлога подобных писем. На это прямо указывают слова ученых».



Тринадцатый вопрос. Что означает слово «обладатель» (*зу ал-йад*)? Имеется в виду под ним ответчик (*дахил*), в руках которого оспариваемый предмет и который распоряжается им?

Ответ. Да, именно он. Великий ученый Ибн Хаджар слово «обладатель (*зу ал-йад*)» из книги «ал-Минхадж» прокомментировал так: «Его еще называют ответчиком (*дахил*)».



Четырнадцатый вопрос. Можно ли простить долг, сумма (размер) которого не известна?

Ответ. Великий ученый Ибн Хаджар слова из «ал-Минхадж»: «Прощение долга, сумма которого не известна, недействительно. За исключением случаев, когда [имеется в виду] долг в виде верблюдов для выплаты выры» — прокомментировал следующим образом: «Существует способ [обойти запрет] прощения долга, сумма которого неизвестна. Он заключается в следующем: кредитор прощает заемщику сумму, которая точно не меньше его долга. К примеру, если он сомневается, достигает ли его долг тысячи или нет, тогда он говорит: „[Я прощаю тебе долг в размере] одной тысячи“».



Пятнадцатый вопрос. Между двумя общинами (*джама'а*) произошел спор по поводу определения границ горы, которой они пользуются сообща для выпаса своих овец, после того как жители хуторов этих селений, расположенных на этой горе, скосят траву и уберут урожай. Одна община заявила, что границы общей территории следующие, при этом обозначив большую территорию. Другая община не признала эти границы и заявила, что они другие, обозначив для общего участка намного меньше территории, а остальную территорию назвав только своей. Каждая из сторон представила доказательства на свои притязания. Как совместить эти доказательства при вынесении решения или хотя бы дать предпочтение одному из них?

[182] Ответ. Община, которая считает общую территорию меньшей по площади, претендует на остальную часть территории. Община же, которая считает общую территорию большей по площади, претендует лишь на половину территории, поскольку признаёт за первой общиной право на вторую половину. Таким образом, этот вопрос идентичен вопросу из книги «ал-Анвар» в шестой части, обсуждающей доказательства (*байина*): «Если один человек станет утверждать, что половина дома принадлежит ему, а другой станет претендовать на весь дом, который находится в распоряжении третьего человека, при этом каждый из них предоставит свои доказательства, тогда одна половина дома будет считаться спорной между ними, а вторая половина достается тому, кто претендует на весь дом. Если же в подобном споре дом будет находиться в распоряжении обоих, тогда признаётся право претендующего на половину дома на свою половину, которая находится в его распоряжении. Если же претендующий на весь дом предоставит доказательство, то суд вынесет решение, что весь дом принадлежит ему. Если же каждый из них предоставит свое доказательство на свое утверждение, тогда дом остается в их распоряжении, как и раньше. Ар-Рафи'и сказал: „Необходимо представить ситуацию, когда претендующий на весь дом первым предоставляет свои доказательства, потому что второй претендует лишь на половину дома и он является фактическим держателем своей половины. Если первый предоставит свои доказательства, тогда и второй, претендующий на половину дома, предоставит свои. Таким образом, вопрос будет решен фактом, в чьем фактическом владении находится дом. Возражения же свидетелей претендента на весь дом не могут помешать этому решению“».

Таким образом, если дом находится в [фактическом] владении третьего лица и каждая из сторон представит свои доказательства, тогда претендующий на весь дом получает право на три четверти дома, а претендующий на половину дома — лишь на одну четверть. Если же дом будет находиться в их владении и каждый из них представит свои доказательства, тогда каждый получает право на половину

дома. Эту разницу иногда не учитывают кадии, они путают эти две ситуации, как мы можем наблюдать в наше время среди кадиев, притязающих на образованность. Один из ученых Дагестана, ныне покойный, писал, что в его время тоже путали этот вопрос, из-за чего возникало много споров.

Да наставит нас и вас Всевышний Аллах на верный путь и да почтит Он нас и вас Своей всеохватной милостью ради почтенного Пророка, его семьи, заслуживающей уважения, и сподвижников, помощников его прочной религии! Ему и им вечные благословения и приветствия!

Завершилось в месяц *ша'бан* 1313 года⁷.

⁷ 17.01 — 14.02.1896.

16

[Ответы кадию ‘Абдуразак ал-Хураки и Мухаммаду ал-Хураки]

[183] Именем Аллаха, Милостивого и Милующего!

Хвала Аллаху, Господу миров! Достаточен нам Единый Бог в качестве Добро-го Попечителя! Затем благословения и приветствия Аллаха Его избранным ра-бам — почтенным господам, в особенности избранному Ахмаду¹ — нашему гос-подину, а также его превосходной семье, наставляющей к истинной религии!

Говорит самый нижайший из рабов Творца, Гасан ал-Алкадари: в эти дни я получил письмо от почтенного и великодушного друга с вопросами, кото-рые подняли уважаемый и незапамятный кадий ‘Абдуразак ал-Хураки² и досто-почтенный Мухаммад ал-Хураки. Да сохранит Вечный Владыка их и нас от всего того, что вызывает сожаление в День встречи! Они попросили меня дать на них шариатские ответы с цитированием шафиитских имамов — да будет доволен ими Аллах и да сделает их довольными! И да сделает Он рай их и нашей обите-лью! В связи с этим я по мере возможности исполнил их желание, уповая на Того, по Чьей воле происходит всё.

Первый вопрос. Умер некий мужчина, в живых у него остались дочь его тети по отцу, сын его дяди по отцу и этот дядя, единоутробный брат его отца, сын брата дедушки, супруга покойного, дядя по матери и сын этого дяди. Кто из них заслуживает получения его наследства?

Ответ. Супруга покойного как наследница обязательной доли (*фард*) полу-чает четверть наследства. Остальные три четверти достаются наследнику конеч-ной доли (*‘асаба*), а именно сыну брата дедушки покойного, другими более при-вычными словами — двоюродному брату отца покойного. Что касается осталь-

¹ Ахмад — одно из имен пророка Мухаммада.

² Урахи — ныне село в Сергокалинском районе РД.

ных родственников и родственниц, упомянутых в вопросе, то они относятся к наследникам материнского родства (*заву ал-архам*), которым ничего не положено из наследства в данной ситуации. Так об этом прямо и однозначно изложено в книгах шафиитских имамов.



Второй вопрос. Некий человек хочет отправиться в путь после наступления месяца *рамадан*. Имеет ли он право уполномочить кого-либо выплатить за него *закат ал-фитр* на его родине и там же распределить его среди лиц, заслуживающих его получение?

Ответ. Разрешено назначить уполномоченного и выплатить через него *закат ал-фитр* на его родине. Однако если этот путник до конца месяца *рамадан* останется [184] в местности, куда он совершил путь, и эта местность будет такой, откуда запрещено перенести *закат* на его родину, то обязан ли он повторно выплатить в этой местности *закат ал-фитр* или же достаточно выплаты за него уполномоченным лицом на родине? В этом вопросе есть разногласие. Субкомментатор, великий ученый Ибн Касим, да помилует его Аллах, сказал в своем субкомментарии к «ат-Тухфат»: «Для того чтобы *закат*, выплачиваемый заранее, был засчитан, необходимо, чтобы владелец имущества оставался [ко времени, установленному для выплаты *заката*,] из тех лиц, для которых этот *закат* обязателен».

Но достаточно ли это при выплате *закат ал-фитра*? В том смысле, что если мусульманин заранее выплатит его, а затем, когда наступит время, предписанное для его выплаты, он будет в другом городе, то достаточно ли первая выплата? Или она недостаточна и необходимо выплатить его вторично? В этом вопросе есть разные мнения. ‘Али аш-Шабрамаллиси сказал: «Ближе к истине первый вариант по причине, упомянутой в словах комментатора Мухаммада ар-Рамли. Суть этой причины заключается в отсутствии разницы между обычным *закатом* (*закат ал-мал*) и *закат ал-фитром* (*закат ал-бадан*)».



Третий вопрос. Каково решение относительно того, что люди, живущие на хуторах вдали от своего селения, переносят средства *закат ал-фитра* с хуторов в селение для раздачи учащимся [медресе] (*мута ‘аллимам*)? При этом эти люди не разбираются, к какой категории заслуживающих получение *заката* относятся *мута ‘аллимы*, не выделяют среди них бедных и нищих. Они не вручают *закат* ни лично им, ни их уполномоченному, а передают его муэдзину, который пересыпает его в специально подготовленный сундук. Засчитывается ли таким образом исполнение ими обязательного предписания? Имеет ли право кадий перевезти средства *заката* в место своей юрисдикции (*вилайа*)? Разрешено ли ему хранить эти средства, все или только необходимую часть? Можно ли отстранить кадия с должности

из-за его нечестия (*фиск*)? Если кадий повелит кому-нибудь, находящемуся на территории, где действует его юрисдикция, привезти к нему средства, выплаченные мусульманами этой территории в качестве *заката*, то исполнят ли они свое религиозное предписание по выплате *заката*, если послушаются его? Обязаны ли они выполнять веления кадия, даже если он будет нечестивцем?

Ответ. Под переносом [выплаты средств] *заката* [на другую территорию], что запрещено согласно более правильному (*ал-азхар*) мнению ученых, понимается ситуация, когда их выплату переносят на территорию, никак не связанную с территорией, где выплата *заката* стала обязательной. Именно это имел в виду великий ученый Ибн Хаджар в комментарии к «ал-Минхадж» под словами: «Более правильное (*ал-азхар*) мнение: запрещено переносить [выплату средств] *заката* [на другую территорию]». Если же выплату средств *заката* производят на территории, имеющей связь с предыдущей территорией, к примеру, они связаны водными ресурсами, пастбищами или принадлежат одной общине, как в случае с хуторами и селением, [185] тогда это дозволено. Об этом прямо заявил вышеупомянутый великий ученый. Он выразил весьма умеренное мнение, лишенное как крайности шейха Абу Хамида³, да помилует его Аллах, который сказал, что не разрешено находящемуся в черте города выплатить *закат* тому, кто находится за его стенами, так и неосторожности шейха Абу Шукайла⁴, да помилует его Аллах, заявившего, что средства *заката* можно выплачивать в любом месте.

Ибн Хаджар, да помилует его Аллах, в «ал-Фатава», отвечая на вопрос: «На какое расстояние разрешается перенести выплату средств *заката*?», сказал: «На расстояние, при котором путнику разрешено сокращать молитвы».

Другой великий ученый, Йусуф ал-Ардабили, да помилует его Аллах, сказал в «ал-Анвар»: «Что касается людей, живущих в шатрах (*ахл ал-хйам*), то если они не имеют постоянного места жительства, а постоянно перекочевывают с места на место, то они выплачивают *закат* тем категориям заслуживающих его получение, кто находится с ними. Если же таковых не будет, то они могут перенести выплату *заката* в самый ближайший к ним город. Если же у них есть постоянное место пребывания, которое не имеет [естественных границ в виде] водных ресурсов или пастбищ, то они могут выплатить *закат* всем тем, кто заслуживает его получение и находится в пределах расстояния, откуда можно сокращать молитвы в пути (*масафа ал-каср*)».

Примечание. Разрешено без всяческих нареканий следовать мнению, противоположному более верному (*ал-азхар*) мнению и заключающемуся в дозволенности владельцу имущества, как и правителю (*имам*), переносить выплату

³ Абу Хамид Ахмад б. Абу Тахир ал-Исфараини (ум. в 1016 г.) — крупный шафиитский правовед из Ирака, хадисовед.

⁴ Абу Шукайл Мухаммад б. Мас'уд ал-'Адани (ум. в 1466-7 г.) — шафиитский правовед из Йемена.

заката [на другую территорию]. Как же нет?! Ведь великий субкомментатор аш-Шихаб, да помилует его Владыка, Одаривающий благами, сказал следующее: «Это мнение предпочла группа шафиитских правоведов, таких как Ибн ас-Салах, Ибн ал-Фирках⁵ и другие. Наш шейх [Мухаммад ар-Рамли], следуя словам своего шейха [Шихаб ад-Дина] ар-Рамли, сказал, что дозволено человеку следовать этому мнению в отношении себя. И что, по основополагающему мнению, в любых вопросах человеку дозволяется следовать мнению тех имамов, которым он доверяет, как ал-Азра‘и, ас-Субки и ал-Иснави».

Также можно следовать мнению о дозволенности владельцу имущества при выплате им *заката* распределить его не среди всех существующих категорий лиц, кому положена выплата *заката*, а лишь среди трех или даже только одной категории. Как же нет?! Ведь великий ученый Ибн Хаджар при комментировании слов из «ал-Минхадж» о необходимости охватить все восемь категорий сказал: «Однако группа ученых предпочла мнение о дозволенности распределить его только среди трех [из восьми] категорий, к примеру среди бедных или нищих. Другая группа ученых выбрала мнение, что достаточно отдать *закат* только одной категории. Один из ученых этой группы много писал в поддержку этого мнения. Ар-Руйани передал [186] от трех имамов и других ученых мнение о дозволенности выплатить *закат* трем лицам из любых двух категорий. Он сказал, что это предпочтительное (*ихтийар*) мнение, поскольку [„официальное“] мнение нашего *мазхаба* невозможно практиковать, и что, если бы аш-Шафи‘и был жив, он непременно вынес бы такую *фетву*». То же самое приводится в «ар-Равда», «ан-Нихайа» и других книгах.

Что касается вопроса о предоставлении средств *заката* муэдзину, а не непосредственно *мута‘аллимам* или их уполномоченному лицу, то он также имеет основание, подкрепленное цитатами ученых. Суть его состоит в том, что муэдзин в мечети, принимающий средства *заката*, а затем распределяющий их среди *мута‘аллимов*, является назначенцем кадия, подобно специальному работнику, занимающемуся *закатом* (*ас-са‘и*). Этот муэдзин имеет право принимать средства *заката*, поступающие к нему, а затем распределять их среди *мута‘аллимов* по мере необходимости. Великий ученый Ибн Хаджар при комментировании слов из «ал-Минхадж» о запретности переносить выплату средств *заката* [на другую территорию] сказал следующее: «Речь идет о собственнике имущества, проживающем в некоем городе или в дикой среде, который не покидает места жительства. Что же касается правителя (*имам*), то он имеет право переносить выплату средств *заката* в любых ситуациях так же, как и специально назначенный для этого работник (*ас-са‘и*). Ему же подобен кадий, который имеет право заниматься этим, например, в случае, когда правитель (*имам*) не назначил никого другого

⁵ Бурхан ад-Дин Ибрахим б. ‘Абд ар-Рахман ал-Фазари, известный как Ибн ал-Фирках (ум. в 1329 г.) — шафиитский правовед из Сирии, теоретик права.

для этой работы. Тот, кто имеет право перенести распределение *заката* [на другую территорию], может разрешить собственнику имущества [выплатить *закат* в другом месте], согласно более обоснованному мнению (*ал-авджах*) [крупных шафиитов]. Однако переносить его распределение можно только на ту территорию, которая входит в сферу его юрисдикции».

Таким образом, муэдзин имеет право принимать закятные средства и хранить их в сундуке, для того чтобы затем распределить их среди *мута* 'аллимов, заслуживающих их получение. Если собственник имущества привезет закятные средства к установленному для этого месту, то тем самым исполнит свое предписание, ведь муэдзин подобен уполномоченному лицу, по шариату, со стороны лиц, заслуживающих получение *заката*. Что же касается слов исследователя, шейха наших шейхов, покойного *хаджжи* Мухаммада эфенди ал-Кудуки, что под правителем (*имам*) имеется в виду султан (*ал-имам ал-а'зам*), то это для того, чтобы указать на разницу, которую установили *факихи*, между выплатой *заката* султану и выплатой кадию. В первом случае собственник исполняет свое религиозное предписание в любых ситуациях, а во втором случае это зависит от того, был ли *закат* доставлен лицам, кому он полагается по шариату.

Далее, решение о дозволенности снять кадия с должности из-за его нечестия можно понять из слов в «Шарх ал-Минхадж» ал-Махалли: «Также если кадий совершит нечестие, то его решения не исполняются, согласно наиболее достоверному мнению (*ал-асахх*). Согласно второму мнению, они исполняются подобно решениям правителя (*имам*). [187] Сторонники первого мнения считали, что есть разница между снятием с должности правителя и кадия: в случае, если снимут правителя, есть большое опасение возникновения [общественных] беспорядков, что маловероятно, если снимут с должности кадия».

Что касается исполнения веления кадиев доставить к ним закятные средства, то они не обязательны к исполнению, даже если кадии будут благопристойными. На это указывают слова из «Шарх ал-Минхадж» ал-Махалли: «Собственник наряду с тем, что может сам распределить закятные средства, также имеет право назначить для этого уполномоченного либо же доставить их правителю лично или через своего представителя. Более верное мнение (*ал-азхар*), что лучше передать его правителю, чем распределить самому, только если правитель не является творящим произвол. Тогда однозначно лучше ему самому распределить их».



Четвертый вопрос. Разрешено ли муэдзину дать в долг посторонним лицам провизию, собираемую в праздничные дни, без разрешения *мута* 'аллимов, остающихся [в медресе] в эти дни?

Ответ. Если *мута* 'аллимы, которым положена выплата *заката*, стали собственниками *заката* с момента, когда он стал обязательным к уплате, к примеру,

количество *мута ‘аллимов* в тот момент [в том населенном пункте] было три или менее того, тогда муэдзин не имеет права распоряжаться этими средствами без их разрешения. Если же их [в тот момент в селении] было много, а в таком случае они становятся собственниками закятных средств только при фактическом получении их на руки, тогда муэдзин имеет право дать их в долг без их разрешения. Это также дозволено ему, когда крайняя необходимость (*дарура*) требует от него избавиться от них, чтобы они не испортились. На это указывают слова из книги «ал-Фатава» Ибн Хаджара: «Его спросили: если по прошествии закятного года (*хавл*) [в населенном пункте] появится еще один нуждающийся в получении *заката*, то занимает ли он место среди других нуждающихся, которые уже есть? И разрешено ли назначить представителя для получения *заката*? Он ответил, что, если нуждающихся в получении *заката* много, тогда вновь прибывший занимает место среди них, ведь они станут собственниками закятных средств только после распределения *заката*. Если же их количество ограничено, а именно три человека, каждый из своей категории, тогда вновь прибывший не занимает место среди них, поскольку они стали собственниками этих средств в день, когда *закат* стал обязательным к уплате».

Также на это указывают слова из книги «ал-Анвар»: «Имаму или работнику по распределению *заката* (*ас-са’и*) не разрешено продавать закятные средства, за исключением тех случаев, когда есть вероятность, что они в скором времени могут испортиться, либо есть опасность их похищения в пути, либо есть необходимость покрыть расходы на их транспортировку».

А также из книги «ат-Тухфат»: «В ситуациях, когда мы дозволяем транспортировку закятных средств, расходы на их транспортировку ложатся на собственника средств, если они еще не переданы работнику (*ас-са’и*). После этого расходы берутся из средств самого *заката*: продают из них то, что покрывает расходы. Это подобно ситуации, когда эти средства подвергаются опасности».

Таким образом, если дозволено продать закятные средства ради общего блага (*маслаха*), тогда можно и давать их в долг. Аллах знает лучше!



Пятый вопрос. [188] Разрешено ли муэдзину дать в долг *мута ‘аллима* провизию из вакуфного имущества, чтобы затем вернуть этот долг из закятных средств, переданных им?

Ответ. Распорядитель (*назир*) вакуфного имущества подобен опекуну (*вали*) человека, на которого наложен финансовый арест (*махджур ‘алайхи*). То есть он распоряжается его средствами, только если в этом есть шариатская польза. На это указывают слова из книги «Халл ал-Иджаз»: «Полезное примечание: предоставление в долг вакуфного имущества сродни предоставлению в долг имущества ребенка». Также в «ал-Фатава» Ибн Хаджара сказано, что, если не останется

лиц, заслуживающих получение дохода с *вакфа*, а смотритель (*назир*) опасается, что имущество может испортиться, тогда он может дать его в долг честному человеку. Однако необходимо помнить, что возвращение долга *мута* 'аллимами должно проходить в форме, утвержденной правоведами: одно и то же лицо не может одновременно быть лицом, выплачивающим и принимающим долг. Аллах знает лучше!



Шестой вопрос. Разрешено ли продать жир и масло мечети, предназначенные в виде *вакфа* для ее освещения, и на полученные средства приобрести керосин для той же цели, учитывая большую пользу, которую он приносит?

Ответ. Это разрешено, если в этом однозначно есть польза. Это не представляет собой полной замены вакуфного имущества, что запрещено [по шариату], а всего лишь замену условия его использования на другое условие, в чем есть большая польза или в чем есть крайняя необходимость. На это указывают слова из книги «ат-Тухфат»: «Существует правило: во всех случаях, когда в *вакфе* имущество заменяется на совершенно отличное от него, тогда это запрещено. Если же нет, то не запрещено. Да, если невозможно выполнить одно из условий *вакфа*, разрешено его заменить на другое условие. От ал-Булкини сообщается, что он вынес *фетву* относительно участка земли, завещанного в качестве *вакфа* для посева пшеницы. Он сказал, что смотритель *вакфа* (*назир*) имеет право сдать его в аренду для посадки винограда, если в этом будет очевидная польза. Разрешено не соблюдать условие, обозначенное завещателем *вакфа*, если известно, что он не хотел бы, чтобы его *вакф* перестал функционировать, и тем самым лишился бы вознаграждения».

Известно, что замена освещения маслом и жиром на освещение керосином является важной необходимостью и в этом есть польза, одобренная знающими людьми.



Седьмой вопрос. Некий человек подозревает другого в краже его быка. Он сказал ему: «Если ты поклянешься разводом со своей женой, что ты не крал моего быка, или не ел его мяса, [189] или не знаешь, кто его украл, тогда я откажусь от иска против тебя. В ином случае не откажусь». Тот человек так и поклялся троекратным разводом со своей женой, что не крал его быка, что не ел его мяса и что не знает, кто его украл. Но в действительности он хотя и не украл быка, но поел его мяса и знал, кто его украл. Затем этот человек заявил, что принес клятву из опасения, что, если он откажется от клятвы, тогда члены суда вынесут решение, что он украл быка и взыщут с него компенсацию, положенную по их обычаю за воровство. Подпадает ли эта ситуация под вопрос принуждения, при котором не засчитывается развод?

Ответ. Почтенные правоведы, да помилует их Аллах, привели десять условий, для того чтобы некое действие считалось совершённым под принуждением. Среди этих условий требование, чтобы тот, кто принуждает, был способен осуществить свои угрозы, будь это через властные полномочия или физическое насилие. Также является условием, чтобы тот, кто находится под принуждением, был не способен отразить эти угрозы путем бегства, сопротивления или зова о помощи других. Еще одно условие заключается в том, чтобы наказание могло быть осуществлено немедленно. Из текста вопроса становится понятным, что истец пригрозил ответчику, что если тот не принесет очистительную присягу разводом, то он не откажется от иска, а доведет дело до суда. Но это не считается видом немедленной расправы. Ведь известно, что ответчик в случае судебного решения против него имеет право подать апелляцию в участковый суд, а оттуда еще и в вышестоящий суд. Верховные судьи, как правило, повелевают не давить на ответчиков с требованием принести очистительную присягу разводом, поскольку это приводит к очевидному злу. В связи с этим данное действие никак не может рассматриваться как совершённое под принуждением. Всевышний Аллах знает лучше!



Восьмой вопрос. Некий человек завещал в качестве *вакфа* три *са‘* пшеницы со своего поля. При этом он поставил условием, чтобы эта пшеница была роздана постящимся в месяц *рамадан*. После этого сеятель весной посеял там просо, снял урожай и в том же году посеял пшеницу. Когда наступил месяц *рамадан*, оказалось, что урожай пшеницы еще не созрел. Должен ли тот человек выплатить в том году указанные *са‘* как просом, так и пшеницей, учитывая принцип, что следствие повторяется каждый раз, когда повторяется причина? Если пшеница не успела созреть до *рамадана* того года, то когда [190] он должен выплатить эти *са‘*? Или же вместо проса он должен выплатить пшеницу, учитывая повсеместность ее культивирования и хорошее качество хлеба, которое пекут из нее?

Ответ. Возможно, автор вопроса имеет в виду, что тот человек завещал в качестве *вакфа* свое поле. Для того, кто будет сеять на нем, он поставил условием отдавать с урожая определенное количество *са‘а* для разговения постящихся, поскольку, согласно наиболее достоверному мнению (*ал-асахх*), продукты питания не могут быть завещаны в качестве *вакфа*. Если это так, то сеятель обязан отдать указанные *са‘* проса на разговение постящихся в том году, а выплату *са‘* пшеницей отложить на *рамадан* следующего года. Потому что завещатель *вакфа* выразил свое завещание общей фразой, под которой могут пониматься любые съедобные продукты. Великий ученый Ибн Хаджар в «ат-Тухфат» сказал: «Если некто скажет, что [имущество завещается] на разговение постящимся, то [для

выплаты] следует подождать [наступления *рамадана*]]. В его «ал-Фатава» сказано: «Если кто-то завещал нечто в качестве *вакфа* на [месяц] *рамадан*, но не выплатил его в тот месяц, тогда для выплаты следует подождать следующего *рамадана*».

Таким образом, если условие завещателя известно, то вопрос ясен. Если же нет, тогда урожай направляется на то, на что по общепринятому и бесспорному обычаю принято его направлять. Если же завещание не будет иметь прецедента, тогда необходимо сравнить его с другим похожим обычаем. Если же сравнение неуместно либо обычай вовсе не известен, тогда завещанное распределяется в соответствии с мнением распределителя (*назир*).

Всевышний Аллах лучше знает истину, на Него мы уповаем для дачи правильного ответа в День вопроса и отчета!

Да благословит Всевышний Аллах и приветствует всех посланников, в особенностях нашего господина, призывавшего к самому верному пути, Мухаммада — господина первых и последних поколений, а также его пречистую семью, шедших по истине сподвижников и всех их последователей до Дня суда!

Пречист наш Господь — Господь величия — от всего, что Ему приписывают! Мир посланникам и хвала Аллаху, Господу миров, амин!

Завершилось 18 *зу-л-хиджжа* 1910 года⁶.

⁶ 18 число месяца *зу-л-хиджжа* 1910 года приходится на 21 декабря 1910 г., что, очевидно, является ошибкой, поскольку автор скончался 12 сентября 1910 г. Возможно, автор имел в виду 18 *зу-л-хиджжа* предыдущего года, которое, согласно расчетам, приходится на 31 декабря 1909 г. Но, как известно, начало мусульманского месяца может определяться также по наблюдению за молодым месяцем, результаты которого на несколько дней могут отличаться от астрономических расчетов. В связи с этим составление данного сочинения могло произойти в самом начале января 1910 г. Возможно и так, что «1910» является опечаткой вместо 1310 г. по хиджре. В таком случае датой составления этих ответов будет 3 июля 1893 г.

Ясное открытие на трудные вопросы ал-Джули

[Ответы *малла* Мухаммаду ал-Джули ас-Сиртичи]

[191] Именем Аллаха, Милостивого и Милующего! Господи, раскрой мою грудь, облегчи мою задачу и сделай меня красноречивым, чтобы они могли понять мою речь!¹ Хвала Тому, перед Кем отчаялись умы постичь сущности Его творений, не говоря уже о Его Сущности и атрибутах! Благословения и приветствия всем Его пророкам и посланникам, и в особенности нашему господину — призывавшему к самому правильному пути — надежному Мухаммаду, печати пророков и посланников, а также его пречистой и прекрасной семье, великолепным сподвижникам, идущим по истинному пути, и всем, кто последует за ними вплоть до Судного дня!

Далее, говорит ничтожнейший из рабов Создателя и самый нуждающийся из них в Его неиссякаемой милости, Гасан ал-Кури ал-Алкадари: в эти дни я получил письмо от одного из уважаемых современников, почтенного и высокоупрежденного *малла* Мухаммада ал-Джули² ас-Сиртичи³. Да поможет Всевышний Аллах ему и нам достичь счастья в День предстояния! Письмо содержало несколько вопросов, на которые он попросил меня дать обстоятельные и ясные ответы, а также завершить их несколькими великолепными стихами, исполнение чего непосильно для моего уровня. Я приступил к составлению ответов, получая помощь от Дарителя благ, и расположил их в порядке, о котором будет сказано в заключении. Я назвал это сочинение «Ясное открытие на трудные вопросы ал-Джули» (*ал-Фатх ал-джалли ли мушкилат ал-Джули*). И завершил его касыдой, содержащей различные темы, которая по праву может быть названа самой прекрасной из касыд. Надеюсь на Всеведущего Владыку, что Он сделает это сочинение орудием, благодаря которому я войду в Обитель мира (рай), и средством

¹ Текст из Корана (20:25–28).

² Джули — село в Табасаранском районе РД.

³ Сиртич — село в Табасаранском районе РД.

для получения хорошей мольбы за меня от уважаемых персон! Воистину, Он распоряжается благами и дарует рассвет после мрака! Достаточен Он мне, и какой же прекрасный Он Покровитель! Хвала и слава Ему!

Первый вопрос. Некая женщина потребовала от своего супруга обеспечить ее пропитанием и одеждой, он же в ответ заявил, что уже развелся с ней столько-то времени назад. Но она отрицает, что он давал ей развод. Принимают ли в данном случае его слова о том, что развод был дан? Снимается ли с него из-за этого признания обязанность по обеспечению ее пропитанием и одеждой с момента их разлуки?

Ответ. В данном случае выносят решение о том, что развод состоялся [192]. Такое решение делается с целью наказать супруга за его признание, и развод считается случившимся с момента, о котором заявил супруг. Однако с него не снимается обязанность обеспечить супругу необходимым с момента развода до времени, когда он признался ей в этом. На это указывают слова из сочинения «ал-Минхадж» и комментариев к нему. Там говорится о ситуации, когда супруг утверждает, что между ним и женой есть молочное родство, запрещенное для заключения брака, а супруга отрицает это. Одним таким заявлением со стороны мужа их брак расторгается, но с него не снимается обязанность передать ей либо оговоренный брачный дар, если молочного родства в действительности нет, либо общепринятый брачный дар, если молочное родство на самом деле есть. Потому что расторжение брака с его стороны уже состоялось.

Но в остальных спорных вопросах, когда она действительно его законная жена, его слово не имеет преимущества над ее словом. Великий ученый Ибн Хаджар, да помилует его Аллах, комментируя слова в «ал-Минхадж»: «Если супруга в течение некоторого времени не требует от мужа обеспечивать ее, тогда она теряет право в дальнейшем потребовать обеспечения за этот срок», пишет следующее: «Это потому, что обязательность обеспечения зависит от наличия у него такой возможности. Если такая возможность есть, то он обязан ее обеспечивать, если же нет, то не обязан». Также авторы сочинений «ал-Минхадж» и «ат-Тухфат» сказали, что если муж обратится к двум своим женам: «Одна из вас разведена», имея в виду именно одну из них, то именно та, которую имели в виду, получает развод. Если же он не имел в виду какую-то определенную, то развод получает одна из них, [но не известно, кто]. Он обязан в первом случае пояснить, кого именно он имел в виду, а во втором случае конкретизировать, с кем он разводится. До этих пор обеих жен разлучают с ним. Муж обязан как можно скорее дать свои пояснения на этот счет, а также обеспечивать их обеих, поскольку они все еще формально считаются его женами. После того как он даст пояснения, жена, с которой он развелся, не обязана возвращать ему средства, потраченные им на ее обеспечение в этот период.

Субкомментатор и великий ученый Ибн Касим, да помилует его Аллах, пишет, что если жена утверждает, что между ней и ее супругом есть молочное родство, при котором запрещено заключать браки, а муж отрицает это, то и в этом случае жена имеет право требовать от него обеспечивать ее, как об этом сказал Ибн Аби ад-Дам⁴. Потому что, по мнению мужа, она является его женой, с которой он может вступать в интимную близость, а обеспечение супруги обязательно именно за такую возможность.



Второй вопрос. Один человек предъявляет иск другому, что некая вещь, находящаяся у того, на самом деле принадлежала его отцу, когда он был жив, а после смерти отца истец унаследовал эту вещь от него. Она хранилась у него, пока ответчик не похитил у него эту вещь. Ответчик же утверждает, что он приобрел ее законным путем у отца истца и с тех пор она хранится у него. С кого из них нужно потребовать доказательство? Если допустить, что они оба обязаны привести свои доказательства [193], то чье доказательство весомее?

Ответ. Сначала требуют с истца привести доказательство, как об этом говорится в *хадисе*, о том, что приведение доказательства ложится на истца, а на ответчика — клятва. Затем, если и ответчик приведет свое доказательство, тогда предпочтение отдается ответчику и его доказательства становятся весомее, чем доказательства истца. Великий ученый Ибн Хаджар, да помилует его Аллах, сказал в «Шарх ал-Минхадж»: «Если в одном доказательстве говорится, что вещь была похищена, а во втором — что куплена, тогда дается предпочтение второму доказательству, поскольку оно поясняет, что вещь была приобретена законным путем».

Великий ученый и субкомментатор аш-Шихаб, да помилует его Владыка, Да-рующий блага, пишет следующее: «Одним из примеров, когда доказательство становится весомее, является случай, когда одно доказательство свидетельствует о похищении вещи, а другое — о ее покупке. В таком случае последнее доказательство становится весомее первого, поскольку в нем говорится о законном способе приобретения вещи». Всевышний Аллах знает лучше!



Третий вопрос. В сочинении «ал-Минхадж» сказано: «Завещание, данное наследнику, действительно в том случае, если другие наследники дадут свое разрешение на это». Но если у завещателя нет наследников, за исключением того, кому он хочет завещать свое наследство, то действительно ли такое завещание? Касается ли это решение только «особенного» наследника либо его и «общего»

⁴ Ибрахим б. ‘Абдуллах ал-Хамави, известный как Ибн Аби ад-Дам (ум. в 1244 г.) — шафиитский правовед и историк из Сирии.

наследника? И кто имеется в виду под «общим» наследником? Действительно ли завещание, данное «общему» наследнику?

Ответ. Под «общим» наследником ученые имеют в виду человека, имеющего право получить средства из общественной казны и у которого нет [родственной] связи с завещателем для наследования [его имущества]. Такому человеку можно завещать до одной трети наследства, но не более того. Великий ученый Хидр аш-Шавбари⁵, да помилует его Создатель, в субкомментарии к «Шарх ат-Тахрир» пишет: «Если наследство некоего человека, [у которого нет наследников по родственной линии], перейдет в общественную казну, т.е. достанется „общим“ наследникам, либо он сам составит завещание для какого-либо мусульманина, то к ним (или к нему) переходит не более одной трети наследства. Для остальной части наследства необходимо разрешение других наследников [по родственной линии]. Разрешение же „общих“ наследников не имеет силы, поскольку на долю из общественной казны могут претендовать все мусульмане. То есть в данном случае нет определенного лица, имеющего полномочия давать разрешение».

Великий ученый Ибн Хаджар, да помилует его Аллах, прокомментировал этот момент в «Шарх ал-Минхадж» следующим образом: [194] «Вышеупомянутыми словами исключается случай, когда наследодатель завещает [всё свое] наследство своему одному-единственному наследнику. Такое завещание недействительно, поскольку этот наследник не может дать разрешение самому себе». Субкомментатор ас-Сайид ‘Умар, да помилует его Величайший Владыка, прокомментировал эти слова: «Этот наследник и так получает всё его наследство без завещания. Само завещание же недействительно». То есть если у завещателя по родственной линии лишь один наследник, которому он завещает свое имущество, тогда нет смысла брать во внимание это завещание, поскольку наследник и так наследует его имущество.



Четвертый вопрос. Отец передал в собственность сыну определенное имущество, либо произнес: «я дал тебе», либо ничего не произнес, как и сын принял это имущество, не сказав ничего в качестве согласия принять его. Становится ли таким способом сын собственником этого имущества?

Ответ. Подношение (*хиба*) без каких-либо уточнений содержит три вида передачи в собственность, как это приводится в «ал-Минхадж» и комментариях к нему: милостыня (*садака*), дарственная (*хадийа*) и третий вид передачи в собственность, при котором обязательно произносятся слова предложения (*иджаб*), согласия (*кабул*) и новое разрешение (*изн джадид*) для непосредственного принятия имущества на руки (*кабд*). Что касается милостыни и дарственной, то для

⁵ Шамс ад-Дин ал-Хатиб Мухаммад б. Ахмад аш-Шавбари (ум. в 1659 г.) — шафиитский правовед и суфий из Египта.

них является условием лишь передача имущества дарителем и принятие на руки (*кабд*) получателем дара (милостыни).

Два великих ученых — ан-Навави и Ибн Хаджар, да помилует их Величайший Владыка, сказали в «ал-Минхадж» и «Шарх ал-Минхадж» соответственно: «Для передачи милостыни необязательно произносить формулы предложения и согласия. Достаточно просто передать имущество и принять его на руки. Потому что тот факт, что принимающий милостыню нуждается в ней или что дающий преследует цель получить вознаграждение, подразумевает, что имущество передается в собственность принимающему лицу. Также это необязательно при дарении (*хадийа*). Достаточно отправить имущество получателю, и это действие заменит произнесение формулы предложения, и принять дарованное на руки, а это действие заменит произнесение формулы согласия. Такой была традиция праведных предшественников и даже сподвижников в отношении Пророка, да благословит его Аллах и приветствует. Имущество, переданное такими способами, они считали собственностью получателя».

Пусть кадий изучит эту ситуацию подробнейшим образом и пусть сначала определит, к какому виду подношения относится переданное отцом. И на основе этого уже выносит свое решение. Надо отметить, что текст вопроса указывает, что переданное отцом относится к категории дара (*хадийа*), поскольку именно эта практика широко применяется в наших краях между родственниками. Если сопутствующие доказательства указывают, что переданное имущество относится к этой категории, то, несомненно, [195] в данном акте не было обязательным требованием произнести формулы предложения и согласия. Всевышний Аллах знает лучше!



Пятый вопрос. Муж на заработанные совместно с женой средства приобрел недвижимость без ее разрешения. Становится ли она совладелицей этой недвижимости в соответствии с долей ее средств, потраченных на приобретение недвижимости? Или он должен выплатить ей средства, заработанные только ею, и стать единоличным собственником?

Ответ. Средства, заработанные мужем и женой, считаются их общей собственностью в соответствии с вкладом каждого из них. Если возможно отделить доли каждого из них, то нужно так поступить, и тогда каждый станет собственником своей доли. Если же это невозможно, то они становятся совладельцами этих средств в соответствии с вкладами каждого из них. Далее, если муж покупал недвижимость на эти общие средства, не взяв согласия у жены, то решение, касающееся этой покупки, упомянуто в «Шарх ал-Минхадж»: «Если некто продал общее имущество без разрешения своего совладельца, то акт о продаже действителен только в отношении его доли. Это — решение согласно более правильному

(ал-азхар) мнению, которое предполагает для каждой доли свое отдельное решение. Противоположное мнение гласит, что акт о продаже недействителен полностью, поскольку запретная часть весомее дозволенной части сделки. Ар-Раби⁶ сказал: „К этому мнению склонился аш-Шафи‘и в конце жизни“». Конец слов комментатора ал-Махалли, да помилует его Величайший Владыка.

Если же муж приобрел недвижимость в долг, а затем расплатился их общими средствами, тогда он является единоличным собственником этой недвижимости. Однако расплата по долгу средствами его супруги без ее разрешения является недействительной. Он обязан вернуть ей либо сами средства, если они целы, либо компенсировать их, если они испортились. В общем, ему следует выполнить обязательство перед продавцом, избавившись от запретных средств. Аллах знает лучше!



Шестой вопрос. Если некто, находясь в здравии или при болезни, скажет: «Я установил на эту пашню два *са‘а* пшеницы», то устанавливается ли таким образом *вакф* на поле?

Ответ. Такая формулировка недостаточна для установления *вакфа* на поле или на раздачу хлеба, поскольку в ней нет указания на *вакф*. Известно, что хлеб является продуктом питания, который нельзя завещать в качестве *вакфа*. Если автор завещания еще жив, нужно уточнить у него смысл его слов, а затем подсказать ему, как правильно сделать завещание в качестве *вакфа*. [196] Если же он мертв, то да вознаградит его Всевышний Аллах за его намерение, хотя его слова не имеют юридической силы.



Седьмой вопрос. Если некто даст обет (*назр*) словами, примерный смысл которых следующий: «я дал обет передать моему такому-то сыну эту недвижимость за три дня до моей предсмертной болезни», то имеет ли он право отказаться от этого обета за четыре и больше дней до своей болезни?

Ответ. Уважаемые правоведы при разъяснении сделки *салам* сказали, что такие материальные активы, как дом и недвижимость, не продаются в долг⁶. Разъясняя правила дачи обета (*назр*), они сказали, что имущество, не передающееся в долг, нельзя завещать в качестве обета, поскольку обет — это обязательство совершить некое благое действие (*курба*). В связи с этим при произнесении слов «я завещаю в качестве обета такому-то мою недвижимость» следует подразумевать первый член грамматического сочетания (*мудаф*). Например, «я завещаю в качестве обета *сделать такого-то собственником* моей недвижимости». Это для того, чтобы завещанное в качестве обета было действием, [а не вещью,]

⁶ То есть когда отсрочивается передача товара, а не денег.

чтобы на него распространялось понятие *курба*. Подобный лингвистический эллипс часто используется в арабской речи. К примеру, он используется в словах Всевышнего: «...спроси [жителей] селения»⁷. При этом необходимо, чтобы именно такой смысл прямо подразумевался человеком в обете.

Также ученые сказали, что в подобных словах есть два нюанса.

Первый: если условие «за три дня до моей предсмертной болезни» привязано к глаголу «я даю обет», т.е. его действие по даче обета будет реализовано только после наступления указанного времени, тогда автор этих слов может отказаться от своего обета и распорядиться этим имуществом по своему усмотрению, но только до наступления указанного времени.

Об этом говорил великий ученый Ибн Хаджар в «Шарх ал-Минхадж»: «Обет может засчитаться, если он будет обусловлен чем-либо (*му'аллак*), например: „Когда я заболею, то за день до моей болезни я завещаю ему это имущество в качестве обета“. Но до наступления этого условия завещатель может отказаться от своего обета, поскольку обет в данной ситуации имеет слабую юридическую силу». Великий покойный субкомментатор 'Абд ал-Хамид эфенди аш-Ширвани в этом месте привел ясные цитаты ученых о том, что в подобном случае человек может отказаться от своего обета и распорядиться этим имуществом как пожелает.

Второй нюанс: если данное условие привязано к первому члену грамматического сочетания (*мудаф*), будь он выражен словами или просто подразумеваем, о чем мы говорили выше, тогда смысл его слов следующий: «Сейчас я беру на себя обязательство сделать собственником моей недвижимости моего сына [197] за три дня до моей предсмертной болезни». В таком случае данный обет будет утвердившимся окончательно (*мунаджжаз*). Отцу уже нельзя отказаться от него и лишить сына завещанного имущества. В «Тухфат ал-мухтадж» сказано, что отец имеет право забрать подарок, который он даровал своему сыну. Там же приводится мнение ал-Булкини, что отец не может вернуть то, что дано сыну в качестве обязательного подношения как *закат*, обет (*назр*) и искупление (*каффара*). В книге же «ал-Фатава ал-фикхийя» того же Ибн Хаджара сказано: «Более весомое мнение (*раджих*) заключается в том, что если обет уже утвердился по всем нормам, то отец не может отказаться от него».

Таким образом, если отец, давший обет, о котором говорится в этом вопросе, дал именно обусловленный (*му'аллак*) обет, чем, очевидно, он является, то он может отказаться от своего обета до наступления указанного времени. Если же он дал утвердившийся (*мунаджжаз*) обет, то не может, согласно более весомому мнению. А если невозможно понять, что именно имелось в виду в обете, тогда он подразумевается как данный с условием (*му'аллак*). Об этом сказал Ибн Хаджар, ссылаясь на некоторых исследователей. Всевышний Аллах знает лучше!

⁷ Коран 12:82.



Восьмой вопрос. В «ал-Минхадж» сказано: «Если девушка скажет своему опекуну (*вали*): „Выдай меня замуж за тысячу [динаров в качестве брачного дара (*махр*)]“, а опекун выдаст ее за меньшую сумму, то брак недействителен. Если она не оговорит определенную сумму, а он выдаст ее за сумму, меньшую общепринятой для брачного дара (*махр ал-мисл*), то брак недействителен. Есть мнение, что брак действителен, если он выдаст ее за общепринятый *махр*. Я, [ан-Навави], скажу: более правильное (*ал-азхар*) мнение, что брак действителен, если она была выдана за общепринятый *махр*». Но если благоразумная (*рашида*) девственница — когда ее опекун обратится к ней за разрешением выдать ее замуж, что желательно, [но необязательно] для него, — скажет ему: «Выдай меня замуж за такую-то сумму», а он выдаст за меньшую сумму либо вовсе выдаст ее, не спрашивая у нее разрешения и уменьшив сумму от общепринятой нормы, то касается ли решение, изложенное в «ал-Минхадж», данной ситуации? Или же брак действителен, только если она была выдана за оговоренную ею сумму?

Ответ. На данную ситуацию распространяется упомянутое выше в «ал-Минхадж» и «ат-Тухфат» разногласие. В этих книгах говорится: «Если опекун выдаст свою благоразумную и девственную дочь замуж, не спросив у нее разрешения уменьшить сумму от общепринятой суммы, но не уменьшив слишком сильно, тогда аннулируется оговоренный (*мусамма*) *махр*. Более правильное (*ал-азхар*) мнение, что брак будет действительным за общепринятый *махр*. Потому что аннулирование *махра* не означает аннулирование самого брака».

Известно, что совершеннолетняя благоразумная девственница может сама распоряжаться брачным даром, как об этом заявили ученые, разъясняя вопрос, когда опекун может выдать ее замуж против ее воли. Таким образом, если она назовет своему опекуну, имеющему право выдать ее насильно, сумму (размер) брачного дара, а он выдаст ее за другую сумму, то оговоренная ею сумма аннулируется, а брак действителен по общепринятой сумме в брачном даре. Это согласно более правильному (*ал-азхар*) мнению. Аллах знает лучше!



[198] Девятый вопрос. Если жених уполномочит другого человека заключить брак от его имени за определенную сумму брачного дара, а уполномоченное лицо (*вакил*) нарушит свои полномочия, заключив брак за меньшую или большую установленной суммы, то действителен ли такой брак? Также если то же самое случится между опекуном, выдающим свою подопечную замуж по принуждению, и уполномоченным им лицом, то действителен ли такой брак? Или брак в этих двух ситуациях действителен за установленный или общепринятый *махр*?

Ответ. В книге «ал-Мугни», как и в «ан-Нихайа», говорится: «Для того чтобы назначить уполномоченное лицо (*вакил*) заключить брак, необязательно указывать ему сумму (размер) брачного дара. Если жених не оговорит точную сумму, тогда *вакил* может заключить от его имени брак с девушкой, равной жениху по социальному положению, за общепринятый или менее того *махр*. Если *вакил* заключит брак за большую сумму от общепринятой, то брак действителен, как и *махр*, но только в размере, равном общепринятому *махру*. Но автор „ал-Анвар“ придерживался обратного мнения, решительно утверждая, что брак недействителен. Если *вакил* опекуна заключит от его имени брак за сумму, меньшую им озвученной, то брак действителен, как и действителен *махр*, но только в размере, равном общепринятому *махру*. Это в отличие от мнения, которого придерживался Ибн ал-Мукри, что брак недействителен. Если же *вакил* жениха заключит от его имени брак за сумму *махра*, большую от озвученной ему женихом, то брак действителен за *махр*, равный общепринятому *махру*. Это согласно достоверному положению *мазхаба*, как сказал аз-Заркаши. Но автор книги „ал-Анвар“ придерживался противоположного мнения».



Десятый вопрос. На полях книги «Асна ал-маталиб» мы обнаружили следующую запись: «Часто встречаемая ситуация: отец женит своего малолетнего сына, у которого нет никакого имущества. Такой брак недействителен, поскольку у сына нет средств, а условием для заключения брака является наличие у жениха достаточных средств выплатить брачный дар. Способ избежать запрета в подобном случае следующий: отец дарит сыну сумму (количество имущества), необходимую для брачного дара. Если же сын взрослый, то отец может сделать его собственником имущества еще другими способами». Есть ли основание сказанному здесь в авторитетных книгах? Если отец женит своего сына на совершеннолетней благоразумной девушке, согласной на отсрочку брачного дара и бедность будущего мужа, то почему такой брак все равно недействителен? Или же здесь говорится именно о той ситуации, когда девушка выдается замуж против ее воли и она не согласна с тем, чтобы ее будущий муж был неплатежеспособным? Если отец передаст сыну в собственность средства, когда будет женить его, но потом до выплаты брачного дара откажется от своего решения передать их ему в собственность [199] или если взрослый сын успеет растратить эти средства на другие цели и умрет раньше отца, будучи должным жене брачный дар, то можно ли в таких случаях требовать от отца выплатить брачный дар, хотя он каких-либо обязательств по возмещению (*даман*) не давал?

Ответ. Хотя мы не нашли основания написанному на полях этой книги, но в книгах, используемых нами, мы встречали много похожих вопросов. Они прямо

говорят, что этот вопрос касается ситуации, когда сына женят на девушке против ее воли, будь она малолетней или взрослой, но не согласной с неплатежеспособностью будущего супруга. К примеру, об этом говорится в «Нихайа ал-мухтадж»: «Условием для действительности такого брака является, чтобы муж был равен ей по социальному положению и имел средства выплатить брачный дар, как об этом вынес *фетву* отец, да помилует его Аллах. Если опекун выдаст ее за неспособного выплатить брачный дар, то брак недействителен, поскольку он лишает ее права [на брачный дар]». В субкомментарии аш-Шабрамаллиси этот текст комментируется так: «Остается обсудить вопрос, если опекун невесты скажет опекуну жениха: „Я выдал свою дочь за твоего сына за сто пиастров в долг“. Такой брак недействителен. Действительный способ: отец дарит сыну сумму (имущество) для брачного дара, и тот принимает ее на руки». В «ал-Фатава ал-фикхийя» Ибн Хаджара сказано: «Выдача девушки замуж без ее согласия опекуном, имеющим или не имеющим права выдать ее насильно, за человека, не способного выплатить *махр* или не равного ей по социальному статусу, либо если она в такой ситуации будет малолетней, является недействительной».

Есть и другие похожие цитаты. Все они указывают, что брак недействителен по причине несоблюдения всех условий, требуемых для того, чтобы выдать девушку замуж против ее воли или за бедного человека. Но не по причине того, что жених в данном случае будет малолетним, поскольку брак в таком случае в одинаковой степени недействителен как у взрослого бедного жениха, так и у бедного ребенка. Для дозволенности женить малолетнего разумного сына необходимо наличие в этом блага (*маслаха*), о котором говорится в книгах ученых, а также не завышать сумму *махра* сверх общепринятой, если *махр* выплачивается из имущества сына.

Ответы на остальные вопросы, вытекающие из того вопроса, можно узнать в тексте книги «ал-Анвар»: «Если отец заключит брак своего малолетнего или умалишенного сына за определенные средства из имущества сына в качестве *махра*, то они никак не касаются отца. Если же он заключил его брак за *махр* в долг, то отец не возмещает этот долг [в случае неплатежеспособности его сына]. [200] Исключением является случай, если отец прямо поручился за сына, как если бы он покупал что-либо для своего ребенка. Если отец добровольно выплачивает *махр* [из своего имущества], то после он не может требовать его возмещения у сына. Если же он поручился за него, а затем ему пришлось заплатить за него, то он может потребовать от сына сумму (размер) *махра*, если платил за него с таким расчетом. В ином случае он не может требовать от сына возместить *махр*, уплаченный за него. Если отец заключил брак за *махр* из своего имущества, то брак действителен, будь то *махр* выплачен сразу или установлен в долг. Но в любом случае отец не обязан содержать супругу своего сына». Аллах знает лучше!



Одиннадцатый вопрос. Правоведы заявили, что условием действительности брака, когда невеста выдается замуж по принуждению ее опекуна, является наличие достатка у жениха для выплаты брачного дара. Понимается ли под возможностью выплатить брачный дар наличие у него работы, приносящей доход, или только наличие у него имущества?

Ответ. Если работа жениха способна оплатить брачный дар лишь постепенно, тогда жених не считается тем, у кого есть достаток. Если же заработок позволяет ему выплатить брачный дар за один раз, тогда считается, что у него есть достаток. Великий ученый ‘Али аш-Шабрамаллиси сказал в своем субкомментарии к «ан-Нихайя»: «Если жених занимает некий пост, например, он имам, то достаточно ли это для признания его состоятельного положения, поскольку он может отказаться от этой должности и начать зарабатывать имущество, требуемое для брачного дара? В этом вопросе ученые имеют противоречивые мнения, но ближе к истине, что достаточно. На это указывают слова ученых, что для выплаты долга от человека могут потребовать уйти со своей работы, мешающей этому. К этому же относится, если человек числится в реестре на получение доли из вакфа или на получение долга, которые покроют необходимую сумму для брачного дара, хоть он и не имеет эти средства на руках. В данном случае эти средства сродни вещи, отданной на хранение у распределителя вакфа или того, кто занимается выплатой зарплаты». Далее он продолжает: «Суть наличия у него достатка заключается в том, чтобы у него в собственности имелись средства, будь то наличные или что-то другое, получил ли он их через долг или иными путями. То есть главное, чтобы средства считались его собственностью на момент заключения брака. Также считается действительной, [по шариату], следующая ситуация, часто встречающаяся в обществе: другой человек, обычно отец жениха, платит за него брачный дар опекуну невесты перед заключением брачного договора. Хотя эти средства не перешли в собственность жениха и не считаются его долгом, все же этим снимается его обязанность по выплате брачного дара. Однако традиция сложилась так, что сын не возвращает эти средства отцу, с него не взыскивают их, а невеста распоряжается ими по своему усмотрению. Таким образом, считается, что эти средства были как бы собственностью жениха».



Двенадцатый вопрос. Правоведы заявили, что любой неправильный (*фасид*) договор сродни правильному (*сахих*) касательно поручительства (*даман*). Это в отличие от недействительного (*батил*) договора, который не сродни правильному договору. Так какая разница между недействительным (*батил*) и неправильным (*фасид*) актами?

Ответ [201]. В вопросе слова правоведов приводятся не совсем корректно. Их высказывания на этот счет приводятся в книге «Китаб ал-вусул ила ма вака‘а ли ар-Рафии мин ал-усул»: «Автор „Шарх ал-Мухаззаб“ сказал: „Недействительное (*батил*) и неправильное (*фасид*) — это то, что противоречит правильному (*сахих*)“⁸. То есть эти понятия являются синонимами согласно нашему [шафиитскому] *мазхабу*. Однако Абу Ханифа разграничивал эти понятия. Недействительное (*батил*), по его мнению, это то, что ни по своей основе, ни по своей форме не является узаконенным, как, например, продажа плода животного. А неправильное (*фасид*) — это то, что по своей основе узаконено, но запретна его конкретная форма. Например, ростовщичество: в своей основе оно узаконено в том смысле, что это обычный акт купли-продажи, но запретна конкретная форма его исполнения, когда в этом акте присутствует лихва.

Знай, что наши [шафиитские] ученые разграничили эти понятия лишь в некоторых вопросах. Как, например, вопрос хаджа. Хадж недействителен (*батил*), если во время его совершения человек впадет в вероотступничество, и является неправильным (*фасид*), если человек в состоянии паломничества вступит в половой акт. Разница в том, что в первом случае ему необязательно завершить обряды паломничества, в отличие от второго случая. Еще один пример, ссужать (*и‘ара*) дирхемы и динары. Но это если мы придерживаемся мнения, что такой акт недействителен, когда человек, просящий попользоваться ими, не уточняет, что именно он имеет в виду⁸. Мнение о недействительности такого акта является наиболее достоверным [в нашем *мазхабе*]. Ал-Газали сказал, что, согласно иракской школе шафиитов, такая сделка обеспечивается гарантией [со стороны взявшего вещь на пользование возместить ее в случае ущерба], поскольку это есть неправильный (*фасид*) вид *и‘ары*. А по мнению мервской (хорасанской) школы шафиитов данная ссуда не обеспечивается гарантией возмещения (*даман*), поскольку она вообще не подпадает под понятие *и‘ары*, а значит, является недействительной (*батил*).

Еще примеры, [когда понятия *батил* и *фасид* разграничены,] — это самовыкуп раба (*китаба*) и развод жене за денежный выкуп (*хул‘*). Эти акты недействительны (*батил*), если в качестве выкупа назначается нечто, не имеющее ценности [по шариату], например кровь, или если в лице, проводящего данные акты, будут некоторые изъяны, как, например, он будет малолетним или глупым. Неправильность (*фасид*) — это не то же самое, что недействительность (*батил*), поскольку в данных вопросах *батил* отличается тем, что он не влечет за собой никаких пра-

⁸ Под использованием на время (*и‘ара*) динаров и дирхемов может пониматься как использование самих монет, к примеру для украшения и т.д., так и использование их в качестве денег, т.е. человек в данном случае берет их в долг и обязуется вернуть равную сумму долга, но не те самые монеты, которые были взяты в долг. Последнее в мусульманском праве называется *кардом*.

вовых последствий. Это в отличие от *фасида*. Если договор о самовыкупе раба был заключен с нарушениями (*фасид*), то раб все равно освобождается на волю, а его бывший хозяин может требовать с него лишь среднюю его стоимость. Если развод с выкупом был дан с нарушениями (*фасид*), то развод также считается состоявшимся, а бывший супруг может требовать от жены лишь общепринятый *махр*.

Существуют и другие примеры, когда эти понятия разграничиваются. [Таки ад-Дин] ас-Субки в „ал-Ибтихадж“ сказал, что ханафиты в корне не согласны с этим. Они считают, что акт купли-продажи, заключенный с нарушениями (*фасид*), влечет за собой правовые предписания. Мы же не разделяем этого мнения». Конец цитаты из «Китаб ал-вусул».

В «Шарх Джам‘ ал-джавами‘» говорится, что недействительность (*бутлан*) и нарушение (*фасад*) — синонимы по мнению шафиитов, а ханафиты считают их разными понятиями. В «Тухфат ал-мухтадж» написано [202]: «Нарушенные (*фасид*) договоры сродни действительным (*сахих*) договорам в плане необходимости или отсутствия необходимости возмещать потери. Наши ученые разграничили понятия *батил* и *фасид* только в четырех вопросах, а также в производных от этих вопросов». Под четырьмя вопросами он имеет в виду хадж, ссуду (*‘арийа*), самовыкуп раба (*китаба*) и развод за выкуп (*хул’*), как об этом было сказано выше. Всевышний Аллах знает лучше!



Тринадцатый вопрос. В «ал-Минхадж» сказано, что слова, которыми выражается развод, в переводе на другие языки, согласно [«официальному»] мнению *мазхаба*, понимаются в их прямом значении (*сарих*). Примеры слов, выражающих «развод» в прямом значении: *талак* («развод»), *фирак* («расставание»), а также *сарах* («свобода»), согласно более весомому мнению [аш-Шафи‘и] (*маишхур*). Из этих слов строятся следующие словосочетания: «я дал тебе развод», «ты разведена», «ты получила развод», «я расстался с тобой» и «ты рассталась со мной». Как перевести на тюркский язык эти выражения, которые прямо указывают на развод?

Ответ. Перевод слов «я дал тебе развод» на тюркский, как это приводится в «ал-Укийанус», следующий: *сени боишадым*, «ты разведена» — *сен боишун*, «ты получила развод» — *сен бошанмышсын*, «я расстался с тобой» — *сенден айрылдым*, «ты рассталась со мной» — *сен айрылмышсын*, «я освободил тебя» — *сени бырактым*, «ты свободна» — *сен быракылмышсын*. В книгах «ал-Мухаррар», «ал-Анвар», «Халл ал-Иджаз» и других говорится, что слова «развода» на персидском: *туро талак додам* — «я дал тебе развод» — прямо указывают на развод. То же самое касается этих слов на тюркском языке: *сана талак вердим* — «я дал тебе развод». Всевышний Аллах знает лучше!



Четырнадцатый вопрос. Если женщина за некоторую плату кормит грудью чужого ребенка без разрешения мужа, при этом получая от него обеспечение за период кормления, как и получала ранее, то кто является собственником этой платы: жена, муж или они вместе? Обязан ли был муж в этот период обеспечивать ее? Если нет, то имеет ли он право потребовать у нее вернуть то, что он потратил на нее, независимо от того, знал ли он о необязательности этого или не знал?

Ответ. Если плата, которую получает жена, предоставляется ей за ее работу по кормлению и уходу за чужим младенцем, то ее собственником является жена. Однако муж может запретить ей заниматься этой работой, за исключением если она была нанята на работу до брака. На это исключение указал субкомментатор аш-Шихаб, когда комментировал слова комментатора ал-Махалли в «Шарх ал-Минхадж»: «Если жена выразит желание кормить грудью своего ребенка, за отцом которого она замужем, [203] то он может запретить ей это, согласно наиболее достоверному (*ал-асахх*) мнению, поскольку он имеет право получать от нее интимные наслаждения в этот период»⁹. Если муж запретит ей это, а она не послушает его, то с него снимается обязанность по ее обеспечению до тех пор, пока она не подчинится. Он может потребовать от нее вернуть то, что он потратил на ее обеспечение, если он не знал, что с него снимается эта обязанность. Великий ученый Ибн Хаджар в комментарии к «ал-Минхадж» сказал: «С мужа снимается обязанность по обеспечению супруги, если она перестанет его слушаться. Если он не знал, что эта обязанность в таком случае снимается с него, и обеспечивал ее, то он может потребовать у нее вернуть потраченные средства, если он из той категории людей, для которых неведомы такие вопросы».

Если же муж согласится с тем, что она будет кормить грудью чужого ребенка, то ему ничего из этой платы не полагается. Однако если эта плата будет за кормление чужого ребенка в его доме, где она пользуется всеми необходимыми вещами без его согласия, тогда договор о найме (*иджара*) считается нарушенным (*фасид*). Муж имеет право потребовать вернуть то имущество, которое было израсходовано в его доме, а также получить среднюю стоимость оплаты за это от супруги или опекуна ребенка, смотря по ситуации.

Мне кажется, что большинство таких случаев в нашем крае относится именно к подобной ситуации. Большинство наших мужей молчат по поводу кормления их женами чужих детей в их домах, полагая, что они также могут получить свою долю из оплаты за эту работу. Большинство же мужчин из-за своего невежества

⁹ Ан-Навави далее по тексту сразу дополняет, что, по наиболее достоверному мнению (*ал-асахх*), муж все же не имеет права запретить это жене и что такое мнение посчитали верным большинство правоведов.

даже считают, что вся плата полагается им и что все доходы, которые получают их жены, являются их собственностью. В любом случае ни одну из сторон нельзя лишать права, которое причитается им.



Пятнадцатый вопрос. Нарушается ли малое ритуальное омовение (*вуду'*) у мужчин или женщин, если они прикоснутся к истинному гермафродиту (*ал-хунса ал-мушкил*)? Можно ли смотреть на него? Кто должен омыwać его, когда он умрет? Может ли он выступать в качестве свидетеля или опекуна? И какие другие решения связаны с ним?

Ответ. Великий ученый ал-Джалал ал-Махалли, да помилует его Аллах, Величайший Владыка, в «Шарх ал-Минхадж» сказал, что ритуальное омовение у мужчин и женщин не нарушается при прикосновении к гермафродиту. Великий ученый Ибн Хаджар, да помилует его Аллах, комментируя слова в «ал-Минхадж», что, как правило, мужчины омывають покойных мужчин, а женщины — покойных женщин, сказал, что если у покойного гермафродита, даже взрослого, [204] нет близкого родственника (*махрам*), то его могут омыть как мужчины, так и женщины. Но омыывать следует поверх его одежды и омывающему желательно по мере возможности ограничить свои взоры и прикосновения к нему. Аш-Шихаб, комментируя слова из «Шарх ал-Минхадж», что мужчине запрещено смотреть на тело женщины, пишет, что гермафродиту следует ограничить свои взгляды на других и другим не давать возможности смотреть на него. В другом месте, говоря о том, что женщина и раб не могут брать на себя полномочия опекуна (*вали*), аш-Шихаб пишет, что к ним же относится и гермафродит, даже если выяснится, что он [физиологически] более схож с мужчинами. Шайх али-ислам ал-Ансари, да помилует его Создатель, в «Фатх ал-Ваххаб» пишет, что в отношении свидетельствования гермафродит имеет то же правовое положение, что и женщина. Аш-Шихаб, да помилует его Дарующий блага, комментируя слова из «Шарх ал-Минхадж» ал-Махалли, что женщина не может выдать сама себя замуж, писал, что гермафродит подобен женщине в этом вопросе. Аллах знает лучше!



Шестнадцатый вопрос. Войдет ли в рай внебрачный ребенок благодаря своей вере и праведным деяниям, как об этом говорится в словах Всевышнего: «Никто не возложит на себя ноши чужих [грехов]»¹⁰? Или же он не войдет в рай, как об этом говорится в *хадисах*: «В рай не войдет внебрачный ребенок», «Рай — это чистая обитель, и в него войдут только чистые» и «Внебрачный ребенок —

¹⁰ Коран 35:18.

худший из трех»¹¹? Как совместить подобные тексты, противоречащие [на первый взгляд] друг другу?

Ответ. Ал-Мунави, да помилует его Аллах, комментируя *хадис* «Нет на внебрачном ребенке никакого греха за грех его родителей» в своем «ал-Джами‘ ас-сагир» пишет, что подобные тексты относятся к той ситуации, когда внебрачный ребенок не пошел по стопам своих родителей и не перенял их нравов. Такое понимание *хадиса* соответствует словам Всевышнего: «Никто не возложит на себя ноши чужих [грехов]»¹². Что же касается других текстов, то они касаются ситуации, когда внебрачный ребенок, повзрослев, стал совершать те же грехи разврата, что и его родители. Но последнее чаще встречается среди внебрачных детей. Таким образом между этими текстами нет противоречий. Аллах знает лучше!



Семнадцатый вопрос. Когда случится нечто, то люди иногда говорят: «Это судьба (*када*)», предрешенная Всевышним Аллахом», а в другой раз: «Это Его предопределение (*кадар*)». В чем разница между этими словами?

Ответ. В «Шарх ал-Мавакиф» говорится: «Знай, что судьба (*када*)», предрешенная Всевышним Аллахом, по мнению аш‘аритов, это Его извечная неизменная воля, распространяющаяся на все процессы и события. Предопределение (*кадар*) же — это сотворение событий в определенных формах и размерах».

Великий ученый Абу ал-Бака’, да помилует его Аллах, [205] сказал в своем «ал-Куллиййат» следующее: «Разница между ними в том, что судьба (*када*) — это общее универсальное решение о творениях, сделанное еще в предвечности и продолжающееся до бесконечности. К примеру, решение, что всё живое вкусит смерть. Предопределение (*кадар*) же — это детализация данного решения, при которой конкретизируется, какие именно причины будут установлены для их сотворения, и в какое время, и в каком месте они будут сотворены. К примеру, решение, что смерть Зайда произойдет в такой-то день из-за такой-то болезни».

Однако великий ученый и автор перевода «ал-Камус», да помилует его Аллах, разграничил эти понятия в «ал-Укийянус» следующим образом. Он сказал, что, по мнению некоторых богословов, судьба (*када*) более частное понятие, чем предопределение (*кадар*), поскольку последнее означает определение размера, форм и т.д., а *када* означает разъяснение и приговор. *Кадар* он сравнил с журналом (*дафтар*) регистрации общих султанских приказов в государственной канцелярии, а *када* — с журналом, в котором подробно распределяются и классифицируются эти приказы. Он также передал от Ибн ал-Асира, что эти два понятия взаимозависимы, одно из них не может обособиться от другого, поскольку *кадар* в положении фундамента, а *када* в положении здания на этом фундаменте.

¹¹ То есть хуже, чем родители-прелюбодей.

¹² Коран 35:18.

Конец примерного смысла его слов. Как же хорошо он высказался! Его слова противоречат вышеприведенным словам из «Шарх ал-Мавакиф» и «ал-Куллий-йат», однако нет ограничений для выдвижения своих определений понятиям. Всевышний Аллах лучше знает о сути предопределенных и предрешенных дел!



Восемнадцатый вопрос. Передано в *хадисах*: «Судьбу (*када'*) может изменить только мольба» и «Милостыня отвергает беды и изменяет судьбу (*када'*)»; однако существует множество айатов, указывающих, что судьба (*када'*) неизбежна. Например, «...чтобы свершить дело, которое было предрешено»¹³, «...и твоим Господом, [о Мухаммад,] это решено бесповоротно»¹⁴, а также *хадис*: «Судьба, предрешенная Аллахом, свершается. Ее свершение неизбежно!». Как совместить эти противоречивые аргументы? В чем польза от мольбы, которую Аллах повелевает читать: «„Взывайте ко Мне, и Я удовлетворю вашу мольбу“»¹⁵, если судьбой уже предрешено всё, что произошло и произойдет? Что означают слова: «Я ищу защиты у Тебя от плохой судьбы», которые приводятся в *хадисе* о мольбе? Как можно судьбу называть плохой, когда однозначно известно, что все решения Всевышнего Аллаха несут в себе лишь благо?

Ответ. [206] В «ал-Фатава ал-хадисийя» великого ученого Ибн Хаджара, да помилует его Аллах, приводится следующее: «Ему (Ибн Хаджару), да наделит нас Аллах пользой от его знаний, был задан такой вопрос: „Некто порицает чтение мольбы словами: ‘О Аллах, как Ты наделил меня прекрасным телом, надели меня прекрасным нравом!’“. Он аргументирует свою позицию *хадисом*: ‘Твой Господь завершил три вещи: определение твоего удела, твоего срока жизни, и окажешься ли ты [на том свете] счастливым или несчастным’“. Так ли это на самом деле?».

Он ответил: «Это не так, как утверждает этот человек. Из его слов вытекает, что мольба должна быть отменена на корню, поскольку всё, что произойдет с тобой в будущем, уже предрешено Аллахом. Такого мнения придерживались некоторые сторонники новшеств [в религии]. Они не признавали чтения мольбы вообще и утверждали, что в ней нет пользы, поскольку если то, что просится в мольбе, уже свершилось для читающего мольбу, то мольба уже не нужна. А если еще нет, то все равно напрасна. Сунниты (*ахл ас-сунна*) опровергли их, заявив, что целью мольбы является выражение покорности и раболепства [перед Господом]. И что именно поэтому Пророк, да благословит его Аллах и приветствует, сказал: „Кто не обращается к Аллаху с просьбой, на того Он гневается“. В одном из преданий также сообщается, что Всевышний Аллах повелел Мусе, мир ему:

¹³ Коран 8:44.

¹⁴ Коран 19:71.

¹⁵ Коран 40:60.

„Муса, проси у Меня все, даже соль для теста“. К тому же в мольбе содержится польза, заключающаяся в том, что всё предрешенное делится на два вида. Первое — это то, что неотвратимо предрешено (*мубрам*), о котором говорится в Коране, что оно не может быть изменено или искажено. Другой вид — то, что обусловлено совершением какого-либо поступка. Оно записано в Хранимой Скрижали (*ал-Лавх ал-Махфуз*) и может быть изменено. Доказательством такого деления являются слова Всевышнего: „Аллах отменяет и утверждает то, что пожелает, [из предписаний], у Него хранится суть книги“¹⁶. К числу доказательств также относится *хадис*: „Укрепление родственных связей увеличивает продолжительность жизни“, если слово „увеличение“ понимать буквально, а не метафорически. В последнем случае под этим словом понимается благодать, т.е. на коротком сроке жизни человеку будут легко даваться вещи, которые бы не давались другому на долгом сроке жизни. Одна группа ученых утверждала, что *хадис* понимается именно метафорически.

Таким же образом дело обстоит с мольбой. Если то, что просится в мольбе, исполнится, то мольба имеет еще какую пользу! К тому же мольба никогда не будет зазря, поскольку если мольба исполнилась, то ее польза очевидна. Сюда относятся слова Пророка, да благословит и приветствует его Аллах: „Судьбу может изменить лишь мольба“. Если же она не исполнилась, то польза от мольбы заключается в вознаграждении, которое полагается за ее чтение, поскольку мольба — это не просто вид богослужения (*‘ибада*), но и его суть, как сказал Пророк, да благословит и приветствует его Аллах: „Мольба — суть поклонения“. [207] Также польза от нее в том, что Аллах вместо неисполненной мольбы дарует ему то, что равно этому или гораздо лучше, как подобает Его необъятной милости и щедрости. Именно поэтому Всевышний Аллах без всяких условий и оговорок сказал, что ответит на мольбу: „Ваш Господь повелел: ‘Взывайте ко Мне, и Я удовлетворю вашу мольбу’¹⁷ и ‘...и отвечаю на призыв молящегося, когда он взывает ко Мне’“¹⁸. Несмотря на то что в утвердительном предложении глагол не понимается в общем значении, но, если он используется в контексте выражения обязательства (*имтинан*), он имеет общее значение. Это как сказали лингвисты о слове в неопределенном состоянии (*накира*), что в контексте выражения обязательства (*имтинан*) данное слово несет общее значение. А ведь глагол и слово в неопределенном состоянии — одного поля ягоды в этом вопросе. Поразмысли над всем этим». Конец его слов, и да возвысится его степень!

Далее, слово «судьба» (*када’*) употребляется в тексте мольбы «О Аллах, я прошу защиты у Тебя от плохого рока (*када’*)» не в значении *масдара*, при котором оно бы означало действие Всевышнего Аллаха, а в значении объектного

¹⁶ Коран 13:39.

¹⁷ Коран 40:60.

¹⁸ Коран 2:186.

дополнения (*маф ʿул*), при котором оно означает предустановленное дело (*мак-ди*). Великий ученый Абу ал-Бака', да помилует его Аллах, в «ал-Куллиййат» сказал: «Иногда словом *када'* называют некое предустановленное дело. Именно в этом значении оно употреблено в словах Пророка, да благословит его Аллах и приветствует: „О Аллах, я ищу защиты у Тебя от трудностей испытания, от ниспослания несчастья, дурного рока и злорадства врагов“. Судьбой в таком значении необязательно быть довольным, именно поэтому Пророк просил защиты от такой судьбы. Обязательно быть довольным судьбой, если под ней подразумеваются решение и действие Всевышнего Аллаха. Что же касается судьбы в смысле предрешенного дела, то необязательно. Но последнее обязательно, если того требует шариат, например, быть довольным наличием в тебе истинной веры, которое предрешено тебе Аллахом. Передано, что Всевышний Аллах сказал: „Кто не довольствуется Моим предрешением, не благодарит за Мои блага и не терпит Мои испытания, пусть возьмет себе другого бога“.

Нужно быть довольным предопределением (*кадар*), но не предопределенным (*мукаддар*), поскольку *кадар* — это действие Всевышнего Аллаха, а также потому, что в предопределении плохого может заключаться огромная мудрость». Конец его слов.

В «Шарх ал-Мавакиф» прямо говорится, что есть разница между довольством судьбой, под которой подразумевается действие Всевышнего Аллаха, и довольством судьбой в смысле предустановленного дела: «Так оно и есть, разница между ними очевидна, поскольку обязательность быть довольным чем-либо, беря во внимание, кто именно совершил его, вовсе не значит, что нужно быть довольным во всех случаях, когда подобное происходит в других случаях. [208] Если бы было не так, то мы были бы обязаны быть довольными смертью пророков, мир им, что, по единогласному мнению, ошибочно».



Деятнадцатый вопрос. Йа'джудж и Ма'джудж удержаны за стеной, как об этом сказано в Священной Книге. Дошел ли до них призыв какого-либо пророка? Если дошел, то произошло ли это до строительства стены или после? Если не дошел, то какое решение относительно вознаграждения и наказания их [на том свете]? Считаются ли они из категории людей, до которых не дошел призыв какого-либо пророка (*ахл ал-фатра*)¹⁹, и, следовательно, их не будут наказывать [на том свете], согласно учению аш'аритов? Наш Посланник — печать пророков,

¹⁹ *Ахл ал-фатра* («люди периода [отсутствия пророка]») — люди, жившие в период между двумя пророками: вероучение первого дошло до них только в искаженном виде, а второй еще не объявился. В более широком смысле под этим термином имеют в виду всех, до кого не дошел призыв ислама. Под призывом ислама мусульманские теологи, как правило, имели в виду утверждение, что Аллах — единый Бог, а Мухаммад — посланник Бога.

ему и им, а также его семье самые лучшие благословения и приветствия, послан к людям и джиннам, его Послание всеобщее для всех людей. Если призыв его религии не дошел до такого огромного народа, то как можно утверждать, что его призыв является всеобщим? Если же его призыв дошел до них, то когда и как?

Ответ. Достоверно установлено, что Зу-л-Карнайн Строитель стены, который был то ли праведным рабом, принявшим ислам посредством друга (*Халил*) Всевышнего Аллаха Ибрахима, мир ему, как утверждает большинство ученых, то ли пророком, согласно слабому мнению, довел до них религию, дал им необходимые разъяснения и показал им истинный путь. Однако они не уверовали в его религию, из-за чего он по велению Всевышнего Аллаха принудил их остаться за стеной, местоположение которой сегодня не известно. Великий ученый Ибн Джарир, да помилует его Аллах, передал в «ат-Тарих», что наш Пророк, ему благословения и приветствия, в ночь Переселения (*лайла ал-Исра*) по велению Всевышнего Аллаха отправился к ним и призвал их к вере. Однако они отказались принять ее и не уверовали в него. В ту же ночь он призвал к вере другие народы. Это передал великий ученый Ибн Касир, да помилует его Аллах, в «ал-Бидайа ва ан-нихайа». Но затем он раскритиковал это сообщение, причислив его к ложным.

Далее, призыв религии нашего Пророка, ему благословения и приветствия, не угас, не утих и не завершен. Наоборот, веками он все более усиливается через посредство праведных ученых, лучших правителей, великих святых и *кутба*²⁰, [209] являющегося самым главным среди перечисленных. Так будет продолжаться до тех пор, пока не объявится имам ал-Махди, его предку и семье его предка благословения и приветствия, не поднимутся исламские знамена, не очистится земля от греховного и не охватит этот призыв весь мир. Великий ученый ал-Кадри ал-Байдави, да помилует его Аллах, комментируя аят: «О люди! Поклоняйтесь вашему Господу...»²¹, пишет: «Слово „люди“ в данном айте словесно охватывает всех существующих [людей во время ниспослания аята], а по смыслу охватывает и тех, кто появится в будущем, поскольку многочисленные предания (*мута-ватир*) сообщают, что призыв и постановления религии Пророка, мир ему, касаются и людей и джиннов и что будут таковыми до Судного часа, но за некоторыми исключениями». Комментируя другие слова Всевышнего: «И дан в откровение мне этот Коран, чтобы я увещевал им вас и всех тех, кому он будет возведен»²², он пишет: «Это доказательство того, что законы Корана касаются всех существующих на момент его ниспослания и тех, кто появится в будущем. Также оно указывает, что те, кому он не был возведен, не будут наказаны [на том свете]».

²⁰ *Кутб* — в суфизме: высшая степень в иерархии святых.

²¹ Коран 2:21.

²² Коран 6:19.

В толковании этого айата ал-Хазин²³, да помилует его Аллах, говорит: «Увещевание Пророка состоит как из его шариата, так и из деятельности ученых его общины, которые будут появляться после него век за веком до Судного дня».

Таким образом, когда стена Йа'джуджа и Ма'джуджа будет сровнена с землей, как об этом сообщил самый правдивый из пророков, тогда призыв о вере окончательно и полностью дойдет до них и у них не останется каких-либо оправданий.



Двадцатый вопрос. Пророк, мир ему и благословение, сказал: «Скупой не войдет в рай, даже если будет аскетом», «Аллах запретил рай для произносящих грубые и непристойные слова». Эти *хадисы* на первый взгляд противоречат айатам и *хадисам*, указывающим на то, что верующий войдет в рай в любом случае, даже после того, как получит наказание в аду в соответствии со своими грехами, если у него будут непростительные грехи. Например, таким айатам: «Воистину, Аллах не прощает, когда поклоняются другим божествам, кроме Него, а все [иные грехи], помимо этого, прощает, кому пожелает»²⁴, «Он прощает, кого пожелает, и наказывает, кого пожелает»²⁵, и *хадису*: «Кто умер верующим, тот не останется навечно в аду». Как совместить эти тексты?

Ответ. Великий ученый ал-Мунави, да помилует его Аллах, в «Шарх ал-Джами' ас-сагир» сказал следующее: «*Хадисы*, указывающие, что нечестивые верующие не войдут в рай или что рай запрещен для них, следует понимать либо как касающиеся тех людей, кто считают дозволенным [210] совершение тяжких грехов и тем самым стали неверными, добрые деяния которых аннулируются. Либо имеется в виду, что им будет запрещено войти в рай с верующими, раньше всех принявшими ислам, либо что они не войдут в рай, пока не получат заслуженное наказание в аду за свои грехи».

На такой смысл указывают также «ал-'Ака'ид» ан-Насафи и комментарий к этой книге ат-Тафтазани, да помилует их Самодостаточный Владыка: «Проститься может любой грех, за исключением греха за объявление запретного дозволенным, поскольку это есть неверие. Оно является таковым по той причине, что представляет собой обвинение во лжи истинных положений религии. Именно в таком смысле толкуют тексты, указывающие, что грешники будут вечно пребывать в аду или что они являются верующими».

Также ал-Мунави, да помилует его Аллах, комментируя *хадис* из «ал-Джами' ас-сагир»: «Воистину, Аллах сделал запретным ад для тех, кто искренне ради

²³ 'Ала' ад-Дин 'Али б. Мухаммад, известный как ал-Хазин (ум. в 1341 г.) — мусульманский ученый из Сирии, экзегет, хадисовед и шафиитский правовед.

²⁴ Коран 4:48.

²⁵ Коран 48:14.

Него говорит: „Нет бога, кроме Аллаха“», пишет, что речь идет о запрете вечного пребывания в нем.

Примечание: Под скупостью, причисленной к тяжким грехам в этом и подобном *хадисах*, понимается то толкование, которое дал Ибн Хаджар в «аз-Заваджир», говоря, что речь идет об отказе выплачивать *закат* и прочие обязательные выплаты. Об этом ниспосланы айаты: «Те, которые скупы на полученное ими от Аллаха, пусть не думают, что скупость для них лучше. Напротив, она хуже для них. В День воскресения они будут закованы в ожерелья из того, что они жалели»²⁶, «...в тот день, когда в адском огне будет раскалено накопленное [золото и серебро]»²⁷, а также слова Пророка, ему благословения и приветствия: «Кому Всевышний Аллах даровал имущество, а он не выплатил с него *закат*, то в Судный день его богатство превратится в плешивого ядовитого змея с двумя пятнами, который будет обвиваться вокруг него, а затем укусит за челюсти».

Что касается непристойности, о которой говорится в *хадисе*, то, как сказал великий ученый ал-Мунави, да помилует его Аллах, этот термин обозначает любое скверное качество, к которому нутро питает отвращение, которое разум порицает, а шариат запрещает. А грубость — это еще одно прямое обозначение скверного дела. Эти два качества считаются тяжкими грехами. Всевышний Аллах знает лучше!



Двадцать первый вопрос. Каково решение относительно людей Писания в нашем крае? Являются ли они врагами (*ахл ал-харб*)? [211] Становится ли наш край территорией войны (*дар ал-харб*) фактом их завоевания его? Каково решение относительно их имущества, которое попадает в руки некоторых дагестанцев, а также какие прочие правовые предписания связаны с этим вопросом?

Ответ. Фактом оккупации *харбийями* нашего края он не превращается в территорию *харбийев* (*дар ал-харб*), а остается территорией ислама (*дар ал-ислам*), как был раньше с давних пор. Великий ученый Ибн Хаджар, да помилует его Аллах, сказал в комментарии к «ал-Минхадж»: «Если у мусульманина, находящегося на территории неверных, есть возможность открыто исповедовать свою религию, то ему желательно переселиться (*хиджра*) из их земель. Ар-Рафи'и и другие, ссылаясь на крупных шафиитских правоведов, сказали, что *дар ал-ислам* бывает трех видов. Первый вид — это территория, населенная мусульманами. Второй вид — территория, завоеванная мусульманами и на которой они оставили жить неверных, при этом нет разницы, получают ли они с них *джизью* или нет. Третий вид — территория, которую населяли мусульмане, но впоследствии завоевали неверные». Также в этой книге написано: «Если один мусульманин или

²⁶ Коран 3:180.

²⁷ Коран 9:35.

группа мусульман через кражу, мошенничество и т.д. получит имущество из территории *харбийев* (*дар ал-харб*) либо непосредственно от *харбийев*, даже если они будут находиться на нашей территории, в которой нет [законного] имама, то это имущество будет трофеем, которое следует поделить на пять частей, согласно наиболее достоверному мнению. Потому что подвергание себя опасности [при добыче этого имущества] подобно подверганию себя опасности в сражении с ними. По этой причине, если мусульманин возьмет имущество *харбийя* под предлогом оценить его стоимость, а затем убежит или откажется возвращать, то только он становится его владельцем. Это имущество не делят на пять частей, [подобно трофею], на том основании, что мусульманин не несет никаких рисков при овладении этим имуществом, а значит, это имущество не может считаться трофеем».

Я скажу: изучив обстановку в нашем крае и положение наших земляков, я пришел к выводу, что мы обязаны выплачивать имущество, которое требуют с нас нынешние власти государства, захватившие наши земли. В нашем случае речь даже не идет, чтобы покушаться на их имущество через кражу, хищение и тому подобное, что очевидно приводит наших земляков к весьма пагубным последствиям. Об этом прямо говорится в «ат-Тухфат» в начале главы о заключении перемирия: «Если мы будем вынуждены выплатить неверным имущество для выкупа пленных, которых они мучают, или из-за того, что они блокировали нашу территорию, или из опасения, что они уничтожат нас всех, тогда мы обязаны предоставить им имущество».

Ученым нашего края необходимо бояться Аллаха и не подстрекать своих простых соплеменников на совершение поступков, которые непременно обернутся для них несчастьем. Аллах знает лучше!



Двадцать второй вопрос. Некоторые языковеды заявили, что подлежащее в именном предложении (*фа 'ил*) в неопределенном состоянии (*накира*) выделяется (*тахсис*) на том основании, что оно может быть объектом суждения (*мах-кум 'алайхи*). Также специалисты по логике (*'илм ал-мизан*) заявили о [212] необходимости, чтобы субъект предиката был описан именно своим предикатом. В таком случае, почему не допускается, чтобы подлежащим именного предложения (*ибтида'*) выступало любое слово в неопределенном состоянии (*накира*), основываясь на том, что оно выделено (*тахассус*), либо на том основании, что оно стало объектом суждения, либо на том основании, что оно описано своим предикатом?

Ответ. Исследователи из числа грамматистов также заявили о допустимости того, чтобы слово в неопределенном состоянии (*накира*) являлось подлежащим именного предложения (*мубтада'*), как и то, чтобы оно являлось подлежащим

глагольного предложения (*фа ъил*), но при условии, что из-за этого смысл предложения становится полным.

Великий шейх ар-Ради²⁸, да помилует его Аллах, комментируя слова «ал-Кафийа», что «подлежащее именного предложения (*мубтада*) иногда может быть в неопределенном состоянии (*накира*), если выделено (*тахсис*) [каким-либо фактором]», сказал следующее: «Ибн ад-Даххан сказал — и как же прекрасны его слова! — что если смысл речи ясен и полон, то можно применять сказуемое к любому слову в неопределенном состоянии. Он сказал так, потому что цель речи — донести что-то до слушающего. Если же эта цель достигается [употреблением слова в неопределенном состоянии], то можно использовать его в качестве объекта суждения [или описания]. При этом не имеет значения, выделен (*тахсис*) ли этот объект каким-либо фактором или нет. Правило заключается в том, что сказуемое в равной степени можно вводить как для подлежащего именного предложения (*мубтада*), так и для подлежащего глагольного предложения (*фа ъил*), будь они в определенном состоянии (*ма ъриффа*) либо в неопределенном состоянии (*накира*), но выделенными каким-либо фактором, либо в неопределенном состоянии, не выделенными как-либо, но при этом тот, к кому обращаются с речью, был не в курсе того, что объект суждения был описан данным суждением²⁹. Если же он был в курсе этого, когда объект суждения находится в определенном состоянии, к примеру, он знал, что Зайд стоит, а затем ему сказали: „Зайд стоит“, то эти слова считаются неправильными. Если же он не в курсе того, что кто-то из людей, находящихся в доме, находится в стоячем положении, тогда разрешено обратиться к нему словами: „Некто стоит в доме“ (*Раджулун каимун фи ад-дар*), даже если в таком случае слово [*раджулун*] в неопределенном состоянии никоим образом не выделено (*тахсис*). То же самое касается слов: „Светило закатилось только что“, слов Всевышнего: „Лица [счастливых людей] в тот день будут сиять и взирать на Господа своего“³⁰, а также подлежащего глагольного предложения (*фа ъил*)». Конец его слов.

То же самое говорят и другие комментаторы «ал-Кафийа», как ал-Хинди³¹ и ал-Мавла ал-Джами³², да помилует их Аллах. Ал-Мавла ‘Исам ад-дин [ал-Исфараини], да помилует его Аллах, даже сказал в своем субкомментарии к «Шарх ал-

²⁸ Мухаммад б. ал-Хасан ар-Ради ал-Астарабади (ум. в 1287 г.) — крупный языковед и грамматик, знаток калама.

²⁹ Согласно некоторым арабским филологам, слова «Некто стоит» (*Раджулун каимун*) являются правильными только тогда, когда тот, к кому обращаются с речью (*мухатаб*), был не в курсе того, что этот некто (объект суждения) находится в положении стоя (суждение).

³⁰ Коран 75:22–23.

³¹ Шихаб ад-Дин б. Шамс ад-Дин ад-Давлат-Абади ал-Хинди (ум. в 1445 г.) — мусульманский ученый из Индии, ханафитский правовед и языковед.

³² Нур ад-Дин ‘Абд ар-Рахман ал-Джами (ум. в 1492 г.) — крупный мусульманский ученый из Ирана, богослов, философ, суфий, поэт и языковед.

Джами», что некоторые исследователи практиковали сказанное ал-Джами. ‘Исам ад-дин сказал следующее: «Сказано, что между словами языковедов и некоторыми исследователями нет противоречия, за исключением того, что языковеды, посчитав, что через подлежащее именного предложения (*мубтада*) невозможно проводить отличие между суждением о слове в неопределенном состоянии с полным смыслом и подобным суждением с неполным смыслом, установили ряд примеров, из которых почти всегда можно извлечь пользу, дабы иметь это в виду, когда к слову в неопределенном состоянии [213] применяется некое суждение».



Двадцать третий вопрос. В арабских словах часто встречается транспозиция букв, как в словах *аиса*=*йаиса* (أيس=يئس), *ал-хади*=*ал-вахид* (الحادي=الواحد), *джабаза*=*джазаба* (جذب=جذب) и *ал-джах*=*ал-ваджх* (الجاه=الوجه). Ученые заявили, что в таком случае смысл исходного слова остается в видоизмененном слове, но это не согласуется с их словами, что слово *дайз* (ديز) образовано от транспозиции букв в слове «Зайд» (زيد).

Ответ. То, о чем они заявили, касается именно арабских слов, но слово *дайз* не является словом в грамматическом значении, т.е. выражением, установленным для определенного значения. Также оно никоим образом не образовано от слова «Зайд», чтобы утверждать, что в последнем слове произошла транспозиция. Утверждение, что слово *дайз* образовано путем транспозиции в слове «Зайд», исходит от тех, кто приплетает разговорную речь [в литературный арабский язык], а также основано на не настоящей транспозиции, а образной.



Двадцать четвертый вопрос. Ученые заявили, что субъективная реальность не то же самое, что объективная реальность. Не вытекает ли из этого, что от мысленного представления Создателя, Преславлен Он и Всевышен, возникает Его множественность? И как слова «нет бога, кроме Аллаха» могут быть словами единобожия, когда как из многочисленности тех, кто представляет Создателя, следует Его множественность? Если разрешено представить Его в уме, то это противоречит постулату веры, что Он не занимает физическое пространство или сторону. Если Создатель появляется в умах, то не означает ли это, что Он занимает там физическое пространство? Если же Он не занимает его, то как же мы сможем познать Его, а ведь это нам предписано сделать? И как мы сможем поминать Его, что нам велено делать и в молитвах, и вне молитв?

Ответ. Есть два момента.

Первый момент: познание Аллаха, обязательное для рабов, не подразумевает представление в уме Его Сущности, как представляют сущности материальных

объектов или образы их реальных силуэтов. Оно лишь подразумевает познание Сущности через Его отрицательные (*салбийя*) и соотносительные (*идафийя*) атрибуты, а также через Его удивительные творения и создания прийти к выводу о существовании Творца.

Великий ученый ал-Камал б. Аби Шариф³³, да помилует его Милостивый Владыка, в своем субкомментарии к «Шарх Джам‘ ал-джавами‘», комментируя слова «Самая первая обязанность — познать Всевышнего Аллаха», сказал следующее: «То есть познать Его существование, какие атрибуты обязательно присущи Ему, а какие недопустимы в отношении Его. Это есть познание, основанное на вере или на доказательстве, но не познание в смысле постижения и осознания Его истинной Сущности, [214] поскольку это невозможно как по шариату, так и по логике. Слова „Кто познал Господа через Его атрибуты, которые известны ему...“ указывают на такое понимание».

Этот же субкомментатор в пояснении к словам из «Шарх Джам‘ ал-джавами‘», что «Сущность Его отличается от всех других сущностей. Исследователи сказали, что сейчас, т.е. в земной жизни, она не известна, но они разошлись во мнении, возможно ли ее познать на том свете», сказал следующее: «Речь идет о логически допустимом, но ни автор [ас-Субки], ни комментатор [ал-Махалли] не дали предпочтения ни одному из мнений. Ал-Булкини сказал: „Достоверно, что умы не могут постичь Его Сущность“». Конец слов ал-Камала, да помилует его Возвышенный Владыка.

В книге «Масабих ал-джинан» сказано: «Нельзя размышлять о Сущности Всевышнего Аллаха, как нельзя и говорить о ней, поскольку умы не могут постичь ее и это приведет лишь к смятению и растерянности».

Познавший Аллаха ал-Газали, да помилует его Аллах, в книге «Ихйа ‘улум ад-дин» сказал следующее: «Знай, что объекты постижения делятся на те, что подвластны воображению, как различные образы и формы животных и растений, представляемые в умах, и на те, что не подвластны воображению, как Сущность Всевышнего Аллаха и все то, что не имеет материальной природы, как знание, могущество, воля и другие понятия». Там же он пишет: «Второй вид: размышления о величии, величественности и достоинстве Всевышнего Аллаха. Здесь есть несколько степеней. Первая степень: размышления о Его Сущности, атрибутах и смыслах Его имен. Всё это запрещено, поскольку было сказано: „Размышляйте о творениях Аллаха, но не размышляйте о Сущности Аллаха“. Это потому, что умы не способны постичь ее. Малая часть того, что нужно знать, как сказали некоторые ученые, это что Всевышний Аллах не занимает пространства, не находится в какой-либо стороне или крае, Он не находится ни во Вселенной, ни за ее пределами, Он не соединен с ней и не разъединен с ней. Некоторые умы пришли

³³ Камал ад-Дин бин Аби Шариф (ум. в 1501 г.) — мусульманский ученый из Палестины, теоретик права и шафиитский правовед, знаток калама и экзегет.

в смятение из-за этих вопросов. Они стали отрицать вышеперечисленное, когда не смогли познать Его». Конец его слов.

В книге «Шарх Нахдж ал-балага» говорится, что познание Всевышнего Аллаха происходит через Его соотносительные и отрицательные атрибуты. Соотносительные атрибуты — это «Знающий», «Могущественный» и др. Отрицательные атрибуты — это «Он не является материей», «Он не является акциденцией». Что же касается самой Его священной Сущности [215], то умы не способны ни постичь ее, ни представить ее, и это никому не вменено в обязанность.

В «Джавхара ат-тавхид» есть стих, в котором указывается мера того, что должны знать рабы об Аллахе. Вот эти слова, и как же они прекрасны:

*Твердо верь, что первая обязанность человека — познать Его,
но относительно этого вопроса у ученых есть различные мнения.
Взгляни на себя, затем перенеси взгляд на небесный мир,
а после на земной мир,
И ты обнаружишь везде творения с уникальными и изумительными
строениями,
Но тем не менее творения не являются извечными.*

И прекрасно было сказано:

*[Осознание] неспособности постичь [Его Сущность] есть само постижение,
а углубление в таинственную Сущность Аллаха — многобожие.*

Второй момент: субъективная реальность, существующая там, где она может существовать, есть обозначение одного из двух понятий в соответствии с разногласиями двух направлений ученых.

Первое понимание: субъективная реальность — это возникновение в уме универсальных понятий о сущностях предметов объективной реальности, при котором эти сущности воспринимаются в абстрагированной форме без акцентирования внимания на их материальных характеристиках и индивидуальных свойствах. Так, если мы захотим представить сущность Зайда, то мы мысленно лишаем его всех отличительных материальных свойств и характеристик, постигаемых через органы чувств. В итоге от него останется лишь его универсальная человеческая сущность, которая охватывает каждого представителя человеческого рода. Именно поэтому сказано, что разум постигает лишь универсальные понятия (*куллиййат*).

Второе понимание: субъективная реальность — это возникающие в уме подоби́я (*амсал*) силуэтов (*ашбах*) объективных материальных предметов через воображение, которое сторонники этого понимания называют образной, или не настоящей, или не подлинной реальностью. Посредством нее можно вспоминать все то, что существует в объективной реальности, которую, в свою очередь, называют настоящей, подлинной, вещественной или внешней реальностью. В объ-

ективной реальности некая вещь имеет свои реальные последствия, как огонь в виде следствия имеет свойство горения, а солнце — освещения. В субъективной же реальности существуют лишь воображаемые образы, [216] которые не имеют реальных последствий. Это предельно очевидно любому, кто способен хоть немного мыслить. Телесность, занятие пространства, многочисленность и множественность — характеристики только объективной реальности.

Также ученые установили, что некая вещь может существовать в четырех реальностях: реальность, воплощенная в материальных предметах; реальность в умах; реальность в речи; реальность в письме. Но только первая из них имеет свои реальные последствия, она и есть подлинная реальность, остальные же — абстрактные формы реальности.

Раз дело обстоит так относительно вещей, поддающихся познанию, то как вообще можно излагать подобные сомнения в вопросе?! И как вообще можно допускать подобные мысли, даже если преследовать некую цель или строить некие теоретические допущения в отношении Всеведущего Милостивого Бога, Сущность которого невозможно представить или вообразить?! После того как стало понятным, что субъективная реальность в отношении субстанций и материальных предметов обозначает абстрактное дело, как по учению сторонников мнения, что ум воспринимает лишь универсалии, так и согласно учению, что ум лишь воображает силуэты, подобно тому как в зеркале отображаются физические предметы, не осталось места для иных допущений, изложенных в вопросе.

В процессе написания ответа я составил эти стихи, дабы они стали словесным подкреплением сказанному выше:

*Примечание: возникающее в уме подобно тому, что возникает в уме знатока
Корана,
Когда он читает его по памяти, мысленно видя перед собой строки Корана.
Но если раскрыть его сердце на кусочки или исследовать его мозг, разделив
его на части,
То не обнаружится и следа ни от букв, ни от значений. Этого предостаточно!*

И как прекрасно было сказано:

*Лицо лишь одно, но если ты расставишь перед собой много зеркал, то и лиц
станет много.*



[217] Двадцать пятый вопрос. Ученые в пояснении атрибутов Всевышнего Аллаха сказали, что Его волеизъявление касается и добра и зла, но Он не доволен злом. Подразумевает ли волеизъявление одобрение? Какая между ними разница?

Ответ. В книгах «Шарх Джам‘ ал-джавами‘», «Шарх ал-‘Ака’ид» и других книгах по *калам*у сказано, что аш‘ариты утверждают, что волеизъявление Всевышнего Аллаха в отношении действий рабов следует за Его знанием, а знание следует за объектом знания. Оно же, в свою очередь, представляет собой добровольное действие раба в момент, когда он способен его совершить посредством силы, которую для него создает Всевышний Аллах. Поэтому рабу воздастся за его поступки: если они были хорошими, то воздастся благом, если плохими — то наказанием. Из-за того что Всевышний не принуждает раба совершить нечто одно из добра или зла, говорят, что Всевышний изъясляет Свою волю как в отношении доброго, так и в отношении плохого. Однако Он не согласен с творимым злом. Например, если один из праведных рабов Аллаха, да приумножит Аллах их количество, узнает через внутреннее откровение (*мукашафа*), что Зайд завтра совершит некий [плохой] поступок, то не станет препятствовать ему в совершении этого, даже если порицает его поступок, из-за слов Всевышнего: «...дабы подвергнуть вас испытанию и увидеть, кто же лучше из вас по деяниям»³⁴.

Му‘тазилиты, в свою очередь, утверждают, что волеизъявление Всевышнего Аллаха следует за Его велением и что Он желает от раба лишь то, что повелел ему. Если внимательно рассмотреть оба мнения, то становится понятным, что разногласие между обеими группами формальное. В связи с этим великий *шайх ал-ислам* Закарийя ал-Ансари, да помилует его Создатель, в своем субкомментарии к «Шарх Джам‘ ал-джавами‘» в обсуждении этого вопроса написал, что некоторые ученые предпочли срединное мнение, которое устраняет разногласие. Оно заключается в том, что волеизъявление бывает двух видов: волеизъявление приказа и закона и волеизъявление предопределения и судьбы. Первое, которое называется шариатским волеизъявлением, касается благих дел, но не греховных, поскольку Всевышний говорит: «Аллах желает вам облегчения, а не затруднения»³⁵. Второе, называемое предопределением, охватывает все сущее, поскольку Всевышний говорит: «Кого Аллах пожелает вести прямым путем — облегчает Он душе его принятие ислама, а кого пожелает сбить с пути — сдавливает и сжимает тому грудь»³⁶.

Таким образом проясняются предмет разногласия и точка соприкосновения. [218] Всевышний Аллах знает лучше!



Двадцать шестой вопрос. Ученые заявили, что действия Всевышнего Аллаха не могут быть мотивированы чем-либо, поскольку ничего не может склонить Его к совершению чего-либо. Его действия влекут за собой блага (*масалих*)

³⁴ Коран 67:2.

³⁵ Коран 2:185.

³⁶ Коран 6:125.

не целенаправленно. Однако слова Всевышнего говорят о том, что Его действия мотивированы целями (*аград*) и причинами (*‘илал*). Как, например, слова Всевышнего: «Я создал джиннов и людей только ради того, чтобы они поклонялись Мне»³⁷. К тому же красноречие текста не может быть достигнуто, пока текст не будет соответствовать настоящему положению дел и не будет изложен согласно способам риторического искусства. В противном случае текст будет подобен выстрелу без стрелка. Также если действия Всевышнего Аллаха не мотивированы чем-либо, то не будут ли они в таком случае напрасными?! Как это возможно, когда как Он — Всезнающий, Мудрый?!

Ответ. В восьмой главе «Шарх ал-Макасид» при обсуждении, что действия Всевышнего Аллаха не мотивированы чем-либо, говорится следующее: «Напрасное дело — это то, что лишено всякой пользы и ценности. Но действия Всевышнего Аллаха совершенные и безупречные, они содержат в себе бесчисленно много мудрости и блага для Его творений. Тем не менее эти мудрость и благо не являются причинами, мотивировавшими Его к действиям. Они не могут быть конечными целями для Всевышнего Аллаха, при достижении которых Он становится совершеннее. Они представляют собой лишь пользу, которую заключают в себе. Его действия не являются напрасными и лишенными всякой пользы. Тексты, буквальный смысл которых указывает на наличие причин для Его действий, следует понимать как указывающие на умысел (*гайа*) и содержащие в себе пользу (*манфа‘а*), но не означающие наличие у Него конечных целей (*ал-‘илал ал-гаиййа*) и побудительных мотивов (*ал-гарад*)».

Ал-Кади ал-Байдави, да помилует его Аллах, в толковании слов Всевышнего «Он — тот, кто сотворил для вас...»³⁸ сказал следующее: «Смысл „для вас“ означает „ради вас“, т.е. чтобы вы могли получать пользу как в отношении земного, прямо или косвенно тратя земные блага в своих интересах, так и в отношении религиозного, размышляя о тварности бытия, осознавая горечь земного мира и сладость потустороннего. Но Он не сотворил этот мир, имея в этом личный интерес (*ал-гарад*), поскольку тот, кто совершает действие для достижения цели, в которой он заинтересован, становится совершеннее при ее достижении. Его действие *как бы* имеет цель (*ал-гарад*) в том смысле, что оно имеет последствие и результат».

Великий субкомментатор Шейх-заде, да помилует его Аллах, [219] так прокомментировал последние слова ал-Кади: «Слова ал-Кади „как бы имеет цель“ метафорически указывают на мудрость и благо [в действиях Всевышнего]. Ведь действия Всевышнего хоть и не мотивированы какими-либо целями, но все-таки содержат в себе бесчисленно много мудрости и блага, которые подобны личной цели (*ал-гарад*) в том смысле, что являются последствиями Его действий. Именно в таком значении понимается данный аят».

³⁷ Коран 51:56.

³⁸ Коран 2:29.

Также ал-Кади в толковании слов Всевышнего: «Так поступаем Мы со знаменами, чтобы [люди] сказали [тебе, о Мухаммад]: „Ты уразумел!“ — и чтобы Мы разъяснили это...»³⁹ — сказал: «[Союз] *чтобы (лам)* в словах „чтобы Мы разъяснили это“ используется в его основной функции — функции пояснения (*табийин*), поскольку это является его главной функцией в грамматике».

Субкомментатор Шейх-заде в данном месте написал следующий комментарий: «Сказал аш-Шариф [ал-Джурджани], да будет свята его душа: „Действия Всевышнего несут в себе мудрость и пользу, которые представляют собой конечный их результат. Однако они не являются конечными целями Его действий в том смысле, что если бы не эта мудрость и польза, то Он не приступил бы к совершению этих действий“. Один из последователей сунны согласился с мнением му‘тазилитов о том, что действия Всевышнего имеют конечную цель, польза которой обращена к Его рабам. Он утверждал, что это позиция правоведов и хади-соведов.

Раз ты узнал об этом, то знай еще, что суть определения причины (*та‘лил*), по мнению последователей сунны, состоит в обозначении блага, которое дает то или иное действие. Что касается понимания причины как мотива в том смысле, что если бы не причина, то действие не было бы совершено, то такое понимание вкладывали ученые калама, но это понимание не связано с языкознанием. По мнению же языковедов, его суть прямо и во всех случаях обозначает наличие некоего блага».

Великий ученый Абу ал-Бака’, да помилует его Аллах, в «ал-Куллиййат», истолковав причину (*‘илла*) как то, от чего зависит нечто другое, или то, посредством чего устанавливается нечто другое, или то, что влечет за собой определенное решение, или то, что влияет на другое, сказал следующее: «Прямое значение слова „причина“ (*‘илла*) [в отношении действий Всевышнего] не согласуется с позицией аш‘аритов. Они утверждают, что действия Всевышнего не могут быть мотивированы какими-либо конечными целями и желаниями (*ал-аград*). Ведущие философы и различные группы теологов согласились с ними в этом вопросе, но не му‘тазилиты. Они склонились к мнению, что Его действия обязательно должны быть основаны на неких причинах. Ат-Тафтазани сказал, что истина заключается в том, что некоторые Его действия мотивированы некими мудрыми целями и благами. Это очевидно, и священные тексты свидетельствуют об этом. Но обобщение и утверждение, что каждое Его действие основано на некоем интересе (*ал-аград*), является предметом разногласия. Что касается предписаний Всевышнего, то они [220], по мнению аш‘аритов, основаны на цели принести благо и отвергнуть вред. В том смысле, что принесение блага и отвержение вреда определяют (*ал-му‘арриф*) предписания, поскольку являются результатом и пользой от совершения этих предписаний и конечным плодом, который обретают

³⁹ Коран 6:105.

люди. Но не в том смысле, что они являются конечной целью, побуждающей Его к их достижению». Конец его слов.

Великий ученый ал-Джалал ал-Махалли, да помилует его Аллах, в «Шарх Джам' ал-джавами'» сказал следующее: «Сказал автор [Тадж ад-Дин ас-Субки]: „Мы, шафииты, понимаем причину (*'илла*) в смысле определителя (*ал-му 'арриф*), но ни в коем случае в смысле мотива (*ал-ба 'ис*). Мы строго порицаем тех, кто толкует данное слово [в отношении действий Аллаха] в последнем значении, поскольку ничто не может подталкивать Всевышнего Господа к совершению чего-либо“».

Великий субкомментатор, *шайх ал-ислам* Закарийя ал-Ансари, да помилует его Аллах, написал следующий комментарий в этом месте: «Если ты возразишь тем, что сообщается от правоведов, что действия Всевышнего преследуют мудрость и благо не в обязательной форме, а в качестве жеста милости, то я отвечу так. Они имеют в виду, как указывают на это следующие слова автора, что Его действия содержат в себе мудрость и благо для людей, а не то, что действия преследуют их в том смысле, что они являются конечными целями, мотивирующими Его к действию, как об этом утверждают му'тазилиты».

Если читатель, ищущий истину, внимательно ознакомится с предыдущими цитатами великих представителей *ахл ас-Сунны*, да возблагодарит их Аллах за их труд, то он поймет, что причина, по которой ученые остерегались называть пользу, которую несут в себе действия Всевышнего, Его конечной и желанной целью, заключается в проявлении почтительности. Ведь при использовании подобных выражений скудные умы в первую очередь понимают, что польза побуждает Всевышнего к совершению действий, мотивирует Его к установлению тех или иных предписаний и представляют собой причины, благодаря которым Он совершенствуется. Однако это не означает, что Он не знает о пользе, которую влекут за собой Его действия, и что Он не преднамеренно передает эту пользу Своим рабам.

Это есть истинное понимание [данного вопроса], потому что Всевышний ниспослал Книгу Своему рабу, дабы он стал увещателем для миров. Он даровал ему знания первых и последних поколений, а также блестящие знамения, чтобы он бросил вызов своим оппонентам и превзошел самых красноречивых ораторов [221] из числа чистокровных арабов. Это для того, чтобы умные осознали [истину] и поразмыслили о Его знамениях. Но Всевышний Аллах не даровал ему всё это, чтобы Его величественная сущность обрела способность к ораторскому искусству, арабскому красноречию и тому подобному или чтобы в Его величественной Сущности и совершенных атрибутах появилось то, чего не было раньше. Так и со всеми остальными Его благами, их польза обращена лишь к рабам. Всевышний сказал: «Неужели вы не уразумели, что Аллах подчинил вам то, что на небесах и на земле, и одарил вас милостями и явными, и недоступными [вашему

пониманию]?»⁴⁰, «Из Его знамений — то, что Он посылает ветры добрыми вестниками, дабы вы вкусили Его милостей, дабы плавали корабли по Его воле, дабы вы жаждали Его щедрот. Тогда, быть может, вы будете благодарны»⁴¹, и другие подобные ясные айаты.

После того как мы ознакомились с мнением великих представителей *ахл ас-Сунны* [по этому вопросу], мы поняли, что являются ложными и очевидной ошибкой утверждения некоторых обладателей скудных умов из числа аш‘аритов о том, что действия и предписания Всевышнего Аллаха не могут иметь причины и цели, а влекомые ими мудрость и блага появляются не по предшествующему знанию и воле Всевышнего Аллаха, подобно тому как некий человек, идущий навестить своего друга, натывается по дороге на клад, как об этом заявил субкомментатор Мулла Угли⁴² при комментировании «Шарх ал-Фанари». Мы чисты перед Аллахом от подобных слов, приписывающих Ему невежество и описывающих Его действия напрасными. Он Сам отрицает в отношении Себя подобное в Своей Ясной Книге: «Не ради забавы создали Мы небеса, землю и то, что между ними»⁴³, «Неужели вы полагали, что Мы сотворили вас на потеху...?»⁴⁴, «Или же они полагают, что Мы не ведаем их тайн и сокрытых переговоров?»⁴⁵.

Милость Всевышнего всегда безгранична для Его рабов, но вместе с тем Он не нуждается в этих мирах. Он после сотворения бытия такой же, каким был до его сотворения: имеет совершенную Сущность и атрибуты. Да возвысится Его величие! Да распространятся Его дары! Нет бога, кроме Него! Ему всякая хвала и благодарность во все времена!



Двадцать седьмой вопрос. Специалисты по логике дали определение знанию как «возникающий в уме образ какого-либо [реального объекта]». Однако данное определение не включает в себя знание Всевышнего, хотя [222] оно также является знанием. Также под это определение может подпасть то, что [лишь, по сути,] является знанием, например предположение (*зани*). Таким образом, данное определение не соответствует принципу согласованности (*ат-тард ва ал-‘акс*). Как решить этот вопрос? И какое [правильное] определение знания, включающее (*джами* ‘) в себя всё, что входит в его понятие, и исключающее (*мани* ‘) всё, что не входит в него?

⁴⁰ Коран 31:20.

⁴¹ Коран 30:46.

⁴² Мухаммадин б. Садр ад-Дин ал-Агдаши аш-Ширвани, известный как Мулла Угли (ум. в 1626 г.) — мусульманский ученый из Северного Азербайджана (Ширвана), богослов и знаток калама, ханафитский правовед.

⁴³ Коран 44:38.

⁴⁴ Коран 23:115.

⁴⁵ Коран 43:80.

Ответ. Упомянутое выше определение ученых относится к тварному (*хадис*) знанию, которое делится на два вида: понятие (*тасаввур*) и суждение (*тасдик*). Также [по другой классификации] оно делится на положенное (*дарури*) и умо-зрительное (*назари*). Но это определение не включает в себя всеохватные знания Аллаха, Свят Он и Возвышен.

Великий ученый Ибрахим ал-Баджури, да помилует его Создатель, в «Шарх ас-Суллам ал-мунаврак» сказал следующее о видах тварного знания: «Автор „ас-Суллам ал-мунаврак“ назвал знание тварным (*хадис*), для того чтобы исключить знание Всевышнего, поскольку оно не может быть описано терминами „понятие“ (*тасаввур*) и „суждение“ (*тасдик*), как и не может быть умозрительным (*назари*) или положенным (*дарури*). Ведь термины „понятие“ и „суждение“ понимаются в значении постижения (*идрак*), а оно есть полное понимание душой (*нафс*) какой-либо идеи (*ма'на*). Но это из характеристик тел. Применение этих понятий в отношении Всевышнего внушает мысль, что Он есть тело и обладает душой (*нафс*), в которой запечатлеваются образы познаваемых объектов. В связи с этим запрещено использовать эти термины в отношении Его».

Также тот факт, что данное определение охватывает и предположение (*занн*), соответствует правилам ученых, поскольку знание, которому они дали определение, имеет значение постижения (*идрак*). Последнее включает в себя абсолютно достоверное знание (*йакин*), ошибочное знание (*джахл мураккаб*) и знание вероятностного характера (*занн*), как об этом заявили ученые. Различение видов постижения (*идрак*) на достоверное знание (*'илм*), вероятностное знание (*занн*) и т.д. является терминологией теоретиков права и специалистов по каламу, а в терминологии присутствует полная свобода для выдвижения своих терминов. Каждая группа этих ученых имеет свое определение, которое соответствует терминологии, принятой в их среде. Касательно определения знания есть разные исследования, которые подробно изложены в «Шарх Джем' ал-джавами'» и в книгах по каламу. Желаящие могут обратиться к ним.



Двадцать восьмой вопрос. Ученые заявили, что любое похвальное качество имеет две противоположные порицаемые крайности. Например, щедрость занимает срединную позицию между скупостью и расточительством, храбрость — между трусостью и безрассудством и т.д. Знание (*'илм*) и справедливость (*'ادل*) — два похвальных качества, но какие порицаемые крайности, которых должен остерегаться человек, они имеют?

Ответ. Эти слова правильные [223], соответствуют аятам и *хадисам* и совпадают с речью шейхов и мудрецов:

Две крайности — порицаемы, лучшее дело — умеренное!

Человеческое знание также имеет две крайности. Одна из них — невежество, являющееся самым скверным недостатком человека и источником всего плохого. Вторая — занятие человеком вопросами, его не касающимися, и устремление в самые глубины наук сверх положенного и необходимого с целью изучить знания, которые шариат запрещает практиковать. Это разъяснили имам ал-Газали, да помилует его Аллах, в «ал-Ихйа» и ‘Али ал-Кари⁴⁶ в «Шарх ‘Айн ал-‘илм», да помилует его Создатель. Они причислили к запретным вещам колдовство, чрезмерное увлечение философией и астрономией, гадание на песке (‘илм *ар-рамл*), гадание на словах (*ал-фа’л*), чрезмерное углубление в морфологию и грамматику, в науку о талисманах, фокусничество, экстатические изречения (*шатхиййат*) и др.

Шейх ‘Абд ал-Кадир ас-Сафади, да помилует его Владыка, Начинаящий и Возвращающий, в книге «Силк ал-‘айн ли изхаб ал-гайн» сказал:

Порою знания портят своего носителя так, как мед не портит уксус.

Другой сказал:

*Никто не сможет обрести все знания, даже если будет изучать их
тысячу лет.*

*Знание — бездонный источник, так изучайте же из каждой науки
лишь лучшее!*

Вот почему пророки и святые, которым Всевышний Аллах даровал познания в различных науках, передали простым людям лишь то, что им нужно для исполнения религиозных предписаний. В качестве примера достаточно привести историю Мусы и Хидра, мир им, о чем упоминается в суре «ал-Кахф». Также примером являются слова имама Востока и Запада, имама ‘Али ибн Аби Талиба, да возвеличит его Аллах. Указав на свою грудь, он сказал, что «вот здесь находится множество знаний. Вот бы найти тех, кому можно их передать!». Еще в качестве примера можно привести его же слова: «Не говори того, чего не знаешь. Но и не рассказывай все то, что знаешь». Его ученик ‘Абдуллах б. ‘Аббас, [224] да будет Аллах доволен им и его отцом, сказал: «Я обладаю такими знаниями об айатах Аллаха, Который сотворил семь небес, что если бы я поведал вам о них, то вы забили бы меня камнями». Имам ‘Али Зайн ал-Абидин, да будет доволен им Аллах, сказал:

*Я скрываю некоторые такие знания, что если невежда узнает о них,
то впадет в искушение.*

*Сколь же много таких знаний, если я раскрою их, то меня обвинят
в идолопоклонстве!*

⁴⁶ Нур ад-Дин ‘Али б. Султан ал-Харави ал-Макки, известный как Мулла ‘Али ал-Кари (ум. в 1606 г.) — мусульманский ученый из Мекки, богослов и ханафитский правовед, хадисовед.

Есть и другие примеры.

Что касается справедливости (*'ادل*), то она есть сама умеренность, которой велено придерживаться во всех делах и которая имеет две противоположные крайности. Великий ученый ал-Кади ал-Байдави, да помилует его Аллах, в толковании айата «Воистину, Аллах велит вершить справедливость...»⁴⁷ сказал: «То есть быть умеренными во всех делах, касаются ли они вероубеждения, пример этого единобожие, занимающее срединную позицию между многобожием и атеизмом (*та 'тил*), или учение о *касбе*⁴⁸, представляющее собой компромисс между учениями джабритов и кадаритов. Либо они будут касаться практических дел, пример этому исполнение обязательных религиозных предписаний, что представляет собой нечто среднее между праздным образом жизни без поклонения и монашеством. Либо же они будут касаться нравственной стороны, примером чего является щедрость, занимающая срединную позицию между скупостью и расточительством».

Великий ученый ал-Маварди, да помилует его Вечный Владыка, в своей книге «Адаб ад-дунйа ва ад-дин» так подробно изложил эту тему, что вызывает лишь восхищение.

Ввиду того что умеренность в словах — одно из наиважнейших обязательных дел в религии ислам, я считаю сейчас самое время завершить ответ и сложить письмо. Я восхваляю Владыку, Дарующего блага, и прошу благословения Его Посланнику, которому была дарована мудрость и красноречие, нашему господину Мухаммаду, его благородной семье, остальным сподвижникам и всем тем, кто до Дня Возвращения последует за ними в благом!

Завершено третьего числа священного месяца *мухаррама* тысяча триста двенадцатого года⁴⁹ от переселения лучшего из людей, да благословит, приветствует, возвеличит и почитит его Аллах! Амин, амин!

Я добавлю в конце лучшую касыду, дабы достойно ответить на полученное письмо:

*Вот ответы на вопросы этого великолепного ученого, я составил их,
чувствуя слабость и печаль.*

*Мой труд в нем заключался лишь в компиляции того,
что разъяснили былые ученые.*

⁴⁷ Коран 16:90.

⁴⁸ *Касб* (букв. «приобретение, присвоение») — этико-догматическое учение ашаритов, заключающееся в том, что помимо человека в осуществлении любого его действия участвует и Бог, который творит его действие, а человеку остается лишь «присвоить» его по своему выбору. Учение о *касбе* занимает срединную позицию между фатализмом джабритов и волюнтаризмом кадаритов.

⁴⁹ 7 июля 1894 г.

[225]

С «цветов» я собрал самое пышно цветущее, а с «плодов» — самое отборное.

*Я ознакомился с ценными трудами, чтобы извлечь оттуда то,
что посчитал важным для ответов,*

*Я собрал оттуда «жемчужины», на которые наткнулся,
когда нырнул в ту «пучину».*

*Я изготовил из них «драгоценности» наподобие [пары] сережек
из чистого золота, отлитых одинаково.*

*Я сделал их напоминанием для всякого беспристрастного [читателя],
который досконально исследует их,*

*В особенности для вышеуказанного Мухаммада, который стал причиной
их составления.*

*Он расшевелил мои чувства, отправив мне касыду, что я аж постыдился
того, что не смогу воздать ему должное.*

*Да убережет Бог его и нас от несчастья, простив нам прегрешения,
что мы допустили!*

*Да облагодетельствует Он нас наставлением и богобоязненностью
и да поселит нас в Вечной обители!*

*Да осветит Он Дагестан светом знания и наставления и да оживит
Он его молодежь посредством «дождя» из Своих даров!*

*Да подскажет Он тем, кто имеет возможность [помочь финансово], вступить
на путь наставления, как того желают студенты!*

*Да пробудит Он их ото сна, дабы они узрели, что у соседей есть медресе
и места [для уроков]!*

*И дабы узрели они, что их (учащихся и преподавателей) цель в медресе —
обучить своим наукам, а желание — донести суть человечности,*

*И дабы узрели они, как те (преподаватели и учащиеся) возвеличивают тех,
кто приносит им пользу, вопреки тому, как очерняет
их (учащихся и преподавателей) всякий сброд,*

*Вопреки тому, как этот сброд надсмехается над их почтенными лицами,
показывая невеждам их отрицательные стороны,*

*Вопреки тому, как они жалуются сельскому старшине
на детские мактабы и их работников,*

*Вопреки тому, как они выражают свое довольство и одобрение, когда их
ребенок крадет курицу соседа,*

*Вопреки тому, какие [скверные] нравы они имеют, от которых они смогут
избавиться, только если Аллах прольет на них Свою милость.*

*О, если бы я знал, в то время как невежество — горе, понимают ли они,
какое несчастье постигло их?!*

[226]

*Понимают ли они свое положение, пока еще имеют шанс?! Возьмутся ли
они кардинально изменить его?!*

*Печалит ли их тот факт, что их семьи не получают образования и для них
закрыты двери мечетей?!*

*Взмолятся ли они однажды, подняв руки к небу, и тогда Прощающий грехи
примет их покаяние?!*

*Истинно, лишь Творец самый милостивый; если Он пожелает смягчить
камни, то расплавит их,*

Если пожелает оживить пустыню, то пошлет туда ветры с тучами.

*Да простит Прощающий и Принимающий покаяния наши грехи и заменит их
благими деяниями*

*Ради достоинства Мухаммада, заступника миров, когда люди будут
прибывать для отчета на 'Арасат!*

*Благословения и приветствия ему, его семье и сподвижникам, пока звезды
светятся на небосводе!*

Мамнун не указал [числами] дату составления труда, но зашифровал [дату словом] Шу'айб (شعيب), [поскольку шифрование ее словом Шугайб (شغيب)] выглядит [диакритической] ошибкой⁵⁰.

1312 [год].

⁵⁰ Шифрование чисел в арабском языке происходит через специальную систему (*абджадия*), с помощью которой арабские буквы заменяют числа. Год составления этих ответов, как указано автором, 1312 по хиджре, что по системе *абджадия*, хотя и не совсем корректно, можно обозначить словом Шугайб (شغيب), которое не несет в арабском языке какой-либо смысловой нагрузки. В связи с этим для придания полученному слову более «реалистичного» вида автор удалил один диакритический знак (точку над *гайн*), и в итоге получилось слово Шу'айб (شعيب) — распространенное арабское имя.

[Ответы неизвестному корреспонденту]

[226] Именем Аллаха, Милостивого и Милующего! Хвала Аллаху, Господу миров! Благословения и приветствия Его Посланнику, надежному Мухаммаду, а также его семье и всем сподвижникам!

Далее, ваш вопрос. Каково решение относительно *заката* с растительных культур, домашнего скота и товаров, если правитель, будь он мусульманин или неверный, несправедливо взимает имущество с их владельцев, называя это налогом (*харадж*)? При этом размер взимаемого имущества равен или почти равен размеру *заката*, который они должны выплатить. Влияет ли этот факт на уменьшение или полную отмену выплаты ими *заката*?

Ответ. Согласно нашему имаму аш-Шафи'и, да будет доволен им Аллах, подобное изъятие имущества никак не может быть основанием уменьшить или вовсе отменить выплату *заката*, поскольку очевидно, что это изъятие есть несправедливый налог (*макс*). Однако великий ученый Ибн Хаджар, да помилует его Аллах, сказал в своей комментарии к «ал-Минхадж»: «*Макс* заменяет *закат*, если его взимает имам или его заместитель на основе своего *иджтихада*, условия которого соблюдены, а выплачивающие *макс* следуют за его *иджтихадом*. Но при несоблюдении этих условий *макс* не заменяет *закат*, в чем некоторые ошиблись». Однако жители нашего края [227] лишены такой возможности, поскольку здесь отсутствуют требуемые условия.



Ваш вопрос. Есть ли разница для выплаты *заката* с торговой деятельности между тем, чтобы эта деятельность проводилась в рамках почтенного шариата, и между тем, чтобы не соответствовала ему (к примеру, товаром выступает алкогольная продукция или сделки заключаются на запретных условиях)?

Ответ. Правоведы, да помилует их Аллах, заявили в своих книгах, что *закат* налагается только на ту торговую деятельность, которая проводится товара-

ми, не запретными по шариату. Примеры запретных товаров: собака, свинья и вино. Это указывает, что товарообмен должен происходить только в дозволенных формах. Это установлено для того, чтобы при выплате *заката* с товаров человек мог приблизиться к Величайшему Владыке, как сказано в Коране: «Бери, [Мухаммад], с их имущества взносы на пожертвования, чтобы ими смыть скверну их грехов и возвысить их достоинства [перед Аллахом]»¹. Если же торговец будет платить *закат* с подобного запретного имущества, то о нем актуальны следующие слова поэта:

*Словно кормящая сирот из заработка своей промежности.
Горе тебе! Вот бы ты не прелюбодействовала и не раздавала милостыню!*

Всевышний Аллах также сказал: «Скажи, [Мухаммад]: „Не равны [запретное] мерзкое и [дозволенное] прекрасное, хотя бы даже изобилие мерзкого и восхищало тебя“»².



Ваш вопрос. В нашем крае отсутствуют золотые и серебряные деньги, а кредитные билеты или иные бумажные деньги считаются, [по шариату], товаром, [а не деньгами]. В таком случае чем должны торговцы нашего края выплачивать *закат*: золотыми и серебряными деньгами, даже если придется отправиться для их приобретения в другие близлежащие страны, как об этом говорят правоведы, или же самим товаром, имеющимся у них на руках, следуя прежнему (*кадим*) мнению аш-Шафи'и, да будет доволен им Аллах? И как определить отсутствие возможности приобрести такие деньги в своей стране?

Ответ. Комментаторы «ал-Минхадж», да помилует их Аллах, разъясняя слова этой книги: «Если [для выплаты *заката*] отсутствует верблюдица на втором году жизни (*бинт ал-махад*), то следует отдать верблюда на третьем году жизни (*ибн лабун*)», писали, что под «отсутствием в наличии» подразумевается отсутствие требуемого имущества в собственности владельца имущества. А также его неспособность приобрести его сразу или в рассрочку, даже если придется оставить залог. Под этими словами они также подразумевают ситуацию, когда у собственника было требуемое имущество, однако его похитили и теперь он не может вернуть его, [228] поскольку это отнимет у него много усилий.

Однако золотые и серебряные деньги в наших краях все еще доступны для приобретения. Поэтому наши торговцы должны приобрести их и выплатить ими *закат* нуждающимся, если следуют новому (*джадид*) мнению [аш-Шафи'и]. Если же они последуют его прежнему мнению (*кадим*) и на основе этого выпла-

¹ Коран 9:103.

² Коран 5:100.

тят 2,5 процента своего товара [в качестве *заката*], то их действие также будет обоснованным. Особенно если они вознамерятся последовать и решению Великого имама (Абу Ханифы) в этом вопросе. Великий ученый Ибн Хаджар, да помилует его Аллах, сказал в «ал-Фатава ал-фикхийя»: «Разрешено выплатить *закат* товаром вместо денег, следуя за мнением имама Абу Ханифы». Субкомментатор Ибн Касим, да помилует его Аллах, сказал в своем «ал-Хашийа ‘ала ат-Тухфат»: «Согласно прежнему (*кадим*) мнению, разрешено выплатить [в качестве *заката* с торговли] 2,5 процента товара, имеющегося на руках».



Ваш вопрос. Если в результате природного катаклизма испортится созревший урожай, но часть его останется целой, то нужно ли с оставшейся части урожая выплатить *закат*, высчитывая его со всего поля, в том числе с испорченной части? При этом урожай с уцелевшей части может достичь *нисаба* только вкупе с испорченной частью. Есть ли разница во времени происшествия катаклизма, т.е. он случился после того, как собственник имел возможность собрать урожай, но по своей халатности своевременно этого не сделал, или случился до этого времени? Если представить, что обязательно выплатить *закат* со всего поля, то как определить количество урожая с испорченной части? Ситуация такова, что в злаковых культурах количество будущего урожая не определяется (*ал-харс*) [по шариату].

Ответ. Великий ученый ан-Навави в «ал-Минхадж» и великий ученый Ибн Хаджар в комментарии к этой книге, да помилует их Аллах, сказали следующее: «Откладывание выплаты *заката* после появления такой возможности обязывает собственника возместить имущество в случае его порчи. Если же оно испортилось до появления такой возможности, то собственник не обязан его возмещать. Если после истечения года исчисления *заката* (*хавл*), но до появления возможности выплатить *закат*, не по вине собственника испортилась часть имущества, которое он должен был выплатить в качестве *заката*, тогда, согласно наиболее правильному (*ал-азхар*) мнению, собственник выплачивает *закат*, рассчитывая его только из того, что уцелело».

Далее, размер испорченной части урожая можно предположить приблизительно (*тахмин*), даже если [по шариату] в злаковых культурах будущий размер урожая не определяется (*ал-харс*). Великий ученый Ибн Хаджар в комментарии к «ал-Минхадж» сказал: «Разрешено заранее выплатить *закат* [с растительных культур] после того, как они поспеют или созреют, даже если виноград и финики еще не высушены, а зёрна еще не очищены [от колосьев], поскольку в таком случае можно определить их примерное количество». [229] В «ан-Нихайа» в этом месте написано: «Это разрешено, если преобладает мнение, что количество урожая достигло *нисаба*».



Ваш вопрос. Что имеется в виду под открытым исповеданием религии в словах из «ал-Минхадж»: «Если мусульманин, находящийся на территории неверных, может открыто исповедовать свою религию...»? Имеется ли в виду открытое исполнение пяти столпов ислама или же и других религиозных предписаний наряду с ними, как исполнение шариатских видов наказаний, возмездия (*кисас*) и тому подобного?

Ответ. Религия, которую принимает Аллах, это ислам, а ислам, как сообщается в *хадисе* ал-Бухари и Муслима, зиждется на пяти столпах: свидетельстве, что нет бога, кроме Аллаха, и что Мухаммад — Посланник Аллаха, да благословит и приветствует его Аллах, на совершении молитв, посте, паломничестве к Заповедной мечети и выплате *заката*. Что касается исполнения шариатских видов наказания и возмездия, то это не является функциональной обязанностью каждого мусульманина, а определенных лиц, как имам и его заместитель. И это касается даже территории ислама, как заявили почтенные правоведы.



Ваш вопрос. Разрешено ли уничтожать пчел в ульях при изъятии оттуда меда, как поступают некоторые жители нашего края, уничтожая пчел огнем?

Ответ. Комментаторы «ал-Минхадж» и другие правоведы сказали, что передан достоверный запрет убивать пчел от Посланника Аллаха, да благословит и приветствует его Аллах. Великий ученый Ибн Хаджар [ал-Хайтами] в своей книге «аз-Заваджир» в числе ста семидесяти девяти тяжких грехов упомянул сожжение живых существ. Он сказал, что в *хадисе* передаются слова Пророка, да благословит и приветствует его Аллах: «Наказывать огнем может только Создатель». *Муфассиры* и правоведы упомянули удивительные свойства и необыкновенные вещи, присущие пчелам. Поэтому хозяева пчел при изъятии меда с улей должны обходиться с ними мягко, как поступают некоторые искусные мастера этого дела, а также стараться не убивать их по мере возможности.



Ваш вопрос. Каково решение относительно работы кадием в судебных органах нашего края, где на заседаниях также участвуют лица, известные как *урафа'* — вершители дел по адатным нормам? [230] Кадий, который работает с ними, должен записывать их решения и всячески содействовать им в их работе. Разрешено ли ему это? Ситуация такова, что если от этой работы откажется кадий, пригодный для своей работы, то его место займет кадий, не пригодный для этого, и тем самым зла станет больше.

Ответ. Если кадий пригоден для этой деятельности, то дело легкое. Ему стоит лишь наставлять своих коллег, призывать их к соответствию ясному ша-

риату и стараться стать средством примирения тяжущихся рабов Аллаха. Если же он не пригоден для этой работы, тогда он один из тех относительно той работы, которой они заняты. Всевышний Аллах сказал: «О вы, которые уверовали! Страшитесь Аллаха и будьте в числе правдивых»³, «Помогайте друг другу в благочестии и богобоязненности, но не помогайте друг другу в грехе и вражде»⁴, «Так терпи же вместе с теми, которые утром и вечером взывают к Господу своему»⁵. Отвержение зла предпочтительнее получения пользы. Познавший Аллаха ас-Сафади, да помилует его Аллах, сказал:

*Дружи с тем, от кого получишь благо,
И прекрати отношения с тем, кто противится шариату и любит
порицаемые дела!*

Мир и почтение! Завершено первого числа *раджаба* 1312 года⁶.

³ Коран 9:119.

⁴ Коран 5:2.

⁵ Коран 18:28.

⁶ 29 декабря 1894 г.

[Ответы Абдурахиму ал-Газигумуки]

Именем Аллаха, Милостивого и Милующего! Хвала Всевышнему Единому Аллаху! Благословения и приветствия Пророку, после которого не появится [другой истинный] пророк, а также его пречистой семье, превосходным сподвижникам и тем, кто последует за ними до Дня суда!

И вам прекрасные и высочайшие приветствия, уважаемый дорогой, набожный ‘Абдурахим ал-Газигумуки! Уведомляю вас, что я получил ваше прекрасное письмо, содержащее несколько вопросов, на которые вы просили дать подробные ответы. Я написал для вас ответы, уповая на Величайшего Владыку.

Ваш вопрос. Некий человек завещал в качестве *вакфа* со своих домов выплачивать один *ратл* жира для освещения квартальной мечети. То же самое он завещал со своего определенного поля. [231] Разрешено ли продать этот жир, а на вырученные деньги приобрести керосин для освещения этой мечети, как это повсеместно принято сегодня?

Ответ. Подобный вопрос часто поднимается жителями Дагестана, да сохранит их Всевышний Аллах на стезе веры и безопасности. Известно, что данный вопрос невозможно решить, если рассматривать его как шариатское завещание в качестве *вакфа*, поскольку шариат ставит условием, чтобы тот, кому завещают *вакф*, имел право быть держателем собственности, а из завещанного имущества можно было постоянно извлекать пользу, т.е. чтобы данное имущество не утрачивалось. Однако оба эти условия не соблюдаются в нашем вопросе. По этой причине ученые Дагестана, да помилует их Аллах, попытались посчитать такой вид *вакфа* как косвенное предсмертное завещание (*васийа*). Суть его заключается в том, что обитатель дома или пользователь недвижимости будет выплачивать оговоренное количество жира на освещение мечети. Они сослались на высказывание правоведов, да помилует их Аллах, что слова человека: «Я завещаю в качестве *вакфа* мой дом Зайду после моей смерти» — есть косвенное обозначение

предсмертного завещания, поскольку завещание на *вакф* должно быть выражено окончательно и безусловно. Вместе с тем их решение неприменимо в нашей ситуации из-за того, что они поставили условием неограниченно во времени извлекать пользу из имущества, завещанного на *вакф*. Но это условие невозможно выполнить в отношении жира, о котором идет речь в нашем вопросе.

Великий ученый ар-Рашиди, комментируя в своем субкомментарии слова «ал-Мугни»: «Если завещание *вакфа* привязать к смерти, то оно будет как предсмертное завещание», пишет следующее: «Комментатор Мухаммад ар-Рамли сказал в „Шарх ал-Бахджа“: „В общем, такое завещание действительно. Оно будет иметь правовые предписания как предсмертного завещания: [1] размер завещанного не должен превышать одной трети от наследства, [2] завещатель может отказаться от своего завещания, [3] завещанное не передается наследникам, — так и вакуфного завещания: [1] завещание переходит навечно, [2] завещанное нельзя продавать, дарить или наследовать“».

Если допустить, что завещание в нашем вопросе относится к косвенным предсмертным завещаниям, то в этом случае необходимо уточнить намерение завещателя: непосредственно у него, если он жив, или у его наследников, если он уже умер. [232] В ином случае его завещание аннулируется и не будет иметь никаких правовых последствий. Великий ученый Ибн Хаджар, да помилует его Аллах, перед словами в «ал-Минхадж»: «Если предсмертное завещание выразить косвенно, то оно засчитывается» — написал следующее: «Если завещатель умрет и не будет уточнено его намерение, то завещание аннулируется». После упомянутых слов в «ал-Минхадж» он пишет: «Необходимо уточнить намерение лично у завещателя либо у его наследников».

Таким образом, если в нашем случае будут соблюдены все упомянутые условия, обитатель дома или пользователь недвижимости будет отдавать обозначенное в завещании количество жира в мечеть, соблюдая условие, чтобы количество данного имущества не достигало трети имущества наследства, а также чтобы смотритель мечети (*назир*) дал согласие принять этот жир, тогда он (*назир*) станет собственником этого жира и будет обязан распоряжаться им так, как сказано в завещании. Если же это невозможно по той причине, что мечеть теперь освещается керосином, тогда он может продать этот жир и приобрести на вырученные средства керосин, поскольку в таком случае цель завещания достигается в еще большем виде. Ведь керосином помещения освещаются лучше и меньше возни, чем с жиром. Это решение основывается на словах Ибн Хаджара: «Душеприказчик имеет право обращаться к косвенным основаниям, поясняющим завещание». Предполагается, что если бы завещатель знал, что его цель может быть достигнута и таким способом, то он с радостью согласился бы. Также оно основывается на словах ‘Али аш-Шабрамаллиси в «Хашийа ал-Мугни», что, если животное откажется от поедания корма, завещанного ему, и утратится надежда, что

оно в будущем съест его, тогда собственником корма становится хозяин животного. Также есть и другие подобные вопросы, касающиеся *вакфа*, а ведь *вакф* и *васийа* одного поля ягоды. Один из примеров таких вопросов — решение, что если невозможно соблюсти условие завещания, то дозволено заменить его на другое условие, а при крайней необходимости можно даже противоречить условию завещателя *вакфа*, поскольку известно, что он не хотел бы, чтобы его *вакф* перестал функционировать и тем самым лишиться вознаграждения [на том свете]. Об этом говорил великий ученый Ибн Хаджар, да помилует его Аллах, в «ат-Тухфат».

Это что есть у нас по данному вопросу и что мы получили от одного из уважаемых ученых, да помилует его Аллах, при встрече с ним. [233] Тем не менее некоторые гордецы из числа современников бросают камни в наш огород из-за нашего ответа.

Вам также надлежит посоветоваться с учеными вашего округа. Если они согласятся с нашим ответом и вы почувствуете доверие к нему, то следуйте этому ответу. В ином случае — не стоит. Всевышний Аллах знает лучше!



Ваш вопрос. Дозволено ли продать ветхие ковры мечети, а на вырученные средства приобрести новые ковры?

Ответ. Если ковры не завещаны в качестве *вакфа* для мечети, а просто являются ее собственностью через покупку, дарение или предсмертное завещание, тогда смотритель мечети может продать или обменять их, смотря на текущие потребности и пользу. Если же они являются вакуфной собственностью мечети, то решение о них можно узнать из слов имама ан-Навави, да помилует его Аллах, в «ал-Минхадж», а также комментаторов этой книги: «Наиболее достоверным (*ал-асахх*) является мнение о дозволенности продавать ветхие ковры мечети, являющиеся ее вакуфной собственностью. Также дозволено продать опорные столбы мечети, если они сломались и пригодны лишь на дрова. Это решение принято для того, чтобы имущество мечети не пропадало зря, а выручку, полученную с его продажи, можно было пустить на другие полезные для мечети цели».



Ваш вопрос. Дозволено ли продать овец, которые были завещаны в качестве *вакфа* на закалывание и раздачу их мяса в приготовленном виде прихожанам мечети, а вырученные средства потратить на другие нужды этой общины или просто поделить эти средства между ними?

Ответ. Решение о вакуфных овцах подобно вышеприведенному решению о вакуфном жире. Если допустить, что данный акт *вакфа* на самом деле является косвенной формой предсмертного завещания, а также если соблюдены все усло-

вия, требуемые шариатом для этого завещания, то исполнитель завещания обязан исполнить то, что прямо указано в завещании, т.е. накормить прихожан мясом. Это потому, что целью завещателя было получить от прихожан за свою душу благодатную молитву, которая была бы прочитана в благодатное время и в благодатном месте. Если же завещание поменять на то, что указано в вопросе, тогда его цель вовсе не будет достигнута. И это не будет подобно обмену жира на керосин, поскольку в этом случае цель завещателя достигается. Исполнитель завещания не имеет права поступать вопреки желанию завещателя без крайней на то необходимости.

Это всё, что у нас есть по данным вопросам. [234] Всевышний Аллах лучше знает истину, и к Нему мы будем возвращены! Мир!

Составлено 10 числа месяца *сафар* 1314 года¹. Написал ничтожный Гасан ал-Алкадари аш-Шафи'и.

¹ 21 июля 1896 г.

[Ответы ‘Али эфенди ас-Салти]

Именем Его, Преславлен Он и Возвышен! Ему всякая хвала на том и на этом свете! Его увеличивающиеся благословения и умножающиеся приветствия тому, кто находился на расстоянии двух луков [от Джибриля], господину джииннов и людей, Мухаммаду, печати пророков, а также его пречистой прекрасной семье, великолепным сподвижникам и тем, кто следует за ними до конца времен!

Далее, многоуважаемый сын, *малла* ‘Умар, да поможет Всевышний Аллах вам и нам достичь Его довольства, и да ниспошлет Он на вас и на нас дары Его милости; я изучил записку, которую ты оставил у меня, и обнаружил в ней несколько вопросов и стихов, отправленных мне от твоего учителя ‘Али эфенди ас-Салти¹, да продлит Аллах его жизнь и раскроет его сердце. На этой записке не было свободного места для записи ответов, поэтому я решил поместить ответ на другом листе бумаги и приложить ее к вашей записке. Всё это я отправил к тебе, чтобы упомянутый достопочтенный ученый мог ознакомиться с моими мыслями. При этом я передаю ему привет и прошу читать за меня мольбу. Также передай привет своему отцу, родственникам и остальным ученым.

Первый вопрос. Если человек перед смертью дал обет (*назр*) передать, к примеру, свое поле в качестве *вакфа*, но так и не передал его, то переходит ли это обязательство после его смерти к наследнику?

Ответ. Передача поля в качестве *вакфа* как один из видов поклонения, касающийся имущества, нуждается в конкретном формулировании владельцем поля акта передачи его в качестве *вакфа*, а также в соблюдении прочих условий. Об этом сказано в «ат-Тухфат»: «Человек, обладающий даром речи, но не навыками письма, может завещать в качестве *вакфа* только в устной форме». Там же

¹ ‘Али-хаджжи, сын ‘Амма-дада ас-Салти (ум. в 1946 г.) — дагестанский ученый-богослов из селения Салта (ныне Гунибский район РД), правовед и историк, автор биографического сочинения на арабском языке о дагестанских ученым.

в разделе об обете говорится, что если некто дал обет освободить своего раба, но умер, не исполнив своего обязательства, то данное обязательство переходит к его наследнику. Также и в нашем вопросе наследник может брать на себя такие полномочия. Это вытекает и из других слов «ат-Тухфат», что наследник должен выплатить из наследства покойного все обязательства, связанные как с имуществом, [235] например искупление за убийство или штраф за совершение в сезон хаджа *‘умры*² раньше хаджа (*таматту*’), так и обязательства, связанные с телом, к примеру пост. В случае освобождения раба наследником покойного право покровительства (*ал-вала*’) фиксируется [прежде всего] на покойном. В общем, обязательство, взятое по обету, сродни обязательству, предписанному по шариату.



Второй вопрос. Благоразумная женщина (*рашида*), опекун которой находится вдали от нее на расстоянии, при котором можно сокращать молитвы, предложила себя в жены мужчине, неравному ей по социальному положению. Но есть другой мужчина, одного с ней социального положения, который выражает желание жениться на ней. Имеет ли право кадий выдать ее замуж за неравного ей по статусу мужчину, которому она предложила себя в жены? Если кадий откажется выдать ее замуж за него, а она боится греха прелюбодеяния, то имеет ли она право назначить третейского судью, [чтобы он выдал ее замуж за него]? Если она располагает данным правом, то какие условия предъявляются к третейскому судье?

Ответ. Ни кадию, ни третейскому судье не дозволено выдать женщину, опекун которой в данное время отсутствует, замуж за неравного ей по статусу мужчину при наличии равного ей по статусу мужчины, желающего жениться на ней. Это решение вытекает из следующих цитат.

«Правитель (*султан*) имеет право выдавать совершеннолетних девушек замуж с их разрешения, основываясь на своем статусе общего опекуна (*ал-вилайа ал-‘амма*). Однако ему не разрешено выдавать их замуж за не равных им по статусу мужчин, даже если девушки согласны с этим» («ал-Анвар»).

«Если у девушки есть опекун, отсутствующий возле нее, то не дозволено назначать третейского судью [для выдачи ее замуж], поскольку заменить отсутствующего опекуна может только кадий. К тому же третейский судья может выдать ее замуж только при наличии согласия двух сторон, но в данной ситуации известно лишь согласие со стороны [жениха]». («ал-Анвар».)

«Если девушка, у которой есть опекун, попросит султана выдать ее замуж за неравного ей по статусу мужчину, то такой брак, [если будет им заключен,] недействителен согласно наиболее достоверному мнению (*ал-асахх*)». («ал-Минхадж».)

² *Умра* — паломничество в Мекку, совершаемое в любое время года. Его называют малым паломничеством. Большое паломничество (хадж) совершается в определенный месяц года — *зу-л-хиджжа*.

В «ат-Тухфат» при комментировании последних слов говорится, что речь идет о ситуации, когда отсутствует мужчина, равный ей по статусу и выражающий желание жениться на ней, а она, в свою очередь, нуждается в браке с неравным ей мужчиной из опасения, что может впасть в грех прелюбодеяния. Это не касается ситуации, описанной в нашем вопросе. Аллах знает лучше!



Третий вопрос. Разрешено ли хоронить покойных на *хариме*³ селения?

Ответ. В книгах приводятся только следующие места, на которых разрешено хоронить покойных: собственный участок покойного с согласия его наследников; территория кладбища, пожертвованная на эти цели, где сложилась традиция хоронить покойных (при этом нет разницы, известен ли жертвователь или нет); неовладенная (ничейная) земля; участок, завещанный в качестве *вакфа* для захоронения.

Правоведы заявили, что все расходы на подготовку к похоронам покойного берутся из его наследства. Поэтому нужно из его средств приобрести участок для захоронения, [236] если нет вышеупомянутых мест. Великий субкомментатор Ибн Касим в своем субкомментарии к «ат-Тухфат» сказал: «Если для захоронения есть только один участок, который является собственностью какого-либо человека, в котором он не нуждается, то этот человек обязан продать этот участок за определенную сумму. Если же у покойного не было средств, тогда этот человек должен предоставить его бесплатно». На полях этой книги в разделе об оборачивании покойного в саван написано: «Если у покойного не было средств, тогда средства на покупку предоставляет тот, кто обязан был при жизни содержать его: родственник или хозяин, а также супруг, согласно наиболее достоверному мнению (*ал-асахх*)».

Известно, что *харим*, согласно определению правоведов, это собственность всех жителей селения. Поэтому никому не позволено самостоятельно распоряжаться какой-либо территорией *харима*. В том числе хоронить покойных на том участке *харима*, где не принято это делать. Всевышний Аллах знает лучше!



Четвертый вопрос. Один мужчина дал обет передать своей супруге некое имущество, при этом оговорив: «...если я не буду нуждаться в этом имуществе». Это условие он высказал по подсказке одного из ученых его округа. Затем завещатель умер, а завещанное имущество осталось среди его наследства. Достопочтенный ‘Абдулкадыр эфенди, кадий суда Шобота, исследуя этот вопрос, на-

³ *Харим* (араб. «запретное») — места общественного пользования, такие как дороги, переулки, годеканы, места вокруг водопоа, мостов и т.д. Согласно шариату, *харим* запрещено обрабатывать или отчуждать каким-либо образом.

писал следующее: «Возможно, тот, кто подсказал ему, ссылаясь на слова Ибн Хаджара о ситуации, когда человек оговаривает свой обет следующими словами: „[Я обязуюсь раздать свое имущество в качестве милостыни,] за исключением, если я буду нуждаться в этом имуществе“». Я считаю, что эти вопросы не имеют одного и того же правового предписания. Правовое решение вопроса, о котором говорит Ибн Хаджар, заключается в том, что обет считается обязательным к исполнению со смерти завещателя, поскольку факт его смерти устанавливает, что он больше не будет нуждаться в завещанном имуществе. Это подобно вопросу *талака*, оговоренному условием: «[Ты разведена,] если ты не потребуешь от меня своего брачного дара». В данном случае *талак* не считается до тех пор, пока не потеряется надежда, что она потребует его. Затем, если смерть завещателя будет внезапной, то исполнение обета не зависит от разрешения наследников. В ином случае, к примеру, если он умрет в результате болезни, то для исполнения обета необходимо разрешение наследников, поскольку в последнем случае обет становится обязательным к исполнению со времени его предсмертной болезни, [а не смерти]. Есть ли разница между оговорками в обете: «если я не буду нуждаться в нем» и «за исключением, если я буду нуждаться в нем»?

Ответ. Между этими словами нет никакой разницы [237], и они имеют одно правовое решение. Оно заключается в том, что если завещатель считал свои оговорки условиями для передачи им завещанного имущества в собственность другому, то обет фиксируется сразу и окончательно и ему не дозволено отказаться от него. Но фактическое исполнение своего обета он может отложить до тех пор, пока не потеряется надежда, что ему понадобится завещанное имущество, вплоть до смерти. Когда же он умрет, то завещанное имущество переходит в право собственности того, кому оно было завещано, и для этого не нужно разрешения наследников завещателя. Нет разницы, умер ли завещатель внезапно или в результате болезни. Об этом сказал великий ученый Ибн Хаджар в «ат-Тухфат», исследуя вопрос, когда завещатель скажет: «Я обязуюсь раздать свое имущество в качестве милостыни, за исключением, если я буду нуждаться в этом имуществе». Данная оговорка в завещании означает, что оговаривается передача завещанного в руки того человека, а не сам акт обета. Если же завещатель имел в виду сам акт обета, то это будет условный обет (*назр му'аллак*). Он вступает в силу, только когда потеряется надежда, что завещанное имущество может понадобиться завещателю. Если же завещатель умрет, так и не имея нужды в завещанном, то обет вступает в силу с момента его смерти, когда становится очевидным, что завещанное больше не понадобится ему. Именно в таком случае, если смерть была внезапной, то для вступления его обета в силу нет необходимости получать разрешение у его наследников. Если же смерть была в результате болезни, то такое разрешение требуется. Именно об этом говорил великий ученый Ибн Хаджар: «Обет также засчитывается, если будет оговорен с условием, например: „Если

я заболею, то я даю обет считать такого-то собственником этого имущества за день до моей болезни“. Но завещатель в таком случае имеет право распоряжаться этим имуществом, пока оговоренное условие не будет осуществлено, поскольку такой обет имеет слабую юридическую силу». Если намерение завещателя не известно, к примеру, он так и умер, не пояснив свою оговорку, то в таком случае обет считается условным, поскольку, согласно правилу, оговорка относится к фиксации акта обета, [а не к непосредственному исполнению обета]. Эти три вероятные ситуации, а также правовые решения к ним были упомянуты великим ученым Ибн Хаджаром в том месте в «ат-Тухфат». Первые две из них он передает от ал-Булкини.

[238] Примечание. Согласно словам Ибн Хаджара в «ат-Тухфат», выражения «если ты (супруга) не войдешь в этот дом, то ты разведена» или «ты разведена, если не войдешь в этот дом» представляют собой только *талак*, обусловленный вхождением в дом. Этот *талак* не засчитывается до тех пор, пока не потеряется надежда, что она войдет в него, поскольку в этих выражениях данные оговорки относятся лишь к *талаку*. Что касается слов мужа, обращенных к жене: «Тебе три *талака*, но не в том случае, если Зайд⁴ захочет один *талак*», то оговорка может относиться как к самому *талаку*, так и к его количеству. По этой причине ученые имеют противоречивые мнения относительно правового решения по поводу ситуации, когда Зайд выразит желание, чтобы *талак* состоялся. Согласно более достоверному и весомому мнению, оговорка относится к самому *талаку*⁵. Это означает, что *талак* полностью не засчитывается. Согласно слабому мнению, данная оговорка относится к количеству, т.е. к трем *талакам*, а значит, засчитывается лишь один *талак*⁶. Об этом пишет Ибн Хаджар в «ат-Тухфат», объясняя позицию этого слабого мнения: «На первый взгляд представляется, что этот человек имел в виду сделать исключение из трех *талаков*, а не из *талака* в общем». Всевышний Аллах знает лучше!



Пятый вопрос. Тот же достопочтенный ‘Абдулкадыр эфенди написал следующее: «Некий мужчина, жена которого родила ребенка 12 *мухаррама*, отрицает свое отцовство на этого ребенка. Он утверждает, что женился на ней в середине прошедшего *ша‘бана*, поэтому между свадьбой и рождением ребенка прошло меньше времени, чем требуется для вынашивания плода, а значит, невозможно, чтобы он был его отцом. Опекун женщины, как и она сама, утверждает

⁴ Зайд здесь третье лицо.

⁵ В таком случае смысл его слов будет: «Я даю тебе три *талака*, но не даю их, если этого хочет Зайд».

⁶ В этом случае его слова будут означать следующее: «Я даю тебе три *талака*, но, если Зайд хочет один *талак*, я даю тебе один *талак*».

ют, что брак был заключен десятого *раджаб*, а супруги сразу после свадьбы находились вместе [в уединении]. Это, по их мнению, означает, что ребенок принадлежит супругу, поскольку именно он спал с ней в одной постели (*зу ал-фираиш*), и вполне возможно, что ребенок его. Я считаю, что этот вопрос необходимо решить следующим образом. Если утверждение супруга широко известно либо у него есть доказательство, то он не считается отцом ребенка. И в данном случае неуместно прибегать к проклятию супругов друг друга (*ли ‘ан*)⁷, поскольку оно применяется в вероятных вещах. В том смысле, что если бы человек, спавший с ней в одной постели, не отрицал бы свое отцовство, то по умолчанию оно закрепилось бы за ним. Но в нашем случае отцовство не устанавливается по умолчанию. В ином случае, чтобы отказаться признать себя отцом ребенка, супруг был бы вынужден прибегнуть к *ли ‘ану*, поскольку, учитывая только внешние обстоятельства, вполне возможно, что он мог являться его отцом. Слова правоведов [239], что „при отсутствии возможности [быть отцом] *ли ‘ан* не применяется“, означают, что такая возможность должна отсутствовать только с учетом внешних обстоятельств, а не то, что она должна отсутствовать по мнению супруга, даже если он готов поклясться, что у него не было возможности зачать ребенка. Это потому, что у ребенка есть право на признание его происхождения, а этого права он не может быть лишен на основе голой клятвы человека, спавшего с его матерью в одной постели». Соответствует ли написанное им цитатам из правовых книг?

Ответ. Его слова противоречат тому, что заявил Ибн Хаджар в «ал-Фатава ал-фикхиййа»: «[У Ибн Хаджара спросили о] некоем мужчине, который женился на женщине и она родила ребенка. Однако не известно, родила ли она его ровно шесть месяцев и два мгновения назад с того момента, как было установлено, что они вместе спали в одной постели, или нет. Устанавливается ли в таком случае по шариату его отцовство на этого ребенка, которое может быть снято только

⁷ *Ли ‘ан* — согласно шариату, если муж обвинил супругу в неверности, но не может этого доказать, то, чтобы избежать наказания за клевету, он может прибегнуть к практике взаимного проклятия (*ли ‘ан*). Эта процедура, согласно шафиитскому *мазхабу*, выглядит следующим образом. В присутствии уважаемых членов общины и кадия супруг повторяет четырежды: «Клянусь Аллахом, я прав в своем обвинении моей жены в совершении прелюбодеяния». После четвертого раза кадий обращается к нему с увещанием о недопустимости клеветы, на что супруг на пятый раз должен приложить руку ко рту и сказать: «Да буду я проклят Аллахом, если я лгу!». Сразу после этого супруги автоматически разводятся и больше уже ни при каких обстоятельствах не могут вновь заключить брак. При этом в отношении супруги устанавливается наказание за прелюбодеяние. Однако она также может избежать его, если повторит ту же самую процедуру: четырежды поклянется, что супруг лжет в своем обвинении ее в совершении прелюбодеянии. Затем, когда кадий прочтет ей проповедь о недопустимости лжи, она повторяет: «Да разгневается надо мной Аллах, если супруг прав!». После этого каждый из супругов избегает наказания, но брак расторгается.

через ли ‘ан? Или для этого нужно предоставить доказательство, что между родами и моментом, когда они были вместе в уединении, прошло больше шести месяцев, но меньше четырех лет? Ибн Хаджар ответил, что его отцовство на этого ребенка устанавливается, только если доказано, что между временем их уединения и рождением ребенка прошло время, за которое он мог быть выношен, а это шесть месяцев и два мгновения».

Таким образом, если спор идет о времени заключения брака и уединении их вместе и не известно, кто из них прав, то в этом случае данный вопрос рассматривается через вышеупомянутые слова Ибн Хаджара. Всевышний Аллах знает лучше!

Странно, что ‘Абдулкадыр эфенди не упомянул источник, откуда он взял свое мнение, хотя он обязан так поступать в подобных ситуациях.

Далее, вот стихи достопочтенного ‘Али эфенди:

*О Хасан, есть ли у вас для меня источник, откуда я бы мог черпать знания
и получать уроки?*

*Я очень хочу получать знания, с тех пор как решил приобретать
религиозные знания.*

*Сегодня эти края оплакиваются теми, кто видит и слышит [о них],
ведь положение там ужасное.*

*Если у вас, господин, не получается, то кто же поможет мне в этом деле
и проявит свое великодушие?!*

*О муджтахид последнего века, настало предрассветное время,
чтобы заняться делами!*

*Да будет вознагражден труд тех, кто старается наставлять людей, и тех,
кто боится, что [при отказе помочь] в День трудностей будет спрошен!*

А вот мой ответ в более развернутом виде:

*[240] И Вам приветствие от Аллаха, о тот, кто занял мои мысли своими
стихами, они зажгли огонь в моем затухшем сердце.*

*Далее, истинно, источник знаний у Бога людей, Он дает эти знания людям
в соответствии с их состоянием:*

*Некоторым достаются лишь брызги, а другим — обильный дождь, одним
даются тонны, а другим лишь пылинки.*

*Некоторым предоставляются знания постепенно, а другим разом,
одним достаются знания по [Божественному] внушению (илхам),
а другим, [как пророкам], через Послания.*

*Одним даже не приходится поникнуть головой, а другие вынуждены
претерпевать различные трудности и много странствовать!*

Это как дуновения Его [милости], которые распространяются по утрам и по вечерам.

Чужакам не дается из этих знаний в действительности ничего, разве что некоторые поверхностные вещи.

Одна из Его милостей, оказанная мне, — изучение мною некоторых дисциплин перед моими предками и дядьями,

А также облегчение мне преподавания на протяжении длительного времени по ясным книгам, разъясняющим трудные вопросы.

Я точно знал, что был обязан изучать науки, но полноценно не практиковал эти знания.

Я поздно взялся за свой нрав и не очистил его [вовремя] от грязи свежей «глины».

И откладывал это дело, говоря «завтра» или «потом», но не был доволен тем, чтобы отложить исполнение потребностей моего тела,

Словно я тот, о ком когда-то сказал поэт: «Врач лечит людей, но сам больной». Вот горе за упущенное время из-за искушения шайтана, земного мира и моих чаяний!

Не смог я одолеть врага, что во мне, напротив, он нагрузил на мою спину тяжелую ношу.

Он бросил меня меж двух степеней, подобно израильтянам, которые брели по знойной пустыне.

Иссякли силы моего тела, и притупились мои чувства, и от их «строений» остались лишь руины.

Прошли мои шестьдесят семь лет в бессилии уподобиться наилучшим людям,

И в нужде в прощении и милости Бога, и в надежде, что Обладатель величия и власти простит мои прегрешения.

После слов о моих несчастьях: если мы будем обучать того, кто приходит к нам за знаниями,

[241] То он должен освоить несколько условий, соблюдение которых непременно:

Первое из них — нужно взять с собой разрешение от представителя власти в соответствии с законом.

Второе — подготовить необходимые запасы: провизию и одежду, забыть которые недопустимо!

Ведь кунака здесь не сыскать, как и в мечетях нет содержания для студентов.

Последнее условие — непрестанно соблюдать мои предписания, будь то обязательные или желательные.

Мой брат, ваш край часто славится перед другими краями своею ученостью еще со времен Шамхала.

Сколько же Хасанов и Мухаммадов у вас было! Сколько же Йусуфов и ‘Али!

Птицы никогда не оставляют гнёзда, даже с течением времени, покуда гнезда защищены от змей.

Поэтому прибегни к Величайшему Аллаху, быть может, Он осыплет тебя дарами.

Занимайся преподаванием тех наук, которые ты освоил, когда к тебе, словно львята, придут требующие уроков.

Преподаванием приумножаются знания, а также удостоиваются вознаграждения [на том свете], в отличие от имущества, когда оно расходуется.

Претерпевай страдания, через которые проходят ученые Дагестана, Ведь они лишены украшений, помимо тулупов, а из вкусной пищи им не достается ничего, что получше хинкалов!

Общины относятся к ним пренебрежительно, подобно тому как поэты пренебрегают грамматическими правилами,

В отличие от того, как свободно себя чувствуют ученые Шеки, Ширвана и России!

Согласен, всё это предопределение нашего Господа, Ему хвала и почтенное довольство [Его решениями]!

Свят наш Создатель, да благословит и приветствует Он нашу достохвальную Защиту, его сподвижников и семью,

А также того, кто Мамнуну, самому нижайшему Его рабу, будет просить прощения грехов за все упущения!

Эти стихи писались, когда лихорадка проникла в мои кости и накрыла мое дряхлое тело.

Я не смог помешать моим мыслям вылиться наружу, да можно ли задержать воду с помощью сита?!

Завершилось 22 раби ‘ас-сани 1317 года⁸.

⁸ 30 августа 1899 г.

21

[Ответы *малла* Паше]

[242] Именем Его, Преславлен Он и Возвышен, Ему всякая хвала на этом и на том свете! Его увеличивающиеся благословения и умножающиеся приветствия тому, кого Он послал милостью для миров, господину первых и последних поколений, печати пророков, надежному Мухаммаду, а также его семье — светозарным предводителям благословенных верующих, превосходным сподвижникам и тем, кто до Судного дня последует за ними!

Далее, дорогой сын, *малла* Паша, да дарует тебе Всевышний Аллах все блага, которые ты желаешь, я получил твое приветствие и вопросы и понял твое желание. Тебе за твое приветствие — мир, милость и благодать Всевышнего Аллаха! И вот наши ответы, которые мы смогли дать на твои вопросы.

Ваш вопрос. Что вы скажете о ситуации, когда дирхемы двух людей смешались, невозможно определить, какие именно монеты принадлежат каждому из них, и им неизвестно даже количество монет каждого из них. Как они должны поделить эти деньги? Какое шариатское предписание по этому вопросу, которое бы удовлетворило каждого из них?

Ответ. Они могут договориться, что каждый из них даст обет (*назр*) передать другому определенную долю из этих смешанных дирхемов, как половину или треть. Таким образом, они станут совладельцами дирхемов, завещанных в обет, и поделят их между собой. Этот вопрос можно решить также другими способами, упомянутыми правоведами — передатчиками *мазхаба* нашего имама аш-Шафи'и, да будет доволен им Аллах и сделает их довольными, — в «ал-Минхадж», в комментариях и субкомментариях к этой книге, в «ар-Равд», «ал-Анвар» и в других книгах. В этих книгах в главе об охоте разбирается вопрос, когда перемешиваются голуби в двух [глинобитных] башнях, невозможно определить, кому принадлежат те или иные голуби и неизвестно их количество для каждого владельца башни. Также там разбираются вопросы, когда смешаются пшеница или какая-либо жидкость двух людей. Там сказано, что в таких случаях им дозволено и возможно прийти к соглашению [243] поделить общее имущество

во любым способом, который удовлетворит их обоих, даже если им неизвестна доля каждого из них, поскольку в этом есть крайняя необходимость.

Также, согласно наиболее достоверному мнению (*ал-асахх*), действительна продажа одним из них своей доли, количество которой ему не известно, своему сотоварищу за определенную плату. То есть в таком случае присутствует элемент ростовщичества, но все равно это дозволено, поскольку в этом есть крайняя необходимость. Также разрешено, чтобы один из них передал другому полномочия продать их общее имущество третьему лицу за две платы: одну называет уполномоченный за свою долю, а другую — его сотоварищ за свою. Еще можно, чтобы один из них подарил свою долю своему сотоварищу и тот стал собственником всего имущества. В данных случаях прощается незнание количества своих долей, а знание размера платы как бы компенсирует это незнание. Об этом сказал великий ученый Ибн Хаджар в комментарии к «ал-Минхадж», говоря о пятом условии действительности договора купли-продажи — наличии точных сведений о предмете договора, если товар находится перед сторонами договора, или наличии сведений о размере и качестве товара, если он продается в долг: «Иногда это не является условием при наличии крайней необходимости, как об этом будет сказано в вопросе о смешивании голубей в двух [глинобитных] башнях». Всевышний Аллах знает лучше!



Ваш вопрос. В наше время появилось устройство, записывающее звуки, а затем транслирующее запись именно в том виде, в каком оно их записало. Если перед этим устройством прочесть Священный Коран с правильным [богоугодным] намерением, а затем включить запись перед группой людей, собравшихся послушать чтение с целью приближения к Всевышнему Аллаху, а по завершении прочесть мольбу, чтобы вознаграждение за это дело передалось душе какого-нибудь покойника, то получают ли собравшиеся вознаграждение за слушание Корана? Получит ли усопший какую-либо пользу от такого чтения Корана и от их мольбы?

Ответ. Наши имамы, да помилует их Аллах, прямо указали, как об этом сообщается в книге «Шарх ‘Айн ал-‘илм» великого ученого ‘Али ал-Кари, в книге «Мафатих ал-джинан», в «Шарх ал-Масабих» и в «ал-Фатава» Ибн Хаджара, что не дозволено развлекаться Кораном и напевать его текст непредписанным образом, ставя ударения в неполюженном месте. Также нельзя читать Коран напевом, который практикуют нечестивцы и музыканты. [244] Кто поступит таким образом, тот окажется среди тех, чьи благие деяния в мирской жизни будут тщетными, но они полагают, что творят благое дело. Более того, такой человек подпадает под слова *хадиса*: «Как же много читающих Коран, в то время как Коран их проклинает!». Он не получит вознаграждения за свое чтение. Обязательно нужно препятствовать такой деятельности, наказывая таких людей. Такого же порицания заслуживают те, кто слушает подобное чтение Корана.

В то же время сообщается, что Пророк, да благословит и приветствует его Аллах, разрешил мелодично и смиренно читать Коран красивым голосом, соблюдая все правила артикуляции арабских букв. Он сказал: «Украшайте ваши голоса Кораном и украшайте Коран своими голосами». Его известный сподвижник ‘Абдуллах б. Мас‘уд, обладавший красивым голосом, однажды прочитал перед ним айаты Корана, а он одобрительно сказал, что ему был дарован прекрасный голос, подобно голосу Давуда, мир ему.

Не думаю, что данное устройство, записывающее звуки, лишено всех недостатков, касающихся транслитерации звуков и связи с развлечениями, как битье рукой по нему, смех и шутки возле него. Лучше всего полностью запретить его использование для записи чтения Корана и по мере возможности не разрешать людям заниматься этим, дабы они не превратили айаты Всевышнего Аллаха в средство развлечения. Аллах знает лучше!



Ваш вопрос. Какова грамматическая форма у слова *йутаджжуру* (يُتَاجِرُ)? И по какому корню его можно найти в книгах по лексике?

Ответ. В книгах по арабской лексике, используемых нами, таких как «ал-Камус», его перевод [на османский], «ас-Сихах» ал-Джавхари и «Муджмал ал-луга», это слово не упоминается как форма третьей породы (*муфа ‘ала*) слова *ат-таджр*. Поэтому нельзя сказать, что оно имеет форму имперфекта этой породы. Также оно не приводится как форма пятой породы (*тафа ‘ала*) слова *ал-аджр*. Поэтому оно не является имперфектом и этой породы. Возможно, оно является примером просторечия, подобно тому как некоторые строят подобные формы глаголов, чтобы попрактиковаться в их спряжении. В таком случае оно может быть образовано от имперфектов третьей или пятой формы. Возможно также, что при чтении вы спутали это слово с другими похожими по написанию словами, [245] как, например *йунаджизу* (يُنَاجِزُ), *йата ‘аххару* (يَتَأَخَّرُ), *би-наджизин* (يُنَاجِزُ), *би-таджирин* (يَتَاجِرُ) и т.д. Всевышний Аллах знает лучше!

Далее, стихи, грамматический разбор которых вы попросили меня сделать, являются произведением великого поэта ‘Абд ас-Салама, известного как Дик ал-Джинн¹, да помилует его Аллах. Он жил в первой половине третьего века хиджры. В этих стихах он обращается к своей возлюбленной. Достоверный текст стихов, согласно словам великого ученого Ибн Хиджжа² ал-Хамави³, да помилует его Аллах, в его книге «Хизана ал-адаб», представлен в следующем виде:

¹ ‘Абд ас-Салам б. Рагбан ал-Химси (ум. в 850 г.) — арабский поэт времен Аббасидского халифата.

² В тексте: Ибн Хаджара.

³ Таки ад-Дин Абу Бакр б. ‘Али ал-Хамави, известный как Ибн Хиджжа (ум. в 1433 г.) — арабский поэт и литератор.

*Скажи, [моя возлюбленная,] своему призраку, пусть отвернется от моей
постели, когда я ложусь спать!*

*Быть может, я смогу уснуть, и тогда погаснет то пламя, что бурлит
в моем чреве.*

[Я —] тело, что ворочается от пощечин на постели из-за боли.

Что же до меня, то [мое состояние] такое же, каким ты его знала.

Так продлится ли связь с тобою вечно?!

Слова: «скажи» — императив, обращенный к возлюбленной; «своему призраку» — призрак возлюбленной — это ее образ, который предстает перед поэтом; «отвернется» — имперфект в значении «наклониться, склониться», однако в данном случае это слово используется в функции волевого предложения (*инша*'), как сказали специалисты по риторике, что сказуемое (*хабар*) [в значении императива] может использоваться в функции волевого предложения, либо для выражения оптимизма, либо для выражения желания осуществить действие, либо чтобы намеренно не употреблять форму императива, либо же чтобы более мягким образом побудить человека совершить требуемое. Слова «моя постель» связаны с глаголом «отвернуться», т.е. смысл: «скажи своему призраку, чтобы отвернулся и отдалился от моей постели, дабы я мог отдохнуть и уснуть». Не секрет, что такой оборот речи представляет собой самый тонкий способ выражения своей любви и скорби. Слово *та'аджжаджу* («бурлит, воспламеняется») (تأجج) — имперфект, который в основе звучал как *тата'аджжаджу* (تأجج), но одна из двух *та* была удалена, как в словах Всевышнего: «...пылающим огнем» (نارا تلظى)⁴. Слово *джасад* («тело») — сказуемое удаленного подлежащего *йа*, такой оборот слов приводится в словах одного поэта:

Он спросил меня: «Как ты?»,

Я ответил: «[Я] больной».

[246] Цель его слов — пожаловаться на бессонницу, волнение и тревогу. Это достаточно, чтобы пояснить смысл его слов. Мир вашему учителю и вашим товарищам! Завещаю вам читать хорошую молитву за нас и за наших друзей! Мир! Составлено 22 зу-л-ка'да 1317 года⁵.

Ваш друг Гасан ал-Алкадари.

В селении Алкадар.

⁴ Коран 92:14.

⁵ 24 марта 1900 г.

22

[Ответы Шамхалу эфенди]

Именем Его, пречист Он от недостатков! Хвала Аллаху, Господу миров! Благословения и приветствия Его рабу, посланному в качестве милости для миров, нашему господину, надежному Мухаммаду, остальным его братьям-посланникам и всем пророкам, а также его семье, сподвижникам и всем, кто последует за ними до Судного дня!

Далее, премногоуважаемый, единственный в своем роде брат Шамхал эфенди, я получил твое письмо в самое неудобное время, когда я был переполнен мыслями и занят проблемами. Величайшие и прекрасные приветствия вам! Однако я был смущен теми похвалами в мой адрес, что содержались в этом письме, поскольку они не соответствуют истине. Было бы достаточно написать в преамбуле лишь приветствие, не вдаваясь в удлинение. Истинно, лучшие дела — умеренные!

Далее, ваш вопрос. Каков смысл стиха:

*Они оба, [‘Али и Зулфикар], нет [героя], кроме [‘Али], нет [меча],
кроме [Зулфикара], [упоминаются] в том [стихе].*

Ответ. Местоимение «они» указывает на повелителя верующих ‘Али, да возвеличит его Аллах, и на его меч под названием Зулфикар (обладатель зазубрин). Слово «меч» (*сайф*) может быть как в мужском роде, так и в женском. Оборот отрицание-исключение (*ан-нафй ва ал-исбат*), дважды повторяющийся, указывает на известный стих [Хассана б. Сабита], в котором сообщается, что во время сражения при Ухуде с неба был услышан глас в адрес их обоих: «Нет меча, кроме Зулфикара! Нет героя, кроме ‘Али!». То есть слово «в том» означает, что о них говорится в том стихе. [247] Изучающему книги по житию Мухаммада хорошо известны удивительные истории, связанные с ‘Али и Зулфикаром во время сражений для помощи ислама и уничтожения идолопоклонников.



Ваш вопрос. Некий человек завещал в качестве обета (*назр*) все свое имущество своим дочерям, чтобы его наследникам конечной доли (*'асаба*) не досталось наследства, установленного для них Всевышним Аллахом. [Каково решение относительно этого случая?]

Ответ. О подобных обетах говорится очень много, но большая часть этих слов — болтовня и кривотолки. Настоящим решением, с которым довольно сердце и на которое следует опираться, заключается в следующем: если завещатель как-то оговорился словами про свой умысел, что он хочет лишить их наследства, то его обет недействителен. Если же сопутствующие признаки говорят о том, что этим обетом он хочет совершить благое дело, то недопустимо выносить решение о недействительности обета. То же самое касается случая, если его намерение никак не было озвучено, поскольку действие лучше бездействия. И потому что шариатские решения строятся на явных поступках, а Всевышний берет на Себя тайные дела.



Ваш вопрос. Корова упала с обрыва и сломала себе ребра. Тогда ее хозяин сказал: «Если Всевышний Аллах исцелит ее, она будет жить и отелится три раза, то я даю обет Аллаху принести ее в жертву». После чего она выздоровела и отелилась. [Каково решение относительно этого случая?]

Ответ. Его обет был обозначен условиями, чтобы она выздоровела и отелилась. Если обозначенные условия случились, то он обязан принести ее в жертву, но телята коровы не входят в этот обет, они остаются его собственностью. Корова же становится обязательной к жертвоприношению, как это не является тайной. Всевышний Аллах знает лучше!



Ваш вопрос. При взвешивании *нисаба* винограда учитывают только его ягоды или грозди?

Ответ. При подсчете *нисаба* следует учитывать только то, что в основном употребляется в пищу. На это указывает текст из «Курра ал-'айн»: «С таких продуктов, как пшеница, рис, финики и виноград, при достижении ими пяти *васков*¹ в качестве *заката* выплачивают одну десятую часть очищенных продуктов». Автор комментария к этой книге в разъяснении слова «очищенных» написал: «очищенных от соломы и кожуры, которые, как правило, не употребляют в пищу». Известно, что ветки винограда, как правило, не употребляют в пищу. Аллах знает лучше!

¹ *Васк* — груз, который поднимает верблюд; ближневосточная мера веса, равная 122,4 кг.



[248] Ваш вопрос. Считается ли взимание денег для выдачи пропуска представителями власти с путников, отправляющихся в хадж, подобным тому, что взимают разбойники на дорогах, мешающие исполнению обязательного предписания (хаджа)?

Ответ. Правовое решение взимания денег с паломников для выдачи пропусков такое же, какое в отношении разбойничества. Великий ученый 'Абд ал-Хамид эфенди аш-Ширвани, да помилует его Аллах, в своем субкомментарии к «ат-Тухфат» сказал: «Разбойнику на дорогах подобен, и даже более чем, управляющий города, разрешающий отправиться в хадж только при предоставлении ему платы, даже если это будет называться выдачей пропусков».



Ваш вопрос. Поясните слова из книги «ал-Анвар», что если среди наследников остаются мать отца матери покойного и его тетя по матери, то четверть доли достается прабабушке, а остальное тете?

Ответ. Ввиду того что обе наследницы являются родственницами покойного через его мать, которая также могла быть его наследницей, этот вопрос представили в другом виде. В теории представили, что покойником является мать покойного, от которой получают наследство ее сестра и бабушка. То есть тетя и прабабушка покойного, о которых говорится в «ал-Анвар», занимают положение сестры и бабушки его матери. Это значит, что «сестра» получает половину наследства, а «бабушка» — одну шестую. Таким образом, наследство делят на шесть долей: четыре из них достаются «сестре» и «бабушке»². Оставшиеся [две] доли также достаются им по этой же схеме³. В итоге прабабушка получает четверть наследства, а остальное достается его тете.



Ваш вопрос. Умер некий человек, и у него из наследников остались: сын сына дяди по отцу его матери и три дочери брата покойного. Как поделить наследство?

Ответ. Согласно ученым, сторонникам способа представителей (*ахл ат-танзил*) при распределении наследства, дочери братьев покойного занимают положение их отцов, а дядя матери покойного занимает положение ее отца. В такой же последовательности следуют дети этого дяди. В таком случае все наследство достается сыну сына дяди матери, поскольку дядя, заняв положение отца матери,

² Из четырех долей «сестре» достаются три доли, а «бабушке» — одна доля.

³ Из оставшихся двух долей прабабушка получает четверть доли (0,5), а тетя остальное (1,5). В итоге, как и было указано в вопросе, прабабушка получает 1,5 доли, а тетя остальное, т.е. 4,5 доли.

не допускает (*хаджб*) к наследству братьев покойного, положение которых заняли их дочери. Аллах знает лучше!



Вопрос. Разрешено ли продать жир, принадлежащий мечети от вакуфного дохода, и на вырученные средства приобрести керосин для освещения мечети?

Ответ. Это дозволено, поскольку в этом есть очевидная польза, которую отрицает лишь высокомерный человек. Жир, который мечеть получает с вакуфных доходов или через другие пути как дарение, предсмертное завещание и т.д., является свободной собственностью мечети, а не вакуфной. Потому что *вакфом* не может быть то, что расходуется, утрачивается в ходе использования. [249] Смотритель (*назир*) мечети имеет право распоряжаться этими средствами [в пользу мечети] — подобно тому как душеприказчик или опекун может распоряжаться средствами человека, на финансовые операции которого наложен арест, [в пользу этого человека]. Ибн Хаджар, да помилует его Аллах, при комментировании слов «ал-Минхадж»: «Наиболее достоверное (*ал-асахх*) мнение: дозволено продавать обветшалые ковры мечети» — пишет следующее: «Разногласия ученых существуют относительно вакуфных средств мечети, а не тех, что стали ее собственностью, например через покупку. Такое имущество однозначно разрешено продавать». Субкомментатор аш-Ширвани, да помилует его Аллах, прокомментировал его слова о покупке так: «[Это разрешено], даже если это имущество представляет собой доход, который мечеть получает от своего вакуфного имущества, в случае если смотритель не передал этот доход в качестве *вакфа*. Об этом сказал ‘Али аш-Шабрамаллиси».

Ввиду того что жир может испортиться, если не продать его, и учитывая, что в освещении керосином есть большая польза для мечети, то дозволено продать этот жир, но на вырученные средства обязательно нужно приобрести керосин, чтобы сохранить цель завещания — освещение мечети. Это не представляет собой полного изменения предмета *вакфа*, а всего лишь замену одного условия *вакфа* на другое. Это дозволяется при крайней необходимости, поскольку смотритель должен учитывать, в чем большая польза для мечети. Мы уже много писали по этой теме, когда отвечали на вопросы одного из друзей, и привели в ответе источники. Несмотря на это, находятся те, кто бросают камни в наш огород, даже среди крупных ученых нашего края. Надеюсь, вы ознакомлены с нашим письмом этим ученым. Всевышний Аллах знает лучше!



Ваш вопрос. Какой размер имеет один *кулла*⁴ по сегодняшним *ратлам* и *мискалам*⁵?

⁴ Кулла — емкость, сосуд объемом приблизительно 95–102 л.

⁵ Мискал — ближневосточная мера веса, равная 4,68 г.

Ответ. Сегодня у меня нет возможности проверить, какой объем у дагестанского *ратла*, который везде разнится. Следует ограничиться словами правоведов об объеме двух *куллов*. Например, ал-Махалли, да помилует его Аллах, писал, что объем двух *куллов* [в кубическом сосуде] — это один и четверть локтя среднерослого человека в длину, в ширину и высоту, а один локоть — это примерно две пяди.



Ваш вопрос. Какой *нисаб* у золотых и серебряных монет, появившихся сегодня по *мискалам*, принятым в Дагестане?

Ответ. [250] Не секрет, что золотые и серебряные монеты, находящиеся сегодня в обращении, представляют собой сплав с другими металлами. До нас дошло, что в 1258 г.⁶ покойный исследователь Хаджила‘али ал-Акуши⁷, да помилует его Аллах, проверял их. Он написал, что пришел к выводу, что один шарикатский дирхем равен трем с четвертью шахи валюты Российского государства. Таким образом, *нисаб* серебряных монет будет равен 39 манатам. Один *мискал*, по словам комментатора ал-Махалли, да помилует его Аллах, это один и три седьмых дирхема. Сегодня среди нас нет того, кто знает, какой объем сплава в наших монетах, поэтому мы не можем выяснить это и нет у нас возможности углубиться в это. Но проверьте мои слова.



Ваш вопрос. Есть два места, каждое из которых оспаривает, что милостыня в качестве *вакфа* была завещана именно ему. При этом ни у кого нет доказательств. Как поступить в таком случае?

Ответ. Ибн Хаджар в «ат-Тухфат», говоря о случае, когда неизвестна сумма выплат получателям вакуфных средств, пишет, что в этом случае смотритель должен узнать, по какому правилу данные средства распределялись в прошлом. Если это невозможно узнать, тогда он раздает эти средства поровну тем, кому они причитаются. Однако, если будет общепринятое современное правило, что средства необходимо делить не поровну, а в соответствии с категориями получателей, тогда нужно делить их по этому правилу.

⁶ 12.02.1842 — 31.01.1843.

⁷ Хаджила‘али (Хаджила-Али) ал-Акуши (ум. в 1881 г.) — крупный дагестанский ученый, богослов и правовед, поэт, ученик Саида ал-Харакани и учитель другого крупного религиозного и политического деятеля, Али-хаджи Акушинского (ум. в 1930 г.). Ал-Акуши обладал красивым голосом и некоторое время служил муэдзином мечети, за что получил прозвище Муаззин (араб. *муэдзин*). Сохранились дискуссии ал-Акуши с Мухаммадтахиром ал-Карахи, У’тти-хаджи ал-Гумуки и другими богословами по различным правовым вопросам. Ал-Акуши — автор нескольких сочинений, в том числе произведения, в котором он критикует деятельность некоторых современных кадиев.

Далее, вы писали, что хотите прибыть к нам для получения знаний. Вот мой ответ: если вы будете следовать своим знаниям и расходовать свои средства, которыми вас наделил Всезнающий, Мудрый Аллах, на студентов, тогда Он дарует вам из тайных Своих сокровищ намного больше, чем вы потратили. Да поможет Он вам в тех делах, которыми Он доволен! Я не вижу блага в вашем приезде к нам, поскольку это помешает нашим расходам, наложенным на нас, да еще и приведет к нашему душевному беспокойству.

Да дарует Всевышний Аллах нам всем счастья в обоих мирах ради господина людей и джиннов, ему, его семье, сподвижникам и остальным мусульманам его общины вечные благословения и приветствия! Мир! Было составлено в запретный месяц *мухаррам* 1318 года⁸ в Алкадаре.

⁸ 1–30.05.1900.

[Ответы неизвестному ученому из Астрахани]

[251] Именем Его, Пречист Он и Возвышен!

Хвала Аллаху, Господу миров! Благословения и приветствия нашему господину и опоре Мухаммаду, печати пророков, его наипочетнейшей семье, великим сподвижникам и всем тем, кто до Судного дня последует за ними!

Далее: один из братьев, вернувшихся из Астрахани (Хаджитархан), передал мне записку, в которой было несколько вопросов. Он сказал мне, что их записал живущий там почтенный ученый, который просит меня ответить на них. По этой причине я написал в ответ то, что смог найти в правилах правоведов и математиков. Я отправил ответы туда, прося автора вопросов и других, кто ознакомится с ними с целью выявления истины, сообразоваться за меня молитву, а также дать знать о своей реакции, согласны ли они с ответами или нет.

Первый вопрос. Мухаммад [б. ал-Хасан], да помилует его Аллах, сказал в «аз-Зийадат» следующее: «Некто сделал завещание передать другому человеку часть его наследства в размере примерной доли одного из его сыновей, вычтя из нее одну треть из трети его наследства, рассчитав это после распределения их долей, или после распределения завещания (*васийа*), или же он никак не уточнил этот момент. Затем наследодатель умер, оставив после себя троих сыновей. Доля наследства сыновей — число во второй степени (*мал*) и одна девятая этого числа¹, которое получено, когда за основу вопроса берется неизвестное число (*шай*) и треть этого числа²». Как разобрать этот вопрос?

Ответ. Ответ прояснится, если пожелает Всевышний Аллах, после того как мы ознакомимся с некоторыми правилами математиков и правоведов. Великий

¹ Это можно представить в формуле: $x^2 + \frac{x^2}{9}$, где x^2 — это неизвестное число в квадрате (*мал*).

² Данное выражение можно представить в формуле $x + \frac{x}{3}$, где x — неизвестное число (*шай*).

ученый Йусуф ал-Ардабили аш-Шафи'и, да помилует его Аллах, в своей книге «ал-Анвар» сказал: «Если некто завещал постороннему человеку часть своего имущества в размере доли или примерной доли своего сына, то вопрос решается в следующем виде: сначала представляют, что завещания не было, а есть только наследники того завещателя. Затем к доле наследников добавляют еще одну долю, которая выделяется тому, в адрес кого делалось завещание. Так, если человек, у которого лишь один сын, завещал другому примерную долю своего сына, то вопрос рассматривают как вопрос наследования одним наследником, а затем к нему добавляют еще одного „наследника“. В итоге наследство делится пополам между ними. Если у него два сына, то вопрос рассматривается как вопрос с двумя наследниками, затем к их долям добавляют еще одну, равную доле одного из них, и получается три доли. Если у него три сына, то также сначала вопрос рассматривается как вопрос трех наследников, затем добавляется еще одна доля, и получается четыре доли».

В «Хуласа ал-хисаб» говорится: «Неизвестное число называется *шай'*; это число, помноженное на себя, — числом в квадрате (*мал*); число в квадрате, помноженное на себя, — числом в кубе (*ка'б*), а число в кубе, помноженное на то же число, — числом в четвертой степени (*малу мал*). [252] Если происходит исключение, то исключаемое именуют вычтенным (*накис*), а то, из чего исключили, — прибавленным (*зайд*)».

В «Шарх ал-Хуласа» сказано: «Часть (*джуз'*) неизвестного числа по отношению к единице имеет ту же прогрессию, что и единица по отношению к неизвестному числу. Часть (*джуз'*) числа в квадрате по отношению к части (*джуз'*) неизвестного числа имеет такую же прогрессию. А часть (*джуз'*) числа в кубе по отношению к части числа в квадрате также имеет такую же прогрессию и т.д. Если неизвестное число равно трем, то его часть будет равна одной трети, часть числа в квадрате — одной девятой, а часть числа в кубе — одной двадцать седьмой»³.

Из этих правил специалистов по наследственному праву и математиков мы понимаем, что вопрос с завещателем, о котором говорит имам [Мухаммад б. ал-Хасан аш-Шайбани], да помилует его Аллах, необходимо разобрать в следующем виде. Некий человек сделал завещание передать другому человеку часть своего

³ Известно, что в арифметической прогрессии соотношение между соседними числами сохраняет постоянную величину. Так, если число равно 2, а его часть $\frac{1}{2}$, то прогрессия $\frac{1}{2}$ в отношении 1 имеет ту же величину, что и 1 в отношении 2, поскольку 1 — это $\frac{1}{2}$ от числа 2. Часть от числа 2^2 , т.е. 4, — это $\frac{1}{4}$, которая имеет прогрессию в отношении $\frac{1}{2}$ на ту же величину, поскольку $\frac{1}{2} + \frac{1}{2} = \frac{1}{4}$. Часть от числа 2^3 , т.е. 8, — это $\frac{1}{8}$, которая также прогрессирует в отношении $\frac{1}{4}$ на ту же величину, поскольку $\frac{1}{4} + \frac{1}{4} = \frac{1}{8}$.

наследства в размере примерно одной доли одного из своих трех сыновей, но с вычетом одной трети из оставшейся трети наследства после расчета примерной основной доли того постороннего человека. В таком случае для начала за основу необходимо взять, что завещания не было, а наследство делится на три равные доли — по числу сыновей. Число 3 в таком случае есть неизвестное число (*шай'*) [x]. Затем, учитывая завещание, к этим долям добавляют еще одну долю для того человека, которая равна трети неизвестного числа [$\frac{x}{3}$]. В общем выходит четыре доли [$x + \frac{x}{3} = 3 + \frac{3}{3} = 4$]. Затем, чтобы определить оставшуюся сумму после исключения и саму исключаемую сумму, необходимо 3 умножить на 4, получится 12, из которых 9 долей идет сыновьям. Их доли называют числом в квадрате (*мал*), поскольку число 9 получено от умножения 3 долей, из которых мы вычитываем одну треть, на 3 по числу сыновей и соответственно долей, которые мы установили в начале разбора. Тому человеку остаются 3 доли, это число является тем неизвестным числом (*шай'*), поскольку оно получено от умножения числа 3 на число 1 — той одной доли, которую мы добавили к трем долям. Отсюда понимается, что оставшаяся часть из трети наследства, после того как тому человеку дали свою долю, равна 1 доли, поскольку треть от 12 — это 4, а тому человеку дали 3 доли. Теперь нужно число 3, из которого мы вычитаем одну треть согласно словам наследодателя, умножить на 12. Получится 36 долей, из которых сыновьям полагается 27 долей, поскольку 3 умножить на 9 равно 27. Число 27 есть 3 в кубе (*ка'б*), а часть (*джуз'*) этого числа равна $\frac{1}{27}$. [253] Треть этого числа равна 9, которую называют числом в квадрате, [поскольку $3^2 = 9$]. Именно поэтому имам [Мухаммад] назвал его числом в квадрате.

Также сыновьям из того исключения, [которое сделал наследодатель,] полагается одна часть из 9 [$\frac{1}{9}$], полученной в результате умножения 3 на 3. Число 9 будет числом в квадрате, поскольку $3^2 = 9$, а ее частью (*джуз'*) будет $\frac{1}{9}$. Таким образом, тому человеку остается восемь частей [$\frac{8}{9}$], а доля сыновей состоит в одной *мале* и одной девятой *мали* [$x^2 + \frac{x^2}{9}$].

Слова имама «с вычетом» являются обстоятельством выражением (*хал*) для слов «одной девятой *мали*». То есть речь идет об исключении, поскольку мы выше говорили, что сложилось правило именовать исключенное вычтенным (*на-кис*). Его слова «неизвестного числа (*шай'*) и трети этого числа» относятся не к слову «с вычетом». Они являются сказуемым для удаленного, но подразумеваемого подлежащего: «этот расчет получен, когда за основу вопроса (*асл ал-мас'ала*) принимаются неизвестное число (*шай'*) и треть этого числа, которые полагаются тому человеку». Это предложение указывает на правило вычисления наследственных долей, о чем говорилось в предыдущей цитате от «ал-Анвар».

Да помилует Всевышний Аллах его автора! Как же кратки, но содержательны его слова!

Это всё, что понял наш слабый ум по этой теме. Аллах лучше знает истину!



Второй вопрос. Разрешено ли имамам наших краев, учитывая их состоятельность, брать себе *закат ал-фитр* и другие виды *заката* с растительности?

Ответ. Если занятие общественной обязанностью (*фард ал-кифайа*) препятствует им, полностью или частично, иметь необходимый для их уровня жизни достаток, и тем самым, не получив *закат*, они будут считаться бедняками или нищими, то в таком случае им разрешено получать закятные средства в статусе бедных или нищих. Если же эти условия не соблюдаются, то это не разрешено для них. Данный запрет следует из текста «Тухфат ал-мухтаж»: «Если кто-нибудь займется заучиванием Корана наизусть или изучением шариатских наук — сюда же относится изучение человеком, не обладающим чистым сердцем, сокровенных знаний (*'илм ал-батин*) для очищения души от скверных качеств, это даже более первостепенно, — либо же наук, являющихся инструментарием к шариатским наукам, однако профессия, которой он владеет, мешает ему в этом полностью или частично, то в этом случае такой человек считается бедным, которому предоставляется *закат*. Он прекращает заниматься своей профессией, поскольку в тех науках польза более общая. Однако этот человек должен относиться к лицам, которые, как правило, способны освоить эти науки. Сюда же относится занятость совершением заупокойных молитв, поскольку их совершение также является общественной обязанностью».



Третий вопрос. Обязательно ли выплатить *закат* с бумажек, которые по приказу правителя используются в качестве средств платежа?

Ответ. Ученые имеют противоположные мнения относительно того, являются ли эти бумажки имуществом вообще и считается ли действительным их использование [254] в торгово-деловых отношениях. Речь даже не идет об обязательности выплаты с них *заката*. Покойный субкомментатор 'Абд ал-Хамид эфенди аш-Ширвани написал нам из почтенной Мекки, что он и другие тамошние ученые утверждают, что такая бумажка по своей сути не имеет полезной функции и что ее нельзя применять ни в качестве средства платежа, ни устанавливать для нее цену. Но если, по его словам, сложить эти бумажки в кучу и использовать в качестве топлива для варки еды или использовать их как обертку для хранения вещей, тогда они могут расцениваться как полезное имущество.

Однако ничтожный автор [ал-Алкадари] не осмеливается заявить, что они не считаются имуществом, поскольку они являются одним из видов долгового документа, который внедрил правитель, как, например, документ для получения

с казначейства золотых или серебряных денег (*накд*), сумма которых бывает указана на этой бумажке. В казначейство можно обратиться в любое время, в какое пожелает владелец *накда* или держатель этой бумаги. Также выплаты отсюда производятся тогда, когда правитель пожелает расплатиться *накдом* с держателями этих бумажек.

Известно также, что долговые документы являются имуществом, пользу которого можно представить: например, они напоминают о долге либо являются защитой от отрицания долга [со стороны заемщика]. На это указывают слова «ат-Тухфат»: «Если некто отберет силой долговой или прочий документ и испортит его, то он обязан возместить стоимость исписанной бумаги и плату за составление документа, но не стоимость самого документа». Однако стоимость, о которой говорит великий ученый в этом тексте, намного ниже и меньше стоимости, которую устанавливает правитель для этих бумажек. Но известно, что по шариату такое искусственное назначение стоимости не принимается в расчет. Поэтому *закат* с этих бумажек не выплачивается, хоть они и будут считаться неким видом имущества, ввиду того что из них можно извлечь кое-какую пользу. Всевышний Аллах знает лучше! Мир!

Составлено 13 *рамадана* 1320 года⁴ в селении Алкадар.

⁴ 14 декабря 1902 г.

Итоговое заключение о спасении *ахл ал-фатра* и предков Посланника [Ответ неизвестному корреспонденту]¹

[255] Именем Аллаха, Милостивого и Милующего!

Хвала Тебе, о Аллах, о Тот, чье существование обязательно, о Тот, чьи знания и щедрость безграничны, за то, что сделал нас из числа общины Твоего лучшего Посланника и наставил нас посредством него на самый прочный из Твоих путей! Благословения, приветствия, почет и уважение пречистому свету, нашему господину, избранному Мухаммаду, а также его семье — обладателям высокого достоинства, его сподвижникам и всем, кто последовал за ними в религии!

Далее, говорит раб, признающий свои грехи и не обращающий внимания на чужие недостатки за именем своих, Гасан аш-Шафи'и ал-Аш'ари ал-Алкадари ал-Кури, да простит Всевышний Аллах его, его родителей и того, кто соблаговолил прочесть за них хорошую мольбу: наш брат, великий местный ученый, чудо своей эпохи ['Абдулатиф] ал-Хуци ал-Авари² — да освятит Аллах его душу и да озарит Своей милостью его могилу! — составил «благоуханную» касыду под названием «ар-Равда ан-надиййа фи мадх ал-хадра ал-му'аззама ал-Мухаммадиййа». Он составил ее в стиле «сливок» ученых и святых, предводителя красноречивых и выразительных ораторов, нашего покровителя, «надушенного» арома-

¹ Арабское название: *Хуласа ал-Манкул фи Наджат ахл ал-Фатра ва Усул ар-Расул*.

² 'Абдулатиф (Абдулатип), сын Мухаммада ал-Хуци (Гоцинский) (ум. в 1891 г.) — видный дагестанский ученый из селения Гоцоб (ныне Гергебильский район РД), богослов и правовед, поэт и каллиграф, знаток калама и философии, автор более десяти произведений и множества стихотворений. 'Абдулатиф являлся старшим братом известного политического деятеля Нажмуддина Гоцинского (ум. в 1925 г.) из рода Доногоно Мухаммада — наиба имама Шамиля. В 1890 г. ал-Хуци был арестован за нелегальную поездку в хадж и сослан в г. Обоянь Курской губернии, где он скончался в возрасте около 40 лет.

том Божественного света (*файд*), имама Шараф ад-Дина ал-Бусири³. Да возвеличит его Всевышний Аллах и дарует нам его благодать! В этой касыде он в наитончайшей форме и самыми прекрасными метафорами выразил достоинства, которыми Всевышний Аллах выделил нашего почтеннейшего господина, да благословит и приветствует Всевышний Аллах его и его семью, все предки которого по отцу и по матери были чисты от религиозных и земных пороков. Никто из творений не смог сравниться с ним в таком восхвалении. Я же последовал этим двум упомянутым поэтам при восхвалении господина обоих миров в своем пятистишии (*тахмис*) «ал-‘Урда ал-махдиййа ли ар-Равда ан-надиййа». В своем комментарии к стихам я указал на источники нескольких вопросов по вероубеждению, о которых в подробной и исчерпывающей форме говорил предводитель шафиитов великий ученый Ибн Хаджар ал-Хайтами, да помилует его Аллах, в «ал-Минах ал-Маккиййа шарх ал-Хамзиййа». [256] Да вознаградит его Всевышний Аллах за его труд! Вот слова имама ал-Бусири, о которых идет речь:

Ты, [Мухаммад,] не переставал существовать внутри [своих предков в виде света, переходя из поколения в поколение], предки твои были только избранные...

Выявились во Вселенной твои совершенные качества, ты произошел от совершенных родителей, предки которых были благородны.

[Если ты поразмыслишь над его родословной, то] посчитаешь ее величайшей из-за совершенных качеств, ведь она словно созвездие Близнецов!

Как же прекрасна твоя родословная, которая словно ожерелье, обладающее славой и достоинством, ты же в нем редкостная превосходная жемчужина!

Слова же из «ар-Равда ан-надиййа» и моего пятистишия⁴ к нему были составлены в следующем виде:

Мольба Пророка непременно принимается Аллахом

Согласно Его обещанию, о чем переданы Его Слова,

Но Пророк [не просил у Него мирских богатств, поскольку он] всего лишь Его Посланник.

³ Шараф ад-Дин Мухаммад б. Са‘ид ас-Санхаджи ал-Бусири (ум. в 1295 г.) — поэт и суфий шазилийского тариката из Египта.

⁴ *Тахмис* (араб. «разбивка на пять частей», пятистишие) — в арабской поэзии стихотворный прием, заключающийся в присоединении к каждому двум полустишиям, т.е. к одному бейту, трех новых полустиший с рифмой бывшего первого; в результате получается строфа, состоящая из пяти полустиший, т.е. двух с половиной бейтов. В данном *тахмисе* каждые два полустишия принадлежат ‘Абдулатифу Гоцинскому, остальные три — Гасану ал-Алкадари, и так далее до конца *тахмиса*.

*Пророк — благороден, как и благородны его предки,
Которые в своем обществе славились великодушием, прекрасной репутацией
и доблестью.*

*Растение пышно растет и цветет от хорошего семени,
Как и потомство растет по примеру предков.
Нет сомнений, что они (предки Пророка) были на верном пути.*

*Кто считает, что кто-то из его предков был заблудшим,
Тот барахтается в трясине лжи.*

*Кто ж из здравомыслящих согласен с утверждением,
Что от заблудшего может произойти потомство, следующее истине?!
Разве благородство его предков является секретом, чтобы этому приводить
доказательства?!*

*Если он разумен, то разве ему не известно,
Что свет не может возникнуть от крошечной тьмы?!*

*Студенты знают, что ровные строки [в письме]
Не получатся, если не выровнять их по трафарету.
Как и помнят они, что глагол производной формы сохраняет значение
отглагольного имени (масдара).*

*[Разве ему не известно, что] отражение света от морских жемчужин
на [полости] раковин [моллюсков] —
Утвердившийся и известный факт?!*

Затем, примерно месяц назад я получил письмо от одного из крупных кадиев своей эпохи, содержащее издевки и насмехательства над полустигиями моего вышеприведенного *тахмиса* [257]. В конце письма были приведены его стихи, которые, словно камни, не подходящие для строительства стены, предназначались для отображения сути его письма. И как сказал имам и исследователь [Ибн] ‘Ата’ Аллах [ал-Искандари]⁵, да помилует его Аллах: «Любая речь облачена в „одеяние“ сердца ее автора». Вот его стихи:

⁵ Тадж ад-Дин Ахмад б. Мухаммад ал-Искандари, известный как Ибн ‘Ата’ Аллах (ум. в 1309 г.) — крупный мусульманский ученый из Египта, маликитский правовед и хадисовед, видный шейх шазилийского тариката.

*Как жаль! Как жаль за слова автора тахмиса! Нет сомнений, что предки
Пророка были на верном пути!*

*Разве потомство не следует примеру своих предков?! Но неудивительно,
если [некоторые] его предки были заблудшими в [религии],*

*Разве не сообщил Коран, что Ибрахим, который предался Господу,
имел заблудшего отца?!*

*Об этом Милостивый ниспослал откровение Своему любимцу и пояснил это
в ясных айатах Своей Книги.*

*Остается ли после этого этому приставале хоть что-то, кроме искажений,
лжи и заблуждения?!*

*Может ли этот певец напевать свой стих, полустушишия которого
указывают на помутнение его рассудка?!*

*Он еще забыл о словах Аллаха в отношении сына Нуха, которые Он дал
в ответ на мольбу Нуха.*

Ознакомившись с этими исключительными выражениями, содержащими излишнюю сатиру и прочие приемы, хотя в общем-то там нет ничего, с чем мы не согласны, за исключением утверждения, что Азар является отцом нашего господина Халила, ему благословения и приветствия, я понял, что он занялся бесполезным делом. Он сделал различие между полустушишиями этого нижайшего автора *тахмиса* (ал-Алкадари) и стихами величайшего поэта (ал-Хуци), хотя как по форме, так и по содержанию они почти идентичны. Он истолковал их в самом превратном виде, ложность чего очевидна, что якобы между предками и потомками не бывает разницы в религиозном исповедании. Местоимение в словах автора *тахмиса* «Нет сомнений, что они...» указывает на слова покойного поэта «его предки» в его стихе:

*Пророк — благороден, как и благородны его предки,
Которые в своем обществе славились великодушием, прекрасной репутацией
и доблестью.*

[258] Цель автора *тахмиса* и покойного поэта — восславить господина, посланного с похвальными качествами, да благословит и приветствует Аллах его и его семью. Эти качества были дарованы ему непрекращающейся милостью Всевышнего Аллаха в виде Своего Света, который переходил от Адама и Хавы, им обоим благословения и приветствия, к их потомкам, минуя язычников. Так происходило до тех пор, пока этот Свет не материализовался в телесном мире. Об этом пишет автор «ал-Хамзийи», а великий ученый Ибн Хаджар согласился с ним в «ал-Минах ал-Маккийя». Также к этому мнению пришли автор «ас-Сира ал-Халабийя» и великий ученый ал-Баджури в своем комментарии к «Джавхара

ат-тавхид» и в комментарии к «Мавлид» Абу ал-Бараката ад-Дардира⁶, да ниспошлет Всезнающий Милостивый на них Свое довольство и милость.

Что касается встречаемых в словах автора *тахмиса* и поэта выражений, что хорошее растение зависит от хорошего семени, потомки следуют примеру предков, а свет от жемчугов отражается в раковинах, то это из видов поговорок. Цель их — более ярко и доходчивее объяснить абстрактные вещи через физические примеры. Этот литературный прием приветствуется специалистами риторики и стилистики. Существует много примеров таких оборотов речи и в священных айатах. Например, слова Всевышнего: «На хорошей земле растения по дозволению ее Господа восходят [обильно], на плохой же земле они восходят скудно»⁷, «Так изображены они в Торе. В Евангелии же они представлены [в образе] посева, на котором вырос росток...»⁸. Также шейх Муслих ад-Дин [Са'ади] аш-Ширази⁹, да помилует его Аллах, восхваляя сына султана своего времени, сказал:

Он (султан) — сама суть (корень) кротости, а качество растения зависит от качества семени.

Другой [поэт] сказал: «Скакуны скачут так, как скакали их предки...».

Великий ученый шейх ал-Байдави при комментировании слов Всевышнего: «Воистину, Аллаху не зазорно приводить в качестве примера и притчи комара...»¹⁰ сказал: «К фигуральному выражению идеи (*тамсил*) прибегают лишь тогда, когда нужно яснее и доходчивее раскрыть некое значение и представить его в некоем материальном образе. В таком случае воображение помогает разуму понять уподобляемое значение. Идею в чистом виде [259] разум может постигнуть только вкупе с воображением, поскольку по своей природе разум склоняется к осязаемому и любит сравнения. Именно поэтому притчи широко используются в Божественных Писаниях, распространены в текстах красноречивых авторов и в рассказах мудрецов».

Ввиду того что мы говорим об одном, а претензии кадия касаются совершенно другого, я написал к нему с пояснением того, что имел в виду, и дал знать, что лучше отказаться от издевок в адрес прославлений Лучшего из творений, ему и его семье благословения и приветствия. Я написал ему этот стих:

⁶ Абу ал-Баракат Ахмад б. Ахмад ад-Дардир (ум. в 1786 г.) — маликитский правовед из Египта, богослов и знаток калама, поэт и шейх халватийского тариката.

⁷ Коран 7:58.

⁸ Коран 48:29.

⁹ Са'ади аш-Ширази (ум. в 1291-2 г.) — персидский поэт, мыслитель и суфий.

¹⁰ Коран 2:26.

*О тот, в ком ищут блага для религии! О тот, кто вбирает в себя все искомое,
[находящееся даже] в Китае!*

*Тебе — наши совершенные приветствия! Да не перестанешь ты пребывать
в силе и могуществе!*

*Далее, мы получили вашу удивительную критику в адрес стихов этого бедняка,
Хотя его стихи представляют собой лишь похвалу, основанную
на метафорах и тропах,*

И большая часть этих тропов используется в речах крупнейших писателей.

Если хочешь, я приведу ссылки на них в самой подробной форме,

Однако считаю, что в данном случае я должен промолчать,

*Поскольку мое нынешнее положение, как сказано в моем стихе, подобно
юноше среди соблазнов.*

Хвала Аллаху за то, что я нахожусь в положении лягушки в трясине:

Откроет рот — захлебнется, промолчит — не сможет квакать!

Вот было бы хорошо, если бы вы оставили мои стихи без комментариев

*Или хотя бы сообразовали ознакомиться с нашим вышеприведенным
комментарием!*

Тогда бы вы поняли смысл того, что предки Посланника чисты от позора,

А члены его семьи, как и остальные потомки вплоть до Судного часа,

*[260] Представляют собой пречистую прекрасную генеалогию по заявлению
обладателя доказательств (Пророка).*

*Не стоит нам на основе догадок сравнивать с ними тех, кто ниже их
по статусу.*

*Не беда, если кто-то отрицает это, ведь они (предки) могут спастись
по заступничеству того, через кого передана сура «Йасин»,*

*Того, в отношении кого достоверно, что Аллах сказал: «Если бы не ты,
Я бы не создал небосвод».*

Да благословит его и его семью Создатель рая и ада!

*О Мамнун (обращение к себе. — Пер.), помолчи, не то услышишь
в ответ грубые слова.*

После этого я получил от него чересчур многословный ответ. Он собрал высказывания толкователей Корана и других ученых, да помилует их Аллах, о том, что Азар — это отец нашего господина Ибрахима, ему благословения и приветствия, а также о том, что интерпретация сообщений, что он был его отцом, как то, что он был его дядей по отцу, есть лишь позиция шиитов. Кадий отметил, что является аш‘аритом по вероубеждению и что именно они и есть спасшееся течение среди семидесяти трех течений, последователи же остальных течений попадут в ад. Далее он добавил: «Не установлено достоверно ничего, что бы сообщало о спасении [на том свете] предков Пророка, да благословит и приветствует его Аллах, которые поклонялись идолам и умерли до того, как он был послан в каче-

стве пророка. За исключением сообщения ‘Аиши, да будет доволен ею Аллах, о родителях Пророка, да благословит и приветствует его Аллах. Этот презренный раб, надеющийся на прощение Величественного Господа, твердо и непоколебимо убежден, что они спасутся [на том свете] и будут из числа обитателей рая, ссылаясь на *хадис* от ‘Аиши, да будет доволен ею Аллах. Даже если *хафизы* единодушны в слабости этого сообщения, все равно дозволено использовать слабые *хадисы* в области благих дел. Что же касается отца Ибрахима, нашему Пророку и ему благословения и приветствия, то мое убеждение заключается в том, что он враг Аллаха, согласно тексту Славного Корана».

Я скажу: хвала Аллаху, Возвышен Он и Свят, за то, что уста этого кадия изрекли признание о дозволенности использования слабых *хадисов*, если они касаются области благих дел, о чем прямо заявили имамы (знатоки) права (*фикх*), толкования Корана (*тафсир*) и жизнеописания Пророка (*сира*). В частности, [261] великий ученый Ибн Хаджар, да помилует его Аллах, при комментировании слов из «ал-Минхадж»: «Два *кулла* — это пятьсот *ратлов*» — сказал, что слабый *хадис* достаточен для использования, если он касается области благих дел и перечисления достоинств, и что Абу Ханифа, да будет доволен им Аллах, считал слабый *хадис* доводом в любых областях.

Тем не менее, хотя он и заявил, что является аш‘аритом, его остальные утверждения противоречат как всем аш‘аритам, разделявшим мнение о спасении всех людей, до которых не дошел призыв ислама (*ахл ал-фатра*), так и их части, имевшей свое мнение об Азаре, что единило их с шиитами в этом вопросе. Возможно, он не вспомнил прямые цитаты аш‘аритов по этим вопросам и не ознакомился с их аргументами из аятов и достоверных *хадисов*.

В связи с этим, именем Аллаха, воздавая хвалу Аллаху и благословляя Посланника Аллаха, его семью и остальных, кто оказывал ему содействие, я приступаю к сбору аш‘аритских цитат и аргументов. Для облегчения [чтения] я разобью работу на два раздела и одно заключение и назову ее «Итоговое заключение о спасении *ахл ал-фатра* и предков Посланника» (*Хуласа ал-манкул фи наджат ахл ал-фатра ва усул ар-Расул*). Надеюсь, что беспристрастные братья, которые изучат ее, простят нас за то убеждение, которого мы придерживаемся при восхвалении нашего избранного господина, да благословит Аллах его, его пречистую семью и превосходных сподвижников. Ведь в этом убеждении больше возвеличивания и почитания его степени, нежели в убеждении, что среди его предков были язычники и те, кто попадут в ад, что несомненно есть порок и позор для его прекрасной родословной. К тому же в этом вопросе праведные предшественники (*салаф*) имели разные мнения, тем самым поздние поколения (*халаф*) имеют широкое поле для выбора мнения. Этот вопрос зиждется на текстах [Корана и сунны], а не на рациональных рассуждениях. Данный вопрос относится к категории веры в скрытое (*ал-иман би ал-гайб*). Но осторожнее все же быть

убежденным, что его предки лишены порочных изъянов. Аллах, Возвышен Он и Свят, знает лучше! Мы взываем к Его милости, дабы Он сохранил нас от ошибок и промахов, просим прощения и милости для меня и остальных братьев! Достаточен Он нам, и какой же Прекрасный Он Покровитель! Аллах говорит истину, и Он наставляет на истинный путь!

Первый раздел — об обоснованности спасения *ахл ал-фатра* от мук того света согласно мнению наших аш‘аритских имамов

Знай, аш‘ариты единогласны, что правовое предписание (*хукм*) не имеет силы, [262] пока не будет ниспослан шариат, а утверждение му‘тазилитов, что разум может устанавливать правовое предписание, ложно. Также недействительны слова некоторых [ученых], что вера (*иман*) обязует к исповеданию на основе рациональных рассуждений (*‘акл*). Это понимается из следующих текстов, которые ярче, чем самые прекрасные драгоценные камни.

☞ «[Айат] „...и Мы [никогда] не наказывали [людей], не послав предварительно к ним посланника“¹¹, указывает, что до ниспослания шариата нет никаких обязательных предписаний». «Анвар ат-танзил» ал-Кади ал-Байдави, да помилует его Аллах.

☞ «„Твой Господь не разрушал городов, пока не посылал в главный из них...“, т.е. в основной из них, остальные же в отношении этого города — провинции, поскольку жители главного города бывают более продвинутыми и умными — „...посланника, который возглашал им Наши знамения“, чтобы представить им доказательства и тем самым лишить их оправданий, „и Мы подвергали разрушению только те поселения, жители которых были нечестивцами“¹², которые считали посланников лжецами и заносчиво упорствовали в неверии». «Анвар ат-танзил».

☞ «„О люди Писания! После [долгого] перерыва [в цепи] посланников явился к вам Наш Посланник (т.е. Мухаммад), разъясняя [божественную истину] ради того, чтобы вы не могли утверждать: ‘К нам не приходил ни благовеститель, ни увещатель’“. То есть чтобы вы не приводили эти слова в свое оправдание. „И вот к вам явился и благовеститель и увещатель. Воистину, Аллах властен над всем сущим“¹³». «Анвар ат-танзил».

☞ «*Фатра* — это отрезок времени между двумя посланниками. Между ‘Исой и Мухаммадом, мир им обоим, было пятьсот пятьдесят восемь лет и четыре пророка, три из которых были из Бану Исра’ил, а один арабом — Халид бин Синан ал-‘Абси. Однако они не были посланниками». Субкомментарий Шейх-заде, да помилует его Аллах, к [книге] «Анвар ат-танзил».

¹¹ Коран 17:15.

¹² Коран 28:59.

¹³ Коран 5:19.

✽ «Ученые имеют разные мнения относительно размера отрезка времени между 'Исой и Мухаммадом, им обоим благословения и приветствия. Наиболее известное мнение — это то, что между ними прошло шестьсот лет. Этот период *фатры* касается как арабов, так и других народов, поскольку в этот промежуток вообще не был отправлен посланник. Но период *фатры* для арабов еще более длительный, поскольку после Исма'ила и до Мухаммада, да благословит и приветствует Аллах их обоих, между которыми прошло несколько тысяч лет, не был отправлен посланник к арабам» («ал-Футухат ал-Ахмадиййа би ал-Минах ал-Мухаммадиййа» шейха Сулаймана ал-Джамала, да помилует его Величественный).

✽ «Большая часть последователей Сунны и Согласия (*ахл ас-сунна ва ал-джама'а*) [263] стоят на том, что ни единобожие (*тавхид*), ни иные аспекты веры не становятся обязательными, пока не будут отправлены посланники [с таким требованием]. Установлено, что после Исма'ила, мир ему, к арабам не был отправлен другой посланник, а посланническая миссия Исмаила, ему благословения и приветствия, завершилась с его смертью. При этом нет разницы, изменили ли или исказили *ахл ал-фатра* свою религию, [они все равно не будут подвергнуты наказанию на том свете,] за исключением отдельных личностей, о наказании которых достоверно сообщается в священных текстах. Наказание затронет только таких людей». «ал-Минах ал-Маккиййа шарх ал-Хамзиййа» великого ученого Ибн Хаджара, да помилует его Аллах.

✽ «*Ахл ал-фатра* — это не те, до кого не дошел призыв любого посланника, а те, до кого не дошел призыв посланника, отправленного именно к ним» («ал-Аййат ал-баййинат 'ала Шарх Джам' ал-джавами'»). Автор привел эти слова после долгого разбора в опровержение слов имама ал-Халими¹⁴ и комментатора «Сахих Муслим» ал-Уббй¹⁵, которые утверждали, что для вменения в обязанность религиозных предписаний достаточно, чтобы был послан любой посланник, даже если в миссию этого посланника не входит всеобщий призыв.

✽ «Каждый, на кого, по шариату, возложены предписания, должен знать свои обязанности.

Под каждым понимается любой человек или джинн, на которого возложены предписания (*мукаллаф*). Возложение предписаний (*таклиф*) — это вменение в обязанность совершения того, в чем есть трудность. Тот, на кого возложены предписания (*мукаллаф*), — это каждое разумное, совершеннолетнее существо¹⁶, до которого дошел призыв ислама. Тот же, до кого этот призыв не дошел, не обязан исполнять религиозные предписания; согласно наиболее достоверному мне-

¹⁴ Абу 'Абдуллах ал-Хусайн б. ал-Хасан ал-Халими (ум. в 1012 г.) — крупный шафиитский правовед и богослов из Трансоксании (Мавераннахр).

¹⁵ Абу 'Абдуллах Мухаммад б. Халифа ал-Уббй (ум. в 1423-4 г.) — хадисовед, экзегет и маликитский правовед из Туниса.

¹⁶ Под такое определение *мукаллафа* подпадают не только люди, но и джинны.

нию, он не будет наказан на том свете и войдет в рай согласно словам Всевышнего: „...и Мы [никогда] не наказывали [людей], не послав предварительно к ним посланника“¹⁷. *Хафиз* [ал-‘Аскалани] сказал в „ал-Исаба“: „Сообщается через несколько передач, что дряхлый старик, или тот, кто умер в период *фатры*, или тот, кто родился слабоумным, слепым и глухим, или тот, кто родился умалишенным, или тот, кто стал умалишенным до достижения совершеннолетия, сможет [на том свете] аргументировать словами: ‘Если бы я был разумным... то я бы уверовал’. Тогда им отменяют наказание в аду и скажут: ‘Входите в рай’. Кто войдет в рай, окажется в прохладе и безопасности, а кто откажется, будет введен туда принудительно“. Под слабоумным имеется в виду полоумный, глупый человек, который даже не ведаёт, куда направляется, о котором говорится в одном из *хадисов*. Аллах знает лучше.

Его слова „по шариату“ грамматически связаны со словом „должен“. [264] Смысл этих слов: *мукаллаф* не обязан на основе рациональных рассуждений узнать то, что вменил ему Аллах в обязанность. Он обязуется, только если шариат объявит об этом, ведь до ниспослания шариата ни основные, ни второстепенные предписания не имеют силы. Мнение об этом принадлежит аш‘аритам и группе ученых из других школ». «Итхаф ал-мурид би Джавхара ат-тавхид» ‘Абд ас-Салама ал-Лакани, да помилует его Аллах.

✽ «В итоге выходит, что существует три позиции по этому вопросу: позиция аш‘аритов, заключающаяся в том, что все правовые предписания устанавливаются только шариатом, но с условием наличия разума [у тех, для кого установлены предписания]; вторая позиция матуридитов, заключающаяся в том, что разумом устанавливается обязанность по познанию [существования Аллаха], но не других правовых предписаний; позиция му‘тазилитов, которая говорит, что все правовые предписания устанавливаются разумом. Ты уже узнал о разнице между мнением матуридитов, что разум устанавливает обязательность познать существование Аллаха, и мнением му‘тазилитов, что разум устанавливает все правовые предписания. Помни об этой разнице!». «Тухфат ал-мурид ‘ала Джавхара ат-тавхид» великого ученого шейха Ибрахима ал-Баджури, да снизойдет на него милость Творца.

✽ «Его вопрос: „Войдет ли в рай полноценный человек, который должным образом уверовал в Аллаха до появления Посланника?“ Ответ: да, согласно наиболее достоверному мнению. Такой человек считается из *ахл ал-фатры* — тех, к кому не был отправлен Посланник. Такие люди попадут в рай, исходя из слов Всевышнего: „...и Мы [никогда] не наказывали [людей], не послав предварительно к ним Посланника“¹⁸. Из этого айата следует, что речь идет о периоде до

¹⁷ Коран 17:15.

¹⁸ Коран 17:15.

пророческой миссии Посланника. Утверждение, что каждый, кто не уверовал с момента послания Адама или Нуха в качестве посланников, окажется в аду, противоречит прямому тексту вышеприведенного айата. Поэтому не стоит принимать это утверждение». «ал-Фатава ал-хадисиййа» великого ученого Ибн Хаджара.

✽ «Если ставится условие доведения призыва до какого-либо народа, то достаточно ли доведение призыва любого пророка, даже нашего господина Адама, ведь единобожие — это аспект веры, касающийся всех общин, или же необходимо доведение призыва именно того посланника, который был послан к этому народу? Правильным здесь, как сказал великий ученый ал-Малави¹⁹, ссылаясь на ал-Убби в „Шарх Муслим“, который противоречил мнению ан-Навави, является, что необходимо доведение призыва именно того посланника, который был послан к этому народу. Верным мнением является то, что *ахл ал-фатра*, а это люди, жившие в период между посланниками либо в период некоего посланника, который не был послан к ним, спасутся [на том свете], [265] даже если изменили и исказили свою религию и стали поклоняться идолам.

Могут задать вопрос: „Как это возможно, ведь Пророк, да благословит и приветствует его Аллах, сообщил, что группа людей из *ахл ал-фатра* окажутся в Аду, как Имру ал-Кайс, Хатим ат-Та'и и некоторые отцы сподвижников? Один из сподвижников спросил Пророка, да благословит и приветствует его Аллах, когда он читал проповедь: 'Куда попал Убай?' — 'В ад', — ответил Пророк“. На это можно ответить следующее: эти *хадисы* представляют собой единичные передачи (*ахад*), они не могут противостоять категоричному тексту, а именно словам Всевышнего: „...и Мы [никогда] не наказывали [людей], не послав предварительно к ним посланника“²⁰. Также возможно, что эти отдельные личности попадут в ад за какое-то другое дело, касающееся лишь их и о котором знают Аллах и Его Посланник». «Тухфат ал-мурид» шейха ал-Баджури, да помилует его Аллах.

✽ «Шейх Джалал ад-Дин ас-Суйути, печать знатоков *хадиса* в Мисре, да помилует его Аллах, сказал, что множество групп ученых заявили, что до родителей Пророка, да благословит и приветствует его Аллах, не дошел призыв [истинной религии], а Всевышний Аллах говорит: „...и Мы [никогда] не наказывали [людей], не послав предварительно к ним посланника“²¹. Этот аят говорит о том, что тот, до кого не дошел призыв, после смерти спасется, не будет наказан и отправится в рай. Также он сказал, что такова наша позиция, касательно нее нет разногласий среди исследователей из числа наших шафиитских имамов в

¹⁹ Шихаб ад-Дин Ахмад б. 'Абд ал-Фаттах ал-Малави (ум. в 1767 г.) — мусульманский ученый из Египта, хадисовед и языковед, знаток калама и шафиитский правовед.

²⁰ Коран 17:15.

²¹ Коран 17:15.

фикхе и аш‘аритов в принципиальных вопросах веры. Об этой позиции прямо заявил имам аш-Шафи‘и, да будет доволен им Аллах, и его последователи согласились с ним в этом. Ал-Джалал ас-Суйути, да помилует его Аллах, также сказал: „Еще проясняет, что до его родителей не дошел призыв, тот факт, что они умерли, когда Пророк, да благословит и приветствует его Аллах, был малолетним ребенком“. Ал-‘Ала‘и и другие ученые посчитали достоверным, что отец Посланника Аллаха, да благословит и приветствует его Аллах, ‘Абдуллах, прожил восемнадцать лет, а его мать умерла в пределах двадцати годов. В таком возрасте не бывает возможности глубоко изучить единобожие. Это если придерживаться мнения, что Всевышний Аллах не оживил их для того, чтобы они уверовали в него. К тому же они жили в то время, когда царило невежество, и оно относилось ко времени *фатры*».

✽ «Мы приведем для тебя несколько положений, касающихся *ахл ал-фатры*, чтобы ты убедился, что отец Пророка, да благословит и приветствует его Аллах, входит в самую почетную категорию *ахл ал-фатры*. Мы говорим, а помощь от Аллаха: [266] знай, что последователь единобожия окажется из счастливых, каким бы способом он ни уверовал в единобожие. Даже если он пришел к этому без Писания и посланника, он все равно войдет в рай. Это потому, что вера обретается через весть, которую несут пророки от Господа, Всемогуц Он и Велик, а *ахл ал-фатры* не располагают ни Писанием, ни посланником, посредством которых они могли бы уверовать. В таком случае человек может случайно прийти к вере в Единого Бога. Поэтому можно услышать, что некий человек, умерший не с верой [на устах], войдет в рай, т.е. он уверовал в Единого Бога из-за света, который обнаружил в своем сердце, и умер с таким убеждением. Шейх Мухйи ад-Дин [Ибн ‘Араби] в десятой главе „ал-Футухат“ разделил *ахл ал-фатры* на тринадцать категорий. Шесть из них он причислил к счастливчикам, четыре — к несчастным, а три — к тем, кто находится под волей и решением Аллаха. Что касается счастливчиков, то это те, кто уверовали в Единого Бога из-за света, который они почувствовали в сердце, как Кусса б. Са‘ида, Са‘ид б. Зайд и ‘Амр б. Нуфайл. Когда Кусса спрашивали, есть ли у этого мира Бог, он отвечал, что верблужьи экскременты указывают на существование верблюда, а следы стоп указывают на прохождение пути и т.д. Са‘ид б. Зайд совершал земной поклон, говоря: „Мой Бог — Бог Ибрахима, моя религия — религия Ибрахима“, как об этом сообщается в „ас-Сахих“ ал-Бухари. Также он говорил: „Я жду пророка из потомства Исмаила, из племени Бану Мутталиб. Не думаю, что встречу его, но я уверовал в него, признаю его правым и свидетельствую, что он Пророк. Кто проживет дольше и увидится с ним, поприветствуйте его от меня“. Это сообщил Ибн Саййид ан-Нас²² в своем „ас-Сира“.

²² Абу ал-Фатх Мухаммад б. Ахмад ал-Йа‘мари, известный как Ибн Саййид ан-Нас (ум. в 1334 г.) — мусульманский ученый из Египта, хадисовед и историк, поэт.

Шейх Мухйи ад-Дин [Ибн ‘Араби] сказал, что тех, кто уверовал в единство Всевышнего Аллаха, как Кусса [б. Са‘ида], называют обладателями довода, смешанного с рациональной мыслью (*фикр*). Потому что такие, поразмыслив над творениями, пришли к выводу о существовании Бога. Такие будут воскрешены отдельно и будут считаться отдельной общиной (*умма*), у которой нет ни последователя, ни того, за кем следуют.

Вторая категория — это те, кто уверовали в Единого Всевышнего Аллаха из-за света, который возник в их сердцах и от которого они могут избавиться, приложив лишь умозрительные старания. Это есть свет от Господа, чистый от примеси какой-либо мысли о творениях. Обладатель такой веры будет воскрешен в Судный день с чистейшими праведниками.

Третья категория — это те, в чьи души был вселен свет веры. [267] Они носили его еще со времен Адама. Из-за силы света, чистоты их душ и искренности убеждения они уверовали в истинность пророческой миссии Мухаммада, да благословит и приветствует его Аллах. Они уверовали еще в сокровенном мире (*‘алам ал-гайб*), получив доказательство от Господа, как говорится в Его словах: „Именно те, кому ниспослано было ясное откровение от Господа своего, сообщенное [Мухаммаду] свидетелем от Него...“²³, т.е. в их сердца вселяются доказательства истинности того, к чему пришло их прозрение. Такие люди будут воскрешены в Судный день с двумя светами позади их и в числе скрытых сторонников Мухаммада, да благословит и приветствует его Аллах.

Четвертая категория — последователи истинной религии, о которых говорилось выше, как иудаизм, христианство, религия Ибрахима или религия любого другого пророка, существовавшего в их время. Людям из этой категории было сообщено, что те являются посланниками Всевышнего Аллаха, призывающими к Нему только определенный народ. Тогда они все равно последовали за ними, уверовали в них и стали вести их образ жизни: запрещали себе то, что запрещал себе какой-либо посланник, и стали руководствоваться законом этого посланника. Хотя они вовсе не обязаны были так поступать, поскольку этот посланник не был послан к ним. Такие люди будут воскрешены в числе открытых последователей того пророка, за которым они последовали при жизни, если шариат этого пророка был установлен открыто.

Пятая категория — те, кто изучили Писания пророков и поняли почетную степень Мухаммада, да благословит и приветствует его Аллах, его религии и узнали, какое вознаграждение получают те, кто последует за ним. Тогда они уверовали в него, хотя не придерживались шариата какого-либо пророка. Это особенно касается тех людей, кому был дарован благородный нрав, как Хаким б. Хизам и ему подобные. Такие люди в Судный день будут воскрешены с уверо-

²³ Коран 11:17.

вавшими в Мухаммада, да благословит и приветствует его Аллах, но не в числе тех, кто следовал его шариату, а в числе открытых последователей Мухаммада, мир ему.

Шестая категория — те, кто уверовали в пророка, посланного к ним, но при этом дожили до посланнической миссии Мухаммада, да благословит и приветствует его Аллах, и уверовали в него. Такие получают два вознаграждения.

Это шесть категорий, и все те, кто входят в них, окажутся счастливыми перед Аллахом в Судный день за исповедание единобожия, хотя и не обладали полноценной верой.

Что касается несчастных, то их несколько категорий:

— те, кто не имели каких-либо убеждений (атеисты), но не из-за умозрительных рассуждений, а из-за подражания (*таклид*) другим;

— те, кто исповедовали многобожие, но пришли к этому не на основе глубоких умозрительных рассуждений;

— те, кто не имели каких-либо убеждений (атеисты), [268] но пришли к этому не на основе глубоких умозрительных рассуждений или подражания другим;

— те, кто исповедовали многобожие, подражая другим.

Что касается тех, кто находится под волей и решением Аллаха, то их также несколько категорий:

— те, кто не имели каких-либо убеждений и не признали существование [Бога] из-за поверхностных рассуждений, которые в состоянии проводить их ограниченные умственные способности;

— те, кто исповедовали многобожие, к которому пришли на основе ошибочных умозрительных рассуждений, хотя прилагали для этого все свои умственные способности;

— те, кто не имели никаких убеждений, к этому они пришли на основе умозрительных рассуждений. Для этого они применили все свои умственные способности, которые для них пик способностей, а для тех, кто интеллектуально выше их, слабые рассуждения.

Это категории *ахл ал-фатра*, которые были между Идрисом и Нухом и между Исой и Мухаммадом, да благословит и приветствует его Аллах. Избегай без разбора выносить одно решение в отношении всех представителей *ахл ал-фатра*. Иначе ты ошибешься. Да помилует Аллах шейха Мухйи ад-Дина! Как же широки были его познания, ведь такой классификация я не встречал ни у кого другого! Аллах знает лучше!». Сороковая глава из книги «ал-Йавакит ва ал-Джавахир» имама 'Абд ал-Ваххаба аш-Ша'рани, да освятит Аллах его душу.

Второй раздел — о разъяснении мнений, передаваемых в книгах аш‘аритов, о благородстве родословной нашего господина и заступника на этом и на том свете, вечные благословения и приветствия Аллаха ему, его семье, сподвижникам и *таби ʿунам*

✻ «Ты, [Мухаммад,] не переставал существовать внутри [своих предков в виде света, переходя из поколения в поколение],

Предки твои были только избранные...

То есть: как прекрасен ты из-за дарованных тебе величайших совершенных качеств, так и прекрасна твоя родословная. Среди твоих предков, начиная от Адама и Хавы и до твоего отца ‘Абдуллаха и твоей матери Амины, были только избранные и лучшие. Доказательством этому является *хадис* ал-Бухари: „Я перемещался внутри представителей самых лучших поколений человеческого рода, поколение за поколением, пока не дошел до поколения, из которого появился на свет“. Также приводится [в сборнике] *хадисов* Муслима: „Аллах избрал род Кинана из потомков Исмaила, затем избрал курайшитов из рода Кинана, из курайшитов избрал род Бану Хашима, а из рода Бану Хашима — меня“. И *хадис* ат-Тирмизи [269] с хорошим *иснадом*: „Аллах создал творения и поместил меня в лучшую их часть, затем выбрал племена и поместил меня в лучшее из них, затем выбрал семьи и поместил меня в лучшую семью. Я лучший душой и телом и лучший по происхождению“. *Хадис* ат-Табарани: „Аллах выбрал творения, затем из них выбрал человеческий род, затем из них выбрал арабов, а затем из них выбрал меня. Я не переставал быть лучшим из лучших. Кто любит арабов, тот любит их из любви ко мне, а кто ненавидит арабов, тот ненавидит их из ненависти ко мне“.

Знай, что у Адама, ему благословения и приветствия, от Хавы родилось сорок детей за двадцать беременностей. Также у него родился Шис, исполнитель его завещания. Он родился один из уважения к нашему Пророку, мир ему, поскольку он из его потомков. Перед смертью Шис завещал своим детям то же, что завещал его отец ему: передавать свет, который был на челе Адама, а от него перешел к Шису, только чистым, целомудренным женщинам. На протяжении поколений это завещание исполнялось беспрекословно. Через поколения свет перешел на чело ‘Абд ал-Мутталиба, а затем к его сыну ‘Абдуллаху. Всевышний Аллах сохранил [в чистоте] от добрачных связей, что было распространенным явлением в доисламскую эпоху (*джахилийя*), эту почтенную родословную. Об этом сообщается в нескольких *хадисах*, например в *хадисе*, сообщаемом в двух „Сунан“ ал-Байхаки: „Я не был зачат в добрачных отношениях, распространенных в эпоху *джахилийи*, а только в браке, соответствующем исламу“. Добрачные отношения (*сифах*) — это то же самое, что прелюбодеяние (*зина*). Женщина в те времена могла некоторое время сожительствовать с мужчиной, и только после этого он

женился на ней. Ибн Са'д²⁴ и Ибн 'Асакир передали от Мухаммада б. ас-Са'иба ал-Калби, от его отца: „Я записал имена ста предков Пророка, да благословит и приветствует его Аллах, по женской линии и не нашел среди них ни одну, которая бы сожительствовала с мужчиной до брака, что было распространено во времена *джахилийи*“. Также передали ат-Табарани, Абу Ну'айм и Ибн 'Асакир: „Я был зачат в браке. От Адама и до моих родителей не было среди моих предков родившихся в добрачных отношениях. И добрачные отношения, распространенные во времена *джахалийи*, никак не затронули мою родословную“. Передал Абу Ну'айм²⁵: „Мои родители никогда не имели добрачных отношений. Аллах перемещал меня из чистых хребтов в чистые матки в чистом виде. Из двух поколений потомства я оказывался в самом лучшем“. Передал Ибн Мардавайх²⁶: „Пророк, да благословит и приветствует его Аллах, [270] прочел аят: 'К вам явился Посланник из вас же...'”²⁷ — и сказал: 'Я, как и вы, имею родословную, брачное родство и знатное происхождение, но никто из моих предков, начиная от Адама, не был рожден в результате добрачных отношений. Все родились в законном браке'“.

Примечание. Из приведенного выше стиха можно понять то, о чем прямо говорит большинство *хадисов* и косвенно говорят все *хадисы*: предки Пророка, мир ему, которые не являлись пророками, по мужской и женской линии, до Адама и Хавы, не являлись неверными. Потому что неверного не обозначают словами „чистый“, „благородный“, „избранный“, напротив, он нечисть, как сказано в аяте: „Ведь многобожники [пребывают] в скверне...“²⁸ (букв. „многобожники — нечисть“. — *Пер.*). Предыдущие *хадисы* прямо указывают, что его предки избранные, предки по мужской линии — благородны, а по женской — незапятнанные. Также его предки до Исма'ила являлись *ахл ал-фатра*, а они находятся в положении мусульман согласно прямому тексту айата, который будет приведен ниже. Также *ахл ал-фатром* являются все его предки, жившие в периоды между посланниками.

Всевышний Аллах сказал: „...и совершаешь обрядовые движения среди бьющих челом“²⁹ (букв. „твое перемещение в совершающих земной поклон“. — *Пер.*). Согласно одному из толкований, речь в данном аяте идет о перемещении

²⁴ Абу 'Абдуллах Мухаммад б. Са'д ал-Багдади (ум. в 845 г.) — один из ранних арабских историков, хадисовед.

²⁵ Абу Ну'айм Ахмад б. 'Абдуллах ал-Асбахани (ал-Исфахани) (ум. в 1038 г.) — мусульманский ученый, хадисовед и историк.

²⁶ Абу Бакр Ахмад б. Муса б. Мардавайх ал-Асбахани (ум. в 1019 г.) — мусульманский ученый, хадисовед и историк, экзегет.

²⁷ Коран 9:128.

²⁸ Коран 9:28.

²⁹ Коран 26:219.

его света от совершающего земной поклон к другому совершающему этот поклон. В таком случае эти слова прямо указывают, что родители Пророка, да благословит и приветствует его Аллах, ‘Абдуллах и Амина, будут обитателями рая. Ведь они ближе всех из избранных предков к нему. Это действительно так. В *хадисе*, который посчитали достоверным не один знаток *хадиса* (*хафиз*), при этом они не обратили внимания на критику в отношении его со стороны некоторых, сообщается, что Аллах оживил их обоих для него и они уверовали в него. Это было сделано только в отношении их обоих и в знак уважения к нему, да благословит и приветствует его Аллах.

Слова Ибн Дахийи, что это отвергается Кораном и *иджма’*, неуместны, поскольку это возможно и с точки зрения шариата, и с точки зрения разума, если было совершено в знак уважения и отличительного достоинства. Ни Коран, ни *иджма’* не отвергают этого. Тот факт, что бесполезно уверовать в Пророка после смерти, касается обычных случаев, а не отдельных, исключительных случаев. Достоверно, что для Пророка, да благословит и приветствует его Аллах, солнце было возвращено обратно после того, как оно уже зашло. Тогда время вернулось вспять, и ‘Али, да будет доволен им Аллах, смог совершить предзакатную молитву своевременно. Это было сделано в знак уважения к Пророку, да благословит и приветствует его Аллах. То же самое и здесь.

Предание о том, что Всевышний не разрешил Пророку, мир ему, просить прощения грехов своей матери, следует толковать либо как то, что это было до ее оживления, либо как то, что ситуация требовала [271] отложить такую мольбу на другое время. Могут спросить: „Если вы утверждаете, что его родители из *ахл ал-фатра* и не будут наказаны, то в чем смысл оживлять их?“. Я отвечаю: смысл в том, чтобы сделать им подарок в виде возможности уверовать полноценно, чего лишены *ахл ал-фатра*, поскольку единственное, в чем они схожи с мусульманами, — это в том, что они не будут наказаны [на том свете]. Но им не положены различные уровни вознаграждения [на том свете]. Таким образом, его родители получили исключительную возможность уверовать и обрести совершенную веру, чтобы получить за это и полагающееся вознаграждение. Есть еще что сказать по этому вопросу, но я изложил это в своем „ал-Фатава“.

Также вышеприведенный стих не противоречит тому, что Азар был неверным и он называется в Коране отцом Ибрахима, мир ему. Люди обоих Писаний единоголосны, что он не был его настоящим отцом, а был его дядей по отцу. Арабы же имели привычку называть отцом дядю по отцу. В Коране есть этому пример. Всевышний сказал: „Когда к Йа‘кубу явилась смерть и он сказал своим сынам: ‘Чему вы будете поклоняться после меня?’, а они ответили: ‘Мы будем поклоняться твоему Богу и Богу твоих отцов — Ибрахима, Исма’ила’...“³⁰, хотя по-

³⁰ Коран 2:133.

следний являлся дядей Йа'куба. Даже если бы люди Писания не сошлись на этом воедино, то все равно исходя из *хадисов* следовало бы толковать это именно в таком значении.

Что касается тех, кто принял этот аят буквально, как ал-Байдави и другие, то они подошли к этому вопросу поверхностно». Конец [фрагмента из] «ал-Минах ал-Маккиййа» великого ученого Ибн Хаджара, да помилует его Аллах. То же самое говорится в субкомментарии к тексту «ал-Хамзиййи» под названием «ал-Футухат ал-Ахмадиййа би ал-Минах ал-Мухаммадиййа» великого ученого шейха Сулаймана ал-Джамала³¹, да помилует его Аллах.

Великий ученый Шамс ад-Дин Мухаммад ал-Файрузабади, да помилует его Наставляющий, сказал в «ал-Камус», что Азар является дядей по отцу Ибрахима, а его отцом был Тарах. Комментатор «ал-Камус» в «ал-Укийанус» упоминает причину, по которой Азар был назван отцом. Об этом же писал Ибн Хаджар, слова которого мы привели выше.

☞ «Могут возразить, что если под совершающими земной поклон³² иметь в виду верующих, то это противоречит тому, что среди предков Пророка, да благословит и приветствует его Аллах, был Азар, отец Ибрахим-Халила, да благословит и приветствует Аллах нашего Пророка и его, который был неверным. На это мы ответим: люди Писания единогласны, что Азар был его дядей по отцу. Арабы имели привычку называть отцом своих дядей. Аллах сообщил, что Йа'куб, мир ему, сказал: „...моих отцов — Ибрахима, Исма'ила...“³³. Известно, что Исмаил был его дядей.

На это также указывает то, что отца Ибрахима [272] звали Тарах с точкой над буквой *ха* (تارح), согласно большинству специалистов по генеалогии. Есть мнение, что его имя без точки над *ха* (تارح). *Хафиз* [Ибн Хаджар ал-Аскалани] ограничился последним в „ал-Фатх“. Его не звали Азаром. Но некоторые утверждали, что Азар — его прозвище, поскольку так назывался один из идолов, которому он поклонялся. Таким образом, у него было два имени, Азар и Тарах, как, например, Йа'куб и Исра'ил — имена одного пророка.

³¹ Сулайман б. 'Умар ал-Азхари, известный как ал-Джамал (ум. в 1790 г.) — шафиитский правовед, экзегет и хадисовед из Египта.

³² Речь идет об аяте: «...и совершаешь обрядовые движения среди бьющих челом» (букв. «твое перемещение в совершающих земной поклон») (Коран 26:219).

³³ Так в тексте печатного издания «Джираб ал-Мамнун», как и в опубликованном тексте «ас-Сира ал-Халабиййа» (Издательство «Дар ал-Кутуб ал-'илмийа», Бейрут, 1427 г.х., второе издание, т. 1, с. 45), который цитирует ал-Алкадари. Очевидно, автор «ас-Сира» допустил ошибку как в передаче текста аята, так и в отнесении слов аята к словам Йа'куба, которую недоглядел ал-Алкадари. В 133-м аяте 2-й суры Корана речь идет о словах детей Йа'куба, обращенных к нему: «Когда к Йа'кубу явилась смерть и он сказал своим сынам: „Чему вы будете поклоняться после меня?“, а они ответили: „Мы будем поклоняться твоему Богу и Богу твоих отцов — Ибрахима, Исма'ила“...».

Один из ученых сказал, что те, кто восприняли аят буквально, как ал-Кади ал-Байдави и другие, подошли к этому поверхностно. Они заявили, что отец Ибрахима умер в неверии, а сообщения, что Азар был его дядей, — необоснованный отход от прямого текста айата. Их утверждению соответствует то, что изложено в „ан-Нахр“ от Ибн ‘Аббаса, да будет доволен Аллах им и его отцом, что Азар было именем его отца. Но их слова опровергаются словами *хафиза* ас-Суйути, да помилует его Аллах, сказавшего, что Ибрахим, ему благословения и приветствия, произнес мольбу: „Господи наш! Прости меня, моих родителей и верующих в день расплаты“³⁴. Эта мольба была произнесена через длительное время после смерти его дяди. Из этого следует, что тот, кто в Коране назван неверным и о ком запрещено просить прощения его грехов, т.е. в словах Всевышнего: „А просьба Ибрахима о прощении его отца была только исполнением обещания, которое Он ему дал. Когда же Ибрахим убедился, что его отец — враг Аллаху, он отрекся от него“³⁵, — это его дядя, а не настоящий отец. Хвала Аллаху за внушенную мысль! Не секрет, что смысл айата будет завершенным, только если в момент отречения Ибрахима от него его настоящий отец был жив. Причиной же отречения от него стала смерть его дяди в неверии, а не откровение [Аллаха ему], что [в будущем] тот умрет в неверии. Поразмысли над этим! В таком случае его настоящий отец и есть тот, кто подразумевается в словах Абу Хурайры: „Лучшие слова — те, что были сказаны отцом Ибрахима, когда он увидел, как огонь, в который бросили его сына, превратился в зеленую рощу и успел сжечь только его оковы: ‘Как же прекрасен Господь — твой Господь, Ибрахим!’“. Ибрахиму было всего шестнадцать лет, когда его бросили в огонь, согласно „ал-Кашшаф“. Другие ученые сообщают, что ему было тридцать лет, тринадцать из которых он уже провел в темнице». «Инсан ал-‘уйун фи сира ал-Амин ал-Ма’мун» великого ученого ‘Али ал-Халаби аш-Шафи‘и, да помилует его Аллах.

Я скажу: на верность понимания *хафиза* ас-Суйути, да помилует его Аллах, указывает текст из арабского перевода Торы: [273] «И взял Фарра Аврама, сына своего, и Лота, сына Арамова, внука своего, и Сару, невестку свою, жену Аврама, сына своего, и вышел с ними из Ура Халдейского, чтобы идти в землю Ханаанскую; но, дойдя до Харрана, они остановились там. И было дней жизни Фарры (в Харранской земле) двести пять лет, и умер Фарра в Харране»³⁶. Если бы он не был верующим, то не переселился бы с верующими. Аллах знает лучше!

✿ «Примечание. После того как ты узнал, что *ахл ал-фатра* спасутся, согласно весомому мнению, ты также понял, что спасутся и родители Пророка, да благословит и приветствует его Аллах, поскольку они из *ахл ал-фатры*. Более

³⁴ Коран 14:41.

³⁵ Коран 9:114.

³⁶ Ветхий Завет. Быт. 11:31–32. Цит. по: Лопухин А.П. Толковая Библия. Толкование на Книгу Бытия.

того, все предки Пророка, да благословит и приветствует его Аллах, по мужской и женской линии, спасутся и являлись верующими. Среди них не было неверного, нечестивого, порочного или кого-то подобного, которые были во времена *джахилийи*. Об этом говорят священные тексты, как слова Всевышнего: „...и совершаешь обрядовые движения среди бьющих челом“³⁷ (букв. „твое перемещение в совершающих земной поклон“. — *Пер.*), и слова Пророка, да благословит и приветствует его Аллах: „Я не переставал перемещаться из чистых позвончиков в незапятнанные матки“, а также прочие *хадисы*, которые в совокупности достигают степени *таватура*.

Что касается Азара, то он был дядей Ибрахима, мир ему. Ибрахим называл его отцом, потому что у арабов был обычай называть дядей отцами.

Сообщается, что в „ал-Фикх ал-акбар“ Абу Ханифа сказал, что родители Мустафы³⁸ умерли в неверии. Эти слова ложно приписаны ему. Исключено, чтобы он говорил такое в отношении родителей Мустафы.

Мулла ‘Али ал-Кари ошибся — да простит его Аллах — в своих ужасных словах. Удивительно еще то, что ему приписывают утверждение о том, что вера фараона (*фир‘авна*) была принята.

Истина, с которой мы встретимся с Аллахом, заключается в том, что родители Пророка, да благословит и приветствует его Аллах, спасутся. К тому же сообщается, что Всевышний оживил их, чтобы они могли уверовать в него, а затем снова умертвил. Это сообщается в *хадисе*...». «Шарх Джавхара ат-тавхид» великого ученого Ибрахима ал-Баджури аш-Шафи‘и ал-Аш‘ари, да помилует его Создатель.

✽ «Пророк, да благословит и приветствует его Аллах, сказал: „Я не был зачат в добрачных отношениях, распространенных в *джахилийи*“. Еще он, мир ему, сказал: „Я был зачат в законном браке. Начиная от Адама и до моих родителей, никто из моих предков не был зачат в добрачных отношениях *джахилийи*“. Также он сказал: „Мои родители никогда не имели добрачных отношений. Аллах перемещал меня [274] из чистых позвончиков в чистые матки в чистом виде. Из двух поколений потомства я оказывался в самом лучшем“. Его слова: „Я был зачат в исламском браке“, т.е. в браке, подобном исламскому, узаконивающем половую связь, хотя и не сочетающем в себе все требования ислама. Его (автора „ал-Мавлид“. — *Пер.*) слова: „Он — потомок чистых и незапятнанных благородных единобожников“. Поэтому Пророк, мир ему, сказал: „Я не переставал перемещаться из чистых позвончиков в незапятнанные матки“. Некоторые использовали это в качестве аргумента, что предки Пророка, да благословит и приветствует его Аллах, по отцовской и материнской линии, до Адама и Хавы, не яв-

³⁷ Коран 26:219.

³⁸ Мустафа («избранный») — одно из имен пророка Мухаммада.

лялись неверующими, поскольку чистыми называют только верующих. В связи с этим некто сказал:

*Твердо верь, что его предки от Адама до его отца — благородны.
Также и предки его по материнской линии, довод на это — тексты Корана
и хадисов,
Как слова Аллаха о совершающих земной поклон, в толковании его переданы
сообщения с короткими иснадами.
Он не переставал перемещаться от совершающего земной поклон к другому
такому же. Как же прекрасны эти люди!*

Достоверность сообщения от Пророка: „Мои и твои отцы в аду“, которое он произнес в ответ на вопрос некоего: „Где мой отец?“, — подвергалась критике. Но если представить, что оно достоверно, то его ответ следует толковать как то, что там подразумевается его дядя по отцу. Потому что арабы иногда называют своих дядей отцами. Именно такое толкование дают словам Всевышнего: „[Вспомни, Мухаммад,] как Ибрахим сказал своему отцу Азару...“³⁹. Правильно, что Азар был его дядей, а не отцом». Субкомментарий *шейх ал-ислама* Ибрахима ал-Баджури к «ал-Мавлид» Абу ал-Бараката ад-Дардира, да снизойдет на них милость Всеведущего Милостивого Бога.

Заключение

Великий ученый Абубакр ал-‘Аймаки ад-Дагистани⁴⁰, да помилует его Аллах, в своем комментарии под названием «Васа’ил ал-лабиб ила фада’ил ал-Хабиб» сказал следующее: «Знай, что ученые разошлись во мнении относительно предков Пророка, мир ему, от Адама и Хавы и до ‘Абдуллаха и Амины, придерживались ли они истинной (*ханиф*) религии или нет? Мнение, которое выбрала „опора“ поздних ученых, Ибн Хаджар ал-Хайтами — и какой же превосходный он исследователь! — заключается в том, что среди них не было неверного и все они были избранны и благородны. Он выразил это мнение в „ал-Минах“ с опорой на достоверные прямые *хадисы* и [275] на слова известного поэта ал-Бусири в „ал-Хамзиййа“.

³⁹ Коран 6:74.

⁴⁰ Абубакр, сын Му’авийи ал-‘Аймаки (ум. в 1791 г.) — крупный дагестанский ученый-богослов, правовед, поэт и литератор, автор нескольких популярных в Дагестане сочинений. Ал-‘Аймаки большое внимание уделял проповеднической деятельности среди простых мусульман, в связи с чем некоторые свои работы писал также на аварском (в арабской графике) языке.

Джалал ас-Суйути составил шесть сочинений о том, что родители Мустафы попадут в рай. Об этом сказано много и упоминается в книгах по житию Пророка. Аллах знает лучше!».

Внук этого великого ученого, шейх наших шейхов, великий ученый Са'ид ал-Харакани⁴¹, да помилует его Аллах, составил касыду, начало которой такое:

*Сказал Са'ид, самый нуждающийся из рабов в довольстве Щедрого Владыки:
Хвала Великому, Самодостаточному Аллаху, а затем Его благословения
прославленному*

*Мухаммаду, посланному из лучшей родословной, а также его семье — людям
совершенным и воспитанным!*

Далее, человек почитаем только за то, что он знает и понимает.

*Так знай же, да будешь ты наставлен к богобоязненности и честности,
что люди истины стоят на том,*

*Что предки по мужской линии чистого Пророка были верующими и не было
среди них неверного.*

Также и его предки по женской линии. Непоколбимо верь в это!

*Ведь передан об этом хадис от господина людей, который сообщили
Абу Ну'айм и другие.*

А ясный ответ на противоположные предания

Имеется в книгах по хадисам и тафсиру и в полной мере исследован.

*Вот мои убеждения, их я исповедую в надежде, что за это Посланник
заступится [за меня].*

Да будут эти цитаты в двух разделах и в заключении дополнительным истинным доводом тому, что мы прославляли нашего господина и опору, да благословит и приветствует Аллах его и его семью! Ведь мы молим Аллаха простить наши грехи и упущения ради заступничества Его благороднейшего любимца и великого света, да благословит и приветствует его Аллах. Может ли в наши слабые умы [276] закрасться подобная уничижительная мысль о его благочестивой родословной?! Нет, клянусь Аллахом! И у Аллаха мы просим защиты! Поэт сказал:

Имею я привычку любить край из-за его жителей, люди же любят по-разному.

⁴¹ Са'ид, сын Мухаммада ал-Харакани (ум. в 1834 г.) — крупнейший дагестанский ученый из селения Аракани (ныне Унцукульский район РД), богослов, правовед, поэт и литератор, учитель большого числа учеников, ставших впоследствии выдающимися учеными и деятелями государства и просвещения. Ал-Харакани являлся одним из главных противников вооруженного выступления против царской России. Он написал два десятка сочинений, первое из них в возрасте 19 лет.

Прошу Аллаха, Пречист Он и Возвышен, завершить наши жизни со свидетельством о Его единственности, истинности Его Посланника, Его любви и пути, которого мы придерживаемся сейчас. Прошу это и для остальных верующих братьев и сестер. Да простит Он мои и их ошибки! Он самый Милостивый из милостивых! Хвала Аллаху, Господу миров! Да благословит и приветствует Всевышний Аллах нашего господина Мухаммада, его семью и сподвижников!

Завершилось составление этого «ал-Хуласа» первого числа месяца *сафар* тысяча триста двадцатого года⁴² в одиночестве в селении Алкадар округа (*нахийа*) Кура области (*вилайа*) Дагестан. Да сохранит Всевышний Аллах Дагестан и его жителей в сени безопасности и веры, покуда ходят солнце и луна и сменяют друг друга день и ночь! Завершилась книга с помощью Владыки, Дарующего блага!

⁴² 10 мая 1902 г.

25

[Ответ неизвестному корреспонденту]

[277] Именем Его, Пречист Он и Возвышен!

И вам вечный и постоянный мир, милость, благословение и довольство Все-вышнего Аллаха!

Далее, я получил ваше драгоценное письмо, заслуживающее почтения, и ознакомился со всем его содержанием. В письме подробно разбирался следующий случай: кто-то дал *талак* своей жене с условием, что для осуществления *талака* он должен войти в лавку [некоего человека], к примеру Зайда, поесть похлебку и выпить чаю, предварительно расплатившись за них своими деньгами. Но однажды он встретился с тремя приятелями, которые не были в курсе его обусловленного *талака*. Они захотели перекусить с ним в лавке, для чего вручили ему 22 копейки, а он добавил от себя 10 копеек. В итоге у него на руках оказалось 32 копейки, для траты которых он выступал как бы их уполномоченным. Этот человек держал собранные деньги при себе, пока они не завершили трапезу, стоимость которой примерно равнялась сумме этих денег. По завершении он расплатился за еду этими деньгами с намерением долей своих друзей расплатиться за себя, а своей долей расплатиться за друзей. Это для того, чтобы не нарушить свою клятву о разводе, если он расплатится за себя собственными деньгами.

Подчиняясь вашему почтенному желанию, я дам вам полное разъяснение этого вопроса. Тот человек не нарушил свою клятву о разводе по двум причинам: во-первых, он не расплатился этими деньгами до трапезы, во-вторых, он расплатился не только своими деньгами. Мой ответ дан на основе следующих цитат ученых:

«Если он скажет [жене]: „Если в пятницу Зайд приедет верхом на пегой лошади, держа в руках хлыст, то ты разведена“, то *талак* недействителен до тех пор, пока не будут осуществлены все условия в одно время». «Анвар».

«Если он скажет [жене]: „Если войдешь [в дом] и заговоришь, ты разведена“ или „Ты разведена, если войдешь [в дом] и заговоришь“, то для осуществления

одного *талака* необходима реализация двух условий (войти в дом и заговорить. — *Пер.*)». «Асна ал-маталиб».

«[Если при клятве для *талака* ставилось условие] не употреблять еду, купленную Зайдом, то клятва не нарушится, если поест еду, приобретенную Зайдом вместе с другим человеком, т.е. будь эта еда куплена ими вместе сразу либо по очереди, но на общие средства. [278] Исходя из обобщенных слов ученых, клятва не нарушится, если даже доля Зайда будет отделена, поскольку Зайд при покупке не становился единоличным владельцем каждой части еды. Клятва же понимается в том смысле, какой первый приходит на ум: Зайд должен был быть единоличным владельцем покупаемой еды. Отсюда следует, что если некто поклянется [разводом с женой], что не войдет в дом Зайда, то его клятва не нарушится, если он войдет в дом, являющийся общей собственностью Зайда и другого человека». Комментарий к «ал-Минхадж» великого ученого Ибн Хаджара.

Мир! Было составлено 15 *сафара* 1322 года¹.

Ваш покорный слуга Гасан ал-Алкадари.

¹ 1 мая 1904 г.

[Ответы хаджжи ‘Алилу эфенди]

Именем Его, Пречист Он и Возвышен!

Хвала Всевышнему, Единому Аллаху! Благословения и приветствия нашему господину, после которого не появится [другой истинный] пророк, его семье, сподвижникам и уверовавшим в Его Писание!

Далее, дорогой, уникальный брат, хаджжи ‘Алил эфенди! Я приветствую тебя самыми совершенными приветствиями и различными искренними пожеланиями! Извещаю тебя, что я получил твое письмо, составленное в прошедший [месяц] зу-л-хиджжа. Из него я узнал, что вы пребываете в здравии, которое только можно пожелать. В письме было несколько вопросов по правовым предписаниям [ислама], хотя мы не располагаем теми же трудами почтенных имамов, которыми не располагаете сейчас и вы. Но все же я написал то, что у меня есть по этим вопросам, чтобы вы могли взглянуть на них с чистыми помыслами.

Вопрос. Супруги договорились, что жена простит мужу брачный дар, который он должен ей в размере тридцати динаров, а муж даст ей *талак*. Жена сказала ему: «Если ты дашь мне *талак*, то ты чист от моего брачного дара». Таким образом она простила ему долг в виде брачного дара, а он дал ей три *талака*. Считается ли их развод полным (*ба’ин*) или же не полным (*радж’и*), при котором он может вернуть ее в жены? Обязательно ли ей выплатить *закат* с тех динаров за период, когда они находились в долгу у мужа? Считается ли действительным в таком случае прощение этого долга?

Ответ. Ответ можно узнать из следующей цитаты, отражающей итоговое решение наших шафиитских имамов, да помилует их Аллах.

«Если муж поставит условием для дачи *талака* жене, чтобы она простила ему [279] брачный дар, то *талак* действителен, только если брачный дар будет прощен полностью и в действительной форме. В таком случае развод будет полным (*ба’ин*), если супруга является благоразумной (*рашида*), каждый из них был в курсе размера брачного дара и на средства брачного дара не наложен *закат*. Последнее много оспаривал [Джамал ад-Дин] ар-Рими, утверждая, что нет разницы, на-

ложен ли *закат* на это имущество или нет. Он даже цитировал некоторых исследователей, утверждавших то же самое. Факт наложения *заката* имеет значение, поскольку закатную долю невозможно вот так простить, а в условии ставилось, чтобы было прощено все имущество брачного дара. Таким образом, обозначенное условие не выполняется. Есть мнение, что *талак* может засчитаться как полный (*ба'ин*) и он обязан дать ей общепринятый брачный дар (*махр ал-мисл*). Если она скажет супругу: „Дай мне *талак*, и ты свободен от брачного дара“ — и он даст ей *талак*, то, согласно основному мнению, развод засчитывается как полный (*ба'ин*) и супруг обязан выплатить ей общепринятый брачный дар, [а не установленный между ними,] поскольку поставленное условие освободить от брачного дара не может выступать в качестве условия». «Фатх ал-Му'ин би шарх Курра ал-'айн» доистопченного ученого, шейха Зайн ад-Дина аш-Шафи'и¹, да помилует его Аллах.



Вопрос. Каково решение относительно компаса? Показывает ли он направление на почтенную Каабу или его северная сторона стрелки обращена к Северному полюсу, а южная — к Южному полюсу?

Ответ. Известно, что обе стороны стрелки компаса в неподвижном положении обращены только к этим двум полюсам. В некоторых местах северного полушария Земли южная сторона стрелки компаса иногда показывает примерное направление *киблы*, а в некоторых не показывает. То же самое с северной стороной его стрелки в южном полушарии. Это известно из книг по науке об определении времени (*'илм ал-микат*). Что касается наших краев, то примерное направление *киблы* — это направление тени стоящего предмета по прошествии примерно двенадцати минут после полудня. Линия, указывающая на полдень, [в этот момент] расположена вдоль всей стрелки компаса. Аллах знает лучше!



Вопрос. Каково положение шейха и великого ученого Салиха ал-Йамани²? Являлся ли он *муджтахидом* или *мукаллидом*? Если он был *муджтахидом*, то

¹ Зайн ад-Дин б. 'Али ал-Маллайбари (ум. в 1522 г.) — шафиитский правовед и суфий из Южной Индии.

² Дийа' ад-Дин Салих б. Махди б. 'Али ал-Макбали ал-Йамани (ум. в 1696 г.) — мусульманский ученый из Йемена, автор нескольких работ по экзегезе, *хадисам*, догматике, праву и т.д.; вначале был зайдитом, но потом стал критиковать следование религиозным авторитетам (*таклид*), за что вступил в конфликт с местными учеными в Сане (Йемен), из-за чего переселился в Мекку. На новом месте ал-Йамани продолжил развивать свое учение и притязать на степень «абсолютного *иджтихада*», из-за чего также вступил в конфликт с мекканскими учеными, но после вмешательства османских властей ал-Йамани удалось отстоять свои позиции. Религиозные взгляды ал-Йамани представляли собой симбиоз учений различных течений и школ (суннитских, шиитских и т.д.), а также его собственных рассуждений. У него обучались

каким именно: абсолютным *муджатахидом* (*ал-муджтахид ал-мутлак*), *муджтахидом* на уровне одного *мазхаба* (*муджтахид фи ал-мазхаб*) или *муджтахидом* на уровне вынесения [отдельных] *фетв* (*муджтахид фи ал-фатва*)? Как он мог быть *муджтахидом*, если великие ученые заявили, что после четырехсотого года хиджры *иджтихад* прекратился? Разрешено ли следовать ему во второстепенных вопросах шариата в личных целях?

Ответ. Заявление о прекращении действия *иджтихада* после упомянутого времени не является весомым мнением. Это следует из текста «Шарх Джам' ал-джавами»: «Допустимо, чтобы в какой-то период времени отсутствовал *муджтахид*, т.е. его не существовало в принципе. Ханбалиты же не допускают этого. [280] Также не допускает и Ибн Дакик ал-'Ид, утверждающий, что *муджтахид* не может не существовать в какой-то период времени, только если это не время, когда шариатские положения полностью разрушаются. Если же такое время наступит, например, появятся большие признаки конца света, такие как восход солнца на западе и т.п., то допустимо, чтобы в это время не существовало *муджтахида*. Сторонники мнения, что это возможно, считали правильным мнение, что по факту такое еще не случилось [и не случится в будущем]. Но есть [менее весомое] мнение, что такое произойдет на практике».

Факт достижения человеком степени абсолютного (*ал-мутлак*) или относительного (*ал-мукайад*) *иджтихада* устанавливается через свидетельство двух благочестивых [ученых-]мусульман, хорошо знакомых с его уровнем знаний. Об этом подробно сказано в соответствующих трудах.

Упомянутый шейх, да помилует его Аллах, покинул этот мир в священной Мекке в начале двенадцатого столетия хиджры. Весть о нем широко распространилась в Дагестане через многочисленные сообщения от шейха наших шейхов, великого ученого *хаджжи* Мухаммада эфенди, сына Мусы ал-Кудуки, и других ученых, встречавшихся с ним. Они привезли сюда некоторые его труды, из которых можно понять, что он притязал на степень абсолютного *иджтихада*. Например, следующие его слова свидетельствуют об этом: «Всю свою жизнь я старался сторониться *мазхабов*. Спутником для себя я выбрал Коран, а в сунне Избранного, да благословит его Аллах, я находил всё что удовлетворяло жажду моих знаний».

В одном из сборников, посвященных ему, я нашел, что османский султан (*ас-султан ал-хункар*) отправил в Мекку ученых из каждого из четырех *мазхабов*, которые должны были экзаменовать шейха Салиха. В результате они обнаружили, что он «безбрежный океан [знаний]», а его слова не выходят за рамки четырех *мазхабов*. Тогда они сошлись на том, чтобы дать его собственному *мазхабу*

некоторые дагестанские ученые, в том числе знаменитый Мухаммад, сын Мусы ал-Кудуки. Труды ал-Йамани оказывали определенное влияние на религиозно-правовые взгляды некоторых дагестанских богословов вплоть до конца советского периода.

название — ХаШМаЛ, намекая, что он собран из четырех *мазхабов*: Ханафитского, Шафиитского, Маликитского и Ханбалитского. Не думаю, что это название образовано от этих слов. В своих трудах он прямо утверждал то, что противоречит всем *мазхабам*, как то, что троекратный *талак*, данный одновременно, считается одним *талаком*. Этого мнения о *талаке* придерживались также имам Тавус, Хадждадж б. Арта', захириты и шииты.

Если допустить вышесказанное [о его уровне знаний], тогда можно назвать его абсолютным *муджтахидом*, *мазхабу* которого разрешено следовать, [281] но соблюдая требуемые условия и только в личных целях, а не для судейства и вынесения *фетв* в наших краях. Потому что дагестанцы как бы обязались в судебных решениях и при вынесении *фетв* придерживаться *мазхабов* имамов, известных им, как имама аш-Шафи'и и имама Абу Ханифы, да помилует их Аллах. И как было сказано:

Разрешено в личных целях следовать другим мазхабам помимо четырех мазхабов. В этом широкая возможность!

Но это не разрешено в судебной деятельности и при вынесении фетв.

Так сообщается от ас-Субки — известного имама!

Аллах знает лучше! Мир! Было составлено 2 *мухаррама* 1323 года³ в Алкадаре.

Ваш покорный слуга, ничтожный Гасан ал-Алкадари.

³ 9 марта 1905 г.

[Ответы неизвестному корреспонденту]

Именем Его, Пречист Он от недостатков!

Хвала Единому Аллаху! Благословения и приветствия нашему господину Мухаммаду, после которого не появится [другой истинный] пророк, а также его семье, сподвижникам и всем, кто последует за его наставлением и путем!

Далее, ваш вопрос. Жители некоего селения согласились передать [некоторые] свои посевные поля, пастбища и рощу в качестве *вакфа* мечети для ее ремонта. Они так и поступили. Действителен ли такой акт *вакфа*? Если допустить, что действителен, то можно ли часть дохода от вакуфного имущества этой мечети потратить на другую новую мечеть?

Ответ. *Вакф* имеет определенные условия.

Условия, предъявляемые завещателю: он должен быть *мукаллафом*; завещать добровольно; юридически быть способным жертвовать имущество; быть фактическим собственником передаваемого имущества и способным передать его в собственность другому лицу.

Условия, предъявляемые имуществу, передаваемому в качестве *вакфа*: оно должно быть материальным; собственностью завещателя; определенной; те, кому завещан *вакф*, должны получать от этого имущества какие-либо материальные блага или пользу. Также есть и другие условия, упомянутые в книгах наших шафиитских имамов, да помилует их Аллах.

Если землями, о передаче в качестве *вакфа* которых говорится в этом случае, они владеют единолично в виде частной собственности [282] и соблюдают вышеприведенные условия, то этот *вакф* действителен с условиями, которые они обозначили. Однако не разрешено передавать доход от этого *вакфа* другой мечети, что противоречит условию, которое обозначили завещатели. Исключением является, если первая мечеть разрушилась и невозможно ее отремонтировать.

Если же они не являются единоличными собственниками этих земель, к примеру, земли принадлежат общему земельному фонду (*харим*) селения, то акт

вакфа недействителен ни в пользу мечети, ни в пользу чего-либо другого. Доход, получаемый с них, является собственностью всех жителей селения. Они не имеют права передавать эту собственность другим путем продажи или завещания в качестве *вакфа*. Об этом прямо сказали комментаторы «ал-Минхадж» при обсуждении цитаты в главе о поднятии целины: «Путем поднятия целины нельзя стать собственником [какого-либо участка] земли *харима*, принадлежащего населенному пункту». Великий ученый Ибн Хаджар, говоря о причине запрета, пишет: «Потому что эта земля — собственность владельцев жилищ. Отдельная часть *харима* не подлежит продаже, подобно водоему без суши. Ибн ар-Риф‘а пришел к выводу, что это дозволено, поскольку дозволено продавать любую деталь, при вычете которой уменьшается стоимость комплектации, к которой она принадлежала. Но ас-Субки посчитал, что в этих вопросах есть разница, поэтому отдельный участок *харима* не может быть продан».

В субкомментарии к «ан-Нихайа» в этом месте написано: «Из этого следует, что если кто-то незаконно посеет что-либо на участке *харима*, то он обязан выплатить среднюю плату за пользование участком, а также выковырнуть семена за свой счет. Если жители согласны, чтобы он продолжил пользоваться участком за плату, то аналогия с вопросом о недозволенности продавать отдельный участок *харима* говорит о недозволенности и этого. Но это может быть и дозволенным, если делать разницу между этими вопросами на основе правила, что вопрос [временного] использования некоего имущества менее строгий, чем вопрос передачи этого имущества в собственность другому лицу. В таком случае плата, которую этот человек предоставляет за пользование участком и которая равна средней стоимости за такую услугу, должна быть распределена между жителями селения в соответствии с долями их частных земельных угодий. Они должны быть теми лицами, кто имеет право пользоваться *харимом*. А *харимом* же имеет право пользоваться любой, кто имеет в собственности хоть какой-то земельный участок. Каждый из них заслуживает получить долю из платы, которая бы покрыла его потребности в соответствии с расположением его участка на территории селения». Субкомментарий ‘Али аш-Шабрамаллиси.



Ваш вопрос. В некоем селении произошел конфликт, из-за чего община (*джама‘ат*) разделилась на две группы, каждая из которых достигает требуемого количества для совершения пятничной молитвы. Одна из этих групп построила новую мечеть и стала совершать в ней пятничную молитву. Действительна ли их пятничная молитва? Обязаны ли они после пятничной совершить еще и обеденную молитву?

Ответ. Ответ можно узнать из слов автора «ал-Анвар», да помилует его Аллах. Он сказал следующее, говоря об условиях пятничной молитвы: «Четвертое

условие: ни до, ни во время совершения пятничной молитвы [283] не должна совершаться еще одна пятничная молитва [где-либо на территории населенного пункта]. Это дозволено только в большом городе, население которого увеличилось и им трудно собраться в одной мечети, поскольку образуется давка, окраины города слишком далеки от мечети или из-за того, что это может привести к конфликту между жителями. В таких случаях дозволено совершать пятничную молитву в нескольких местах, но в соответствии с потребностью».

Субкомментатор «ат-Тухфат» великий ученый Ибн Касим, да помилует его Аллах, сказал: «Если пятничных молитв совершается несколько, тогда надо совершить после них и обеденную молитву при условии, что [в данном населенном пункте] не дозволено совершать пятничную молитву в нескольких местах. Если же это дозволено, тогда совершение обеденной молитвы будет всего лишь желательным делом, чтобы выйти из разногласия с теми учеными, кто ни при каких обстоятельствах не позволял совершение пятничной молитвы в нескольких местах независимо от того, есть ли потребность или нет».

Однако я считаю, что в подобных случаях более подходит следовать мнению о том, что обеденную молитву не нужно совершать, если пятничная молитва была действительна, а молящиеся последовали тем авторитетным имамам, которые заявили, что в таких случаях пятничная молитва действительна. Например, в комментарии к «ал-Минхадж» великого ученого Ибн Хаджара, в разделе о качествах руководителей молитв (имамов) говорится следующее: «Кто следует мнению ученого, соблюдая все его условия, то его молитва действительна даже по мнению тех ученых, кто придерживался противоположного мнения». В главе о судеистве в этой же книге он пишет: «Кто исполнил акт богослужения, о действительности которого есть разногласия [среди ученых], не последовав ученым, считавших его действительным, то он обязан совершить его заново, [если акт богослужения был обязательным,] поскольку его действие, [без опоры на ученых,] является бесполезным».

Еще один аргумент: необходимо наличие твердого намерения при совершении действия. Например, если человек совершит пятничную молитву, следуя ученым, сказавшим о ее дозволенности, а после ее завершения пожелает совершить и обеденную молитву, то если она совершается в виде повторного совершения первой молитвы, то он совершает действие, относительно которого имеются более сильные разногласия, поскольку некоторые ученые не разрешают совершать пятничную молитву повторно в виде обеденной. Если же он при совершении пятничной молитвы следовал мнению ученых, говорящих о недействительности пятничной молитвы в его случае, то как он может в одном вопросе следовать двум противоположным мнениям?! Если же он следовал чему-либо другому, то это всего лишь наущения шайтана, поддаваться которым запрещено.

В общем, этот вопрос довольно сложный, но мы располагаем множеством цитат, в которых говорится, что не нужно совершать пятничную молитву повторно [в виде обеденной], если пятничная молитва была совершена согласно мнению ученых, позволяющих ее совершение в нескольких местах по указанным в «ал-Анвар» причинам. Аллах, Возвышен Он и Свят, лучше знает! Ему совершенная хвала!

[284] Да благословит и приветствует Всевышний Аллах нашего господина Мухаммада, его семью и сподвижников! Мир!

10 *мухаррама* 1323 года¹.

Ваш покорный слуга Гасан ал-Алкадари.

¹ 17 марта 1905 г.

[Ответы Мухаммаду эфенди, сыну Бейбулата ал-Авари]

Именем Его, Пречист Он и Возвышен!

И вам высочайшие и наилучшие приветствия, достопочтенный ученый Мухаммад эфенди, сын Бейбулата ал-Авари! Да сохранит Владыка и Создатель вас и нас от обольщения этим миром с его недостатками на пути к потустороннему миру с его скорыми благами!

Далее, я получил ваше почтенное письмо, содержание которого убедит читателя, что вы знающий и мудрый. Я принял его с почтением и трепетом, ощутил его благоухание и ознакомился с ним. После чего выразил сочувствие дагестанцам, ученая часть которых не имеет возможности зарабатывать необходимые средства на жизнь, их близкие и соседи не помогают им, в связи с чем они вынуждены отправляться на заработки в далекие края. Затем... затем... Аллах — лучший Попечитель, и Он самый Милостивый из милостивых!

Далее, ваш вопрос. Разрешено ли нам наниматься на работу к представителям других религий и верований?

Ответ. Великий ученый Ибн Хаджар, да помилует его Аллах, в «ал-Фатава ал-фикхийя» говорит следующее: «Вопрос: неверный нанял на работу мусульманина. Запрещено ли мусульманину самому выполнить работу? Ответ: это не запрещено, но порицаемо. Если работа связана с уничижительным трудом, не подобающим мусульманину, тогда степень нежелательности усиливается. Некоторые даже сказали, что работа в таком случае становится запретной». Всевышний Аллах разрешил совершать добро в отношении неверных, давать им милостыню, хорошо обходиться с ними и исполнять договоры с ними, если они не из тех, кто сражается против нас или глумится над нашей религией. Всевышний Аллах говорит: «Аллах не запрещает вам являть дружелюбие и справедливость к тем, кто

не сражался с вами из-за веры и не изгонял вас из ваших жилищ, — ведь Аллах любит справедливых»¹.



[285] Ваш вопрос. Каково решение относительно новой системы денежных переводов, которую ввели государственные чиновники? Суть ее: человек приходит на почту с целью выслать деньги адресату, находящемуся далеко. Служащие почты оставляют эти деньги у себя и смешивают их со своими деньгами в хранилище. Затем они отправляют сообщение в другой пункт почты, находящийся рядом с тем адресатом, с требованием выдать ему сумму денег взамен денег, которые они получили от адресанта. Разрешено ли адресату принять их деньги?

Ответ. Ответ можно узнать, ознакомившись со следующими текстами:

«Если похищенное имущество смешать с другим, но возможно разделить их, то обязательно нужно это сделать, даже если это тяжело сделать. Если же разделить их невозможно, то, согласно позиции [шафиитского] *мазхаба*, похищенное имущество получает статус испорченного. Владелец имеет право потребовать с похитителя возместить ущерб, а похититель может вернуть ему не со смешанного имущества» («ал-Минхадж»).

То же самое говорится во всех наших шафиитских книгах:

«„Вышеприведенный вопрос охватывает и случаи, если некто уполномочит другого продать его имущество или, наоборот, приобрести либо оставит у него на хранении свое имущество, а тот смешает его со своим имуществом. В таких случаях он обязан отделить их имущество, если это возможно. Если нет, то он обязан вернуть ему аналогичное имущество, поскольку оно обретает статус испорченного. Отсюда вытекает ответ на вопрос, который был задан на уроке, что, если человек уполномочит другого приобрести в Мекке товар, тот купит его, но смешает со своим подобным товаром, то в таком случае имущество первого получает статус испорченного“. ‘Али аш-Шабрамаллиси». Субкомментарий ‘Абд ал-Хамида [аш-Ширвани ад-Дагистани] к «ат-Тухфат».

«Оба шейха, ар-Рафи’и и ан-Навави, посчитали верным, что имущество, смешанное с аналогичным имуществом другого человека настолько, что их невозможно разделить, получает статус испорченного. Похитителю предоставляется возможность вернуть владельцу его имущество со смешанного или с другого имущества». «ал-Фатава» Ибн Хаджара.

«Автор [ан-Навави], как и группа ученых, выбрал [правильным] мнение, что договор купли-продажи, заключенный, когда не выговаривается договор сделки, засчитывается действительным во всех сделках, которые люди считают торговы-

¹ Коран 60:8.

ми. Разногласия относительно этого вопроса применимы ко всем имущественным сделкам» («Тухфат ал-мухтаж»).

Из приведенных выше цитат вытекает, что упомянутая в вопросе схема перевода денег дозволена, [286] если последовать авторам приведенных цитат, в особенности когда в этом есть крайняя необходимость. Всевышний Аллах знает лучше!

Далее, надеюсь, что вы передадите наши искренние приветствия вашим близким и хотя бы иногда будете вспоминать нас в своих лучших молитвах. Мир!

17 священного зу-л-хиджжа 1324 года².

Ваш покорный слуга Гасан ал-Алкадари ад-Дагистани.

² 1 февраля 1907 г.

[Ответ неизвестному корреспонденту]

Уважаемому и достойнейшему господину!

Далее, молюсь и выражаю искренние пожелания вашей высочайшей стороне. Я получил извещение от вас, в котором вы просите вкратце описать суть «праведного» обета (*назр ат-табаррур*), его основные составляющие и условия. В связи с этим я преподношу вашей высочайшей стороне следующую информацию. Обет (*назр*) лексически означает обещание совершить добро или зло. Согласно же терминологии шариата, обет — это обязательство человека с целью довольства Всевышнего Аллаха выполнить некое богоугодное дело, которое для него не являлось обязательным.

Подобные обеты практиковались еще до ислама среди последователей Священных Писаний и иных религий, но в различных формах в соответствии с их убеждениями. Так, были те, кто давали обет передать в качестве милостыни все свое имущество тем, кому они хотели передать его в собственность. Были и те, кто давал обет принести в жертву себя или своего сына с целью приблизиться к Всевышнему Аллаху. С появлением ислама наш Посланник Мухаммад, да благословит и приветствует Всевышний Аллах его и его семью, запретил тем лицам, кто в последующем будет нуждаться в имуществе и не сможет жить в стеснении, давать обет истратить все свое имущество. Также он запретил давать обет совершить что-то запретное, подобное принесению в жертву себя или своего ребенка. Еще он искоренил у своих последователей убеждение, что обет может влиять на проявление каких-либо событий. Он запретил также использовать обет, чтобы обойти свои обязательства, такие как выплата по долгам или содержание своих домочадцев. [287] Он сказал своим сподвижникам: «Не давайте обеты! Истинно, обет не может изменить судьбу! Обет всего лишь средство получения чего-то от скупого». Наш Посланник, да благословит и приветствует его Всевышний Аллах, оставил своей общине лишь те формы обета, которые соответствуют его шариату.

Смысл слова *ат-табаррур* — стремление совершить добро и приблизиться к Всевышнему Аллаху. «Праведный обет», дозволенный в нашем шариате, имеет три составляющие:

1) человек, дающий обет (*назир*)¹. К нему предъявляются следующие условия: совершеннолетие, умственная полноценность, благоразумие (*рашид*) и добровольность;

2) словесное выражение обета. Условие: выговорить словами формулу обета, понимая ее значение;

3) действие, которое обязуется совершить *назир*. Условие: действие должно входить в категорию богоугодных, но не обязательных для *назира*.

Назр ат-табаррур имеет два вида:

1) обет возмещения (*назр ал-муджаза*) — это обет, который обуславливается появлением какой-либо милости или устранением какого-либо бедствия. Например: «Если Всевышний Аллах наделит меня имуществом или ребенком, то я обязуюсь перед Аллахом раздать такое-то имущество в качестве милостыни беднякам или такому-то человеку». Или: «...то я обязуюсь совершить столько-то желательных молитв или соблюдать столько-то дней добровольных постов»;

2) безусловный обет (*ан-назр ал-мутлак*) — это обет, не привязанный к какому-либо условию. Этот вид обета необходимо исполнить в любом случае при наличии возможности.

Далее, обеты, распространенные в Дагестане, большей частью подпадают под категорию «праведного» безусловного обета (*назр ат-табаррур ал-мутлак*). Необходимо внимательно изучать каждый обет, соблюдаются ли в нем все условия и составляющие, в особенности третью составляющую обета — само действие, которое обязуется совершить человек. Если обнаружится, что какое-либо условие не соблюдается, то обет недействителен. Если затронуть подробнее третью составляющую обета, то надо отметить следующее. Если *назир* обязался совершить некое запретное дело (*харам*), то обет не засчитывается. Также, если он обязался совершить порицаемое дело (*макрух*), обет не засчитывается. Будь оно порицаемым в своей основе (*макрух ли затихи*), как, например, поест сырой чеснок, или порицаемым из-за сопутствующих факторов (*макрух ли лазимиhi*), как, например, совершить молитву в похищенной одежде. В таких случаях обет не засчитывается, поскольку данные действия не являются богоугодными (*курба*). То же самое касается и случая, когда дается обет совершить некое нейтральное действие (*мубах*), такое как постоять или посидеть. [288] Обет в этих случаях не засчитывается, поскольку такие действия не содержат в себе суть богоугодного действия (*курба*).

¹ Слово *назир* в данном случае от глагола نذر (давать обет); не стоит путать это слово со словом *назир* (смотритель вакуфных средств или смотритель мечети) от глагола نظر (смотреть, присматривать).

Что же касается случая, когда дается обет совершить некое действие, которое в своей основе является богоугодным, но из-за сопутствующих факторов становится порицаемым, как, например, обет родителя передать в собственность имущество только одному из своих детей, то в этом вопросе правоведы ранних и поздних поколений имеют разные мнения. Большинство из них считают, что такой обет действителен, поскольку он выражает собой доброе отношение родителя к ребенку, что подпадает под общие тексты велений шариата связывать родственные узы. Но великий ученый Ибн Хаджар в «ат-Тухфат» и «ал-Фатава ал-фикхийя», как и меньшая часть поздних ученых сказали, что такой обет недействителен, поскольку приводит к отказу родителя от справедливого отношения к своим детям, которое так приветствуется по шариату. А также потому, что приводит к неуважительному отношению со стороны остальных детей по отношению к родителю и ненависти к их брату. К последним относится и великий ученый, шейх Зайн ад-Дин, изложивший свое мнение в «Фатх ал-Му‘ин».

Эти разногласия применимы к ситуации, когда ребенок дает обет передать свое имущество в собственность только одному родителю. Ведь шариат велит человеку справедливо оказывать благодеяние и добро в отношении как своих детей, так и родителей.

Если же дается обет передать имущество в собственность кому-либо другому, помимо родителей и детей, то все ученые единогласно считают такой обет действительным, если в нем учтены все требуемые условия. Это касается и того случая, когда имущество передается близкому родственнику, имеющему право наследовать, но при условии, что *назир* не болен болезнью, угрожающей его жизни. Если же он даст обет в состоянии подобной болезни, то действительность обета зависит от разрешения остальных наследников. При этом не важно, дается ли в обет треть наследственного имущества или нет.

В общем, для признания действительным обета, данного в пользу детей, родителей или иных наследников завещателя (*назира*), необходимо учесть, чтобы он был дан им в состоянии здоровья. Также необходимо внимательно изучить, соблюдены ли все условия, предъявляемые ко всем составляющим обета. Если после этого чиновники, занимающиеся этим вопросом, решат, что действие, данное в качестве обета, можно назвать богоугодным: [289] к примеру, давший обет — человек, испытывающий страх перед Всевышним Аллахом и соблюдающий Его повеления; благодеяние человеку, в пользу которого дали обет, не расценивается как помощь запретному или средство ко злу; другие его дети, не попавшие под обет, не являются людьми, которые из-за этого будут неуважительно относиться к родителям и вести себя неподобающе, — то обет следует признать действительным.

В противном случае, если сопутствующие признаки говорят о том, что обет используется как средство несправедливости в отношении детей или родителей

либо как средство лишить наследника его законной доли наследства, то такой обет нельзя признавать действительным. Если же никаких подобных сопутствующих признаков нет, то нет оснований не признать обет действительным. Ведь слова *мукаллафа* необходимо рассматривать в их известном, правильном значении, правовые предписания шариата основаны на явных поступках, Всевышний же берет на Себя тайные дела.

Определить, относится ли та или иная болезнь к угрожающей жизни, — дело опытных, искусных врачей. Об этих болезнях подробно сказано в нашей² книге «ал-Анвар фи ал-фикх». Там сказано, что туберкулез, возможно, речь идет о чахотке, «не представляет угрозы для жизни в начальной стадии, но при осложнении может представлять опасность. Есть мнение, что эта болезнь ни в какой форме опасности не представляет».

Это всё, что у нас есть по данной теме. Мы представили этот материал вашей достойнейшей стороне по вашему почетному требованию. Да не перестанете вы пребывать под защитой Всевышнего Аллаха!

1 января 1908 года в селении Алкадар.

Ваш покорный слуга Гасан.

² В нашей, т.е. мусульманской. Контекст данного письма указывает, что его адресатом являлся один из имперских чиновников-немусульман.

**[Ответы ‘Абдуллаху эфенди, Тахиру эфенди
и другим дагестанцам, проживающим
в городе Баку]**

[290] Именем Его, Пречист Он и Возвышен!

Уважаемым братьям, ‘Абдуллаху эфенди, Тахиру эфенди и остальным братьям-дагестанцам, проживающим в городе Баку. Да сохранит Всевышний Аллах их и нас от раздора и разобщения в религии! И да наделит Он их и нас возможностью всегда следовать праведным предшественникам — сподвижникам и *таби‘унам!* Мир вам, милость и благодать Всевышнего Аллаха во веки веков!

Далее, мы получили ваше письмо, из которого следует, что вы пребываете в здравии и благополучии. Мы очень обрадовались этому и воздали за это хвалу Аллаху, который все видит и все знает о Своих рабах. В письме испрашивались ответы на два вопроса. Первый из них был вопрос о браке мусульманина с представительницей людей Писания, какие условия предъявляются для этого, и какие правовые предписания он влечет. Второй вопрос был о дозволенности совершения пятничной молитвы в нескольких местах.

Ответ на первый вопрос можно узнать из следующих цитат, взятых из книг наших шафиитских и ханафитских имамов, да помилует их Всевышний Аллах.

«Раздел: запрещено мусульманину жениться на представительнице религии, не имеющей Писания, как на язычнице или огнепоклоннице. Ему разрешено жениться на представительнице религии Писания, но нежелательно жениться на той из них, кто в положении врага (*харби*), а также на той, кто входит в категорию *зиммиев*, согласно достоверному мнению. Причина нежелательности состоит в том, что привязанность к ней может пошатнуть его религиозность. Представительница религии Писания — это христианка или иудейка, но не придерживающаяся Псалтыря (*Забур*) или других Писаний, как свитки Шиса, Идриса и Ибрахима, мир им. Не разрешено жениться на представительницах этих Писаний, поскольку они не были ниспосланы точно оформленным текстом, который можно было бы читать и изучать. Если представительница религии Писания не

является еврейкой, то, согласно более правильному мнению (*ал-азхар*), мусульманину разрешено жениться на ней, если он точно знает, что ее народ принял эту религию до ее искажения и отмены. Разрешение обосновывается тем, что ее предки стали придерживаться этой религии, когда она еще была истинной. Есть мнение, что достаточно лишь то, что ее предки приняли эту религию до ее отмены. Что касается евреек, то браки с ними разрешены и не стоит исследовать, приняли ли ее предки иудаизм до его искажения или после, но они должны принять его только до его отмены. Такое отношение к еврейке вызвано почетностью ее родословной. Если же предки еврейки приняли иудаизм после его отмены, когда был послан наш Пророк, ему лучшие благословения и приветствия, то в этом вопросе она не отличается от других женщин иноверцев». Этот текст в сокращенном виде взят из комментария к «ал-Минхадж» ал-Махалли, да помилует его Аллах.

[291] «Его слова: „если точно знает...“, т.е. знает через двух надежных людей или через многочисленные сообщения (*таватур*). Однако сегодня об этом невозможно узнать, поэтому ни в каких случаях не разрешено жениться на них или употреблять мясо, заколотое ими. Об этом сказал Мухаммад ар-Рамли. Ас-Субки же сказал, что в любых случаях разрешено и жениться на них, и употреблять мясо, заколотое ими. Ас-Субки — великий крупный имам, поэтому дозволено следовать ему в этом вопросе». Субкомментарий аш-Шаркави¹ к «Шарх ал-Манхадж».

Согласно шафиитскому *мазхабу*, мусульманину не разрешено жениться на представительнице религии Писания. Исключением является случай, когда известно, что ее народ принял свою религию до ее отмены и искажения либо если она из потомков Ибра’ила, мир ему (т.е. является этнической еврейкой. — *Пер.*), которые стали придерживаться иудаизма до его отмены. Это согласно известному (*машхур*) мнению ученых. Согласно им, на [дозволенность] брака с девушкой, о предках которой не известно, когда они приняли свою религию, нет никаких оснований, кроме вышеприведенного сообщения аш-Шаркави от ас-Субки. В этом сообщении говорилось, что разрешено жениться на них и употреблять мясо, заколотое ими, в любых случаях.

Подобное заключение содержится и в книгах ханафитов. Об этом свидетельствуют следующие цитаты:

«Действителен брак с представительницей религии Писания, будь она свободной или рабыней, еврейкой или из другого народа, относится ли она к *зимми-ям* или к *харбийям*. Здесь действует универсальное правило: каждый, кто верит в небесную религию, имеющую ниспосланное Писание, как свитки Ибрахима, Шиса или Псалтырь Давуда, мир им, то он считается представителем людей

¹ ‘Абдуллах б. Хиджази б. Ибрахим аш-Шаркави (ум. в 1812 г.) — видный мусульманский ученый-богослов из Египта, шафиитский правовед и суфий халватийского тариката.

Писания. Разрешено вступать с ними в брак и употреблять мясо, заколотое ими». [«Маджма' ал-анхур»] 'Абд ар-Рахмана Дамада.

«Разрешено употреблять мясо животного, заколотого людьми Писания, [независимо от того,] находятся ли они в состоянии войны с мусульманами или нет. Также в этом решении (*хукм*) одинаковы христиане Бану Таглиб и другие, поскольку все они придерживаются религии арабских христиан. Но если один из людей Писания перейдет в другую неверную религию, не имеющую статуса небесной, тогда запрещено употреблять мясо животных, заколотых им. Если же религию людей Писания примет один из неверных, который не относился к ним, тогда становится дозволенным употреблять мясо животных, заколотых им. Здесь действует правило: нужно смотреть на положение и вероисповедание человека в тот момент, когда он закалывает животное, а не в другие времена. Это правило, которое установили наши ученые: кто перешел из неверной религии, к религии близкой ей [по убеждениям и духу], считается представителем этой религии изначально». [292] «ал-Фатава ал-Хиндийя». Правовое предписание относительно браков с ними такое же, как и относительно употребления мяса животных, заколотых ими.

Далее, заключение брака с представительницей религии Писания должно происходить путем выражения слов предложения (*иджаб*) со стороны ее опекуна, также являющегося представителем этой религии и получившего от нее разрешение, в присутствии двух свидетелей и при выражении слов согласия (*кабул*) сразу после слов предложения. То есть согласно узаконенной форме в нашем *мазхабе*. Если у нее не будет опекуна или представителя, то слова предложения выговаривает кадий или третейский судья с ее разрешения.

Вопрос ее содержания и прочих расходов в браке подобен вопросу содержания жен-мусульманок, за исключением того, что муж-мусульманин и жена, представительница религии Писания, не могут наследовать друг другу. Ей обязательно купаться после очищения от менструальных и послеродовых выделений, чтобы дозволялись половые сношения с мужем-мусульманином. Что касается купания после большого ритуального осквернения (*джанаба*), то это предмет разногласий. Согласно более правильному мнению (*ал-азхар*), она обязана купаться. Противоположное мнение утверждает, что не обязана.

Не секрет, что все русские раньше были язычниками, пока их великий правитель Владимир не женился на царевне-христианке из Константинополя и не принял христианство. Он постарался, чтобы его подвластные также перешли из язычества в христианство в 980 г. То есть они приняли христианство после того, как ислам уже распространился по всем краям земли и послания исламских ученых дошли до них. Поэтому если мы придерживаемся мнения шафиитов о необходимости, чтобы ее предки и народ приняли свою религию до ее отмены, то жениться на ней запрещено. Но если мы последуем мнению [Таки ад-Дина] ас-Субки,

которое приводится в субкомментарии аш-Шаркави, а также мнениям ханафитских ученых о том, что достаточно, чтобы ее народ в момент заключения брака придерживался религии Писания, то разрешено заключить с ней брак.

Тем не менее более подходящим и лучшим в это время я считаю постараться, чтобы эти девушки перед заключением брака с мусульманами приняли ислам. В противном случае нет гарантии, что они не обхитрят мужей и не приложат усилия сбить их с веры или воспитать их общих детей согласно своим убеждениям. Да упасет Всевышний Аллах нас и остальных братьев от подобного несчастья и да поможет нам [293] и им неотступно следовать религии и не оказаться среди сожалеющих в День предстояния, амин!

Ответ на второй вопрос о дозволенности совершения пятничной молитвы в нескольких местах в городе Баку также можно узнать из следующих цитат.

«Сюда же относятся слова имамов о недозволённости совершения пятничной молитвы в нескольких местах в одном городе. Исключением является случай, если население города увеличилось и людям затруднительно собираться в одном месте. Малик сказал: „Если пятничная молитва совершается в нескольких соборных мечетях, тогда лучше последовать за прежним (*кадим*) мнением [аш-Шафи‘и]“. От Абу Ханифы по этому вопросу ничего не сообщается, но Абу Йусуф сказал: „Если город будет разделен на две части, то дозволено в каждой из них совершить пятничную молитву. В противном случае, не дозволено“. Имам Ахмад сказал: „Если город увеличится в размерах и увеличится количество его населения, как в Багдаде, то разрешено в нем совершать две пятничные молитвы. Если же у них не будет нужды в дополнительном месте для совершения пятничной молитвы, тогда это не разрешено“. Ат-Тахави сказал: „Разрешено совершение пятничной молитвы в нескольких местах в одном городе в соответствии с потребностью в этом, даже если пятничная молитва будет совершаться более чем в двух местах“». «ал-Мизан» аш-Ша‘рани, да помилует его Аллах.

«Пятничная молитва обязательна для чужестранца, если он остановится в населенном пункте на четыре [и более] дня, не считая дни приезда и отъезда. Если среди жителей сёл и хуторов имеется сорок мужчин, для которых пятничная молитва обязательна, то они обязаны совершать ее. В противном случае, если они слышат призыв на пятничную молитву, звучащий из соседнего города или селения, то они обязаны отправиться туда для совершения пятничной молитвы. Это относится, к примеру, к тем, кто обитает в шатрах [за городом]. Если количество мужчин в населенном пункте достигнет сорока, то они обязаны у себя совершать пятничную молитву. При этом не имеет значения, построены ли жилища в населенном пункте из камней, из обожженных или необожженных кирпичей, дерева, пальмовых веток и листьев или тростника.

Является условием, чтобы у жителей населенного пункта не было обычая перекочевывать. Обитатели шатров не обязаны совершать пятничную молитву

[у себя], и она не заменяет им обеденную молитву, даже если они никогда не переключиваются с места на место.

[Для совершения пятничной молитвы] необходимым условием является, чтобы жилища и постройки в населенном пункте были расположены скученно. В противном случае пятничная молитва не вменяется в обязанность, за исключением тех случаев, когда дома расположены относительно близко друг к другу. Автор „ал-Бахр“ сказал: „Близкое расположение в таком случае определяется расстоянием менее трехсот локтей“.

Четвертое условие: ни до ни во время ее совершения в другом месте не должно совершаться еще одна пятничная молитва. Исключением является, когда город увеличится в размерах, как и увеличится его население, и людям будет затруднительно собираться в одной мечети из-за того, что образуется давка, либо из-за отдаленности окраин города, либо из опасения возникновения конфликта между жителями. В таком случае разрешено пятничную молитву совершать в нескольких местах в соответствии с потребностью в этом». [«ал-Анвар ли а‘мал ал-абрар» Йусуфа ал-Ардабили].

[294] Из этих цитат вытекает, что дагестанцы, проживающие в Баку, обязаны совершать пятничную молитву в одном месте. Но если им затруднительно собираться в одном месте или, например, их работодатели запрещают им отправляться в место совершения пятничной молитвы, расположенное далеко от их квартала, то им разрешено совершать ее в нескольких местах, но в соответствии с потребностью и их занятостью. Всевышний Аллах знает лучше!

Ему совершенная хвала! Благословения и приветствия нашему господину, лучшему из творений, Мухаммаду, его величайшей семье, почтенным сподвижникам и всем их последователям!

14 *раби‘ ал-аввал* 1326 года².

С наилучшими пожеланиями, Гасан ал-Алкадари.

² 16 апреля 1908 г.

[Ответ малла Ника-Мухаммаду]

Именем Его, пречист Он от недостатков!

Дорогому брату *малла* Ника-Мухаммаду¹, да поможет ему и нам Самодостаточный Владыка спастись от несчастий и наказаний, мир вам и милость Аллаха во веки веков!

Далее, я получил твое письмо, составленное 10 *джумад ал-ула* сего года. В нем содержался важный вопрос о правовых предписаниях относительно правил чтения (*таджвид*) Корана. В связи с этим извещаю тебя, что этот вопрос полностью разобран в книге великого ученого Ибн Хаджара, да помилует его Аллах, «ал-Фатава ал-хадисийя». В ней в том числе имеется стихотворение, в котором в общем виде говорится об обязательности чтения Корана по всем правилам. Вот оно:

*«Коран нужно читать нараспев с медленной скоростью (тахкик),
быстрой (хадр) или средней (тадвир),
Красивым голосом и соблюдая правила произношения и мелодии арабов.
Соблюдать правила чтения Корана — неотъемлемая обязанность,
кто не соблюдает — грешник.*

[295] *Ведь Коран ниспослан от Бога и в неизменном виде дошел от Него к нам.*

Хадр — это быстрое чтение, а *тадвир* — чтение со скоростью, средней между быстрой и медленной, напевным (*тартил*) чтением». В этом ответе он пишет, что исследователи разошлись во мнении относительно этих слов в стихотворе-

¹ Ника-Мухаммад, сын Курбана ад-Дургили (ум. в 1925 г.) — дагестанский ученый-богослов из селения Доргели (Карабудахкентский район РД), однако его предки происходили из селения Хаджалмахи (Левашинский район РД): отец известного богослова и историка Назира ад-Дургили (ум. в 1935 г.). Ника-Мухаммад служил муэздином, совершил хадж, обладал каллиграфическим почерком. Он подготовил для литографированного издания рукопись сочинения на кумыкском известном дагестанского богослова и суфийского шейха Илйаса ал-Цудахари (ум. в 1905 г.) «Кифайат ал-мурид».

нии. Одни из них сказали, что под обязательностью имеется в виду нормативное предписание (*ал-вуджуб ас-сина ъ*), т.е. то, совершение чего приветствуется согласно неким общепринятым нормам, но не обязанность как шариатское правовое предписание (*ал-вуджуб аш-шар ъ*). Другие заявили, что обязательность в данном случае следует понимать в его основном значении (*ал-вуджуб аш-шар ъ*). Ибн Хаджар отметил, что данный вопрос следует детализировать. После обстоятельного разбора он сказал следующее: «Если ты поразмыслишь над этим, то поймешь необходимость детализировать данный вопрос. Это заключается в следующем: чтец Корана, по шариату, обязан соблюдать все правила, об обязательности которых единогласны специалисты по рецитации Корана (*курра*'), но не те правила, относительно которых у них есть разногласия. Если относительно правила есть единогласие, это означает, что Пророк, мир ему, читал Коран согласно именно этому правилу, а главное в этом вопросе — следование примеру Пророка, мир ему, поскольку этот вопрос никоим образом не входит в область применения *иджтихада*. Если кто-нибудь читает Коран, противореча единогласным правилам, то он вносит что-то новое (*бид ъ*) в Слова Всевышнего Аллаха, а это строгойше запрещено, о чем известно любому, у кого есть хоть капля ума. Но чтение Корана по правилам, относительно которых у ученых имеются разногласия, не относится к этому запрету, ввиду чего на чтеце не будет греха. К примеру, о необходимости чтения *басмалы*² [перед почти каждой сурой Корана] и слова *من* в аяте *الأنهار تجري من تحتها الأنهار* суры «ат-Тавба» и относительно других моментов имеются разногласия. Но ни тот, кто читает эти слова в Коране, ни тот, кто пропускает их при чтении, не совершают грех, поскольку оба способа чтения имеют основания и не запрещены.

Еще один пример: относительно способов чтения Корана (*вуджух ал-ада*'). Тот, кто не признаёт необходимости придерживаться какого-то определенного способа, утверждает, что это всего лишь фонетический прием, об обязательности которого ничего не передано, а посему, по шариату, не обязательно его соблюдать.

Таким образом, проясняется детализирование, о котором я говорил выше, и становится понятным, что обе стороны имеют свое обоснование. Так возьми это на заметку, чтобы извлечь из этого пользу». Да помилует его Аллах! Как же прекрасно и точно он выразился!

Если не детализировать этот вопрос таким образом, то утверждение об обязательности *таджвида* в любых случаях [296] было бы необоснованным. Ведь, согласно определению ученых, «*таджвид* — это четкое произнесение арабских букв с правильной артикуляцией и напевом, при этом не надо впадать в край-

² *Басмала* — выражение «Именем Аллаха, Милостивого и Милующего» (Бисмилляхи ар-Рахмани ар-Рахим). Данное выражение, согласно исламу, принято произносить перед каждым благим начинанием.

ность, неестественность и неумеренность. Это и есть украшение Корана». «ал-Куллийят» Абу ал-Бака’.

Его определение охватывает как правила, дошедшие до нас от Пророка, мир ему, через множественные передачи (*таватур*), например семь видов чтения Корана (*кира’ат*), так и правила, дошедшие до нас через единичные передачи, например различные манеры чтения Корана: протягивание звуков (*ал-мадда*), произнесение долгих и кратких звуков с приближением их к *и* (*ал-имал*), изменение (*тахфиф*) *хамзы* и пр., словом, все то, что совершенствует звучание букв, но без чего буквы могут звучать правильно. Обо всем этом изложено в начале первой главы книги «Шарх Джам’ ал-джавами’». То есть это все то, что одобрили специалисты по чтению Корана (*курра’*).

В связи с этим великий ученый ал-Мар’аши в своей книге «Тартиб ал-’улум» сказал: «Индивидуальной обязанностью (*фард ал-’айн*) мусульманина является изучение того размера правил чтения Корана, который обезопасит его от грубых ошибок». Там же он пишет: «Слова ‘Али ал-Кари о том, что чтение по правилам *таджвида* является индивидуальной обязанностью [мусульманина], не совсем верны, поскольку обязанностью его является лишь сторониться грубых ошибок в произнесении букв».

В книге «Шарх Шир’ат ал-ислам» говорится примерно следующее: Коран следует читать напевом арабов, поскольку Пророк, мир ему, сказал: «Читайте Коран напевом и голосом арабов». То есть выразительным голосом араба, при котором каждая буква и слово произносятся четко и ясно, без наигранности. Необходимо избегать чтения Корана голосом нечестивцев и певцов. Такое чтение — беда как для чтеца, так и для слушателя. Является сунной читать Коран нараспев (*тартил*). *Тартил* — это размеренное и мелодичное чтение, но без прерывания чтения в пение. Так указано в «ас-Сихах».

Мир всегда! 17 *раджаба* 1326 года³ в Алкадаре.

С наилучшими пожеланиями Гасан ал-Алкадари.

³ 15 августа 1908 г.

[Ответ малла Мухаммаду, внуку хаджжи Алибека]

[297] Именем Его, Пречист Он и Возвышен! Ему хвала на этом и на том свете! Благословения и приветствия Его избранным рабам, в особенности нашей опоре Мустафе, его семье — людям чистоты и верности, превосходным сподвижникам и всем их последователям!

Далее, дорогой брат *малла* Мухаммад, внук нашего дорогого брата *хаджжи* Алибека, в ответ на твое приветствие я в соответствии с теми братскими и дружескими отношениями, что царят между нами, подношу тебе совершенные приветствия, чистые восхваления и возношу за тебя искренние молитвы Тому, Кто отвечает на них.

Вопрос, который вы адресовали мне, о дозволенности или недозволенности мусульманам присваивать себе имущество людей Писания, проживающих в наших краях, это вопрос, имеющий весьма пагубные и далеко идущие последствия. Правоведы хоть и делали заявления, указывающие на дозволенность этого, но они также указывали, что это может быть запретным в зависимости от конкретной ситуации в каждом моменте времени. К числу первых относятся слова *шайх ал-ислама* [Закарийи ал-Ансари] в «Шарх ар-Равд»: «Если один или группа мусульман даже без разрешения правителя (*имам*) скрытно войдет на территорию неверных и украдет, похитит или подберет [на дороге] некое имущество, то оно будет трофеем, которое необходимо поделить на пять частей». Также слова великого ученого Ибн Хаджара в «Шарх ал-Минхадж»: «Ал-Азра'и заключил, что присваивание имущества неверных, находящихся на нашей территории, но не получивших гарантии безопасности от нас (*аман*), имеет то же правовое предписание, что и присваивание их имущества, находящегося на их территории». Субкомментатор Ибн Касим прокомментировал его слова «но не получивших гарантии безопасности от нас» следующим образом: «Имеются в виду именно гарантии безопасности по шариату. Если некто из мусульман даст неверному гарантии безопасности не в установленной шариатом форме, то это сродни тому, что гарантии безопасности вообще не были предоставлены».

Тексты, которые хотя бы косвенно запрещают простым мусульманам заниматься подобными правонарушениями в наши дни, следующие.

«Раздел о гарантии безопасности: у него (ар-Рамли) спросили о мусульманах, проживающих в одной из областей Андалусии под названием Арагон. Они находятся под защитой христианского правителя, который взимает с них налог с земли в соответствии с урожаем. Помимо этого, он не совершает в отношении их никакого произвола — ни в отношении их имущества, ни в отношении их жизней. У них есть мечети, в которых они молятся, они соблюдают пост в *рамадан* и выплачивают *закат*. [298] Обязаны ли они, имея возможность открыто исповедовать свою религию, переселиться оттуда, ссылаясь на то, что у них нет гарантий, что их не заставят отступить от своей веры, да упасет Аллах, и их не заставят жить по их (чужим) законам? Или они не обязаны переселиться из-за того, что имеют возможность соблюдать основные положения религии?

Он ответил следующее: эти мусульмане не обязаны переселиться со своей родины, поскольку могут открыто исповедовать свою религию...». «ал-Фатава» аш-Шамса Мухаммада ар-Рамли¹, да помилует его Аллах.

«Седьмой *хадис*: „Пророк, да благословит и приветствует его Аллах, сказал: ‘Религия — это доброе отношение’. Мы спросили: по отношению к кому? Он ответил: к Аллаху, Всемогуший Он и Великий, к Его Книге, к Его Посланнику, да благословит и приветствует его Аллах, к правителям мусульман и к простым мусульманам“, указывая им (мусульманам) на то, что является благом для них в земных и потусторонних делах, помогая им словами и поступками, скрывая их недостатки, защищая их от вреда и помогая им получить пользу». «Шарх ал-Арба‘ин» великого ученого Ибн Хаджара.

Ученые наших краев, находящиеся под властью Российского государства, должны понимать, что если некоторые жители наших селений будут путем воровства, грабежа или похищения присваивать себе имущество людей Писания, проживающих с ними, то это непременно повлечет за собой такие страшные последствия, как арест, ссылка, штрафы и даже повешение в отношении всего мусульманского населения. Поэтому наши разумные ученые братья должны запрещать простым верующим подобные дела. Они обязаны подчиняться законным требованиям властей и в любых случаях обходиться хорошо с теми неверными, кто среди или вокруг них, как поступают другие подобные нам, находящиеся под властью стран, подобных Российскому государству, как жители Индостана, Болгарии и т.д. Даже как некоторые регионы Османской империи и арабы относятся к христианам и иудеям. Это невозможно отрицать.

¹ Автором *фетв* в сборнике под названием «ал-Фатава» является Шихаб ад-Дин Ахмад ар-Рамли, однако составителем сборника является его сын Шамс ад-Дин Мухаммад ар-Рамли.

Более того, если мы присягнули власть имущим государства, хоть и вынужденно, что не будем бунтовать против них, конфликтовать с ними и т.д., то мы обязаны быть верными этой присяге, если только из-за этого не подрываются какие-либо устои нашей религии. Ал-Бухари и Муслим передали, что Пророк, да благословит и приветствует его Аллах, сказал: «В ком окажутся эти четыре качества, тот настоящий лицемер, а в ком окажется одно из них, то в нем есть качество лицемера, [299] пока он не избавится от него: предаёт, когда ему доверяют, лжет, когда разговаривает, нарушает, когда договаривается, и допускает беззаконие, когда враждует» («аз-Заваджир»).

Что касается получения средств из падишахского казначейства, известного как Банк, иметь ростовщические отношения с ним или заниматься деятельностью, известной как лотерея (لطارية), то в пречистом шариате эти вещи не дозволены и не имеют какого-либо обоснования. Это предельно очевидно, ведь деятельность банка заключается в ростовщичестве, а лотереи — в азартных играх. Поэтому сделки в этих сферах недействительны в нашем *мазхабе*. Но проценты, которые начисляют служащие казначейства при получении оттуда средств, не запрещены, хотя сама сделка будет недействительной, согласно заявлениям ханафитских ученых. Мир во веки веков!

21 марта 1909 года.

Ваш покорный слуга Гасан ал-Алкадари.

[Ответ неизвестному корреспонденту]

Именем Его, Пречист Он и Возвышен! Ему хвала на этом и на том свете! Благословения и приветствия Его избранным рабам, в особенности нашему избранному господину Мухаммаду, его семье — людям чистоты, сподвижникам — людям верности, и всем, кто полноценно последуют за ними!

Далее, в ответ на ваши приветствия я направляю вам совершенные приветствия и искренние пожелания, существующие, пока существуют небо и земля. Затем я ставлю вас в известность, что податель сего письма пояснил мне, что слова, сказанные им [на лезгинском] своей супруге в беспамятстве и иступлении по причине некоторого спора, были следующими: «*Са талак, ка талак, пу талак, вач / Один талак, два талака, три талака, иди*». Если это действительно так, то его слова: «*вач / иди*» относятся к группе слов, иносказательно указывающих на *талак*, т.е. для вступления *талака* в силу необходимо наличие соответствующего намерения. То же самое относится к количеству *талаков*, которые он подразумевал. Заявление супруга, что он не имел намерения дать ей *талак*, принимают на основе его клятвы об этом. Если же он утверждает, что имел соответствующее намерение только при даче одного *талака*, а не остальных, то засчитывается только один *талак*. Он имеет право вернуть ее в брак, что он и сделал.

[300] Что касается слов, сказанных перед словом «*вач / иди*», то ими также не засчитывается *талак*, даже если он утверждает, что намеревался этими словами дать *талак*. Это следует из следующих текстов:

«Если супруг скажет на [персидском]: „*йак талак, ду талак / один талак, два талака*“ — и промолчит, или скажет: „я дал *талак*“ — и промолчит, то развод не засчитывается» («ал-Анвар»).

«В отличие от слов „она разведена“, „она развелась“, сказанных изначально и без каких-либо комментариев. Произнесением таких слов *талак* не засчитывается, даже если иметь намерение дать *талак*. Такое однозначное решение ученые сообщают от ал-Каффала и соглашаются с ним, поскольку в таких случаях не

уточняется, что именно жене дается *талак*» («Тухфат ал-мухтадж би шарх ал-Минхадж»).

Но если супруг произнес другие слова, прямо указывающие на *талак*, а после стал утверждать, что потерял рассудок при произнесении этих слов, то решение по этому вопросу можно узнать из слов «ат-Тухфат»: «Если супруг утверждает, что дал *талак* из-за помутнения рассудка, то его слова принимаются, если у него есть соответствующая болезнь или же ранее с ним случались подобные инциденты. В противном случае кадий требует у него доказательства. Он также может потребовать клятву от супруги, что ей ничего не известно, терял ли ее супруг рассудок. Если она откажется, то требование поклясться он перенаправит супругу и на основе его клятвы признает его правым».

Мир! Составлено первого числа *раби ‘ал-ахир* 1327 года¹.

Ничтожный Гасан ал-Алкадари.

¹ 22 апреля 1909 г.

[Ответ кадию Алибеку]

И вам мир, милость и благодать Всевышнего Аллаха, уважаемый *малла* Алибек, кадий суда [селения] Мака¹! Мы рассмотрели случай, который вы описали нам: во время спора между макинцем Рустамом, сыном Кура-углы, и ‘Абдулмажидом, сыном ‘Абдусалима ал-Маки, относительно украденных пчелиных сот, кадий вынес решение, что последний должен поклясться разводом своей жены, произнеся [на лезгинском] следующие слова: «*Курхуьрел алай Гьуьсейнан руш, Селимат лугьудай тIвар алай, адан са тIлалакъ, къве тIлалакъ, пуд тIлалакъ на га-нани, Рустаман куьни вуна чьуньхнатIа* / Если ты своровал улья у Рустама, то да будет один *талак*, два *талака* и три *талака* с Салимат, дочери Хусейна из селения Каракюре². [Ты даешь на это согласие?]]. [На что ‘Абдулмажид ответил словами: «*Гана за* / Я дал [согласие]»].

Мы считаем, что его слова *гана за*, означающие «я дал», косвенно указывают на *талак*, если учесть контекст его слов. Возможно, он имел в виду «я дал ей три *талака*». Если же он просто начал этими словами речь, то *талак* не засчитывается. Если ‘Абдулмажид признаёт, что [301] имел в виду дать своей жене именно три *талака*, о которых сказал кадий, то *талак* засчитывается, поскольку далее он сознался в краже сот. Если же он отрицает, что намеревался развестись с ней, то *талак* не засчитывается при условии, что он поклянется, что не имел подобного намерения.

Наше решение опирается на слова великого ученого Ибн Хаджара, да помилует его Аллах, в «Шарх ал-Минхадж»: «Если у мужа спросят целенаправленно для свершения *талака*, давал ли он *талак* своей жене, и он ответит „да“, то его ответ прямо указывает на *талак*. Есть мнение, что ответ „да“ указывает на *талак* косвенно. Отсюда исключается случай, когда муж в виде ответа кивнет головой. Согласно наиболее обоснованному мнению (*ал-авджах*), это не принимается

¹ Мака — упраздненное село в Докузпаринском районе РД.

² Каракюре — село в Докузпаринском районе РД.

в расчет, если человек, способный изъясняться, кивает головой, о чем говорилось в начале раздела. Также исключается случай, когда он в ответ скажет: „Я дал *талак*“. Эти слова, согласно тому же мнению, считаются косвенно указывающими на *талак*».

Также мы опираемся на слова из «Фатх ал-Му‘ин»: «Если некто спросит человека, давшего *талак* своей жене: „Ты дал своей супруге три *талака*?“, а он ответит: „Я дал *талак*“, но имея в виду, что дал только один *талак*, то его слово принимается на основе клятвы. Это потому, что слова „я дал *талак*“ могут пониматься как данные в ответ в качестве подтверждения, так и для вступления к новой речи».

Смысл слов «*гана за*» еще меньше указывает на *талак*, чем слова «я дал *талак*», поэтому они тем более относятся к группе слов, косвенно указывающих на *талак*. Если ‘Абдулмажид не отрицает, что имел намерение дать *талак*, но отрицает, что намеревался дать более одного *талака*, тогда засчитывается лишь один *талак*. Он имеет право вернуть свою супругу в брак до истечения срока *‘идды*, а после его истечения вернуть ее через новый брачный договор. Если же он вообще отрицает, что намеревался дать *талак*, то развод ни в каком виде не засчитывается. Клятва этого человека, которую ему было велено произнести в том противоречащем шариату решении кадия, по шариату не может рассматриваться исходя из намерения человека, потребовавшего эту клятву. Ведь требование поклясться *талаком* не является практикой пречистого шариата. Клятва рассматривается только исходя из намерения самого человека, произнесшего клятву.

Мир! 1 зу-л-ка ‘да 1327 года³. Ничтожный Гасан ал-Алкадари.

³ 14 ноября 1909 г.

**О правомочности совершения
обеденной молитвы после пятничной
[Ответ хаджжи Джа‘фарбеку эфенди ал-Кудали]**

[302] Именем Аллаха, Милостивого и Милующего! Хвала Аллаху, Господу миров! Благословения и приветствия нашему надежному господину и опоре в День суда, Мухаммаду, его почтенной семье и сподвижникам и всем их последователям.

Далее, совершение обеденной молитвы после пятничной в селах Дагестана, все жители которых придерживаются *мазхаба* нашего имама аш-Шафи‘и, да будет доволен Всевышний Аллах им и ими, превратилось в некое обязательное дело. В некоторых крупных селах на пятничных молитвах присутствуют даже триста человек, но они все равно продолжают после пятничной совершать еще и обеденную молитву. Они аргументируют свое действие тем, что, согласно новому (*джадид*) мнению имама [аш-Шафи‘и], условием пятничной молитвы является наличие сорока мужчин, способных правильно прочесть суру «ал-Фатиха». Ввиду того что им не известно, набирается ли такое количество мужчин в их *джама‘ате*, они полагают, что пятничная молитва может не засчитаться [по шариату], и поэтому совершают после нее обеденную молитву из предосторожности и для уверенности, что исполнили свое обязательное предписание посредством одной из молитв.

Так же поступают жители небольших сёл: сначала совершают пятничную молитву, говоря, что следуют прежнему (*кадим*) мнению имама, что пятничная молитва действительна при совершении четырьмя людьми. Затем они совершают обеденную молитву, дабы, по их словам, не впасть в разногласие с новым (*джадид*) мнением этого же имама, что в подобных случаях пятничная молитва не действительна.

Другие же не одобряют совершение обеденной молитвы после пятничной, аргументируя свою позицию тем, что пятничная молитва, совершённая по условиям мнения *кадим*, действительна и полностью снимает с них обязательство по

данному предписанию. А в таком случае, по их словам, не нужно после нее совершать обеденную молитву.

Один из дорогих мне людей попросил меня записать аргументы обеих сторон, а затем свое мнение, к которому я приду в данном вопросе, приведя попутно тексты источников. Я говорю, а помощь от Аллаха: аргументы сторонников совершения обеденной молитвы после пятничной заключаются в аналогии с решением, изложенным в книгах по праву, о желательности совершения обеденной молитвы после пятничной, совершаемой в связи с потребностью в этом в нескольких местах. Это желательно именно тем, кто предполагает, что в другом месте успели совершить пятничную молитву раньше их. Цель этого — избежать противоречия с теми учеными, которые в любых случаях запрещают совершение пятничной молитвы в нескольких местах, а также принять дополнительные меры предосторожности для исполнения своего обязательства. Об этом писали великий ученый аш-Ша'рани, да помилует его Аллах, в «ал-Мизан» и ал-Булкини, да помилует его Аллах, говоря о желательности коллективу, число [членов] которого меньше сорока, совершить обеденную молитву после пятничной, [303] последовав прежнему (*кадим*) мнению аш-Шафи'и. Большинство ученых Дагестана придерживаются именно этой позиции.

Аргументы же противников совершения обеденной молитвы после пятничной, совершаемой коллективом менее сорока человек, сводятся к двум вещам. Если говорить о следовании ими прежнему мнению аш-Шафи'и, да помилует его Аллах, то они апеллируют к словам великого ученого и автора книги «И'анат ат-талибин», что мнение о дозволенности этого привели авторы «ат-Талхис» и «Шарх ал-Мухаззаб», а один из учеников аш-Шафи'и ал-Музани также склонился к этому мнению, как сообщает ал-Азра'и в «ал-Кут». А ведь достаточно для примера решения ал-Музани, который являлся одним из великих учеников аш-Шафи'и и передатчиком его книг, в которых были изложены его новые (*джадид*) мнения. Это мнение также предпочел Абу Бакр бин ал-Мунзир¹ в «ал-Ишраф», согласно ан-Навави в «Шарх ал-Мухаззаб».

Что касается их доказательства о допустимости следования этому мнению для того, чтобы ограничиться совершением пятничной молитвы, то это следующие слова Ибн Хаджара в «Шарх ал-Минхадж» в разделе о качествах руководителей молитв (имамов): «Кто последует мнению ученого [в вопросе молитвы], соблюдая все его условия, того молитва действительна даже по мнению тех ученых, кто придерживался противоположного мнения». В главе о судействе в этой же книге он пишет: «Кто исполнил акт богослужения, о действительности которого есть разногласия [среди ученых], не последовав ученым, считавшим его действи-

¹ Абу Бакр Мухаммад б. Ибрахим б. ал-Мунзир ан-Найсабури (ум. в 930 г.) — шафиитский правовед из Мекки, хадисовед и экзегет.

тельным, тот обязан совершить его заново, [если акт богослужения был обязательным,] поскольку его действие, [без опоры на ученых,] считается бесполезным».

Если коллектив совершит пятничную молитву, следуя за мнением, позволяющим ее совершение минимум четырьмя людьми, и соблюдая все требуемые условия по шафиитскому *мазхабу*, то он выполнит свое обязательство по данному предписанию, поскольку коллектив уверен в правомочности своего действия. Если после этого они совершат обеденную молитву, последовав за мнением *джадид*, то в результате они выполнят одно обязательное предписание, последовав за двумя противоположными мнениями. Но это не дозволено, как сказал великий ученый Ибн Хаджар в «Шарх ал-Минхадж» в начале главы о судеистве в разделе о следовании за ученым (*таклид*): «При следовании за мнениями ученых является условием не объединять (*талфик*) в одном вопросе два мнения, в результате которого образуется третье мнение, которого не придерживается ни один из них. Нельзя в одном вопросе последовать за одним мнением, [304] а затем в том же вопросе за противоположным мнением. Это подробно изложено в „Шарх ал-хутба“, как и приводится сообщение ал-Амиди о единогласном запрете ученых последовать за мнением ученого в каком-либо вопросе, когда этот вопрос уже реализован». Подобное говорится в «Шарх Джам‘ ал-джавами‘» и в сочинениях по *таклиду*.

Если они совершат обеденную молитву после пятничной, не последовав в этом какому-нибудь мнению, то их действие не принимается и расценивается как бесполезное. Об этом говорилось в приведенных выше словах Ибн Хаджара. Однако великий ученый Шихаб ал-Калйуби, да помилует его Аллах, в своем субкомментарии к «Шарх ал-Минхадж» сказал следующее: «Обеденная молитва, совершенная после пятничной тем коллективом, который полагает, что совершил пятничную молитву раньше всех [в своем населенном пункте], не действительна, согласно единогласному мнению ученых. А принцип уклонения от спорных вопросов не должен соблюдаться, если его соблюдение приводит к другому спорному вопросу».

Великий ученый Ибн Хаджар, да помилует его Аллах, в «ал-Фатава ал-фикхия» пишет о недействительности обеденной молитвы, совершенной после пятничной, которая, в свою очередь, была исполнена по всем условиям, «поскольку молитва совершается заново только для того, чтобы усовершенствовать обязательное предписание, к примеру, если в первый раз молитва была совершена в одиночку либо отсутствует уверенность в ее действительности. Пятничная же молитва — это обязательное предписание, совершение которого требуется в определенное время, и совершение ее заново в виде обеденной молитвы никак не усовершенствует ее. Не допустимо ее совершать заново в виде обеденной молитвы, поскольку это бесполезно, а акты богослужения следует исполнять только

в той форме, в какой они передаются [от Пророка]». Конец примерного смысла его слов.

Примечание: слова ученых о желательности совершения обеденной молитвы после пятничной или о том, что это является сунной, не следует понимать как сунну Посланника Аллаха, да благословит и приветствует Всевышний Аллах его и его семью. Ведь это не совершалось ни в его время, ни во времена его сподвижников. Под сунной здесь имеется в виду лексическое значение этого слова — то, что одобряет шариат (*ал-истихсан аш-шар'и*), как об этом сказано в «Шарх Джам' ал-джавами'».

К тому же имеются серьезные сомнения относительно намерения для обеденной молитвы, совершаемой после пятничной, которая, в свою очередь, была совершена в рамках законного мнения. Ведь как можно намериваться совершить именно обязательную обеденную молитву, если обязательное предписание этого времени уже исполнено в виде пятничной молитвы, в действительности которой молящийся убежден?! [305] Известно, что намерение должно быть твердым. По этой причине ханафитский автор книги «Маджма' ал-анхур шарх Мултала ал-абхур» посчитал уместным в подобных случаях молящимся указывать в намерении, что совершается обязательная обеденная молитва, оставшаяся без исполнения в данное или в прошлое время. Но очевидно, что и это не является твердым намерением.

В связи с этим некоторые наши дагестанские шейхи посчитали лучшим вариантом ограничиться совершением пятничной молитвы, последовав законному мнению о том, что достаточен для действительности этой молитвы коллектив из четырех молящихся. Они сослались на то, что молящиеся исполнили обязательное предписание, поскольку убеждены в действительности пятничной молитвы. Совершение же обеденной молитвы после нее они не одобрили. Среди них главный шейх дагестанцев, великий ученый *хаджжи* Мухаммад эфенди, сын Мусы ал-Кудуки, великий ученый и исследователь ал-Бацади, наш шейх и великий ученый *хаджжи* Салим эфенди и наш шейх и великий ученый кадий Мирза'али эфенди ал-Ахти². Да помилует их всех Всевышний Аллах!

Я же, ничтожный бедняк, также склоняюсь к их позиции и считаю, что необязательно совершать обеденную молитву после пятничной, совершаемой нами, по

² Мирза'али эфенди, сын Мухаммадшарифа ал-Ахти (ум. в 1858 г.) — крупный дагестанский ученый из селения Ахты, богослов и правовед, поэт; в медресе своего селения помимо богословских дисциплин уделял особое внимание преподаванию философии, арифметики, астрономии и т.д. Мирза'али эфенди выступал против освободительного движения горцев под руководством имама Шамиля. Учениками ал-Ахти являлись будущие видные ученые, среди которых автор этой книги — Гасан ал-Алкадари. Мирза'али эфенди писал на арабском, персидском и азербайджанском. Ал-Ахти особенно выделялся как талантливый поэт, его поэтическое творчество стало широко популярным в Дагестане.

мнению *кадим* и обоснованному заключению, соответствующему шафиитскому *мазхабу*. Я считаю, что нет необходимости проявлять предосторожность в актах богослужения, в действительности которых мы убеждены.

Надеемся, что Аллах, Свят Он и Возвышен, милостью Своею примет от нас эту молитву, как сообщается в священном *хадисе* (*ал-хадис ал-кудси*): «Я [буду таким,] каким считает Меня раб Мой!»! В противном случае куда нам до твердой уверенности в действительности наших поступков и слов, очерненных примесью невежества?!

Да поможет Всевышний Аллах нам и всем братьям-мусульманам установить подлинную истину, чтобы следовать ей в религии! Да простит Он нам всем все то, что мы допустили по оплошности и забывчивости в словах и поступках! Да простит Он наши грехи и упущения в остальных делах!

Да благословит, приветствует, возвеличит и почтит Всевышний Аллах нашего господина и покровителя Мухаммада, посланного милостью для миров, а также его почтеннейшую семью и сподвижников и всех их последователей до Судного дня!

Эти строки написаны рукою ничтожного, обольщенного Гасана ал-Алкадари по просьбе дорогого брата, ученого и *хаджжи*, Джа‘фарбека эфенди ал-Кудали, когда он правил в области (*нахийа*) Кутур-кюре³. Да сохранит Всевышний Аллах его и нас от плохой кончины и да дарует нам всем возможность постоянно следовать верной сунне с домочадцами, братьями, друзьями и сверстниками! Мир во веки веков!

3 *раджаба* 1328 года⁴ в Алкадаре.

Завершилось издание этой прекрасной книги 18 числа месяца *ша‘бан* 1331 года⁵ в исламской типографии за счет ее владельца Мухаммадмирзы Мавраева в городе Темир-Хан-Шура. Издание было сверено по мере человеческой возможности с автографом. Да помилует Всевышний Аллах автора! Амин!

³ Кутур-кюринский участок — административная единица в составе Кюринского округа Дагестанской области.

⁴ 11 июля 1910 г.

⁵ 23 июля 1913 г.

Приложение

Сочинения, не вошедшие в печатную версию книги

36

[Ответы *малла* Абдуллаху эфенди ал-Кулуфи]¹

Именем Его, Пречист Он и Возвышен!

И Вам совершенные приветствия и чистые пожелания, о верный брат *малла* ‘Абдуллах ал-Кулуфи²!

Далее, ваш вопрос. Умер Зайд, а ‘Амр стал притязать на статус его наследника. Он привел нескольких свидетелей, которые засвидетельствовали в его пользу, однако не назвали родственников (*васаит*) между наследодателем (*мулхак бихи*) и претендентом на звание наследника (*мулхак*). Принимается ли их свидетельство?

Ответ. Великий ученый Ибн Хаджар, да помилует его Всевышний Аллах, в «Шарх ал-Минхадж» в главе о свидетельствовании сказал о том, что при притязании на наследство или при свидетельствовании по этому вопросу в любых случаях необходимо привести подробные пояснения [относительно того, как именно претендент приходится родственником наследодателю]. При этом не имеет значения, являются ли свидетели знающими тонкости наследственного права или нет. Однако в этой же книге в главе о признании, комментируя слова из «ал-Минхадж»: «Что касается того случая, если родственная связь будет утверждаться посредством кого-то третьего, например, „он — мой брат“ или „он — мой дядя по отцу“», он сказал следующее: «Достаточно такие слова свидетелей, как,

¹ ФВР ИИАЭ ДФИЦ РАН. Ф. 14. Оп. 1. № 404. Л. 76а–76б.

² ‘Абдуллах, сын Ша‘бана, сына Рамазана ал-Кулуфи (ум. в первой половине XX в.) — дагестанский богослов из селения Кулиф (Табасаранский район РД), ученик Гасана ал-Алкадари; в 90-е годы XIX в. служил кадием и муэдзином в селении Гурик (Табасаранский район РД). Сохранились некоторые письма и *фетвы* ал-Кулуфи, а также небольшое сочинение под названием «Хидайа ал-Абид ли калб малла Мухаммад», в котором он отвечает на вопросы некоего *малла* Мухаммада, сына *малла* Раджаба из села Кужник (Табасаранский район РД), о количестве населенных миров со ссылкой на труды средневековых мусульманских богословов.

например, „он единокровный брат его отца“, даже если они не называют поименно родственников между ним и наследодателем. Об этом твердо заявил один из ученых. Это мнение обоснованно, если речь идет о свидетелях, разбирающихся в правилах установления родственных связей [по шариату]. Но не в том случае, если речь идет о простых свидетелях, не разбирающихся в этом. В последнем случае нужно взять у них подробное пояснение. То же самое говорят относительно человека, сознающего [в наличии родственных связей с кем-либо]».

Из этих двух мнений вытекает, что если претендент и свидетели являются людьми, знающими постановления наследственного права, то они на суде не обязаны называть поименно родственников [между наследодателем и претендентом на звание наследника]. В противном случае они должны привести подробные пояснения и назвать поименно родственников.



Ваш вопрос. Если сознающийся [в наличии у него родственных связей с кем-либо] заявит: «Такой-то является моим наследником, и нет у меня другого наследника, помимо него», то выносят ли соответствующее правовое решение на основе подобных слов?

Ответ. Великий ученый Ибн Хаджар в «ал-Фатава ал-фикхийя» дал прямой ответ на этот вопрос. Он, да помилует его Аллах, ответил на вопрос: «Некто заявил: „Это мой наследник, и нет у меня иного наследника, кроме него“. Каково решение этого вопроса?» — следующим образом: «Его признание действительно при условии, что ни шариат, ни какие-либо очевидные доказательства не указывают на ложность его заявления, тем самым он будет считаться единственным его наследником».

Также в этой книге говорится: «Ибн Хаджара спросили: „Некто заявил: ‘такой-то — мой дядя по отцу, и нет у меня другого наследника, кроме него’. Достаточны ли эти слова для установления их родственной связи или необходимо, чтобы заявитель пояснил, каким именно дядей по отцу является тот человек, т.е. родным братом его отца, единокровным или единоутробным?“. Он ответил так: „Если он заявил, что у него нет иного наследника, кроме него, то нет в этом необходимости, поскольку его слова сродни словам: ‘он — родной брат моего отца’ или ‘...единокровный брат моего отца’“. Ал-Каффал сказал: „Кто заявит: ‘такой-то — мой наследник’ — и умрет прежде, чем пояснит, каким именно родственником тот приходится ему, то указанный человек не становится его наследником“. Ал-Азра’и сказал: „Его заявление принимают, и тот человек наследует ему“. Слова „это мой дядя по отцу“ не противоречат словам „это мой наследник“, поскольку в первом случае он поясняет, каким именно образом тот человек является наследником, притом что он также объявляется

единственным наследником словами: „Нет у меня другого наследника, кроме него“».

Мир! И я завещаю вам читать хотя бы иногда благую молитву за нас и за наших спутников!

13 *джумад ал-ухра* 1308 г.³.

Ничтожный Гасан ал-Алкадари.

³ 24 января 1891 г.

[Ответы неизвестному корреспонденту]¹

Именем Его, Пречист Он и Возвышен!

И вам высочайший мир и прекраснейшие приветствия! Да наделит Всевышний Аллах вас и нас сладостью установления истины (*тахкик*) и возможностью продвигаться по прочнейшему пути!

Далее, ваш вопрос. Каково решение относительно выплаты *заката* тому, кто не находился на территории, где производится выплата этого *заката*, в момент, когда *закат* стал обязательным к выплате? При этом на этой территории есть несколько категорий людей, заслуживающих получение *заката*.

Ответ. Под местом, где выплачивается *закат*, по мнению наших великих шафиитских имамов, имеется в виду территория радиусом меньше расстояния, при котором путнику дозволяется сокращать молитвы. Великий ученый Ибн Хаджар, да помилует его Аллах, в «ал-Фатава ал-фикхиййа» сказал: «Вопрос. „Каково расстояние, на которое запрещено переносить выплату средств *заката*?» Ответ. Это расстояние, по прохождению которого путнику разрешено сокращать молитвы».

Великий ученый аш-Шихаб, комментируя слова ал-Махалли, да помилует их Аллах, о том, что запрещено переносить выплату *заката* с города, в котором он стал обязательным к уплате, пишет следующее: «То есть переносить на территорию, на которой путнику из числа жителей того города уже разрешено сокращать молитву. Под городом имеется в виду территория, где *закат* стал обязательным к уплате, как селение, квартал, места проживания хозяев палаток или лодок». То же самое говорил ар-Рамли, да помилует его Всевышний Аллах.

Затем, если на территории, где выплачивается *закат*, количество лиц из категорий, заслуживающих получение *заката*, ограничено в том значении, о котором мы говорили выше, т.е. их с каждой категории по три или менее того, тогда они становятся собственниками закятных средств по мере их потребности с момента, когда *закат* стал обязательным к уплате. При этом не имеет значения намерение собственника имущества, с которого выплачивается *закат*, как и то, когда именно *закат* был выплачен. Если же их больше трех лиц, тогда они ста-

¹ ФВР ИИАЭ ДФИЦ РАН, Ф. 14, Оп. 1, № 404, л. 766–78а.

новятся собственниками закятных средств только после намерения владельца имущества выплатить *закат*, распределения между ними *заката* и непосредственного получения ими на руки этих средств.

Великий ученый Ибн Хаджар в «Шарх ал-Минхадж», комментируя слова, что «владелец имущества при выплате с него *заката* обязан охватить все категории лиц, заслуживающих *закат*, в том случае, если их ограниченное количество, а закятные средства достаточны им всем. В противном случае он обязан выплатить закятные средства лишь трем лицам [из каждой категории]», пишет следующее: «Вышеупомянутое разделение между обеими ситуациями, когда лиц, заслуживающих получение *заката*, ограниченное количество или неограниченное, относится лишь к вопросу о необходимости охватить выплатой все эти категории, но не к вопросу о том, когда именно те становятся собственниками закятных средств. Так, если на момент, когда *закат* стал обязателен к уплате, [в населенном пункте] будет по три и менее человек из каждой категории, то они, даже если приходится наследниками выплачивающего *закат*, становятся собственниками *заката* с момента, когда *закат* стал обязателен к уплате. При этом эти средства становятся их окончательной собственностью, которая может передаваться в наследство их наследникам. В этой же ситуации не имеет значения, являются ли их наследники состоятельными людьми или же их наследником является сам владелец имущества, с которого выплачивается *закат*. Однако в последнем случае с него спадает обязанность выплаты *заката*, как и совершения соответствующего намерения». Об этом же говорится в «Шарх ал-Минхадж» ар-Рамли.

Аш-Шихаб, комментируя эти же слова в «Шарх ал-Махалли», пишет, что «если лиц, заслуживающих получение *заката*, в городе неограниченное количество, то разрешено выплатить его тому, кто приехал в город уже после того, как данный *закат* стал обязателен к уплате».

Не секрет, что категории лиц, заслуживающих получение *заката*, в наших дагестанских краях — это нищие, бедняки и должники. А их, как правило, неограниченное количество в тех местах, где выплачивается *закат*. Таким образом, они становятся собственниками закятных средств только после распределения *заката*, соответствующего намерения владельца имущества и непосредственного получения ими на руки этих средств. Также разрешено выплатить *закат* тем нуждающимся, кто прибудет в эти места уже после того, как этот *закат* стал обязателен к уплате, даже если на этих местах есть другие лица, заслуживающие его получение. Запрещено владельцам имущества переносить выплату *заката* на территорию, находящуюся дальше расстояния, при котором путнику разрешено сокращать молитвы, если на их территории имеются лица, заслуживающие получение *заката*, будь они коренными жителями или приезжими.

Все вышеупомянутое заключение основано на наиболее правильном мнении (*ал-азхар*), запрещающем переносить выплату *заката* на расстояние, при кото-

ром путнику дозволено сокращать молитвы. Что же касается противоположного мнения (*мукабил ал-азхар*), то оно состоит в том, что выплату *заката* можно переносить на любую территорию, поскольку аят [Корана] повелевает это в безусловной форме. От большинства ученых сообщается, что они практиковали это мнение и в его защиту приводились аргументы. Об этом прямо сказали ар-Рамли и другие ученые. Вот что пишет ар-Рамли, комментируя слова «ал-Минхадж», что «обязательно охватить все категории лиц»: «...даже при выплате *закат ал-фитра*». Хотя группа ученых предпочла мнение о дозволенности распределить его только среди трех [из восьми] категорий, к примеру среди бедных или нищих. Другая группа ученых выбрала мнение, что достаточно отдать *закат* только одной категории. Один из ученых этой группы много писал в поддержку этого мнения. Ар-Руйани передал от трех имамов и от других ученых мнение о дозволенности выплатить *закат* трем лицам из любых двух категорий. Он сказал, что это предпочтённое (*ихтийар*) мнение, поскольку [«официальное»] мнение нашего *мазхаба* невозможно практиковать, и что, если бы аш-Шафи'и был жив, он непременно вынес бы такую *фетву*». То же самое написано в «Тухфат ал-мухтаж» Ибн Хаджара. Да помилует их Всевышний Аллах и да наделит нас возможностью последовать за ними в наиболее правильном мнении (*ал-азхар*) ради достоинства чистейшего Пророка! Благословения и приветствия Всевышнего Аллаха ему, его пречистой семье, великолепным сподвижникам и их праведным последователям до Дня суда!



Ваш вопрос. Каково решение относительно имущества, взятого в качестве выкупа за невесту [ее родственниками] от человека, обманувшего ее и убежавшего вместе с ней?²

Ответ. Имущество, взятое в качестве выкупа за невесту, является запретным, только если муж³ добровольно не разрешит ее родственникам присвоить себе это имущество. Но так бывает редко, а история «собеседника» Всевышнего Аллаха, Мусы, и Шу'айба⁴, нашему Пророку и им благословения и приветствия, не являет-

² Речь идет о выкупе, который сторона невесты может потребовать от жениха за то, чтобы они не стали его преследовать и дали согласие на брак. Но речь не идет о брачном даре (*махр*), который жених предоставляет невесте или ее родственникам.

³ То есть тот, кто женился на ней, похитив ее.

⁴ В Коране сообщается история пророка Мусы, который, сбежав из Египта, оказался в Мадьяне, где он встретился с неким старцем, которого мусульманская традиция называет пророком Шу'айбом. Пророк Шу'айб, увидев в Мусе добропорядочного и честного человека, предложил ему жениться на одной из его дочерей, а в качестве условия пророк Муса должен был отработать на него пастухом — восемь лет обязательно и два года по его желанию. Пророк Муса принял его предложение и, отработав указанный срок, покинул Мадьян уже со своей семьей (Коран 28:22–29).

ся аргументом как для дозволенности такого имущества, так и для дозволенности работать на ее родственников в качестве выкупа за нее. Толкователи Корана сказали, что данная история понимается в том ключе, что овцы, которых «собеседник» обязался пасти за то, что за него выдали замуж девушку, являлись имуществом невесты. Таким образом, его работа считалась частью брачного дара. Либо же ту историю следует понимать как то, что тогда действовали другие законы.



Ваш вопрос. Каково решение относительно продажи загона для скота?

Ответ. Если он находится в распоряжении пользователя уже долгое время и неизвестен другой претендент на право пользования им, то никто [из ученых] не говорит о запретности взимания платы или вознаграждения за пользование им. Великий ученый Ибн Хаджар в «Шарх ал-Минхадж» сказал следующее: «Дозволено свидетельствовать о принадлежности имущества какого-либо человека, если свидетель видел, как он распоряжается этим имуществом уже долгое время, что определяется по общепринятой норме (*урф*), согласно наиболее достоверному мнению (*ал-асахх*). При этом не должен быть известен другой претендент на это имущество. Данное решение основано на том, что в подобных ситуациях наиболее вероятно, что имущество действительно принадлежит этому человеку».

Великий ученый ал-Махалли в своем комментарии сказал, что «длительность времени пользования имуществом определяется по общепринятой норме. Но есть мнение, что наименьший период для длительного пользования — год».

В книге «ал-Анвар» в главе о *закате* сказано: «Следует продолжать взимать налог с участков земли, положение которых неизвестно точно, поскольку то, что происходило длительное время, как правило, происходит законно».

Если же есть другой человек, претендующий на право собственности на него, то арендодатель загона становится собственником арендной платы, только если арендатор сделает держателя загона владельцем этой платы каким-либо [другим] шариатским способом, как дарение или обет. Аллах знает лучше!



Ваш вопрос. Каково решение замены вакуфной земли на другую землю?

Ответ. Текст [книги] «ал-Анвар»: «Не разрешено изменять форму вакуфного имущества: дом не может быть заменен на сад или баню, и наоборот». В «ал-Фатава» ал-Каффала говорится, что «разрешено превратить лавку белильщиков в лавку пекарей». В комментарии к этой книге сказано: «Как будто автор допустил изменение вида (*нав'*), но не рода (*джинс*) [вакуфного имущества]». О том же самом говорится в других книгах. Аллах лучше знает правду!

Вечный мир! 15 *джума*д ас-сани 1308 г.⁵

⁵ 26 января 1891 г.

[Ответы Курбанмухаммаду эфенди]¹

Именем Его, Пречист Он и Возвышен!

И вам величественный мир и прекрасные приветствия, о достопочтенный и неповторимый Курбанмухаммад эфенди! Да сохранит Всевышний Аллах его и нас от ужасов Дня взываний [о помощи] и от постоянного злорадства врагов!

Далее, ответ на ваш вопрос о продаже жителями селения участка *харима* [постороннему] лицу или сдаче его ему в аренду можно узнать из следующих текстов. Два великих ученых — ан-Навави и Ибн Хаджар, да помилует их Всевышний Аллах, в «ал-Минхадж» и в его комментарии [соответственно] сказали следующее: «Путем поднятия целины нельзя стать собственником [какого-либо участка] земли *харима*, принадлежащего населенному пункту. Потому что эта земля — собственность владельцев жилищ. Отдельная часть *харима* не подлежит продаже подобно водоему без суши. Ибн ар-Риф‘а пришел к выводу, что это дозволено, поскольку дозволено продавать любую деталь, при вычете которой уменьшается стоимость комплектации, к которой она принадлежала. Но ас-Субки посчитал, что в этих вопросах есть разница, поэтому отдельный участок *харима* не может быть продан».

Субкомментаторы написали к словам Ибн Хаджара: «Потому что эта земля — собственность владельцев жилищ» — следующее: «Из этого следует, что если кто-нибудь незаконно посеет что-то на участке *харима*, то он обязан выплатить среднюю плату за пользование участком, а также выковырнуть семена за свой счет. В таком случае плата, которую этот человек предоставляет за пользование участком и которая равна средней стоимости за такую услугу, должна быть распределена между жителями селения в соответствии с долями их частных земельных угодий. Они должны быть теми лицами, кто имеет право пользоваться *харимом*. А *харимом* же имеет право пользоваться любой, кто имеет в собственности хоть какой-то земельный участок. Каждый из них заслуживает получить долю из платы, которая бы покрыла его потребности в соответствии с расположением его участка на территории селения». Субкомментарий ‘Али аш-Шабрамаллиси.

¹ ФВР ИИАЭ ДФИЦ РАН, Ф. 14. Оп. 1. № 404. Л. 786–79а.

«Если жители согласны, чтобы он продолжил пользоваться участком за плату, то аналогия с вопросом о недозволённости продавать отдельный участок *харима* говорит о недозволённости и этого. Но это может быть и дозволенным, если делать разницу между этими вопросами на основе правила, что вопрос [временного] использования некоего имущества² менее строгий, чем вопрос передачи этого имущества в собственность другому лицу». Субкомментарий [Али аш-Шабрамаллиси] к [сочинению] Мухаммада ар-Рамли.

Что касается слов ученых, например Ибн Хаджара, что «жители селения не имеют права препятствовать проходу через свои пастбища, не относящиеся к *хариму*, [жителям других селений,] которые пасут свой скот», то великий ученый Ибн Касим, да помилует его Всевышний Аллах, прокомментировал его слова «пастбища, не относящиеся к *хариму*» так: «Данные слова исключают пастбища, которые считаются *харимом*, поскольку *харим* — собственность [сельчан], как было сказано выше».

Из вышеприведенного становится понятным, что не дозволено жителям селения продавать участок земли, связанный с *харимом*, согласно более весомому мнению (*раджих*). Но им разрешено получать плату за аренду от пользования этой землей и делить ее между собой по вышеуказанному способу. Также эти действия не запрещены в отношении участков земли, не входящих в число *харима*, являющегося собственностью [сельчан].



Далее, ваш вопрос. Каково правовое решение полного или частичного перехода из одного *мазхаба* в другой?

Ответ. Это дозволено с рядом условий, которые упомянул великий ученый Джалал ад-Дин ас-Суйути аш-Шафии в своей книге «Джазил ал-мавахиб фи ихтилаф ал-мазахиб», а также другие ученые, да помилует их Всевышний Аллах. Покойный Мухаммад эфенди ал-‘Аличи упомянул некоторые условия для этого в своем сочинении под названием «Тазкират ал-ихван», которое [в скором времени] предстанет перед вашим почтенным взором. Содержание этого сочинения представляет собой цитаты имамов-правоведов, а не мою отсебятину. Этот ученый из числа правоведов, следующих *мазхабу* аш-Шафии и мнениям авторов текстов [по праву], комментариев и субкомментариев. Но он не достиг степени ученых, обладающих правом давать предпочтение какому-либо одному мнению (*тарджих*) или выводить второстепенные правовые заключения (*тафри*’), не говоря уже о степени *иджтихада*, как это известно.

² Приписка снизу: «Из этого понимается, что жителям некоего селения дозволено брать плату от жителей других селений за пастьбу скота на их землях. Поразмысли над этим! ‘Акалчи». Под ‘Акалчи, скорее всего, имеется в виду видный мусульманский богослов из селения Ахалчи (ныне в составе Хунзахского района РД) Умар ал-‘Ахалчи (ум. в XVIII в.).



Ваш вопрос. Имеет ли право жена претендовать на половину состояния своего мужа, которое он заработал сам?

Ответ. Мнение, которого мы придерживаемся, — это слова великого ученого Ибн Хаджара в «Шарх ал-Минхадж» по этой теме в разделе о противоречии двух доказательств: «Супруги стали спорить — даже после развода — по поводу домашней утвари³, при этом ни у одного из них нет доказательства, что эта утварь принадлежит именно ему. В таком случае каждый из них имеет право потребовать от другого принести клятву [в правдивости своего утверждения]. Если они оба принесут клятву, тогда имущество делят между ними, даже если предметы утвари будут подходить только одному из них. Если же поклянется только один из них, тогда выносят решение в пользу этого человека. Это подобно тому, как если бы имущество касалось деятельности только одного человека и он принес бы клятву. То же самое решение применимо в отношении тяжбы их наследников [по этой утвари] или тяжбы одного из их наследников с посторонним человеком».

8 рамадана 1308 г.⁴.

[Из разных стихов]⁵

У ‘Абдуллаха б. Тахира есть стихи относительно его раба, которого звали Тариф (طريف):

*Из имен, которые мне нравятся больше всего, есть красивое имя,
и если даже исказишь его, все равно оно будет правильным:
Если удалишь из этого имени букву ра (الراء), то оно будет означать призрак
(طيف), что является во сне.
Если удалишь оттуда букву та (التاء), то оно будет означать место (ريف),
откуда кормятся жители городов.*

³ Приписка снизу: «Данные слова исключают такое имущество, как земельный участок, пастбища, лошади, овцы и рабы. Без сомнения, супруг является держателем этих видов имущества (сахиб ал-йад) и физически, и по шариату» («ал-Анвар»).

⁴ 17 апреля 1891 г.

⁵ Текст с. 112–113 арабского издания «Джираб ал-Мамнун» отсутствует в автографе. По своему содержанию текст представляет собой отрывки из стихов арабских поэтов, главным образом о халифе Умаре II, и не вписывается в контекст сочинений автора, в связи с чем текст представлен в Приложении.

Если удалишь оттуда букву фа (الفاء), то оно будет означать качество (طري) его скрытой сущности.

Если удалишь оттуда букву йа (الياء), то оно будет означать крайность (طرف), по причине которой возникает смута.

Разъясните это, но поймет это лишь тот, кто плавает в океане прозорливости.

‘Умар б. ‘Абд ал-‘Азиз часто читал этот стих:

*Среди людей есть такие, кто живет несчастно: спят по ночам,
а днями беспечны.*

*Если человек обладает стыдом и религиозностью, то пусть помнит
об Аллахе и боится ангелов-хранителей.*

*Люди делятся на тех, кто в пути, и тех, кто остается дома, путники же
являются примерами наставления для тех, кто дома.*

Ар-Ради ал-Мусави прочел следующие стихи, в которых он хвалит ‘Умара б. ‘Абд ал-‘Азиза за то, что тот приказал прекратить проклинать ‘Али, мир ему:

*О Ибн ‘Абд ал-‘Азиз, если бы глаза оплакивали юношу из Омейядов,
то я оплакивал бы тебя,
Но все же я скажу, что ты проявил себя хорошо, но не твоя семья.
Ты отвлек от себя наше порицание и ругань, и если бы я мог воздать тебе,
то воздал бы.*

[113] ‘Умар б. ‘Абд ал-‘Азиз часто цитировал следующие стихи:

*Из того богатства, что человек собирал [в этом мире], он не смог запастись
ничем, разве что благовонными травами, [насыпанными в саван и]
которые завтра окажутся в тряпках,
И ароматом благовонных палочек, которые сжигают для его [тела].
Как же незначительно это в качестве припасов для путника!*

Кусаййир ‘Азза сказал о нем:

*Ты получил власть, но не стал порицать ‘Али, запугивать праведников
и прислушиваться к советам преступников.
Ты говорил слова, которые соответствовали твоим делам,
из-за чего каждый мусульманин стал доволен тобой.*

‘Умар б. ‘Абд ал-‘Азиз, да помилует его Всевышний Аллах, постоянно произносил этот стих:

*Нет блага в жизни человека, которому
В вечной обители не дарована от Аллаха удача!*

Са‘ид б. Абу ‘Аруба сказал:

*Если щедрый лишен имущества и не имеет уважительной причины
[отказать в просьбе], то он отговаривается с помощью привратников.*

Маймун б. Махран сказал: «Однажды я вошел к ‘Умару б. ‘Абд ал-‘Азизу, да помилует его Аллах, возле него находился поэт Сабик ал-Барбари, который декламировал ему стих, он дошел до следующего отрывка:

*Сколько же здоровых людей засыпали, считая себя в безопасности
от смерти, но смерть внезапно настигала их во сне.
И когда настигала их смерть, то они не могли ни сбежать от нее,
ни дать ей отпор.
Так они становились теми, кого оплакивают женщины, закрывающие
покрывалом свои лица, и теми, кто не слышит мольбу чтеца,
даже если он повышает голос.
Их клали в ниши могил, которые становились их пристанищем,
и расставались они со всем тем, что только вчера собирали.
Смерть не оставит ни богатого из-за его богатства, ни бедного,
испытывающего нужду.*

Он, да помилует его Аллах, не переставал плакать и содрогаться, пока не упал в обморок».

Содержание

<i>А.А. Гусейнов.</i> О «Джираб ал-Мамнун» и его авторе	5
<i>Ш.Ш. Шихалиев, Р. Гулд.</i> Персона Гасана Алкадари в контексте его творчества и научной деятельности	24
<i>А.К. Аликберов.</i> «Джираб ал-Мамнун» и исламская эсхатология	46
Предисловие переводчика (<i>Х.Г. Алибеков</i>)	56

Джираб ал-Мамнун *Перевод и комментарии*

1. Место встречи двух морей в виде комментария относительно положения двух Хидров. [Ответы <i>хаджжи</i> Кариму ал-Ахти]	61
2. Внушение Близкого рабу, находящемуся на чужбине. [Ответы неизвестному корреспонденту]	103
3. Старание находящегося на чужбине в предоставлении ответов понятливому. [Ответы Газанфару эфенди ад-Дагистани]	117
4. Краткое изложение необходимого по трудным вопросам <i>малла</i> Аййуба. [Ответы студенту Аййубу ал-Гумуки]	145
5. Внушение Самодостаточного [Бога] [в помощь] на ответы <i>малла</i> Курбан-Мухаммаду	157
6. Ясное слово в виде ответа на вопросы Мухаммада'али. [Ответы Мухаммаду'али ал-Чухи]	165
7. [Ответ <i>малла</i> 'Исе]	175
8. [Ответы Мухаммаду'али ал-Чухи]	177
9. Внушение от Наставляющего на истину для решения проблемных вопросов <i>малла</i> Махди. [Ответы <i>малла</i> Махди из с. Чахчах]	182

10. Внушение от Создателя для решения трудных вопросов малла Тайиба аз-Зийхури	192
11. [Ответы малла Мирза-хану]	205
12. Раскрытие Подателя благ в виде разъяснения [понятия] брак. [Посвящение амиру Бек-бала-беку и умным братьям]	208
13. [Ответ неизвестному корреспонденту]	223
14. Популярные ответы на шу'айбские вопросы. [Ответы шейху Шу'айбу ал-Багини]	226
15. [Ответы кадию Мас'уду эфенди]	250
16. [Ответы кадию 'Абдуразаку ал-Хураки и Мухаммаду ал-Хураки]	260
17. Ясное открытие на трудные вопросы ал-Джули. [Ответы малла Мухаммаду ал-Джули ас-Сиртичи]	269
18. [Ответы неизвестному корреспонденту]	307
19. [Ответы Абдурахиму ал-Газигумуки]	312
20. [Ответы 'Али эфенди ас-Салти]	316
21. [Ответы малла Паше]	325
22. [Ответы Шамхалу эфенди]	329
23. [Ответы неизвестному ученому из Астрахани]	335
24. Итоговое заключение о спасении <i>ахл ал-фатра</i> и предков Посланника. [Ответ неизвестному корреспонденту]	340
25. [Ответ неизвестному корреспонденту]	363
26. [Ответы хаджжи 'Алилу эфенди]	365
27. [Ответы неизвестному корреспонденту]	369
28. [Ответы Мухаммаду эфенди, сыну Бейбулата ал-Авари]	373
29. [Ответ неизвестному корреспонденту]	376
30. [Ответы 'Абдуллаху эфенди, Тахиру эфенди и другим дагестанцам, проживающим в городе Баку]	380
31. [Ответ малла Ника-Мухаммаду]	385
32. [Ответ малла Мухаммаду, внуку хаджжи Алибека]	388
33. [Ответ неизвестному корреспонденту]	391
34. [Ответ кадию Алибеку]	393
35. О правомочности совершения обеденной молитвы после пятничной. [Ответ хаджжи Джа'фарбеку эфенди ал-Кудали]	395

Приложение

Сочинения, не вошедшие в печатную версию книги

36. [Ответы <i>малла</i> Абдуллаху эфенди ал-Кулуфи]	400
37. [Ответы неизвестному корреспонденту]	403
38. [Ответы Курбанмухаммаду эфенди]	407
[Из разных стихов]	409

Научное издание

Гасан Алкадари

Джираб ал-Мамнун

*Утверждено к печати
Редакционно-издательским советом
Института востоковедения РАН*

Редактор *Н.Н. Щигорева*
Корректор *И.И. Чернышева*
Компьютерная верстка *О.В. Волкова*

Подписано к печати 09.12.2024. Формат 70×90¹/₁₆.
Печать офсетная. Усл. п.л. 30,4. Уч.-изд. л. 25,3.
Тираж 1000 экз. Зак. №

ФГБУ «Издательство «Наука»
121099, Москва, Шубинский пер., д. 6, стр. 1
E-mail: info@naukapublishers.ru
<https://naukapublishers.ru>
<https://naukabooks.ru>
Редакция «Восточная литература»
тел.: +7(499)241-02-52, e-mail: vostlit@gmail.com

ФГБУ «Издательство «Наука»
(Типография «Наука»)
121099, Москва, Шубинский пер., д. 6, стр. 1

من في التفسير والاشهاد حتى يخرج منها فائس ودور الاراد المكتوبة
في اصدان مصنفاتهم من الانبياء ثم اخذت منها القلادة المرجوة لدى
القول المشتمل على فائدة في خصوص التوضيح والتقول واتخذتها الى حضرة السائل
الفاضل ومشاريعها عبري الافاضل راجيا من رحمهم ان ينظروا بما بين
الرضاء ويكافؤ في منها بخبر الدعاء والله في التوفيق وبه اذمة التحفيف
قله الله تعالى بلغنا انكم تقولون بموت القصر والباس عليهم السلام عند الوصال
مع اننا نرى في بعض الكتب المتداولة فيها كونا في الطبري وشرع فضيلة الفاضل
على البيضاوي وبكر الخيس والباجوري ومنها باب الذي القليوبي ودور البيان
وغيرها انهما لا يؤمنان الى النقطة الاولى لما شربا من عيني واشغها لا يقتضي ولم
نجد ما يسلبها من الظواهر الا انكوا كاوالله في رؤي لما شهدا والله فان اخبرونا
من الربوب فهو من الله تعالى ويجزى الله تعالى بجنة عالية اول الله السائل
كما اسرنا اليه فيما سبق مما يوافق حقيقة القول الذي يروى ولا يكتفي فيه
بالرأي الظاهر والموضوعات التي لا تصدق على فيما بلغ السائل من فاعله
لبعض ما ذهب اليه القائل وانضم له ايضا باقامة الدلائل وعن العلوم
في عرف المناظرة ان لا يمنع المفقود وان ليس على السائل الا ان يصح نقده بالوجه
المقبول فالواجب على الآن افاضة ما اخذ الكلام مع المنع وباء المستحبة في هذا
المقام من تفصيل القولين على الوجه النام واشياء العباد بما وضع الزام
ويضع على اطراف النام وكون ما اريد بيانه مستملا على بعض الطول فتمت
على مقدمة وخاتمة وثلاثة فصول المقدمة في ترجمته القصر والباس عليهم
السلام ودور فيها فافهم اخذنا من كلام النجوى العلامة ابن كثير في كتابه البداية

