

# HISTORY OF THE EAST

## Historiography, source critical studies, historical research methods

## ИСТОРИЯ ВОСТОКА

### Историография, источниковедение и методы исторического исследования

Научная статья

Исторические науки

УДК 94(393)"12/14"+930.27:091(=222.1)

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-1-121-147>

### Фустат ал-'адала: уникальная рукопись о религиозном ландшафте средневековой Анатолии

Бруно Де Никола<sup>1,2</sup>

<sup>1</sup> *Голдсмит-колледж, Лондонский университет, Лондон, Великобритания,*

<sup>2</sup> *Институт иранских исследований Австрийской академии наук, Вена, Австрия,*

*b.denicola@gold.ac.uk, <https://orcid.org/0000-0003-2944-6949>*

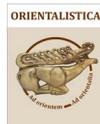
**Аннотация.** Особенности политического развития средневековой Анатолии после прихода в XI в. тюрок-салджуков привели к необычному сценарию. По нему, длительный, но неуклонный процесс исламизации превратил средневековую Анатолию с большинством христианского населения в преимущественно мусульманскую территорию к концу XV в. Однако этот процесс конфликта и приспособления затронул не только различные религии на полуострове, но и те конфессии, которые сосуществовали и конкурировали друг с другом в рамках каждой из этих религий.

Религиозное разнообразие Анатолии с XIII по XV в. также отражено в текстах. В этот период были написаны значительные работы по *калам* и *фикху* наряду с множеством суфийских текстов. Эти работы часто касаются догм, обычаев или традиций их собственного религиозного исповедания. Но, в общем, они не предлагают что-то информативное о других религиозных конфессиях.

Рукопись, хранящаяся в Национальной библиотеке Франции (Supplément Turc 1120), содержит труд, который Осман Туран идентифицировал как *Фустат ал-'адала*. Он приписывается некоему Мухаммаду б. Мухаммаду ал-Хатибу. Уникальность этой работы заключается в том, что часть её посвящена описанию различных «ересей», которые существовали в Анатолии при жизни автора, что, по всей видимости, происходило при Гийас ал-дине Мас'уде (ум. 1308) – последнем салджукидском султана Рума. В данном введении эта рукопись будет рассмотрена как с кодикологической, так и с тематической точки зрения. С одной стороны, в нём будут обсуждены некоторые аспекты, связанные с созданием этого кодекса, его авторством и возможным покровителем. С другой стороны, раздел об инакомыслии в тексте будет изучен с целью исследовать то, что данная работа может рассказать нам о религиозной среде средневековой Анатолии.



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.



© Бруно Де Никола, 2021

© А. А. Хисматулин, перевод, 2021

© Ориенталистика, 2021



**Ключевые слова:** *Фустат ал-'адала*; средневековая Анатолия; каландары; ересь; инакомыслие; аморальные суфии; персидские рукописи

**Благодарности:** работа выполнена при поддержке Европейского исследовательского совета (ERC) по Седьмой рамочной программе ЕС (FP/2007–2013)/ERC Grant Agreement n. 208476, “The Islamisation of Anatolia, c. 1100–1500”; автор выражает благодарность Эндрю Пикоку (A. C. S. Peacock) и Саре Нур Йилдыз (Sara Nur Yıldız) за то, что они прочли ранние черновые версии этой работы (на английском языке) и сделали ценные предложения и исправления.

**Для цитирования:** Бруно Де Никола. *Фустат ал-'адала*: уникальная рукопись о религиозном ландшафте средневековой Анатолии. *Ориенталистика*. 2021;4(1):121–147. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-1-121-147>.

Original article

History studies

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-1-121-147>

## **The *Fustat al-'adala*: a Unique Manuscript on the Religious Landscape of Medieval Anatolia**

**Bruno De Nicola**<sup>1,2</sup>

<sup>1</sup> Goldsmiths, University of London, London, United Kingdom,

<sup>2</sup> Institute of Iranian Studies, Austrian Academy of Sciences, Vienna, Austria,  
[b.denicola@gold.ac.uk](mailto:b.denicola@gold.ac.uk), <https://orcid.org/0000-0003-2944-6949>

**Abstract.** The particularities in the political development of medieval Anatolia after the arrival of the Seljuq Turks in the eleventh century resulted in a singular scenario in which a long but steady process of Islamization transformed medieval Anatolia with the majority Christian population into a mostly Muslim territory by the end of the fifteenth century. However, this process of conflict and accommodation affected not only the different religions present in the peninsula but also those confessions that coexisted and competed with each another within each of these religions.

The religious diversity of the 13<sup>th</sup> to 15<sup>th</sup> cent. Anatolia has also reflected its textual production. Several significant works on *kalam* and *fiqh*, in addition to a variety of Sufi texts, were produced during this period. These works often deal with dogma, practices or traditions of their religious confession. But, generally, they do not offer much information on other religious confessions.

The manuscript held at the Bibliothèque National de France (Supplément Turc 1120) contains a work which has been identified by Osman Turan as the *Fustat al-'adala* and attributed to a certain Muhammad b. Muhammad al-Khatib. The uniqueness of this work is that a part of it is occupied with describing the different ‘heresies’ that were present in Anatolia at the time when the author lived, which appears to be during the lifetime of the last Seljuq Sultan of Rum, Ghiyath al-din Mas‘ud (d. 1308 AD). This introduction will look at this manuscript from both a codicological and thematic perspective. On the one hand, I will discuss certain aspects related to the production of the codex, its authorship and potential patronage. While on the other, the section on heresies contained in the text will be examined to explore what this work can tell us about the religious environment of medieval Anatolia.



**Keywords:** *Fustat al-'adala*; Medieval Anatolia; qalandars; heresy; antinomian Sufis; Persian manuscripts

**Acknowledgements:** the work was supported by the European Research Council under the European Union's Seventh Framework Programme (FP/2007–2013)/ERC Grant Agreement n. 208476, "The Islamisation of Anatolia, c. 1100–1500". The authors are grateful to both Andrew Peacock and Sara Nur Yıldız for reading earlier drafts of this work (in English) and providing valuable suggestions and corrections.

**For citation:** Bruno De Nicola. The *Fustat al-'adala*: a Unique Manuscript on the Religious Landscape of Medieval Anatolia. *Orientalistica*. 2021;4(1):121–147. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-1-121-147>.

### [Введение]<sup>1</sup>

Средневековая Анатолия в качестве недавно исламизированного рубежа исламского мира имела многоконфессиональный ландшафт. В нём сосуществовали различные толки как ислама, так и христианства, сталкиваясь и накладываясь друг на друга [2]. Однако такое разнообразие не ограничивалось религиозной принадлежностью, но также происходило и внутри самого ислама, где шиитская и суннитская идеологии сосуществовали с суфийскими практиками. Так создавалась религиозная сцена, которую часто трудно разбить на категории<sup>2</sup>. Это также отражено в текстовой продукции Анатолии того периода. Значительное количество работ по *калам* и *фикху* в дополнение к различным суфийским текстам были написаны, скопированы и распространены по всему полуострову<sup>3</sup>. Тем не менее, несмотря на такое текстовое богатство, подавляющее большинство авторов концентрируется на вопросах, которые касаются их

<sup>1</sup> *Примечание редакции.* Настоящая работа представляет собой перевод на русский язык статьи Бруно Де Никола (Bruno De Nicola) [1], выполненный А. А. Хисматулиным (ИВР РАН, Санкт-Петербург) специально для журнала «Ориенталистика» (*Orientalistica*) с любезного разрешения правообладателя – редактора англоязычного сборника Эндрю Пикока (Andrew Peacock). Оформление справочно-библиографического аппарата выполнено переводчиком по стандартам издания.

*Editorial Note.* This is a Russian translation by Dr Alexey Khismatulin (IOM RAS, Saint Petersburg) of the article by Dr Bruno De Nicola [1]. By courtesy of Dr Andrew Peacock, the editor of the English-language publication, the rights holder's permission to publish the translation in the periodical *Orientalistica* has been granted. The footnotes and references have been adapted by the translator to the citation style used in the periodical *Orientalistica*.

<sup>2</sup> Обсуждение состояния исследований по религиозной и интеллектуальной истории средневековой Анатолии см.: [3, р. 1–22].

<sup>3</sup> Здесь не место перечислять значительное число работ, написанных в средневековой Анатолии и которым посвящены имеющиеся обзоры: на персидском языке [4], на арабском языке [5]. Кроме того, финансируемый ERC проект «The Islamisation of Anatolia, c. 1100–1500» обеспечит доступ к сайту в сети Интернет, который будет содержать сведения об анатолийских рукописях в этот период (URL: [https://www.islam-anatolia.ac.uk/?page\\_id=333](https://www.islam-anatolia.ac.uk/?page_id=333)). Такая база данных окажется полезной для составления карты литературной продукции в данном регионе.



собственных общин, уделяя мало внимания практикам, идеям или убеждениям других конфессий или религиозных групп<sup>4</sup>.

В данном отношении обсуждаемая здесь работа – *Фустат ал-'адала фи-кава'ид ал-салтана* (فسطاط العدالة في قواعد السلطنة) – это одно из немногих исключений. Дожившая до наших дней уникальная рукопись данной работы содержит текст, который предлагает много интересных областей для исследования. Некоторые из них мы рассмотрим в этой статье. Среди них есть наиболее раннее описание посторонним лицом идей и практик инакомыслящей группы дарвишей, известной повсеместно как каландары, которая распространилась в Анатолии в конце XIII в.

Несмотря на свою уникальность и историческую ценность, этот текст на персидском языке привлёк лишь ограниченное внимание учёных. Предлагаемое ниже обсуждение – это далеко не окончательное исследование данного труда. Но оно нацелено предложить ряд взглядов на информацию, представленную как в рукописи, так и в самом тексте. Для этого мы, во-первых, рассмотрим некоторые кодикологические особенности сохранившейся рукописи *Фустат ал-'адала*. Во-вторых, мы вкратце суммируем содержание соответствующей части рукописи. И, наконец, мы предложим, исходя из текста, некоторые соображения относительно его значимости для нашего понимания религиозного, политического и интеллектуального ландшафта средневековой Анатолии.

## Рукопись

Рукопись *Фустат ал-'адала фи-кава'ид ал-салтана* хранится в Национальной библиотеке Франции в Париже под шифром *Supplément Turc 1120*. По какой-то причине текст, хотя и написанный полностью на персидском языке, оказался в тюркской, а не в персидской коллекции этой библиотеки. В библиотеке Тегеранского университета также имеется версия в виде микрофильма рукописи. Этот микрофильм служит основным источником для иранских учёных, работающих с этим текстом [7, р. 56–58]<sup>5</sup>.

Данная работа не совсем уж неизвестна для научного сообщества, особенно в Турции. Там она была изучена и частично опубликована Османом Тураном (Osman Turan, ум. 1978) в 1953 г. [8, р. 531–564]. Похожим образом текст мимоходом упоминался во вторичной литературе, хотя лишь ради каких-то конкретных ссылок на дарвишей-каландаров [9, р. 62; 10, р. 168, 172]. Однако вне этих упоминаний от данного текста в целом отмахнулись как от второстепенного источника по истории средневековой Анатолии, а его вклад в литературную историю полуострова был упущен из виду.

<sup>4</sup> Тем не менее есть исключения из этого правила. См., например, мусульманско-христианскую полемику: [6, р. 233–61].

<sup>5</sup> Автор указанной в ссылке работы обратился к микрофильму № 6541, который хранится в библиотеке Тегеранского университета.



Данный кодекс был каталогизирован Эдгаром Блоше (Edgar Blochet, ум. 1937). Он описал его как содержащий два разных названия на титульном листе: *Kitab-и фарси* и *Kitab-и дигар*. Эти два названия были добавлены кем-то позднее, возможно, после того, как рукопись достигла Франции. Поэтому они дают минимум информации относительно текста.

Первая часть рукописи (fol. 1a–69b) была описана Блоше как работа по различным «инакомыслиям в исламе». Он дал ей название *Kitab-и тахаллус* («Книга о литературном псевдониме»), основываясь на предполагаемой отсылке к этому названию на листе 1b. Вторая часть (fol. 73a–118b) была описана им как «зерцало для принцев» (*mirror for princes*). По мнению французского учёного, она не является *Сийасат-нама* Низам ал-мулка, несмотря на сходство в содержании [11, p. 169–70]<sup>6</sup>. Однако, как предположил Осман Туран, вторая часть кодекса – это, по-видимому, обновлённая версия книги Низам ал-мулка. В ней автор кодекса использовал рассказы из *Сийасат-нама*, иногда адаптируя их под своё собственное время и работу [8, p. 535].

Несмотря на то что этот текст был каталогизирован как две разные работы, почерк в нём указывает на то, что они обе были скопированы в один и тот же период, а их язык похож в обеих частях. К тому же контекст обеих частей соответствует друг другу. Например, есть упоминание о преемственности дипломатической практики Сасанидов, Аббасидов и Салджукидов во времена правления султанов Рума, таких как 'Изз ал-дин Кай Кавус (прав. 607–617/1211–1220) и 'Ала ал-дин Кай Кубад (прав. 617–634/1220–1237), с последующей трансформацией этой практики в Анатолии под монгольским владычеством. Явная отсылка к Анатолии XIII в. в обоих разделах рукописи предполагает, что это одна и та же работа, разделённая на две части, а не две разные работы, переплетённые вместе. Более того, как отметил Туран, во второй части есть отсылка к событиям, упомянутым в первой части [8, p. 534]. Всё указывает на то, что рукопись была переплетена в обратном порядке так, что вступительная часть оказалась в конце рукописи, а вторая часть – в её начале.

Наконец, стоит упомянуть о том, что в конце первой части есть длинная заключительная поэма на персидском языке. В оригинале она должна была соотноситься с завершением всей работы. Первая часть визуально создаёт образ законченной работы, что, возможно, и повлияло на первоначальное убеждение в том, что эта часть представляла собой финал одной работы и не имела никакого отношения к следующей части.

По поводу датировки рукописи, похоже, снова возникает некоторая путаница в описании Блоше. Французский учёный ошибочно предположил, что произведение могло быть переписано в XVIII в., игнорируя тот факт, что дата переписки (990/1582) упоминается в самой рукописи. Вместо неё Блоше предлагает читать дату как 690/1291 г., принимая эту новую дату за дату сочинения текста. Однако ясно, что переписчик

<sup>6</sup> О Низам ал-мулке см.: [12].



ссылается на копирование текста в 990 году хиджры. Такая же оценка была дана Тураном [8, р. 531–32] (см. рис.).

К тому же почерк *та'лик*, которым написан текст, был распространён у османских бюрократов. Этот почерк согласуется с другими рукописями, произведёнными в Истанбуле и на других османских территориях в XVI в., что предполагает соответствие между датой 990 г. х. и датировкой рукописи по палеографии почерка. Впрочем, если данная оценка верна, то что же заставило столь опытного учёного, как Блоше, сделать такого рода предложение?

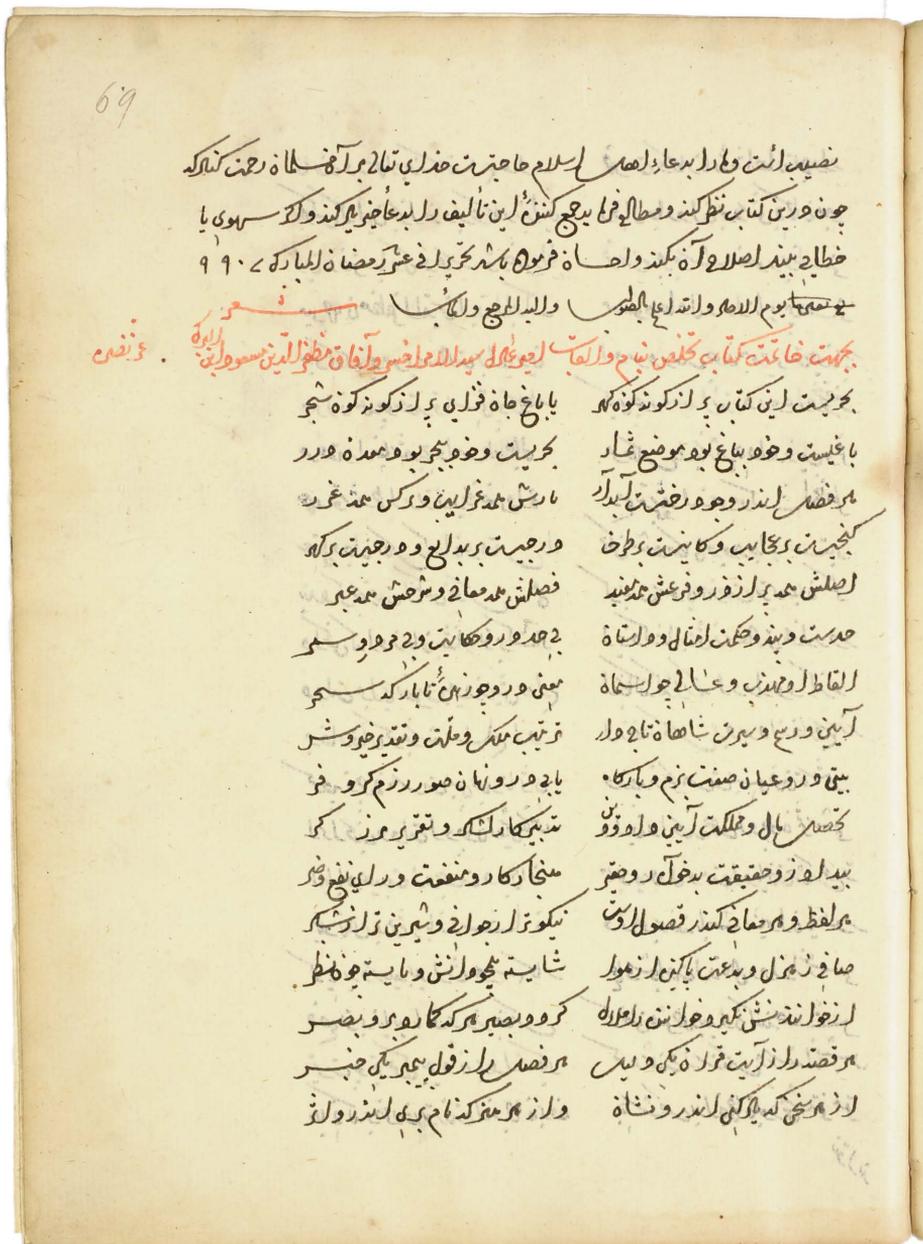
При отсутствии владельческих отметок или классического колофона путаница, по-видимому, возникает из-за ссылок в рукописи на правление Мас'уд-шаха б. Кай Кавуса, также известного как Гийас ал-дин Мас'уд II. В 682/1284 г. он был впервые назначен Илханом Ахмадом Тегюдером (Ahmad Tegüder) султаном Рума и оставался выдающейся проилханидской фигурой в Анатолии до 696/1297 г. Тогда его обвинили в заговоре против Илханидов и заключили под стражу в Табризе, а Рум был вверен марионеточному султану Кай Кубаду III [13, р. 294–303; 14, р. 73–81]. В конце концов, Мас'уд вернулся в Анатолию в качестве султана в 702/1303 г., чтобы сменить Кай Кубада III, когда тот был тоже обвинён в заговоре против Монголов, и иметь сомнительную честь стать последним официальным султаном Рума. Далее, в другом разделе книги упоминается о том, что к моменту её написания прошло семьдесят два года с тех пор, как в 611/1214–1215 г. начали распространяться каландары. Это упоминание даёт датировку произведения – 683/1284–1285 г. [15, fol. 53b].

В тексте упоминается, что книга была сочинена в то время, когда правитель Мас'уд II находился на своём посту. Но в поэме книга посвящена, по-видимому, некоему Мир Джахану Музаффар ал-дину б. А.Л.П.Р.К (ум. 691/1292). Туран убедительно идентифицировал его с Музаффар ал-дином Мас'удом б. Алп Йураком – правителем региона Кастамону (Kastamonu). Он также известен как Музаффар Йавлак Арслан [15, fol. 69b; 8, с. 533]<sup>7</sup> – член выдающейся семьи, связанной с домом Салджуков со времён своего деда Хусам ал-дина Чубана. Члены семьи правили как наследственные правители Кастамону начиная приблизительно с 619–620/1223 г. и до 708/1309 г. и расширяли свои владения за счёт прилегающих византийских территорий Северо-Западной Анатолии.

Таким образом, Чубаниды представляют собой один из первых *бейликов*, возникших из Салджукидского султаната Рума. Музаффар Йавлак Арслан правил между 678/1280 и 691/1292 гг. [17, р. 87–118]. Следовательно, сочинение нашего текста можно хронологически расположить в конце XIII в. в Северной Анатолии<sup>8</sup>. Покровительство Чубанидов тексту *Фустат*

<sup>7</sup> Несмотря на это, возможно, утерянная копия этой работы, по-видимому, была составлена в районе Аксарай. См.: [16].

<sup>8</sup> О семье Чубан в Кастамону см.: [18, с. 33–42]. Правитель Кастамону, похоже, был также связан с Мас'удом б. Кай Кавусом и монгольским правителем Анатолии Гейхату (Geikhatu), см.: [19, с. 171–72]. Он также упомянут Ибн Биби как *синахдар* ('военачальник') Кастамону, см.: [20, р. 336].



**Рис.** Фустат ал-'адала фи-кава'ид ал-салтана, Национальная библиотека Франции (BnF), рук. Supplément Turc 1120, fol. 69a, показывает дату переписки

**Fig.** Fustat al-'Adala fi-Qawa'id al-Saltana, Bibliothèque Nationale de France, MS Supplément Turc 1120, fol. 69a, showing the date of copying



ал-'адала не было единичным актом, а скорее частью более широкой программы покровительства текстам на персидском языке [18, с. 49–51].

Среди авторов, писавших по-персидски и искавших покровительства Чубанидов, был Хасан б. 'Абд ал-Му'мин Хусам ал-дин Хуйи, который жил во второй половине XIII в. [21]. О нём мало что известно, за исключением того, что он написал ряд своих произведений в Кастамону в честь Музаффара Йавлак Арслана. Среди них есть одна *фатх-нама*, восхваляющая победы этого правителя Чубанидов над византийским гарнизоном в прибрежном замке Гидерос (Gideros) около современного Джиде (Cide) в течение 682/1284 г.<sup>9</sup> Ещё он посвятил этому же правителю работу под названием *Кава'ид ал-раса'ил ва-фара'ид ал-фада'ил* [22, с. 35]<sup>10</sup>.

Помимо него, известный учёный Кутб ал-дин Ширази (ум. 710/1311), бывший какое-то время *кадием* г. Сиваса, написал для того же Музаффара Йавлак Арслана [23]<sup>11</sup>, покровителя автора *Фустат ал-адала*, работу по астрономии под названием *Ихтийарат-и Музаффари*. А другая его работа, как говорят, была посвящена Махмуд-беку (ум. 708/1309), сыну Музаффара<sup>12</sup>. Однако нет никаких доказательств того, что Кутб ал-дин Ширази сам посещал Чубанидские края.

Личность автора работы менее определена, вероятно, из-за отсутствия начала и конца текста. Однако, как ранее отмечали Кёпрюлю (Köprülü) и Туран, описание работы, очень похожей на эту, дано Катибом Челеби (ум. 1067/1657). Он приводит имя автора как Мухаммад б. Мухаммад б. Махмуд ал-Хатиб, а название произведения – как *Фустат ал-'адала фи-кава'ид ал-салтана* [16; 25, с. 379–458; 26, р. 53–54]<sup>13</sup>. Однако имя этого автора не встречается ни в одном другом известном мне источнике. Тем не менее содержание текста раскрывает о нём ряд деталей.

В первой части рукописи этот автор демонстрирует глубокое знание Корана и хадисов, которые он обширно цитирует в ряде случаев для иллюстрации замечаний, сделанных в тексте. В разделе, который не был переписан Тураном (а, следовательно, остался и менее изученным), также имеются частые ссылки на исламское право и юриспруденцию, основанные как на ханафитских, так и на шафиитских правовых традициях<sup>14</sup>. Это говорит о том, что автором был некто, кто определённо получил религиозное образование или, возможно, даже сам был учёным-'алимом.

<sup>9</sup> Эта *фатх-нама* была недавно опубликована, см.: [22, с. 282–85]. Я благодарен Эндрю Пикоку (Andrew Peacock) за то, что он привлек моё внимание к этой работе.

<sup>10</sup> Издание этой работы см. там же: [22, с. 221–93].

<sup>11</sup> См. также Введение в *Majmu'a-yi athar* [22, с. 13].

<sup>12</sup> Имеется в виду *Ихтийарат-и Сулаймани* – работа, основанная на *Ихйа' 'улум ал-дин ал-Газали*. См.: [24, р. 253, 271]; см. также Введение в *Majmu'a-yi athar* [22, с. 13–15].

<sup>13</sup> Далее имя Мухаммада ал-Хатиба будет использовано при ссылках на авторство этого текста.

<sup>14</sup> Об использовании исламской юриспруденции в тексте см. ниже.



Однако Мухаммад ал-Хатиб также очень критически относится к ситуации с учёными-*улама* в Анатолии и к пассивности, которую они проявили в преследовании инакомыслия и обучении людей благочестивому поведению. Критика религиозного истеблишмента – это постоянная тема в тексте. Она обычно сопровождается предложением о том, что светский правитель должен взять ситуацию под контроль и выступить против инакомыслия там, где у *улама* не получилось это сделать.

Наконец, несколько слов можно сказать о производстве этой рукописи в XVI в. Как и в случае с автором, у нас нет ссылок на имя переписчика или место копирования. Тем не менее представляет интерес контекст, в котором эта работа была скопирована. Какое отношение мог иметь этот текст к османской аудитории XVI в.?

С одной стороны, описание еретических практик и верований могло бы понравиться османской аудиторией, вовлечённой в растущее соперничество с преимущественно шиитским Сафавидским Ираном<sup>15</sup>. С другой стороны, внутренняя обеспокоенность растущим влиянием шиитских общин, таких как кизилбаши или хуруфиты на территории Османской империи, возможно, также повлияла на потребность в информации об инакомыслии, которую мог бы предоставить текст *Фустат ал-'адала* [28, р. 245–73; 29, р. 483–90; 30, р. 41–54].

Кроме того, фактором при копировании этого текста мог быть процесс становления некоторых суфийских орденов и нищенствующих дарвишей, который происходил в Османской империи в середине XVI в. Инакомыслящие группы дарвишей, известные как каландары, Хайдариты, Абдалы Рума, Шамиты или Шамси-табризиты, в конечном итоге более или менее объединились бы в консолидацию Бекташийя как более «официального» суфийского ордена Османской империи [10, с. 121–29; 9, р. 83–84]. Здесь не место проводить детальный анализ такого процесса централизации. Но в данном контексте, похоже, что описания, приведённые автором *Фустат ал-'адала* для инакомыслящих в исламе и эзотерических движений в целом (*батинийя*), а в частности, джаулакийан – так каландары называются в тексте, могли привлечь внимание османской аудиторией XVI в.

### **Описание содержания**

Здесь я приведу лишь краткое изложение содержания раздела, который связан с началом рукописи и соответствует листам 1a–69b. Этот раздел разделён на четыре главы. Первые три из них охватывают историю ранних халифов и развитие эзотерических движений в раннем исламе до дней сочинения данного произведения. Туран счёл, что эти начальные

---

<sup>15</sup> Рукопись была скопирована в 1582 г. – в разгар двенадцатилетней войны между Османской империей и империей Сафавидов, которая началась в 1577 г. и продолжалась до подписания мирного договора в Истанбуле в 1590 г. См.: [27, р. 132–39].



главы «не имеют исторического значения». На самом деле, они играют важную роль в построении повествования и создают контекст для следующих глав. Тем не менее, поскольку в них содержится мало новой информации, здесь я расскажу о них лишь кратко.

Первая глава состоит из высказываний философов и учёных, советов и историй, взятых из произведений ал-Джахиза и *Шах-нама* Фирдауси<sup>16</sup>. К сожалению, эта глава неполная. Из неё у нас есть только последний лист раздела.

Вторая глава намного длиннее и начинается с листа 1b до листа 27b. Она охватывает первые столетия исламской истории вплоть до падения Багдада в 655–656/1258 г. Она начинается с жизни Пророка Мухаммада, после чего следует описание правления четырёх праведных халифов и жизни Хасана б. 'Али б. Аби Талиба (ум. 50/670) и Хусайна б. 'Али б. Аби Талиба (ум. 61/680-1). Оставшаяся часть этой главы содержит сведения о халифах из династий Умайядов и 'Аббасидов.

Если первая глава состоит из высказываний и примеров хорошего управления, которые были взяты из персидской традиции, то в данной главе обсуждаются дела исламских пророков и халифов в качестве примеров управления, которому должны следовать светские и религиозные лидеры – современники автора. Иногда здесь также встречаются ссылки на разных вазиров и министров в исламской истории, с чьей помощью Мухаммад ал-Хатиб выстраивает прямую преемственность со времён Пророка Мухаммада до своего времени. Однако интересно отметить, что здесь нет упоминания о разграблении Багдада Монголами в 655–656/1258 г. или о казни в том же году последнего халифа 'Аббасидов по приказу Илхана Хулагу (ум. 663/1265) [15, fol. 26b–27a]<sup>17</sup>.

В третьей главе (fol. 27b–48b) повествование сосредоточено на истории последователей карматов и зороастрийцев и их взаимодействии с правителями 'Аббасидов [31, р. 43–85; 32, р. 147–55]. Здесь тематика главы призвана ясно показать, как правители прошлого не воздерживались от использования меча для преследования и уничтожения еретического поведения. Преследование маздакизма в сасанидские времена<sup>18</sup> приводится при изложении фактов даже в качестве стратегии с целью привлечь внимание к параллелям между борьбой прошлых правителей против еретической религии и современной ситуацией в Анатолии

<sup>16</sup> Особо упоминаются высказывания, приписываемые персонажам *Шах-нама*, таким как Джамасб, вазир легендарных царей Лухрасба и Гуштасба, или Бузургмихр, вазир Хусрава Нушин-Равана (Ануширвана). См.: [15, fol. 1a–b].

<sup>17</sup> На этом этапе в тексте упоминается только Му'айяд ал-дин Куми и знаменитый шиит Ибн ал-Алками (ум. 657/1259), которому в других источниках приписывается предательство халифа и его поддержка Монголов. Оба они были вазирами халифа ал-Муста'си (ум. 1258). Но в рукописи не появляется никаких упоминаний о разграблении монголами Багдада, предательстве Ибн ал-'Алками или казни халифа.

<sup>18</sup> О маздакизме как реформированной ветви зороастризма см.: [33, р. 991–1024; 34]. О преследованиях маздакитов при Сасанидах см.: [35, р. 949–52].



конца XIII в. В конце главы особенно актуально авторское описание различных групп *зундигов* (мн. ч. *занадика*). Они обычно характеризуются как «нововведенцы» или «вольнодумцы» и ассоциируются в исламской традиции с еретическими движениями [36, р. 592]. Хотя большая часть исторической информации, по-видимому, происходит из *Сийасат-нама* Низам ал-мулка, в тексте есть к тому же и попутные ссылки на практику и верования этих групп [7, с. 57]. Все три аспекта, представленные в данной главе, включая действия прошлых правителей против этих групп и акцент на обеспечении информацией о них, чётко связаны со следующей главой и служат созданию контекста для авторского изложения.

В то время как первые три главы создают исторический фон, в четвёртой главе обсуждаются современные события. Глава разделена на шесть небольших частей, которые вкратце можно описать так:

- 1) атеисты нашего времени и сходство их поведения с поведением тех, кто скончался ранее;
- 2) обстоятельства и дела джаулакийан<sup>19</sup>;
- 3) разъяснение джаулакизма (т. е. каландаров) и его возникновение;
- 4) практики и верования джаулакизма;
- 5) повеление к добру и запрещение отвергаемого в исламе (*амр би-л-ма'руф ва-нахий 'ан ал-мункар*);
- 6) эпилог книги.

Туран сосредоточился на первых четырёх частях, проигнорировав пятую и шестую части как несущественные, с его точки зрения [8, с. 535]. Однако, как мы увидим ниже, эти две части предлагают кое-какую ценную информацию о религиозной и политической ситуации, в которой было создано данное произведение.

Первый раздел (fol. 50–51a) посвящён *занадика* в общем. Он служит для того, чтобы представить последующее описание нищенствующих дарвишей. Автор жалуется на распад и коррупцию в обществе. Они возникли в результате недостатка управления со стороны светских правителей и неспособности религиозного истеблишмента проконсультировать их, чтобы предотвратить распространение еретических идей теми группами, которых описывает автор [15, fol. 50]. Автор подкрепляет идею о праведном прошлом и приходящем в упадок настоящем, обвиняя учёных своего времени (*улама-йи рузгар*) в том, что они не выступают против инакомыслия, а озабочены только тем, чтобы достичь высоких официальных должностей и почестей (*ба мансаб ва джах машгул*), которые они приобретают, покупая за золото (*ба зар хариданд*) [15, fol. 50b]. Автор сокрушается по

<sup>19</sup> Этот термин в общем относится к любому нищенствующему дарвишу, но в данном тексте он, по-видимому, отсылает к тем, кто был известен как каландары из среды таких групп, как Абдалы Рума, Хайдариты и им подобных. Об Абдалах см. главу, написанную Зейнеп Октай (Zeynep Oktay) в этом сборнике. Глава доступна на сайте (*примеч. пер.*): [https://www.academia.edu/24614715/Layers\\_of\\_Mystical\\_Meaning\\_and\\_Social\\_Context\\_in\\_the\\_Works\\_of\\_Kaygusuz\\_Abdal](https://www.academia.edu/24614715/Layers_of_Mystical_Meaning_and_Social_Context_in_the_Works_of_Kaygusuz_Abdal)



поводу того, что люди легко попали под влияние поведения этих «нововведенцев», которые пропускают ежедневные молитвы (*намаз*), нарушают пост в месяц рамадан, пьют вино (*хамр*) и употребляют коноплю (*сабзак*) в результате недостатка религиозного руководства и морального управления [15, fol. 50b]<sup>20</sup>. Действительно, Ибн Баттута подтверждает употребление конопли в некоторых регионах Анатолии в XIV в., в частности в районе Синопа, недалеко от территорий Чубанидов [41, ii, p. 467]<sup>21</sup>.

Второй раздел (fol. 51a–b) тоже краткий. Он повторяет большинство вопросов, упомянутых в предыдущем разделе, но приписывает эти практики конкретно джаулакийан – термину, который отсылает к религиозным нищим в целом, а в частности, к группе, известной как каландары. Как и ожидалось, автор подвергает жёсткой критике их действия, включая те из них, которые были описаны в предыдущем разделе. Но здесь он дополнительно драматизирует свои сообщения, утверждая, что каландары также позволяют собакам находиться внутри мечетей и используют коноплю и алкоголь в стенах молитвенных зданий [15, fol. 51a–b]. Автор заявляет, что они молятся в сараях и конюшнях и не стоят в мечети в рядах, чтобы совершить намаз<sup>22</sup>. Основная цель автора – подчеркнуть их отклонение от норм шарията.

Такие описания каландаров, хотя, возможно, и преувеличены, особенно в отношении употребления алкоголя в мечети, тем не менее они напоминают описания других каландарских практик в Анатолии и на Ближнем Востоке вплоть до XVI в. Например, путешественники в Анатолии, такие как Ибн Баттута, описывали подобные практики среди таких же нищенствующих дарвишей в XIV в.<sup>23</sup> К тому же европейские визитёры оставили записи о своих встречах с этими дарвишами, которые привлекли их внимание своей экстравагантной внешностью и поведением<sup>24</sup>. Например, в начале XV в. Руи Гонсалес де Клавихо (Ruy Gonzales de Clavijo, ум. 1412), испанский посол при дворе Тамерлана, возле города Эрзурум столкнулся с такими дарвишами, которые что-то монотонно

<sup>20</sup> Про использование конопли см. краткий обзор в [37, p. 814–31]; также см. пионерскую работу Франца Розенталя [38]. Есть одна ссылка на употребление гашиша конкретно в Анатолии, см.: [39]. Раздел оттуда приведён Османом Тураном [8, с. 539, сн. 17]. Об этой работе см.: [40, p. 95–107].

<sup>21</sup> Афлаки, по-видимому, тоже подразумевает, что конопля использовалась некоторыми последователями Мавлавийи, которые в свою очередь получили от Шамса Табризи контраргумент против её употребления. См.: [42, ii, с. 632–33; 43, p. 436].

<sup>22</sup> Акт отказа выстраиваться в ряд в мечети очень беспокоит автора. Вероятно, такая практика вызывала некоторую напряжённость между каландарами и мусульманской общиной во время посещения мечети. В этой практике также есть важный компонент идеологического индивидуализма, характерного для всех нищенствующих дарвишей, как предположил Карамустафа. См.: [9, p. 31–32].

<sup>23</sup> Например, в г. Дамietta / Думйат в Египте или в Иране, см.: [41, i, p. 37; iii, p. 583].

<sup>24</sup> О внешнем виде и публичных показах некоторых из этих дарвишей см.: [9, p. 17–23].



бормотали [44, р. 75]. Точно так же итальянский купец Иосафат Барбаро (Josaphat Barbaro, ум. 1494), отправившись ко двору Узун Хасана (прав. 857–882/1453–1478), правителя Ак Куюнлу, оставил краткий рассказ о своей встрече с человеком в городе Мардин, который был полностью обнажён и выбрит, не считая надетой им козьей шкуры [45, р. 48–49].

Третий раздел этой главы (fol. 51b–53b) посвящён появлению каландаров и истории основателя этого движения Джамал ал-дина Сави (ум. ок. 630/1232–3)<sup>25</sup>. Последовательность событий в этом разделе очень похожа на официальную агиографию Джамал ал-дина Сави – *Манакиб*<sup>26</sup>, написанную Хатибом Фариси в 748/1347–1348 г. спустя полвека после текста, который мы здесь обсуждаем. Это означает, что данный раздел *Фустат ал-'адала* на самом деле предшествует официальным сведениям самих каландаров. Также удивительно, что оба текста в общем совпадают при изложении фактов, хотя и содержат очевидные разногласия при объяснении событий и достоинств основных персонажей этого рассказа<sup>27</sup>.

Раздел продолжается рассказом о четырёх учениках Джамал ал-дина Сави, которые, в свою очередь, распространили учение своего учителя на Среднем Востоке и в Анатолии. В *Фустат ал-'адала* упоминаются четыре ученика. Их имена соответствуют тем, которые упоминаются в *Манакиб-и Сави*<sup>28</sup>. Среди них роль Абу Бакра Никсари особенно важна для анатолийской истории. Никсари поселился в Кунье, где в XIII в. каландары, по-видимому, приобрели определённое значение [9, р. 61–62; 10, с. 63]. Он пользовался настолько близкими отношениями с последователями Мавлавийа, что стал одним из семи избранных, которым последователи Мавлавийа дали в подарок вола, чтобы помянуть Мавлану Джалал ал-дина Руми, умершего в 672/1273 г. [42, с. 596–97; 43, р. 408–09]. Заявления таких учёных, как Туран, ограничивались описанием каландаров как туркмен или жителей сельских районов. В отличие от них, этот рассказ в работе Афлаки и упоминание Сави об Абу Бакре, который постоянно проживал в Кунье, указывают на более высокую степень интеграции каландаров в городское общество и гораздо более всестороннее распространение движения каландаров в средневековой Анатолии, чем предполагалось ранее [15, fol. 45–46].

Познакомив с историей происхождения каландаров, автор описывает верования этой группы. В четвёртом разделе данной главы (fol. 53b–55a) каландары представлены как разнородная группа. Её члены поклоняются планетам или небосводу (*фалакпарасти*), солнцу (*афтаб*), луне (*мах*)

<sup>25</sup> Джамал ал-дин Сави родился в Саве, небольшом городе в 150 км к юго-западу от Тегерана.

<sup>26</sup> Есть персидское издание этого текста [46].

<sup>27</sup> Об этих расхождениях см. ниже.

<sup>28</sup> Согласно *Фустату*, у Сави было четыре ученика: Мухаммад Балхи, Мухаммад Курди, Шамс ал-Курд и Абу Бакр Никсари. Однако Фариси добавляет к ним ещё два имени: Джалал Даргазини и Абу Бакр Исфакхани [46, р. 30–34; 41–42; 10, с. 32].



и природе в целом. Более того, эти дарвиши описаны как имеющие противоречивые философские взгляды. В то время как некоторые из них поддерживали понятие *та'тил* – лишение Бога всех атрибутов, другие отстаивали *ташбих* – антропоморфизм. Также среди них имелись противоречия классического схоластического богословия (*калам*) по поводу свободной воли (*ихтийар*) и предопределения (*кадар*) [15, fol. 53b–54a]. Данные заявления автора трудно проверить. Хотя разнообразие верований среди этих инакомыслящих дарвишей кажется правдоподобным, невозможно точно установить, насколько каландары были образованны в богословских науках.

Без полного отказа от *занадика* в качестве центральной темы сообщения, пятый раздел (fol. 55a–64b) этой главы содержит меньше агиографических элементов, чем предыдущие разделы. Он читается больше как руководство по юридической практике, адресованное светским властям. На самом деле, он, кажется, согласуется с другой частью работы и построен как «зерцало для принцев» (*mirror for princes*). В нём автор предлагает, каким образом закон должен быть исполнен учёными-*улама* и применён султаном или амиром [15, fol. 55a]. Хотя Туран не опубликовал этот раздел, считая его «исторически малозначимым», он содержит некоторую важную информацию о религиозном ландшафте средневековой Анатолии.

В целом этот раздел представляет собой краткое рассуждение о том, как повелевать к добру и запрещать отвергаемое (*амр би-л-ма'руф ва-нахий 'ан ал-мункар*). Здесь цель автора состоит в том, чтобы разоблачить группы *зиндигов*, представив их вероотступниками, и показать, что светские правители обязаны преследовать эти группы. Помимо Корана и хадисов Хатиб опирается на различные источники, включая работы Абу Ханифы и ал-Шафи'и [15, fol. 56b]. Таким образом, данный раздел содержит список законодательных примеров, которые должен реализовать правитель. Зачастую после какого-то рассказа или описания какого-то греха вместе с наказаниями за него автор подчёркивает, что светские власти (монарх) должны налагать эти наказания и обеспечивать соблюдение закона, и изображает пришедшее в упадок общество, которое нуждается в том, чтобы новый правитель перенаправил его на правильный путь.

Наконец, шестой раздел (fol. 64b–69b), который Туран охарактеризовал просто как эпилог, предлагает чёткое утверждение о намерениях автора написать эту главу. Автор даёт обзор эволюции инакомыслящих сект в раннем исламе, начиная с истории преследования *зиндигов* во времена имама 'Али в Багдаде [15, fol. 65a]. Затем следует краткое сообщение о подъёме исмаилитов, восстании Аламута и преследовании инакомыслия под руководством Великих Салджуков. В заключение автор восхваляет салджукидского султана Мас'уда б. Кай Кавуса в качестве современного правителя, который ведёт борьбу с инакомыслием. Информационно-воспитательный характер главы хорошо обобщён автором:



Умысел в изложении данной главы состоит в том, чтобы каждый мусульманин, кто прочтёт и изучит эту книгу, получил пользу от рассказов, сообщений, советов, проповедей и хроник пророков, халифов и государей прошлого, их образа жизни и поведения, а из историй о *зиндиках*, еретиках, людях нововведений и прихотей, которые были хорошо приведены до этого, – получил урок и взглянул глазами презрения и уничтожения на таких же людей, живущих в наши дни. Узнав из этой книги некоторые рассказы про них, он легко постигнет то, что скрыто в ситуации с ними, и распознает их речи. Пусть некоторые *зиндики* и *вольнодумцы*, появившиеся в наше время, знают, что их поведение и образ жизни – это поступки *зиндикства*. Пусть он [= читатель] душою, руками и языком повелевает им делать добро, держится подальше от них и полагается в душе на то, что Государь мира, Творец рода человеческого, Господин Небес и Земли, Покровитель приближённых и униженных и Уничижитель врагов, отвратит врагов религии в наши дни точно так же, как Он делал это во все времена [15, fol. 64b]<sup>29</sup>.

غرض از ایراد این فصل – آن است که هر کس از اهل اسلام که این کتاب بخواند و مطالعه کند، از حکایات و اخبار و بند و موعظه و تواریخ انبیا و خلفا و پادشاهان ماضی و سیرت و روش ایشان فایده گیرد، و از حکایت زنداقه و ملحدان و اهل بدعت و هوی که پیش از این نیکو رفت، عبرت گیرد، و بدین قوم – که در این روزگار اند – به چشم خواری و حقارت بدیشان ننگد، و چون بعضی حکایات ایشان از این کتاب دانسته باشد، بر سرّ احوال ایشان آسان رسد، و سخن ایشان زود در یابد، و بعضی زنداقه و مباحیان روزگار – که پیدا شده اند – دانند که روش و سیرت ایشان – افعال زنداقه است. به دل و دست و زلفان [= زبان] با ایشان امر معروف کند، و از ایشان دور باشد، و دل بر آن نهد که پادشاه عالم و پروردگار بنی آدم، خداوند آسمان و زمین، ناصر اولیا و مدّال، و مخزّی اعدا چنانکه در همه روزگار دفع اعدای دین کرده است، در این روزگار نیز بکند.

### **Инакомыслие, исламский закон и политика в средневековой Анатолии: взгляд из *Фустат ал-'адала***

*Фустат ал-'адала* также предлагает ряд интересных взглядов на аспекты религиозной, политической и правовой жизни Анатолии в конце XIII в. Похоже, это текст переходного периода в истории литературы Анатолии в том смысле, что он включает в себя стили из разных жанров, которые, по-видимому, в указанный период переживают процесс консолидации<sup>30</sup>. В нашем тексте объединены историческое повествование, элементы жанра «зеркала для принцев» и агиография. Так сделано для создания образа современного религиозного упадка и распространения инакомыслия, после чего автор предлагает решения этих проблем, исходя из шариата и праведного управления.

К счастью, рассказ о происхождении каландаров можно противопоставить другому источнику, почти современному *Фустат ал-'адала*. Как

<sup>29</sup> См. онлайн: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10082524b/f66.item.zoom> (примеч. пер.).

<sup>30</sup> Например, иногда в середине повествования вводится рассказ (*хикайат*), чтобы проиллюстрировать поведение инакомыслящего, но с осторожным указанием, что передатчиком рассказа является уважаемый шейх или кто-то из знатных людей. Это напоминает технику из известных агиографий XIII–XIV вв., таких как *Манакиб-и Аухад ал-дин Кирмани* или *Манакиб ал-'арифин* в авторстве Афлаки.



упоминалось выше, *Манакиб-и Сави*, похоже, имеет общий источник с *Фустатом*, несмотря на его происхождение внутри движения каландаров. Сравнение этих двух работ позволяет нам исследовать развитие противоположных сообщений на подъёме движения нищенствующих дарвишей, которое занимало центральное место в борьбе внутри исламской религиозной жизни Анатолии в указанный период.

В обеих работах упоминается о том, что Сави провёл какое-то время в Багдаде, прежде чем переехать в Дамаск с целью жить под духовной опекой шейха 'Усмана Руми, о котором у нас мало информации<sup>31</sup>. Обе работы говорят нам о том, как однажды Сави отлучился к могиле Билала Хабаша (16–17/638–21/642)<sup>32</sup>, чтобы поразмышлять в одиночестве. Там его посетил какой-то молодой аскет, который должен будет стать ответственным за то, что Сави примет практику и учение каландаров<sup>33</sup>. Согласно обеим версиям, именно под влиянием этого аскета и в его присутствии Сави решил побрить голову и брови. *Фустат* добавляет, что аскет также поделился коноплём и вином со своим новым товарищем [15, fol. 51b]<sup>34</sup>.

Несмотря на похожие описания этих событий, их интерпретации всё же отличаются друг от друга. Например, в обоих текстах различна роль, которая отводится шейху 'Усману Руми. *Фустат ал-'адала* в последних строках раздела упоминает, что шейх пытался вернуть Сави на правильный путь. Но, увидев, что он потерял Сави, шейх сдался, избил его ботинком и отлучил его учеников от своих собраний [15, fol. 53a–b]. Напротив, Хатиб Фариси отводит для Сави роль, вызывающую куда больше сочувствия. Он подчёркивает его достоинства и приверженность бедности и уединению [46, с. 36–37].

Эти два представления о Сави отражают явную напряжённость между определёнными религиозными группами в Анатолии XIII и XIV вв. С одной стороны, более «ортодоксальный» автор *Фустата* хвалит шейха 'Усмана Руми, представлявшего основное суфийское течение, как за сострадание к Сави вначале, так и за решительное сопротивление его инакомыслию потом, считая, что Сави отклоняется от правильного пути. С другой стороны, Фариси изображает этого шейха представителем «религиозного

<sup>31</sup> В *Манакиб-и Аухад ал-дин Кирмани* упоминается о том, что 'Усман Руми имел обитель-ханагах в Дамаске и был уважаемым суфийским учителем. См.: [47, с. 62; 48, р. 142]. О Кирмани см. также: [49].

<sup>32</sup> Билал Хабаша, или Билал б. Рабах, был известным рабом Пророка Мухаммада и одним из первых, кто принял ислам. О нём см.: [50].

<sup>33</sup> Здесь есть разночтение между двумя этими сообщениями. Хотя Мухаммад ал-Хатиб упоминает, что аскета зовут Амрад Ширази Гарубад, имя, данное Фариси в *Манакиб*, – Джалал Даргазини. См. соответственно: [15, fol. 51b; 46, с. 30–34 (особ. 32)].

<sup>34</sup> Альтернативный рассказ предоставлен Ибн Баттутой. В нём Сави решил сбрить бороду, чтобы выглядеть непривлекательно для одной женщины, которая пыталась его соблазнить. По словам этого путешественника по Магрибу, Сави истолковал, что Бог дал ему идею побриться в качестве своего рода инструмента для отказа от греховных действий. С тех пор он решил оставаться бритым. См.: [41, i, р. 37–39].



истеблишмента», от которого нужно отказаться. Таким образом Фариси чётко подтверждает противостояние в Анатолии XIV в. между «провозглашавшими инакомыслие движениями» и «узаконенным суфизмом» [9, р. 90–96].

Наша работа к тому же предлагает довольно интересную фактическую информацию о распространении нищенствующих дарвишей в Анатолии. В последнем абзаце третьего раздела четвёртой главы упоминается, что тысячи каландаров распространились по исламскому миру, включая такие регионы, как Восточный и Западный Туркестан (Бишбалик)<sup>35</sup>, Ирак, Трансоксиана (Мавараннахр) и Хурасан, Азербайджан, Египет, Анатолия (Рум), Левант и Северная Африка (Магриб). Хотя мы, безусловно, должны быть осторожны в том, чтобы принимать предлагаемое текстом количество каландаров за абсолютное число, тем не менее оно отражает идею, которую автор *Фустата* пытается донести до своего читателя: инакомыслие распространялось в Анатолии, и кто-то должен был что-то с этим сделать. Более того, есть сопроводительное предупреждение для читателя, намекающее на то, что автор лично знает об этих нищенствующих дарвишах. Каландары считали себя мусульманами, но автор утверждает, что их нельзя считать мусульманами, потому что они, не зная Корана, согласились с нововведениями (*бид'а*) и своими проповедями обратили мусульман против мусульман [15, fol. 54a–b].

В своём повествовании автор, похоже, озабочен больше практическим, нежели теоретическим аспектом каландаризма, подчёркивая противостояние между шариатом и религиозными нововведениями, практикуемыми этими группами, как показал Карамустафа [9, р. 18]. Например, автор приводит краткий аргумент против использования конопля среди мусульман, утверждая, что это было запрещено Пророком Мухаммадом. Затем следует подробное описание воздействия конопля на организм человека (среди прочих симптомов это высохшая слизь носа, депрессия, странные иллюзии, амнезия, неконтролируемый смех и гнев) и попытка отнести коноплю к той же категории веществ, которые запрещены для мусульман, таких как вино. На самом деле, автор также ссылается на запрет Пророком Мухаммадом употребления вина из-за его опьяняющих свойств.

В задачу данной статьи не входит разъяснение аспектов употребления психотропных веществ в средневековой Анатолии. Но озабоченность автора *Фустата* попыткой доказать харамную природу конопля, похоже, была ответом на спор в Анатолии об употреблении этих веществ. По-видимому, они получили широкое распространение вместе с нищенствующими дарвишами.

<sup>35</sup> Бешбалик / Бишбалик, или Беш-Балиг, был административным центром, а также названием провинции в Монгольской империи. В состав области входили города на западе: Ургенч, Бухара и Самарканд, а также Уtrar, Кашгар и Хотан. По словам Этвуда, Беш-Балиг сегодня находится недалеко от современного Китая. См.: [51, р. 340, 367, 563 и особ. карту на р. 366].



Итак, автор *Фустат ал-'адала* был ярким противником Каландарийи и, возможно, представителем учёного истеблишмента [10, с. 216]. Большая часть пятого раздела – это перечисление определённых исламских предписаний в соответствии с ханафитской и шафиитской юридическими школами. Здесь опять показана обеспокоенность автора из-за отсутствия принуждения со стороны правителей и учёных-*'улама* к тому, чтобы не позволять людям жить вне закона.

Автор представляет длинное обсуждение обоснований в исламе для повеления к добру и запрещения отвергаемого (*ал-амр би-л-ма'руф ва-л-нахий 'ан ал-мункар*), опираясь на свои знания в исламском праве и юриспруденции. История Нуха (Ноя) включена в повествование вместе с высказываниями разных сподвижников Пророка и рассказами о поступках членов семьи Мухаммад<sup>36</sup>. Ссылки на хадисы при изложении также предполагают, что автор мог полагаться на понимание исламской традиции среди целевой аудитории своей работы. Текст также включает список из пятнадцати определений Абу Ханифы для «неверных». Этот факт, хотя и интересен с точки зрения осведомлённости автора о ханафитском праве, не должен вызывать особого удивления. Ведь ханафизм обычно рассматривается в качестве доминирующей религиозно-правовой школы у Салджуков, особенно если учесть, например, популярность в Анатолии ханафитских текстов по *фикху*, написанных в Трансоксиане [52, р. 54; 53, р. 37; 54, р. 62–63].

Однако *Фустат ал-'адала* предлагает более сложную ситуацию, при которой многие из ханафитских предписаний, законов и наказаний подкрепляются или противопоставляются шафиитскому праву. В указанный период шафиизм также широко распространялся, особенно в приграничных районах с Сирией, Западным Ираном и Ираком, а также среди мигрантов из этих регионов. Здесь важно подчеркнуть, что использование в тексте шафиитского права представлено не для противостояния ханафитскому, а скорее дополнить или подкрепить то, что ханафитское право говорит о конкретном грехе или поступке<sup>37</sup>. Например, в тексте употребление вина упоминается как второй грех после употребления конопля. Вслед за этим упоминанием идёт длинное обоснование того, как запрещалось пить и наливать вино, разбивать виноградник и предпринимать разные шаги, связанные с производством вина [15, fol. 56b–57a]. Затем автор цитирует ханафитское и шафиитское право, чтобы привести конкретные наказания, которые соответствуют этим нарушениям [15, fol. 59a–60a]<sup>38</sup>.

Итак, автор, кажется, пытается примирить эти две школы, делая акцент на областях, в которых они могли бы работать вместе. Дарвиши Каландарийи со своими еретическими обрядами и верованиями

<sup>36</sup> Например, сподвижники Пророка, такие как Хузайфа б. ал-Йаман, Абу Са'ид ал-Худри или 'Абд Аллах б. Мас'уд упомянуты в тексте наряду 'Айишой б. Аби Бакр, женой Пророка.

<sup>37</sup> Абу Йусуф (ум. 182/798), ученик Абу Ханифы, также упомянут в данном разделе.

<sup>38</sup> Прелюбодеяние, уголовные преступления и «раздражение отца и матери» также упоминаются и обсуждаются среди других тем.



предоставили автору хорошую возможность показать, как и ханафитская и шафиитская школы могут быть одновременно использованы для осуждения этих инакомыслящих.

Таким образом, *Фустат* предлагает окно, чтобы взглянуть через него на более неоднозначную религиозную карту Анатолии и показать, что, возможно, она не была монолитно ханафитской. Скорее всего, обе религиозные школы сосуществовали и / или конкурировали друг с другом<sup>39</sup>. Существование практик из обеих школ зафиксировано в других источниках данного периода. Например, Ибн Биби называет салджукидских правителей ханафитами, но комментирует, что 'Ала ал-дин Кай Кубад I совершал свои утренние молитвы в соответствии с шафиитскими ритуалами [20]<sup>40</sup>. К тому же миграция сирийских и иранских учёных-шафиитов в Анатолию в течение XIII в., возможно, также могла внести свой вклад в приспособление определённых практик шафиитов к ханафитскому мазхабу, который явно преобладал в Анатолии<sup>41</sup>. Учитывая данные особенности, существует вероятность того, что автор *Фустат ал-'адала*, возможно, принадлежал по происхождению к выходцам из Восточной Анатолии (или даже из Ирана). Это делает его, как личность, более осведомлённым о шафиитском мазхабе, но в контексте более общего явления<sup>42</sup>.

В конце этой главы тон текста становится более политическим и менее религиозным. Он предлагает ряд интересных взглядов на политический ландшафт Анатолии и политическую повестку дня автора при написании своего текста. В отличие от других авторов, находившихся под патронажем династии Чубанидов и менее сочувствующих Двору Илханидов, таких как Хусам ал-дин Хуйи, у автора *Фустата* есть чёткое политическое заявление: он утверждает, что если бы не Монголы, то численность каландаров выросла бы ещё больше [15, fol. 53b].

Это относится к известному рассказу, в котором Хулагу (ум. 663/1265) столкнулся с группой каландаров, попросивших его о поддержке во время завоевания Монголами Среднего Востока. Монгольский правитель как будто бы обратился к своему советнику Насир ал-дину Туси с вопросом о том, что делать с этими людьми. Известный учёный как будто бы посоветовал правителю убить их за ересь, а монгольский правитель приказал там же их казнить [9, p. 53]<sup>43</sup>. Эта история, по-видимому, была

<sup>39</sup> Об исследовании про взаимоотношения между ханафитской и шафиитской школами среди классов этнических тюрок, доминировавших в Мамлюкском султанате, см.: [55].

<sup>40</sup> Факсимильное издание подготовлено Аднаном Садиком Ерзи [56, с. 227–28; 57, p. 178; 58, p. 101]. Я благодарен Sara Nur Yıldız за то, что она указала мне на эту работу.

<sup>41</sup> Например, в случае с иранским шафиитским учёным Сирадж ал-дином Урмави (594–682/1198–1283), который стал судьёй в г. Кунья. См.: [59, p. 279–313].

<sup>42</sup> Также было высказано предположение, что в целом шафиизм в средневековые времена более симпатизировал суфизму, чем ханафизм. См., например: [53, p. 39–53].

<sup>43</sup> О других близких отношениях между Монголами и каландарами во времена Ахмада Тегюдера (ум. 683/1284) см.: [60, p. 383–84].



широко распространена на территории Илханидов. Автор *Фустата* использовал её как возможность определить место Монголов в качестве законных правителей, которые с тех пор сражались с каландарами и их верованиями. Однако это также может быть истолковано с точки зрения обращения к адресату – покровителю текста: положительное описание Монголов может представлять либо предложение покровителю автора в Кастамону о том, где искать политическую поддержку, либо подтверждение союза своего покровителя с Илханами Ирана<sup>44</sup>.

В последнем разделе четвёртой главы возникает ещё одно соответствующее политическое заявление. Оно в основном касается исторического сообщения, которое охватывает возникновение Великих Салджуков и завершается во времена автора [15, fol. 64b–69b]. Неудивительно, что первые султаны в ранней истории Салджуков представлены как защитники халифа, как охранители нормативного ислама и как гаранты религиозной правосудности против инакомыслящих, особенно во времена правления Алп Арслана (прав. 455–465/1063–1072). Следуя общей тенденции в салджукидской историографии, этот салджукидский султан боролся с инакомыслящими, которые отождествляются с исмаилитами. Автор чётко соотнёс их с врагами ислама точно так же, как прежде он соотнёс с ними каландаров. С целью проиллюстрировать это, автор сначала делает обзор эволюции сект нововведенцев в раннем исламе, чтобы объяснить происхождение исмаилитов [15, fol. 66b–67a].

После описания встречи первого салджукидского султана Тугрила с халифом и последующего признания Салджуков в качестве султанов ислама, автор опускает дальнейшую хронологию событий, чтобы порассуждать об Алп Арслане. Он изображает его как правителя, во времена которого никто не беспокоился о религиозных нововведенцах. Затем он кратко рассказывает о восстании исмаилитского центра в Аламуте, который набрался сил и терроризировал правителей в XII – середине XIII в. Однако автор опускает любую конкретную ссылку на уничтожение Аламута Монголами в 654/1256 [15, fol. 67a–b]. Согласно сообщению автора, салджукидские правители после Алп Арслана ослабили в сопротивлении инакомыслиям, что способствовало их новому распространению на Среднем Востоке. Однако в конце текста автор меняет тон, утверждая, что теперь всё изменится, потому что Мас'уд б. Кай Кавус пришёл к власти и решил бороться против этих инакомыслий. Идея автора определить место нового салджукидского султана Рума в качестве восстановителя управления, которое заслуживает доверия в сопротивлении инакомыслиям и нововведениям, соответствует тенденции среди некоторых анатолийских историков XIII и XIV вв. – пытаться позиционировать Салджуков

<sup>44</sup> Интересный обзор отношений каландаров с Монголами Ирана можно найти в: [61, p. 245–54].



Рума в контексте истории Великих Салджуков [62, р. 80–81]<sup>45</sup>. Но здесь автор *Фустата*, кажется, идёт ещё дальше. Он не только принимает это утверждение, но и представляет Мас'уда как восстановителя безмятежного правления, свободного от ереси<sup>46</sup>.

*Фустат ал-'адала* рисует позитивный образ как Салджуков Ирана, так и Монголов. Тем не менее в тот же период та же местная династия покровительствовала Хусам ал-дину Хуйи. Его работы не вызывают энтузиазма по поводу монгольского правления. Хотя оба автора посвятили свои работы правителям Чубанидов, тем не менее они одновременно подчеркнули важность правителя Салджуков в качестве Верховного правителя всех правителей Кастамону<sup>47</sup>. Их работы, по-видимому, отражают сложную политическую ситуацию в Анатолии конца XIII в., сопровождавшуюся возникновением новых прослоек власти [17, р. 90–92].

Эта новая власть была представлена Монголами Ирана и фигурой Му'ин ал-дина Сулаймана Парвана (ум. 675/1277). Он был назначен в качестве представителя Монголов и фактического правителя Анатолии. Возникновение различных *бейликов* также должно было стать характерной чертой политической карты Анатолии в XIV в. Хотя большинство семейных имений Му'ин ал-дина Сулаймана находились в районе Токата, он, похоже, предпринял попытку расширить своё влияние в регионе Кастамону [17, р. 94–97; 63, р. 104–109]. Это можно увидеть по строительству мечетно-больничного комплекса в Кастамону сыном Парваны 'Али в 669–670/1271–1272 гг.<sup>48</sup>

Всё перечисленное указывает на возможную напряжённость в отношениях между Чубанидами и их монгольскими верховными правителями, которая завершилась восстанием Кастамону в 691–692/1291–1293 гг. Восстание было подавлено недавно назначенным Илханом Гейхату [19, с. 170–75; 65, р. 220–23; 14, р. 78–79]. Таким образом отношения между Чубанидами и Монголами в то время, когда был написан *Фустат ал-'адала*, кажется, были неоднозначными. Взгляды в пользу и против Монголов, возможно, обсуждались правителями Чубанидов прежде, чем они наконец восстали. Наряду с другими современными работами, такими как упомянутые выше работы Хуйи и Ширази, в таком контексте *Фустат* может быть лучше понят в качестве результата местного покровительства со стороны политического образования в регионе Кастамону, формирующегося и всё более независимого под Чубанидами. Эта династия начала спонсировать персидскую литературу в поисках обоснования

<sup>45</sup> Этой тенденции следовали и другие анатолийские историки XIII и XIV вв., такие как Ахмад Нигде или Махмуд б. Мухаммад Аксарайи. См.: [40].

<sup>46</sup> См. также представление о Салджуках, сделанное Хусам ал-дином Хуйи.

<sup>47</sup> См. упоминание о султани Мас'уде б. Кай Кавусе в: [22, с. 283].

<sup>48</sup> Эту мечеть обычно называют Ата-бей Гази Джамии. См.: [64, с. 197].



своей законности, одновременно определяя своё место в сложной политической головоломке Анатолии конца XIII в.

Наконец, все три аспекта, выделенные в этих разделах (описание каландаров, применение исламского права и восстановление справедливого правления), должны рассматриваться в историческом контексте, в котором была написана работа и в котором жили целевая аудитория и покровитель автора. Тогда текст, представленный с такой точки зрения, предлагает ясное сообщение местным правителям Кастамону.

Во-первых, он описывает ситуацию в Анатолии, распространение инакомыслящих и их греховное поведение. Во-вторых, он предлагает инструменты для преследования и наказания их за грехи, подчёркивая исламскую юриспруденцию, которую можно найти в ханафитской и шафиитской правовых школах. Наконец, он представляет современный автору политический контекст как благоприятное время для выполнения данной задачи законным правителем Салджуков (Мас'удом), который поддерживается могущественным Верховным правителем (Монголами). В этой связи более ясное утверждение можно найти в самом тексте. Там к концу раздела, где сравниваются *занадика* и исмаилиты, автор не только ещё раз упоминает о борьбе Мас'уда с этими инакомыслящими, но также открыто побуждает других правителей сделать то же самое, возможно, намекая на правителей Чубанидов в Кастамону, которым была преподнесена эта работа [15, fol. 68a].

## Выводы

Рукопись *Supplément Turc 110*, содержащая *Фустат ал-'адала*, – это исключительное произведение. Оно имеет ряд особых характеристик как по текущему состоянию рукописи, так и по редкости её содержания. Мы можем с уверенностью датировать составление текста концом XIII в. (наиболее вероятно ок. 683/1284–1285) в области Кастамону. Тот факт, что текст был скопирован в XVI в. спустя почти два столетия после его составления, может отражать интерес Османского двора к описанию дарвишей-каландаров. К сожалению, мы не можем дать более убедительное заключение в отношении имени автора, помимо описания Катибом Челеби книги, похожей на ту, которая здесь рассмотрена, или сказать что-нибудь о переписчике. Тем не менее текст позволяет нам идентифицировать автора как человека, религиозно образованного и знакомого с ханафитскими и шафиитскими традициями.

Если ссылки на суфийские ордена в Анатолии, такие как Мавлавийа, появляются в различных анатолийских источниках, то хроники и официальные записи не обращают особого внимания на другие типы суфиев, которые более радикальны в своём аскетизме и самоотречении. Несмотря на критическое и предвзятое описание каландаров, *Фустат* даёт уникальную возможность взглянуть на этих дарвишей, их практику и



отношение к ним в Анатолии XIII–XIV вв. К тому же *Фустат* – это самое раннее упоминание о каландарах в Руме. А тот факт, что данная работа, возможно, была написана для правителя Кастамону, означает глубокое проникновение этого типа суфизма в Малую Азию [9, р. 62]. Примечательно и удивительно сходство работы с официальной агиографией каландаров, учитывая, что она предшествует ей более чем на пятьдесят лет.

Взглянув на менее изученные пятый и шестой разделы из четвёртой главы, мы показали, как в тексте можно наблюдать различные вопросы политической и религиозной среды Анатолии конца XIII в. Аспект религиозной фракционности, аспект возможного приспособления исламского права и аспект намерения сделать законной власть Салджукидов над Румом в рамках монгольского владычества – это те из вопросов, которые охватывает данная глава. Наконец, размещение этого текста в контексте с другими персидскими литературными произведениями данного региона предполагает, что наше произведение являлось частью более широкой атмосферы литературного покровительства и политического приспособления. Контекст начала политической фрагментации на разные *бейлики* в Анатолии даёт возможность понять это лучше. Несмотря на все указанные элементы, над текстом ещё надо работать, особенно в отношении второй части кодекса (т. е. первой части работы). Но как сам кодекс, так и его текст полезны для дополнения нашего понимания религиозно-политического ландшафта Анатолии в конце XIII – начале XIV в.

### **Литература/References**

**(все онлайн-ссылки активны на 05.02.2021)**

1. De Nicola Bruno. The *Fustat al-'Adala*: A Unique Manuscript on the Religious Landscape of Medieval Anatolia. In: A.C.S. Peacock & Sara Nur Yıldız (eds). *Islamic Literature and Intellectual Life in Fourteenth- and Fifteenth-Century Anatolia*. Würzburg: Ergon Verlag; 2016. P. 49–72. Available <https://goldsmiths.academia.edu/BrunoDeNicola>. Accessed: 05 February 2021
2. Peacock A. C. S., Bruno De Nicola & Sara Nur Yıldız (eds). *Islam and Christianity in Medieval Anatolia*. Farnham: Ashgate; 2015.
3. Peacock A. C. S., & Sara Nur Yıldız. Introduction. In: A. C. S. Peacock & Sara Nur Yıldız (eds). *The Seljuks of Anatolia: Court and Society in the Medieval Middle East*. London: I. B. Tauris; 2013. P. 1–22.
4. Riyahi Muhammad Amin. *Zaban wa Adab-i Farsi dar Qalamraw-i 'Uthmani*. Tehran: Pazhang; 1369/1990. (In Pers.)
5. Brockelmann, Carl. *Geschichte der arabischen Litteratur. Zweite den Supplementbänden angepasste Auflage*, 2 vols. and 3 suppl. Leiden: Brill; 1943–1949.
6. Peacock A. C. S. An Interfaith Polemic of Medieval Anatolia: Qadi Burhan al-Din al-Anawi on the Armenians and their Heresies. In: A. C. S. Peacock, Bruno De Nicola & Sara Nur Yıldız (eds). *Islam and Christianity in Medieval Anatolia*. Farnham: Ashgate; 2015. P. 233–261.



7. Yusufi Muhammad 'Ali. Dar astana-yi tahqiq wa nashr: *Fustat al-'adala fi qawa'id al-saltana. Faslnama-yi Ayina-yi mirath* 2001;4(1):56–58. (In Pers.). Available at (*npumech.nep.*): <http://www.mirasmaktoob.ir/sites/default/files/archive/pdf/A13-Yoosefi-Edalat.pdf>. Accessed: 05 February 2021.

8. Turan Osman. Selçuk Türkiyesi Din Tarihine Dair bir Kaynak: *Fustat al-'Adale fi Kava'id is-Sultana*. In: *60. Doğum Yılı Münasebetiyle: Fuad Köprülü Armağanı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu; 2010. P. 531–564. (In Turk. and Pers.)

9. Karamustafa Ahmet. *God's Unruly Friends*. Oxford: OneWorld; 2006.

10. Ocak Ahmet Yaşar. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfilik: Kalenderîler: XIV–XVII. Yüzyıllar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu; 1992. (In Turk.)

11. Blochet Edgar. *Catalogue des Manuscrits Turcs*. T. II, Supplément nos 573–1419. Paris: Bibliothèque Nationale de France; 1933. Каталог доступен на сайте (*npumech.nep.*). Available at: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k209466f/f171.item>. Accessed: 05 February 2021.

12. Nizam al-Mulk. *The Book of Government: or, Rules for Kings: The Siyar al-Muluk or Siyasat-nama of Nizam al-Mulk*, tr. Hubert Darke. London: Routledge; 1978.

13. Cahen Claude. *Pre-Ottoman Turkey: A General Survey of the Material and Spiritual Culture and History, c. 1071–1330*. New York: Taplinger; 1968.

14. Melville Charles. Anatolia under the Mongols. In: *The Cambridge History of Turkey*. Vol. 1: *Byzantium to Turkey, 1071–1453*, ed. Kate Fleet. Cambridge: Cambridge University Press; 2009. P. 51–101.

15. Muhammad al-Khatib. *Fustat al-'adala fi-qawa'id al-saltana*. Bibliothèque nationale de France, MS Suppl. Turc 1120; (In Pers.). Available at: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10082524b/f1.item.zoom>. Accessed: 05 February 2021.

16. Kâtib Çelebi. *Kesf-el-Zunun*, ed. Şerefettin Yaltkaya and Kilisli Rifat Bilge. Vol. 2 (1943; reprint, Istanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1972), column 1259. (In Turk.)

17. Korobeinikov, Dimitri. The Revolt in Kastamonu, c. 1291–1293. *Byzantinische Forschungen* 2004;28:87–118.

18. Yücel Yaşar. *Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar*. Vol. 1. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi; 1991.

19. Aqsara'i Karim al-din Mahmud b. Muhammad. *Müsâmeret ül-ahbâr: Moğollar Zamanında Türkiye Selçukluları Tarihi*, ed. Osman Turan. Ankara: Türk Tarih Kurumu; 1944. (In Turk.)

20. Ibn Bibi. *Mukhtasar al-Awamir al-'Ala'iyya fi'l-Umur al-'Ala'iyya*, ed. M. Th. Houtsma in *Recueil de textes relatifs à l'histoire des seldjucides*, vol. 4. Leiden: Brill; 1902. (In Pers.)

21. Çağman Filiz. Abdülmü'min el-Hûyî. In: *TDVİA*, i, p. 274. (In Turk.)

22. Khuyi Hasan b. 'Abd al-Mu'min Husam al-din. *Majmu'a-yi athar-i Husam al-din Khuyi*. Tehran: Mirath-i maktub; 2000. (In Pers.)

23. Şerbetçi Azmi. Kutbüddîn-i Şîrâzî. In: *TDVİA*, XXVI, p. 488. (In Turk.)

24. Walbridge John Tuthill. *The Philosophy of Qutb al-Din Shirazi: A Study in the Integration of Islamic Philosophy*. PhD dissertation. Harvard University; 1983.

25. Köprülü Mehmet Fuat. Anadolu Selçukluları Tarihi'nin Yerli Kaynakları. *Belleten* 1943;7:379–458. (In Turk.)

26. Köprülü Mehmet Fuat. *The Seljuks of Anatolia: Their History and Culture According to Local Muslim Sources*, tr. Gary Leiser. Salt Lake City: University of Utah Press; 1992. (In Turk.)



27. Boyar Ebru. Ottoman Expansion in the East. In: *The Cambridge History of Turkey*. Vol. 2: *The Ottoman Empire as a World Power, 1453-1603*, ed. Suraiya N. Faroqhi and Kate Fleet. Cambridge: Cambridge University Press; 2012, pp. 74-140.

28. Imber Colin. The Persecution of the Ottoman Shi'ites According to the Mühimme Defterleri, 1565-1585. *Der Islam* 1979;56:245-273.

29. Algar Hamid. Horufism. In: *Elr*, XII, pp. 483-90.

30. Algar Hamid. The Hurufi Influence on Bektashism. In: Alexandre Popovic and Gilles Veinstein (eds). *Bektachiyya: Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*. Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner; 1993, pp. 41-54 [reprint Istanbul 1995].

31. Ivanow W. Ismailis and Qarmatians. In: *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society* 1940;16:43-85.

32. Daftary Farhad. *The Isma'ilis: Their History and Doctrines*. Cambridge: Cambridge University Press; 2007.

33. Yarshater Ehsan. Mazdakism. In: *Cambridge History of Iran*. Vol. 3: *The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods*, pt. 2. Cambridge: Cambridge University Press; 1983, pp. 991-1024.

34. Klíma Otakar. *Beiträge zur Geschichte des Mazdakismus*. Prague: Academia; 1977.

35. Guidi Michelangelo, Michael G. Morony. Mazdak. In: *EP<sup>2</sup>*, VI, pp. 949-952.

36. De Blois Francois. Zindik. In: *EP<sup>2</sup>*, XI, p. 592.

37. Nahas Gabriel G. Hashish in Islam, 9<sup>th</sup> to 18<sup>th</sup> Century. *Bulletin of the New York Academy of Medicine* 1982;58(9):814-831.

38. Rosenthal Franz. *The Herb: Hashish Versus Medieval Muslim Society*. Leiden: Brill; 1971.

39. Ahmad of Niğde. *Al-Walad al-Shafiq*. Istanbul, Süleymaniye Library, MS Fatih 4518.

40. Peacock A. C. S. Ahmad of Niğde's *al-Walad al-Shafiq* and the Seljuk Past. *Anatolian Studies* 2004;54:95-107.

41. Ibn Battuta. *The Travels of Ibn Battuta, A. D. 1325-1354*, ed. H. A. R. Gibb. In 3 vols. London: Routledge; 2010.

42. Aflaki Shams al-din Ahmad. *Manaqib al-'Arifin*, ed. Tahsin Yazıcı. Ankara: Türk Tarih Kurumu; 1959-1961. (In Pers.)

43. Aflaki Shams al-din Ahmad. *The Feats of the Knowers of God: (Manaqeb al-'ariffin)*, tr. John O'Kane. Leiden: Brill; 2002.

44. Gonzáles de Clavijo, Ruy. *Embassy to Tamerlane, 1403-1406*, tr. Guy Le Strange. London: Routledge; 2006.

45. Barbaro Giosofat, Ambrogio Contarini. *Travels in Tana and Persia, Narrative of Italian Travels in Persia in the 15<sup>th</sup> and 16<sup>th</sup> centuries*, tr. William Thomas. London: Hakluyt Society; 1873.

46. Khatib-i Farisi. *Manaqib-i Camal al-din-i Sawi*, ed. Tahsin Yazıcı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi; 1972. (In Pers.)

47. Anonymous. *Manaqib-i Awhad al-din Hamid ibn-i Abi al-Fakhr-i Kirmani*, ed. Badi' al-zaman Furuzanfar. Tehran: Surush; 1347/1969. (In Pers.)

48. De Nicola Bruno. The Ladies of Rum: A Hagiographic View of Women in Thirteenth and Fourteenth-Century Anatolia. *Journal of Sufi Studies* 2014;3(2):132-156.



49. Ridgeon Lloyd. The Controversy of Shaykh Awhad al-din Kirmani and Hand-some, Moon-Faced Youths: A Case Study of Shahid-Bazi in Medieval Sufism. *Journal of Sufi Studies* 2012;1:3–30.
50. 'Arafat W. Bilal b. Rabah. In: *EP* (Brill Online, 2014).
51. Atwood Christopher. *Encyclopaedia of Mongolia and the Mongol Empire*. New York: Facts On File; 2004.
52. Madelung Wilferd. The Westward Migration of Hanafi Scholars from Central Asia in the 11<sup>th</sup> to 13<sup>th</sup> Centuries. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2002;43(2):41–55.
53. Madelung Wilferd. *Religious Trends in Early Islamic Iran*. Albany, N. Y.: Persian Heritage Foundation; 1988.
54. Bruckmayr Philipp. The Spread and Persistence of Mâturîdî Kalâm and Underlying Dynamics. *Iran and the Caucasus*. 2009;13:59–92.
55. Tezcan Baki. Hanafism and the Turks in al-Tarsusi's *Gift for the Turks* (1352). *Mamluk Studies Review* 2011;15:67–86.
56. Ibn-i Bibi. *El-Evamirü'l-'Ala'iyye fi'l-Umuri'l-'Ala'iyye*, ed. Adnan Sadık Erzi. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi; 1956. (In Pers.)
57. Leiser Gary. The Madrasah and the Islamization of Anatolia Before the Ottomans. In: Joseph Lowry, Devin J. Stewart and Shawkat M. Toorawa (eds). *Law and Education in Medieval Islam. Studies in Memory of George Makdisi*. Cambridge: E. J. W. Gibb Memorial Trust; 2004, pp. 174–191.
58. Yıldız Sara Nur. A Nadim for the Sultan: Rawandi and the Anatolian Seljuks. In: Peacock and Yıldız (eds). *The Seljuks of Anatolia: Court and Society in the Medieval Middle East*. London: I. B. Tauris; 2013, pp. 91–111.
59. Marlow Louise. A Thirteenth-Century Scholar in the Eastern Mediterranean: Siraj al-din Urmavi, Jurist, Logician, Diplomat. *Al-Masaq* 2010;22(3):279–313.
60. Pfeiffer Judith. Reflections on a 'Double Rapprochement': Conversion to Islam among the Mongol Elite during the Early Ilkhanate. In: Linda Komaroff (ed.). *Beyond the Legacy of Genghis Khan*. Leiden: Brill; 2006, pp. 369–389.
61. Lane George. *Thirteenth Century and Early Mongol Rule in Iran: A Persian Renaissance*. London: Routledge; 2003.
62. Korobeinikov Dimitri. The King of the East and the West: The Seljuk Dynastic Concept and Titles in the Muslim and Christian Sources. In: A. C. S. Peacock and Sara Nur Yıldız (eds). *The Seljuks of Anatolia: Court and Society in the Medieval Middle East*. London: I. B. Tauris; 2013, pp. 68–90.
63. Peacock A. C. S. Sinop: A Frontier City in Seljuk and Mongol Anatolia. In: *Ancient Civilizations from Scythia to Siberia* 2010;16:103–124.
64. Kara İlyas. *Her Yönüyle Tarihten Günümüze Kastamonu*. Vol. 1. Bilge Kastamonu Gazetesi; 1997. (In Turk.)
65. Cahen Claude. *The Formation of Turkey: The Seljuk Sultanate of Rum: eleventh to fourteenth century*. Harlow: Longman; 2001.



## HISTORY OF THE EAST

**Bruno De Nicola. The *Fustat al-'adala*: a Unique Manuscript on the Religious...  
*Orientalistica*. 2021;4(1):121–147**



### Информация об авторе

**Бруно Де Никола** – Ph. D. (Hist.), преподаватель истории Среднего Востока в Голдсмит-колледже, Лондонский университет, Лондон, Великобритания. Научный сотрудник Института иранских исследований Австрийской академии наук, главный исследователь по проекту “Nomads’ Manuscripts Landscape” (FWF-START), Австрийская академия наук.

### Information about the author

**Bruno De Nicola** – Ph. D. (Hist.) (University of Cambridge, United Kingdom, 2011). Lecturer in the History of the Middle East, Goldsmiths College (University of London), London, United Kingdom. At present, he shares this post with his position as Research Fellow at the Institute for Iranian Studies at the Austrian Academy of Sciences, Vienna, Austria. In 2019 he was awarded the START Prize by the Austrian Science Fund for a six-year project titled “Nomads’ Manuscripts Landscape”.

### Author’s Links



### Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

### Информация о статье

Поступила в редакцию: 06 февраля 2021 г.  
Одобрена после рецензирования: 10 февраля 2021 г.  
Принята к публикации: 14 февраля 2021 г.  
Опубликована: 30 марта 2021 г.

### Article info

Submitted: February 06, 2021  
Approved after peer reviewing: February 10, 2021  
Accepted for publication: February 14, 2021  
Published: March 30, 2021

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

The author has read and approved the final manuscript.

### Информация о рецензировании

«*Ориенталистика*» благодарит анонимного рецензента (рецензентов) за их вклад в рецензирование этой работы.

### Peer review info

*Orientalistica* thanks the anonymous reviewer(s) for their contribution to the peer review of this work.