

Ахмед Иса | Осман Али

ПРИНОСЪТ НА МЮСЮЛМАНИТЕ ЗА РЕНЕСАНСА





ПРИНОСЪТ НА МЮСЮЛМАНИТЕ ЗА РЕНЕСАНСА

ПРИНОСЪТ НА МЮСЮЛМАНИТЕ ЗА РЕНЕСАНСА

Ахмед Иса и Осман Али

ОРИГИНАЛНО ЗАГЛАВИЕ

Studies in Islamic Civilization: The Muslim Contribution to the Renaissance

Copyright © 2010 The International Institute of Islamic Thought, Herndon

Първо издание на български език. Copyright © 2019 Center for Advanced Studies

Тази книга е защитена с авторско право. Никоя част от нея не може да бъде възпроизвеждана без писменото съгласие на издателите, освен при установено със закон изключение и с оглед разпоредбите на съответните колективни лицензионни договори.

ИЗДАТЕЛ

Издателство "Изток-Запад"

ПРЕВОД

Зехра Ислямова

РЕДАКТОР

Д-р Сефер Хасанов

КОМПЮТЪРНА ОБРАБОТКА И ДИЗАЙН

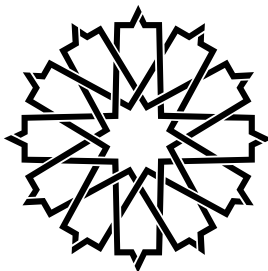
Сухеб Джемайли

ПЕЧАТ

Изток-Запад ТМ ЕООД, София

ISBN 978-619-01-0584-8

Ахмед Иса
Осман Али



ПРИНОСЪТ НА МЮСЮЛМАНИТЕ ЗА РЕНЕСАНСА

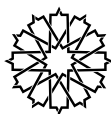


София, 2019

Посвещавам тази книга на моето семейство: на родителите ми, на
братята и сестрите ми, на моята съпруга, на дъщеря ми и сина ми; на
братовчедите ми, и на моите племенници.



Тази книга е издадена със съдействието на "Международен
институт за ислямска мисъл" (IIIT) и "Център за напреднали
изследвания" (CNS), Сараево.



БЛАГОДАРНОСТИ

Съжалявам, че не мога да изразя цялата си благодарност, която дължа, на моята съпруга, Ева. Тя споделяше ентузиазма ми относно тази книга, помагаше ми и ме окуражаваше много повече, отколкото мога да си спомня. Над десет години тя ме подкрепяше в нейното изготвяне, докато я писах, от самото начало на проекта до етапите на редакция и завършването на ръкописа. Също така, през този период тя се грижеше за мен и по време на двете сърдечни операции, които претърпях, както и при някои други хирургични и медицински процедури.

Задължен съм още и на мюсюлманските общности в Южна Африка, особено на тези в Дърбан, Питърмарицбург, Йоханесбург, и Претория – за финансовата подкрепа при обучението ми в Съединените щати през 1952 г. и 1960 г. Тази книга е изпълнение на едно обещание, което направих – да използвам знанията си, за да направя нещо полезно за Исляма.

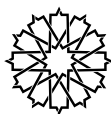
Благодарен съм на Лари Михалак за безценните съвети и помощ при изследването, което направих в Калифорнийския университет в Бъркли. В отговор на молбата ми за консултация, Бил Греъм остави делата си, за да ме посети вкъщи веднага щом се върнах от болницата след първата ми сърдечна операция, за което съм му дълбоко благодарен. От значителна стойност в писането на тази книга бяха и дискусиите, които имах с Мухаммед Асад, Исмаил ал-Фаруки и Салма Хадра Джаиуси.

Благодарен съм на Хусейн Хаддауи за разширяването на кръгзора ми, особено що се отнася до разбирането ми за ислямското изкуство. Благодарен съм на Фарида Курейши за това, че направи ня-



кои от проучванията за тази книга, и на Боб Харви за куража, който ми даваше. Това, че успях да направя едно обширно научно изследване, се дължи на отзивчивите библиотекари в Калифорнийския университет в Бъркли и в Университета в Невада, Рино. Благодарен съм на фондация UNR за финансирането на едногодишното ми отсъствие, за да мога да работя през цялото това време по изследването и да пътувам за изготвянето на тази книга. Също така оценявам окуражаващите отговори от редица хора – в Съединените щати и в други страни – когато обсъждах този труд с тях.

Ахмед Иса



ПРЕДИСЛОВИЕ

*В Името на Аллах, Всемилоствивия, Милосърдния
„Нямаме друго знание освен това,
на което Ти ни научи.“ (Свещения Куран, 2:32)*

Международният институт за ислямска мисъл (МИИМ) има голямото удоволствие да представи този изключителен труд относно постиженията на ислямската цивилизация и интелектуалното наследство на вярата, която промени света.

Днес мюсюлманите се намират в доста странното положение да бъдат гледани през очите на обектива, който представя мюсюлманското присъствие най-често като изостанал продукт на една остаряла, похотлива, склонна към жестокост и като цяло нежелана култура. Известните исторически сведения от документираната реалност са до такава степен непознати, че думата цивилизация рядко бива използвана като подходящ епитет, който да опише постиженията на една култура, която в най-големия си разцвет е била смятана за модел на човешкия прогрес и развитие.

Според Олдъс Хъксли обаче „Фактите не престават да съществуват само защото някой ги игнорира“. „Приносът на мюсюлманите за Ренесанса“ е един убедителен опит да се промени това погрешно схващане и да се възстанови историческата истина за „Златния век“, който постави началото на ислямския ренесанс, а от него и този на Запада. Изключителният принос на Исляма за науката, изкуството и културата е изследван систематично в един високо информативен труд, предлагащ детайлен, макар и сбит, обзор на огромната панора-



ма от знание, оформила основата на религиозно-човешкото разбиране, дало приоритет на интелектуалното развитие и стремежа към учение.

Описвайки ангажираността на мюсюлманите с наука, картографиране и изследване на света, авторите предлагат също така и един интересен поглед върху множество сложни творби, свързани с религията, културата и знанието, неизменно основаващи се и вдъхновени от Курана и Сунната.

Тази книга, написана реалистично, а не идеалистично, е разделена на петнадесет глави. В тях се разглежда ролята на Исляма в историята, търсенето на знание и ислямската цивилизация, създаването на първата общност, ислямският световен ред, ислямската цивилизация в Европа и Западна Азия, търговията, земеделието и технологиите, разцвета на науката при мюсюлманите, природо-математическите науки и медицината. След това в този труд е представен пленителният, но често пренебрегван свят на арабската и персийската литература и се завършва с главите за изкуството и ислямското изкуство, като се акцентира върху Османския принос. Последната глава, относно влиянието на Исляма върху Ренесанса, представя важен анализ не само на огромното знание, което Западът заимствал от мюсюлманския свят, но и на идеята за просвещението, която той е завещал на човечеството, формирайки катализатора за развитието на модерната западна цивилизация.

Всички ние стоим на раменете на гиганти (т.е. достиженията ни са резултат на учени, натрупали знания преди нас), и Западът не прави изключение. Днес нуждата от межкултурно разбиране е може би по-голяма от когато и да е било в историята и трудове като този не са просто съкровищница на информация. Те са от съществено значение за по-доброто разбиране и признаването на общото наследство на човечеството ни.

Не цялата история обаче е предателка. В интерес на истината авторите не са сами в призова си за преоценка на историята, отнесла се предателски към мюсюлманското присъствие. Потънала в евроцентрична реторика и подкрепена от фалшиви хипотези, тази псевдо доктрина представя погрешно целия прогрес в полза на Запада, като същевременно изкривява разбирането за ислямския период от историята и големия дълг, който му дължи. За това пък творби като „Ограбването на историята“ (*Theft of History*) от Джек

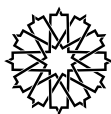


Гуди, „Изгубената история: безмерното наследство на мюсюлманските учени, мислители и творци“ (*Lost History: The Enduring Legacy of Muslim Scientists, Thinkers and Artists*) от Майкъл Морган, „Колонизаторският модел на света“ (*The Colonizer's Model of the World*) и „Осем евроцентрични историци“ (*Eight Eurocentric Historians*) на Джеймс Морис Блаут и „Дезинформацията на Запада. Как училищата и медиите объркват нашето разбиране за ислямския свят“ (*The Miseducation of the West, How Schools and the Media Distort our Understanding of the Islamic World*), редактирана от Джо Л. Кинчело и С. Р. Стейнберг, са примери на сериозен научен опит фактите да бъдат отделени от предубежденията.

От създаването си през 1981 г. МИИМ не спира да функционира като основен център, подпомагащ искрените и сериозни научни усилия, основани на ислямските възгледи, ценности и принципи. Неговите научноизследователски програми, семинари и конференции, проведени през последните двадесет и осем години, са довели до публикуването на повече от четиристотин заглавия на английски, арабски и други световни езици.

Отправляме дуа за душата на покойния д-р Ахмед Иса и изразяваме нашите благодарности към д-р Осман Али за неговата безценна работа в изготвянето на окончателния ръкопис. Също така изразяваме благодарността си към редакторския и производствения екип, в който участваха Силвия Хънт и Шираз Кхан от офиса на МИИМ в Лондон, и на всички онези, които пряко или косвено се включиха в завършването на този труд.

Офис на МИИМ в Лондон, Мухаррем 1431 г. (по Хиджра), януари 2010 г.



УВОД

Често, когато се говори за световната история, наличието и приносът на цялата ислямска цивилизация или се омаловажава, или тотално се пропуска.

Настоящата книга се опитва да запълни тази празнота като изследва постиженията на мюсюлманския свят от неговата първа общност. В главите, които следват, се фокусира върху разрастването на мюсюлманските общности в други региони, както и върху техния принос в области, които в повечето случаи, когато става дума за ислямската цивилизация, биват пропускани, а именно: търговия, земеделие и пътешествия.

В основата на постиженията на тази цивилизация е нейният стремеж към учение, което е една забележителна особеност на Исляма и всъщност е акцентът на първите няколко глави. В другите глави се разглежда как търсенето на знание е довело до напредък във философията, науката и медицината. В тях обстойно се разглежда синтезиращата, креативна и посредническа роля на Исляма между древната романо-гръцка цивилизация и Ренесанса в Европа.

Другите три глави обхващат внушителния разцвет на творчеството в литературата и изкуството в мюсюлманския свят, както и приноса на цивилизацията и нейното влияние върху литературното движение в средновековния свят. Придобиването на знание сред мюсюлманите, особено в сферата на природо-математическите науки, било далеч по-всеобхватно, отколкото е прието. Много малко учени знаят например, че в продължение на повече от седемстотин години международен научен език е бил арабският. Как всичко това е повлияло на западната цивилизация се разглежда към края на книгата.



В наше време предразсъдъците срещу мюсюлманите са широко разпространени в Западния свят. Ето защо и нуждата от тяхното опознаване, запознаването с тяхната история и техните постижения, днес е по-голяма. Погрешните разбирания най-често могат да бъдат видени в общите стереотипи относно потискането на жената мюсюлманка и ислямското законодателство, свързано с отношението към немюсюлманските малцинства. Докато напротив, множество данни потвърждават градивната роля както на жените, така и на немюсюлманските малцинства, особено евреите и християните, в развитието на ислямската цивилизация.

Ислямът е създал една цивилизация, която променила света към по-добро. Нейният географски обseg е много по-голям от този на която и да е друга цивилизация – от Испания и Северна Африка през източното полукълбо до Близкия изток и Азия. Ислямската цивилизация е оформила и приемствеността между Класическия свят и Ренесанса. Питър Дженингс подчертава значението на тази връзка, когато представя по Националното радио поредица относно Исляма, озаглавена „Светът на Исляма“, излъчена за пръв път в ефир през 1985 г., и по-късно повторно излъчена през 1991 г., с думите: „Съмнително е дали европейският Ренесанс е щял да съществува без огромния принос на ислямската цивилизация“.

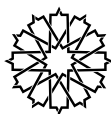
Мюсюлманите, според писателката Габриеле Креспи, били „предвестниците на науката, културата и изкуството; на ценностите, от които Западът охотно е можел да се възползва в интерес на възраждането.“¹ Маршъл Ходжсън, най-известният западен експерт по ислямска история, е написал, че ислямската култура е била „много важна, допринасяйки за положението, в което човечеството се намира...защото тя представя най-високите творчески стремежи и постижения на милиони хора“.²

„Ислямската цивилизация“ говори от мюсюлманска гледна точка, черпейки от трудовете на западни учени. Това изследване подчертава нуждата от диалог и връзка между цивилизациите, наместо противопоставяне и конфликт, които не водят до нищо положително за която и да е страна.

Ахмед Иса

1 Gabriele Crespi, *The Arabs in Europe* (New York: Rizzoli, 1986), pp. 307.

2 G.S. Marshall Hodgson, *The Venture of Islam*, 3 vols. (Chicago, IL and London: The University of Chicago Press, 1974), vol.1, pp. 95,99



ВЪВЕДЕНИЕ НА РЕДАКТОРА

Да се разкаже историята на ислямската цивилизация в един единствен труд със сигурност е нелека задача. Постиженията на ислямската цивилизация и положителният ѝ принос за света и европейския Ренесанс не са получили заслуженото им признание. Причините за този пропуск са много, включително липсата на съответни научни изследвания, настоящото незавидно положение на мюсюлманския свят и евроцентричният подход в западния академичен дискурс.

Изследванията, които са посветени на ислямската цивилизация до днес, се разделят на две основни категории. Първата представлява тенденция в съвременните академични среди да се отрича изключителната и всеобхватна роля на Исляма за средновековната цивилизация и последващото развитие на Запада. Това, което средновековната църква не е успяла, тези автори се опитват да направят чрез отхвърляне на дължимото признание на Исляма и на положителните черти на неговата цивилизация. Вместо да се отнесат с признание, те представят Исляма и ислямската цивилизация по един конфронтращ и ограничен начин. Последният продукт на тази тенденция в академичните среди е „сблъсъкът на цивилизациите“.

Както обаче тази книга показва, в западните академични среди има и втора тенденция, която признава мюсюлманския принос за развитието както на ислямската, така и на западната цивилизация. Тези учени направили обстойни и трудоемки изследвания на място, като също така открили и редактирали стотици ръкописи в библиотеки в целия свят. В резултат на това те извадили на показ огромен брой от богатствата на средновековния Ислям. Джордж Сартън на-



пример е водеща фигура в областта на история на науката. Той поддържа мнението, че до четиринадесети век мюсюлманската цивилизация „все още изпреварвала човечеството. Никъде другаде по света по онова време не е имало философ, който да може да се сравни с Ал-Газали, нито астроном като Ал-Заркали, нито пък математик като Омар Хаям.“³

Същите тези западни учени ясно заявили, че Ренесансът и модерната западна цивилизация дължат много повече на ислямската цивилизация, отколкото се признава. Също така те са отбелязали, че ислямската цивилизация не е била нито догматична, нито ограничена в отношенията си към немюсюлманите.

Въпреки това, поради продължаващата конфронтация между ислямските екстремисти и западния свят в резултат от трагичните събития от 11-ти септември, 2001 г. в Съединените щати, говоренето на част от политически ориентирани западни учени изтъква екстремистките възгледи. Тази тенденция, със значително влияние в политическите и академичните среди, силно омаловажава откритостта и креативността на ислямската цивилизация през цялата история. Този подход е създал една атмосфера на Запад, в която както журналистът и историк Карен Армстронг е отбелязала: „Толерантността не е добродетел, която много хора на Запад днес биха били склонни да присъдят на Исляма.“⁴ Според днешния политически ориентиран прочит на Исляма и неговата цивилизация умерен Ислям няма и ислямската история и традиция не може да предложи нищо друго, освен фанатизъм, насилие и свещена война. В тази книга е залегнала историческата гледна точка и се посочват грешките и пропуските в един такъв прочит на ислямската цивилизация.

Книгата също така показва как Ислямът като религия и закон на страната винаги е търсил мирно съжителство с другите. Исторически, ислямската концепция за единство е била уникална, а не тоталитарна. Ислямското общество в средновековния период е търсило единство в многообразието, а многообразието означавало приемане на приноса на немюсюлманите, свободно заимстване от предишните цивилизации и използването на това знание като основа, върху която да се изгради едно прогресивно общество. Резултатът

3 George Sarton, *Introduction to the History of Science*, 3 vols. Vol. 1, *From Homer to Omar Khayyam* (Baltimore, MD: Williams & Wilkins for the Carnegie Institute of Washington, 1927; repr. 1962), pp. 746.

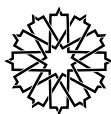
4 Karen Armstrong, *A History of God* (New York: Knopf, 1993), pp. 152.



бил една цивилизация, освободена от религиозен фанатизъм, универсална в своите възгледи и човеколюбива, без да бъде пренебрегван Създателят.

За мен беше истинска чест да допринеса при подготовката за отпечатването на този ръкопис. Авторът е посветил едно десетилетие в усърдно изследване на различните аспекти на ислямската цивилизация, въпреки влошеното си здраве. Международният институт за ислямска мисъл се свърза с мен, за да редактирам този труд в светлината на оценките на други двама учени. Изследването е добре обосновано и представлява един стандартен труд относно ислямската цивилизация, който по много начини допълва работата на покойния професор Исмаил ал-Фаруки в тази област.

Осман Али



БЕЛЕЖКИ НА АВТОРА ОТНОСНО УПОТРЕБАТА НА НЯКОИ ДУМИ И ТЯХНОТО ИЗПИСВАНЕ

С оглед на последователността, приех следната употреба и изписване на някои думи в цялата книга. Например изписването на думата в курсив - мюсюлмански - е много по-правилно от изписването ѝ в кавички - „мюсюлмански“ (б. пр.: за да не се разбира в преносно значение). Предпочетох в текста да използвам мюсюлмани, отколкото обичайното араби, често използвано, когато става дума за ранния ислямски период. Направих това поради няколко причини. Едва когато арабите станали мюсюлмани, постигнали всичко това. Те обаче не били сами. От самото начало сред най-близките сподвижници на Пророка Мухаммед били един африканец, персиец и кавказец. Иранците също допринесли много както в началния, така и в следващите периоди на ислямската цивилизация, което направили по-късно и мюсюлманите от Индия и Африка, както и от другите части на света.

Също така предпочитам да пиша Мухаммед пред другите варианти на изписване, заради начина, по който се произнася. От друга страна, в повечето случаи споменавам Мухаммед като Пророка, отколкото с неговото лично име. Правейки това, аз следвам примера в Курана, където Мухаммед е назован с името си само три пъти, а навсякъде другаде в цялата Свещена книга е споменат като Пророка.

На следващо място, с оглед на запазване правилното произношение на името на Свещената книга в Исляма, използвах Куран (Qur'an), вместо по-известното на Запад Коран (Koran). Разделите в



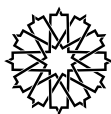
Свещената книга са споменати с ислямското наименование сура, а не като „глава“, защото последното не е точно. Читателят вижда думата „глава“ и очаква, че тя цялата разглежда един определен предмет, както обикновено е във всяка книга. Заглавията в Курана не са предметът на съответните сури, а средство за определяне на тези специфични части на Свещената книга.

Употребата от мен на думата ирански, вместо „персийски“ също трябва да бъде изяснена. Предпочитам да използвам Персия и персийски за предислямския период и Иран и ирански за времето, когато регионът станал предимно мюсюлмански. В няколко примера обаче съм използвал персийски, особено говорейки за изкуството и литературата на Иран, защото тази употреба е дълбоко заложена при обсъждането на литературата на тази страна.

Що се отнася до изписването на имената, се постарях то да бъде точно, освен когато съм използвал цитати. В тези случаи съм се придържал към изписването, което авторът е използвал.

По отношение на датите, както все по-обичайно се среща в историята на Исляма и мюсюлманите, първо посочвам ислямската дата и след това датата от новата ера. Освен това, тъй като мюсюлманският календар е лунен и поради това по-кратък от „общоприетия“ календар, броят на годините при двете дати, мюсюлманската и „общоприетата“, е различен. Датите на раждане и смърт на важните личности са посочени в текста.

Когато съм използвал думата човек (*man*), не съм имал предвид само мъжете, а съм я използвал като събирателно понятие. На много места в книгата сметнах за необходимо да повторя някои неща, които вече съм споменал в предишни глави. Това се дължи на няколко причини: за по-голяма яснота; защото контекстът го изисква; или, което е по-важно, тъй като много мюсюлмани са били енциклопедисти, те са се изявявали в редица дисциплини, поради което се е наложило и да бъдат разгледани в различни глави. Въпреки това там, където е било възможно, съм избягвал повторенията. Резултатът е такъв, че изложението може да изглежда непълно. Но не е така. Връщам се към него там, където е необходимо да се спомене в друг контекст.



1

РОЛЯТА НА ИСЛЯМА В ИСТОРИЯТА

Ислямът е изградил един уникален мост между цивилизациите на Изтока и Запада. Мюсюлманските учени са съхранили знание, което е можело да бъде загубено, ако не завинаги, то поне за векове наред. Мюсюлманският корпус на науката синтезирал и надграждал съществуващото знание, като по този начин изваждал наяве нещо ново всеки път. С тези прояви на креативност мюсюлманите давали своя принос към света в продължение на стотици години. Техните постижения се дължат на уникалните черти на една религия, която в много отношения е била нова за човечеството. Противно на широкото негативно мнение сред хората в много части на света по това време, Ислямът издигнал човешкото достойнство. Мюсюлманите възприемали търсенето на знание като религиозно задължение, в резултат на което променили начина, по който се гледало на света. Забележителен бил и начинът, по който Ислямът показал, че хората трябва да се радват на земните блага, при условие обаче, че те не пренебрегват морала и нравствеността. Освен това Ислямът премахнал и социалните различия между човешките класи и раси.

От географска гледна точка, Ислямът създал една цивилизация, в която всеки човек можел да пътува безопасно от Европа през Северна Африка, арабските страни, Иран, Индия, та чак до Китай и Индонезия. Всичко, от което човек имал нужда, е било в едната ръка да има Курана, а в другата – килимче за намаз (молитва).

Ислямската цивилизация създала и други промени, тъй като надхвърлила не само географските граници, но и времевите, с което



постигнала единство сред различните народи. Положението на жената в нейните общности се подобрило, докато в същото време жените на много места в света били третираны като собственост и като бездушни създания.

Може да се каже, че Ислямът е бил една от водещите цивилизации в света в продължение на почти хиляда години. За повече от седемстотин години неговият език, арабският, бил международният работен език в научните среди. Дж. М. Робъртс, виден историк от Оксфордския университет, прави оценка на цивилизациите според приноса, който са имали, и посочва, че ислямската цивилизация е сред тези, които най-много са допринесли за света.⁵ Напредъкът на мюсюлманското общество във всеки един аспект дава на света най-добрия пример за това как са възникнали цивилизации в условия, близки до примитивност и полуграмотност, как са се развили и как в крайна сметка са успели да се превърнат в истински цивилизации. Благодарение на разпространението си по целия свят, на своята продуктивност и на дългото си съществуване, ислямската цивилизация е заела високо място в човешката история.

Но дори и тези, които са чели много трудове за историята, може никога да не научат нищо за това. В много исторически книги мюсюлманите, които завземат обширни територии на земята, се възприемат директно като врагове на Запада. Читателите трудно биха узнали от такива текстове, че по време на Средновековието тази дейна цивилизация е направила ценен принос за другите цивилизации, особено за тази на Запада.

Там, където тези изследвания споменават напредъка на ислямската цивилизация, нейните постижения са или омаловажени, или се приписват като заимствани от друго място. Тези историци например твърдят, че мюсюлманската философия е дошла от Гърция; тяхната форма на управление - от Персия, а научното им познание - от Гърция, Индия и Китай; Суфизмът е олицетворение на Хиндуизма; ислямската архитектура и изкуство са заимствани от Византия и Персия. Някои историци обичат да подчертават тези заимствания, все едно техните общества никога не са правили същото.

Тези историци предпочитат да посветят вниманието си на Запада като единствената цивилизация на Средновековието. Фокусът им е основно върху Европа, която те наричат цивилизацията на този

5 J.M. Roberts, *The Penguin History of the World* (Harmondsworth, Middx, UK: Penguin Books, 1980), pp. 378.



период. Макар и да пишат в сегашно време, тяхната мисъл е силно повлияна от Ранното Средновековие. Техните изложения и оценки идват от книги, написани от седми век насам, атакуващи Исляма, Курана и Пророка Мухаммед. Негативният език на онези дни може да бъде доловен в днешните академични термини, още повече, че е очевидно неговото отрицание на Исляма и особено на неговата цивилизация. Техниката за поддържане на това отношение е проста: историците разглеждат надълго Гърция, Рим и ранното развитие на Християнството, обобщават ислямския период, и правят огромен скок към Ренесанса.

Тази книга има за цел да запълни огромната празнота между упадъка на Рим и „чудния“ разцвет на европейската цивилизация. В нея се взима предвид заимстването, което днес толкова се натяква от съвременните историци, макар и то да е в контекста на историята като един непрекъснат процес. Това изследване признава, че както всички немюсюлмански цивилизации са заимствали от предходните култури, така са заимствали и мюсюлманите. След това обаче мюсюлманите продължили да дават техен собствен принос и създали цивилизация, която била различна от всички други, познати на човешката история. На свой ред, другите цивилизации, особено зараждащата се цивилизация на Европа, заимствали идеи и материали от ислямската цивилизация.

Ислямът също така допринесъл за приемствеността в един друг важен исторически контекст, допълвайки развитието на Юдаизма и Християнството. По този начин той допринесъл към ценностите на тези религии и усъвършенствал връзката между човека и Бога, между човека и човека и между човека и обществото.

В съответствие с приемствеността, ислямската цивилизация положила основите за следващата цивилизация, която се утвърдила и развила, тази на Запада. Западът дължи много повече на Исляма и на мюсюлманите, отколкото се признава до ден днешен. Описвайки как е изглеждала Европа в онези дни, Робъртс казва, че европейският континент „дълго време е щял да бъде вносител на култура.“⁶

Големият дял на Исляма за приемствеността трябва да има своето място в света на двадесет и първи век, много от неговите приноси обаче, особено в сферата на ценностите, са игнорирани. Има аналогия между кризите, пред които били изправени мюсюлманите в

6 Пак там, стр. 62



първите години от своята история, и много от кризите, с които те се сблъскват в двадесет и първи век. Как мюсюлманите от онези дни са преодолявали предизвикателствата е важно днес както за мюсюлманите, така и за немюсюлманите. Ислямът и неговата цивилизация имат много какво да предложат, тъй като уроците от неговата история могат да дадат насока на онези, който желаят да отклонят света от настоящия му курс на безкрайни конфликти.

ЗНАЧЕНИЕ НА ИСЛЯМА

Този раздел се фокусира върху това какво означава да бъдеш мюсюлманин. Религията съдържа много повече от нейните пет стълба: засвидетелстване на вярата, ежедневната петкратна молитва, говенето през свещения месец Рамадан, даването на задължителната милостиня зекят (данък за благоденствие) и, при финансова възможност, извършването на поклонение в двата свещени града Мекка и Медина. По-правилно е да се говори за ислямски начин на живот, тъй като в Исляма няма разделение между религията и другите аспекти на живота. Двойки думи като „светски“ и „църковен“, „духовен“ и „материален“, и „секуларен“ и „религиозен“ нямат еквивалент в света на Исляма. Животът на мюсюлманина е едно цяло.⁷ Много немюсюлмани, както и мюсюлмани, в двадесет и първи век за съжаление пропускат този факт.

Ислямският начин на живот в своята цялост е отговорен за създаването на ислямската цивилизация. Ислямът представя духовен начин на гледане на света и качеството на живот, както задълбочено и сериозно, така и с чувство на удивление. Цивилизацията въплъщава начина, по който хората живеят, и как те се отнасят един към друг, особено към бедните, инвалидите, гладуващите и умствено болните. Цивилизация е начинът, по който хората изграждат общности и обхваща всичко, което е ценно за нейните членове; както е и начинът, по който хората гледат на света и на Вселената. В същото се изразява и ислямската цивилизация.

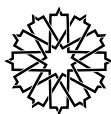
Произходът на Исляма е прост. Той започнал с низпославането на първия аyet на Пророка Мухаммед, докато се бил усамотил в пе-

7 Bernard Lewis, *Islam and the West* (New York, and Oxford, UK: Oxford University Press, 1993), 82.



щера близо до върха на Планината на светлината, северно от Мекка, в суров и безпощаден климат. Не едно, а много събития, свързани помежду си, се развили заедно, за да утвърдят Исляма. Те включвали една Свещена книга, позната като Куран, която вълнувала и все още вълнува тези, които я четат; един пратеник на Аллах, който бил и продължава да бъде модел за мюсюлманите; пророк, който е бил много земен; човек, който смело водел битки, но предпочитал мира; водач, който можел да бъде крал, но предпочел да бъде просто лидер; един човек, който бил от благородно семейство, но въпреки това се отнасял безпристрастно към всички – мъже и жени, мюсюлмани и немюсюлмани, богати и бедни, араби и чужденци, хора от всякакви раси; една вдъхновена общност; един народ, който бил наясно със своя огромен потенциал и го оправдал; и една религия, която се доказала като значима за народите по целия свят.

Както е казал покойният професор Исмаил ал-Фаруки, ислямският мироглед е прогресивен и има глобален поглед върху живота. Този възглед служел като движеща сила за създаването на една цивилизация, която имала важни последици за човечеството.



2

ТЪРСЕНЕТО НА ЗНАНИЕ И ИСЛЯМСКАТА ЦИВИЛИЗАЦИЯ

Наблягайки на търсенето на знание като една от най-важните дейности, Ислямът започнал да запълва пропастта, която се ширела в света на седми век сл. Хр. Големите цивилизации на Месопотамия, Египет, Гърция и Рим западнали, а тази на Индия значително забавила темповете си. Въпреки че цивилизацията на Китай разцъфтявала по времето на династията Тан, която започнала едно десетилетие след появата на Исляма, нейното влияние се простирало до границите на държавата до идването на мюсюлманите. Европа била като в мъгла, тъй като нейната господстваща сила, Християнството, пречела на прогреса. По време на Мрачните векове на континента, географското разрастване на Исляма било съчетано с интелектуален и културен плам.

Търсенето на знание е неразделна част от Исляма и това ясно е посочено от Франц Розентал в неговото изследване, свързано със знанието на мюсюлманите, „Триумф на знанието“, казвайки, че „Знанието е Ислям“.⁸ Тази гледна точка е разбираема, имайки предвид, че първото откровение и Куранът наблягат на знанието. В Нощта на могъществото, една нощ, която се почита от мюсюлманите през месец Рамадан, пещерата била изпълнена с блясъка на светлина и един глас казал на Мухаммед: „Чети“ – или по-точно „Чети на глас“. Гласът продължил: „Чети с Името на твоя Господар, Който сътвори човека от съсирек. Чети! Твоят Господар е Най-щедрият, Онзи,

8 Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant* (Leiden, The Netherlands: E.J. Brill, 1970), pp. 70



Който научи чрез калема, научи човека на онова, което не е знаел.“
(Куран: 96, 1-5)

Думата *илм* (*‘ilm*, знание) се среща в Курана около 750 пъти, това е една от най-често употребяваните думи в Текста. *Илм* също така е и една от най-повтаряните думи в хадисите (преданията) на Пророка Мухаммед. „Търси знанието от люлката до гроба“, е казал Пророка, както и: „Търси знанието дори в Китай.“ Въпреки че в семитските езици, различни от арабския, има изобилие от сродни думи, особено съществителни, *илм* не е от тях. Следователно то е използвано в неговия Кураничен смисъл, изцяло ислямски.

Преводът на *илм* просто като знание е крайно неподходящо. Розентал дава дванадесет основни определения на думата и, в допълнение на това, разделя тези дванадесет на сто и седем отделни определения, както е показано от мюсюлманските учени. На думата е дадена допълнителна важност в първата сура от Курана, още в първия аyet. Тя е коренът на *аалемииин* (*‘alamīn*), която се превежда като „световете“. *Аалемииин* буквално означава „това, чрез което някой научава за дадено нещо ... или това, което е било създадено“, т.е. целия свят и, в по-широк аспект, космоса.

Акцентът в Исляма е върху дълбочината и обхвата на знанието. Например значението на думата *хикма* (*hikmah*), повтаряна на различни места в Курана, надхвърля нейния обичаен превод просто като „мъдрост“. *Хикма* също така означава, според *Lisān al-‘Arab* (арабски речник), „[съзнателен] поглед върху това, което е най-добро.“ Дълбочината е още по-засилена в Курана (15:75), чрез употребата на друга дума, *мутавассим* (*mutawassim*), означаваща според мюсюлманските учени Замахшари и Рази „някой, който използва разума си, за да изучава нещо, с цел разбирането на неговата истинска природа и неговите вътрешни характеристики.“⁹

Куранът ясно разграничава човешките същества от останалите създания чрез тяхната способност да разсъждават. На няколко места, например в сура ал-Бакара, аyet 31, в който Куранът насочва вниманието към създаването на Адам, е обяснено, че „първото човешко същество“ е било научено на „имената на всички [неща]“, което според Мухаммед Асад е способност за логическа дефиниция и, вследствие на това, на „концептуално мислене“.¹⁰ Адам получил способността за

9 Замахшари и Рази, цитирани от Мухаммед Асад в *The Message of the Qur'an* (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980), pp. 933.

10 Пак там, стр. 9.



рационално разграничение. Хората, притежаващи знание, са „прозорливите“ (Куран 3:13), „разумните“ (3:7 и 5:100) и „хора убедени“ (2:118). Тези, които са надарени със знание, все едно са дарени с обилно богатство (2:269). Най-важното, Куранът приравнява знанието със светлината (31:20). За всеки мюсюлманин има една кратка молитва в Курана: „Господарю мой, надбави ми знание“ (20:114).

Куранът се явява важен стимул за ученето още в два смисъла. На първо място, езикът е много богат при описанието на научните концепции. На второ място, еднакво по важност, е ефектът от самия език върху разума на слушателя. Макар и широко известно на учените, особено на тези, които се интересуват от семантика, езикът, като средство за развитие на ума, често се игнорира.

Това, което стимулира изучаването на езика на Курана, е повтарящото се, внимателно рецитиране и слушане на красотата на неговите думи, от детството на един мюсюлманин до края на неговите/нейните дни. Мюсюлманските учени поддържат мнението, че Куранът не е Куран, ако не се слуша. Поради тази причина, тези, които рецитират Курана добре, са високо ценени сред мюсюлманите. Д-р Уилям Греъм бил толкова впечатлен, чувайки за пръв път „професионални четци на Курана“ в Кайро, че когато му се отдала възможност в Дамаск, той самият се научил да чете Курана. Тогава той осъзнал „колко жив може да бъде свещения текст за вярващия четец.“¹¹

Огромното значение на класическия арабски език, който е езиковата основа на Исляма и неговата цивилизация, има нужда от много повече внимание, отколкото Западът му отделя до сега. Качеството на езика се вижда ясно в езика на бедуините, който е бил и езикът на поетите преди и след идването на Исляма. Някои от известните поети и писатели на арабския мюсюлмански свят живели сред бедуините или ги търсели из градовете, за да постигнат по-голямо майсторство в използването на лексиката. Ал-Джахиз, виден арабски писател, се присъединил към филолозите, които пътували до предградията на град Басра, за да се допитват до бедуините, отсядащи там. Чистият бедуински език е оцелял до ден днешен. Мухаммед Асад, който живял сред бедуините, възхвалява това качество и твърди, че то му помогнало да оцени Курана.¹²

11 *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1988), pp. x. Останалата част от изложението на идеите на д-р Греъм е обобщение на раздела от Курана.

12 Zamakhshari and Razi in Asad, *The Message of the Qur'an*, pp. iii.



По време на европейското Средновековие, арабският език доминирал не само в мюсюлманския свят, но съществувал и в Европа. До заменянето му с латински арабският бил използван в редица европейски университети на запад, чак до Англия. Куранът също бил отговорен за повишения интерес към ученето. За да разберат откровенията, съдържащи се в Курана, мюсюлманите внимателно проверявали думите: техните определения, етимология, допълнително значение, както и идиомите, словореда, и граматиката. Това било правено почти от самото начало на Исляма, когато Куранът бил разпространяван устно. По-късно, тълкуватели на Кураничните текстове ги записали и тези тълкувания все още съществуват.

Първите мюсюлмански начинания, свързани с граматиката, са започнали със създаването на училище по арабски език в Медина, по времето на първите четири халифа (11-40 г./632-661 г.). Али, последният от тези халифи, подтикнал един мюсюлмански учен да пише относно частите на речта. В края на първи век сл. Хр. Ибн Юсуф, тогавашен управник на Ирак, помогнал да се основе граматическа школа в Басра. По време на следващия век в тази школа Халил ибн Ахмед направил принос за граматиката и бил първият, съставил речник на арабския език, който бил значително допълнен от Ибн Дурейд.

Речникът и основни правила на арабската граматика послужили като източник на ивритската филология. В първия ивритски речник, написан от Саадия бен Йосеф, ивритските думи били преведени на арабски. Йосеф, Сахл бен Маслия, и Дейвид бен Ебрахам съставили ивритски граматика въз основа на арабската граматика, като техните трудове били написани на арабски език.

Почти от зараждането си, мюсюлманската общност е считала способността да чете за една от най-големите си нужди. След първия, победен сблъсък с езичниците от Мекка, мюсюлманите накарали пленниците да работят, като учат мединците да четат и пишат. Подобно на това, когато четиридесет млади християнски учени били заловени по време на една битка, те били изпратени в Медина също за да преподават. (Синът на един от тези млади християни е щял да стане завоевател на Испания за мюсюлманите.) Всяко мюсюлманско дете, момиче и момче, се научавало да чете Курана, да рецитира неговите айети, както и изучавало други ислямски текстове. Учебната програма на напредналите класове включвала литература, наука и философия.



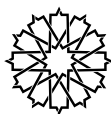
Още от началото били създавани и медресета (*madaris*, всякакви видове училища). Няма друго общество, при което фокусът върху ученето на неговите членове да четат да е бил толкова голям. Мюсюлманските деца четели и пишели, докато в Европа, по думите на Робъртс, „кралете обикновено били неграмотни,¹³ и знаели само как да пишат имената си. Грамотността в средновековна Европа била привилегия само на свещениците.¹⁴

Мюсюлманските учени от ранните векове на Исляма силно вярвали, че усърдието в ученето допринасяло за техния живот на земята и в Отвъдното. Те смятали, че отношението към тях след смъртта зависело от тяхното знание и набожност. Повечето от първите владетели на мюсюлманския свят били също така и много мъдри учени, които участвали в търсенето на знание и го сторили достъпно за всички. Книгите били на разположение на всеки учен, без значение от неговия произход, така че учените на мюсюлманския свят включвали евреи, християни и хора от други части на света. Думите, особено на свещените книги, както и на някои литературни творби, били до такава степен ценени, че били записвани с изящна калиграфия и декорирани със злато и лазурит.

Следователно търсенето на знание било приоритет на мюсюлманската общност, защото то било насърчавано от Курана, както и от наставленията и действията на Пророка Мухаммед и неговите преки последователи. Нещо повече, ислямският стремеж към науката се разраствал ръка за ръка със създаването на първата мюсюлманска общност.

13 Roberts, *Penguin History of the World*, pp. 397.

14 Пак там, стр. 394.



3

СЪЗДАВАНЕТО НА ПЪРВАТА МЮСЮЛМАНСКА ОБЩНОСТ

Най-ранната мюсюлманска общност била мелиористично общество (т.е. поддържащо тезата, че с човешки усилия светът може да стане по-добър, б. пр.). С други думи, първите мюсюлмани променили своя начин на живот в съответствие с Курана и действията на Пророка Мухаммед. Тези елементи повлияли на всяка една сфера на живота.

Куранът многократно подчертава важността на работата в хармония с природата. Ислямският експерт Сайид Хусейн Наср твърди, че в Исляма има „неразривна връзка между човек и природа.“¹⁵

„Наблюдавайте“, казва Аллах в Курана, „Ние сторихме това, което е на земята, да е нейна украса, за да ги изпитаме кой от тях е по-добър по деяние.“ (18:7). Един от тези „изпити“ със сигурност е начинът, по който хората се отнасят към тази красива земя. В друг аят Куранът посочва какъв е начинът: „ходят по земята с кротост“ (25:63).

Според Исляма хората не трябва да отричат този свят, а да се възползват от него. Куранът назидава онези, които вярват другояче: „Кой възбрани украсата на Аллах, която Той създаде за Своите раби...?“ (7:32). Куранът всъщност насърчава мюсюлманите да оценяват света, да вкусят от изобилието от плодове и цветя и да се хранят с това, което е добро, да бъдат в хармония с ритъма на нощта, деня и сезоните и да се възхищават на природата.

15 Seyyed Hossein Nasr, *The Encounter of Man and Nature* (London: Allen & Unwin, 1968), pp. 94-98



Наср ни напомня, че според Курана сред „знаците“ на Аллах са „феномените в света на природата“. След това той продължава с твърдението, че „отказвайки да раздели изцяло човека от природата, Ислямът е съхранил един комплексен поглед върху Вселената.“ В определен смисъл, посланието на Наср е, че хората, „които живеят като повърхностни човешки същества“, незачитащи природата и искащи вместо това да държат надмощие над нея, са склонни към унищожаването на околната среда.¹⁶

Ислямът също издига на високо положение и човешките същества. Според Исляма човекът не е „пропаднало“ създание, родено в грях, нито пък несретник, поради това, че той или тя не е от избраната раса. Той не попада в капана на безкрайния цикъл от прераждания, не е безлично същество, изгубено в множеството, нито същество, чиито живот е безсмислен или безцелен. Куранът описва човешкото тяло като чудо в цялата му сложност и такова, което може да придобива възвишени качества (Куран, 38: 71-72). „Възпитайте в себе си божествени качества“, е казал Пророка.

Накратко, Аллах е издигнал цялото човечество. В Курана се казва: „И почетохме Ние синовете на Адам“ (17:70). Малко по-нататък се добавя: „Ние сътворихме човека с превъзходен облик.“ (95:4) Както Шабир Ахтар представя това, според Исляма „сагата на човешката история започва с Възхода, а не Падението на човека“¹⁷ (Куран, 2:30).

По същество Ислямът се фокусира върху разкриването на истинските качества на човешките същества. Човекът, както Куранът многократно изтъква, има достойнство и е надарен с това, което никое друго същество не притежава, а именно способността да разсъждава, да мисли креативно и да споделя своите разсъждения и креативност чрез дарбата да говори.

Пророка е пример за това и за всичко, на което Куранът учи. Неговото водачество и Куранът всъщност вървят ръка за ръка. Още от началото на откровението целият му живот е бил отдаден на това да ръководи общността си в съответствие с Исляма. Според Ходжсън „Мухаммед изглежда е живял доста обикновен и скромен живот, без какъвто и да е лукс, бил е близко до всички, дружелюбен и с най-обикновените хора, радвал се е на смеха и на децата“¹⁸

16 Пак там, стр. 96-98.

17 Shabir Akhtar, *A Faith for All Seasons* (Chicago, IL: Ivan R. Dee, 1990), pp. 94-98.

18 Marshall G.S. Hodgson, *The Venture*, 3 vols. (Chicago, IL, & London, 1974), vol.I, pp. 104.



ПРОРОКА МУХАММЕД

Мухаммед е роден в Мекка през 570 сл. Хр. Още от ранните си години той си спечелил репутацията на най-доверения човек, както в личен план, така и в работа. Той придружавал чичо си, който се грижел за него, при пътуванията му с търговските кервани, чак до Сирия. Неговата търговска прозорливост му спечелила мястото на водач на керваните на вдовицата Хатиджа, за която по-късно се оженил. Той останал отдаден на нея до смъртта ѝ, двадесет и пет години по-късно.

Първото откровение на Мухаммед, описано по-горе, дошло през 610 сл. Хр. Той проповядвал сред жителите на Мекка, които обаче му отвърждали с изтезания. Когато меканските племена се събрали и планирали неговото убийство, Пророка се преселил в Ясриб, град намиращ се на север. Това събитие е важно за ислямската история, тъй като то бележи началото на ислямския календар. Нарича се ал-Хиджра, което обикновено се превежда като „преселението“. Най-подходяща е оригиналната дефиниция, гласяща: „да напуснеш някой, който познаваш или обичаш, често с намерението да се завърнеш.“¹⁹

Ясриб по-късно станал известен като Медина, Градът, от Мединату'н-Неби, Градът на Пророка. Там Пророка Мухаммед създал първата мюсюлманска общност и първия мюсюлмански дом за богослужение. Оцелявайки в редица битки, Пророка и неговите последователи, в крайна сметка, завладели Мекка (със значително малко жертви), изчистил храма Кааба от идолите, които били вътре, и го утвърдил като център на Исляма.

Когато Пророка изчистил Кааба от идолопоклонничеството, той достигнал върха на своята мисия. Независимо от това, въпреки позицията, която постигнал, той нито искал, нито търсил власт. Той останал верен на това, което е бил – Пратеник на Аллах – от момента на първото откровение. Въпреки че хората от Мекка му предложили управлението, тяхното богатство и красиви жени, ако той спре да проповядва, той отказал. Когато те помолили неговия чичо, който го покровителства, да го разубеди, Пророка казал: „Аз няма да спра да призовавам... дори и да сложат слънцето в дясната, а луната в лявата ми ръка. Аз ще продължа...“ Аллах наредил на Пророка да каже на езичниците: „Не искам от вас отплата за това, а само любов към ближните.“ (Куран 42:23).

19 Charles Greville Tuetey (trans.), *Classical Arabic Poetry* (London: KPI Ltd, 1985), pp. 22.



Пророка Мухаммед бил много повече от пример за своите последователи. „Това, което направило Мухаммед толкова рядка личност в историята“, казва историкът Айра Лапидъс, „това, което го направило Пророк, била способността му да предава своите възгледи на хората около него, така че понятия, отдавна познати на всички, придобивали силата да променят живота на други хора, така както те променили неговия.“²⁰ Мюсюлманите били дарени, както Ходжсън описва, с една „концепция“, която „се доказала като достатъчно силна, за да гарантира, че мюсюлманите формирали своя собствена, неповторима, велика цивилизация.“²¹

Джихадът, който се споменава на различни места в Курана, бил средство за постигането на тази цивилизация. Най-близкият превод на думата на български език е „полагане на усилия за постигане на достойна цел“. Много мюсюлмани се подчинявали и продължавали да полагат усилия за подобряване не само на своя собствен живот, но също така и този на другите, докато не създали една цивилизация, достойна да бъде наричана така хиляда години. Тази книга представя техните усилия.

Всъщност Пророка призовавал към „големия джихад“, като обяснявал, че това е „вътрешната битка на човек сам със себе си“. Когато чичото на Пророка помолил за някакво наставление за това „как да може да управлява хората“, Пророка казал: „Ще ти дам по-голям завет от това, чичо, защото в един момент ще трябва да управляваш себе си.“ Суфията Халладж отговорил по подобен начин на своя слуга Ибрахим, който попитал за думи, с които да го запомни. „Твоят АЗ“, казал Халладж, „Ако ти не го подчиниш, той ще те подчини.“²² Руми, по-рано, в книгата си „Месневи“ го е казал метафорично: „Майката на всички идоли е идолът, който ти наричаш АЗ.“²³

Тези първи мюсюлмани работили със забележителни усилия, за да основат една жизнеспособна общност. Куранът е потвърдил целта, за която е предназначен джихадът и им го е препоръчал, представяйки борба за по-добър резултат. За да изтъкне неговата важност, Куранът го описва като велика борба (25:52).

20 Ira Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1988), pp. 55.

21 Hodgson, *The Venture*, vol. I, pp. 94.

22 Ал-Газали, цитиран от Исмаил Р. Ал-Фаруки в лекция „Ал-Газали и съвременния свят“, изнесена в Южна Африка. Аудио запис (не е посочена дата).

23 E.H. Whinfield (trans. & abridged), *Masnavi i Ma'navi: The Spiritual Couplets of Maulāna Jalālu-'d-Dīn Muhammad Rūmī, 1207/1273* [Masnavi. English. Selections] (London: Routledge: 2002), pp. 34.



РАВЕНСТВО

Пророка Мухаммед не бил като никой друг лидер от неговото време от гледна точка на качества като смиреност, нежност, доброта и съпричастност към чувствата на другите. В редица айети от Курана се подчертава, че той е бил „смъртен човек“, единствено пратеник. Съпругата му Айша е споделяла, че вкъщи той се е държал като обикновен човек. Помагал на другите, включително и на слугите си, ходел на пазар, метял дома си, поправял си обувките и дрехите, поил камилите. Той активно участвал в живота на първата мюсюлманска общност в Медина, споделяйки храната и труда си с другите жители. Той работил със своите другари мюсюлмани в построяването на първата джамия. Когато станало време за изкопаването на ров, за да защитят Медина от нападения, той също участвал в копаенето.

В съответствие с ислямската вяра в човешкото достойнство, Мухаммед настоявал, че в Исляма няма място за какъвто и да било расизъм. Всички човешки същества са родени равни, без значение какъв е техният цвят. Трима от близките сподвижници на Пророка били от три главни региона на света: Билял от Африка, Селман от Азия и Сухайб от Европа. В Курана се казва, че хората „ще идват от всякакви далечни пътища“ в Мекка, за да извършват поклонението (22:27). Този аят е низпослан във време, когато новата, малка мюсюлманска общност е била току-що установена и от всички страни е имала врагове, които целели да я разрушат.

Пророка наблегнал на това в своята прощална проповед, подчертавайки че „няма превъзходство на арабин над неарабин, нито на неарабин над арабин, както и на бял над чернокож или на чернокож над бял.“ Именно това равенство в Исляма, според Питърс, „разклатило стария феодален ред на Изток“ и допринесло за формирането на по-справедливо общество навсякъде, където той преобладавал.²⁴ Ходжсън го описва като „нова система за гарантиране сигурността на слабия срещу силния.“²⁵ „Това дълбоко и силно равенство щяло да характеризира ислямския дух и да изпълни неговите религиозни, политически и дори художествени и литературни институции,“ казва Армстронг в нейната книга „Мухаммед: Западният опит за разбиране на Исляма“.²⁶

24 F.E. Peters, *Allah's Commonwealth* (New York: Simon and Schuster, 1973), pp. 129.

25 Hodgson, *The Venture*, vol. I, pp. 180.

26 Karen Armstrong, *Muhammad: A Western Attempt to Understand Islam* (London: Victor Gollancz, 1991), pp. 34.



Ислямът също така променил и положението на жените. Това било най-значимото за времето си постижение, тъй като тогава жените били третирани по най-лошия начин. Арабия била сред най-лошите, тъй като много бащи смятали раждането на женска рожба за нещо срамно и в много случаи погребвали техните дъщерички живи. Убийството на новородени е абсолютно забранено в Исляма.

Пророка дал ясно да се разбере, че жените не са под „надзирателството“ на техните съпрузи. Станало обичайно жените да запазват бащините си имена след женитбата. Голяма промяна била, че мъжете били ограничени в това да имат неограничен брой жени. Всъщност Куранът препоръчва само една жена като идеална брачна връзка (4:3). Жените получили правото да искат развод, изключително рядко в онези времена, и правото на издръжка (2:241), както и издръжка за децата (2:233), друго също изключително рядко право.

Ислямът бил много напред и в още един аспект, в това, че жената имала право на собственост и богатство, както и да се разпорежда с тях. Всъщност, както Ходжсън разяснява, съпругът нямал достъп до каквото и да е от парите на съпругата си и трябвало да издържа нея, техните деца и домакинството им от своите собствени средства. Жената можела също така да наследява богатство и собственост, като същевременно притежавала изключително право на собственост върху зестрата, получила от съпруга си.²⁷ Едва след приемането на Закона за собствеността на жените през 1882 г. в Англия, англичанките получили правото да наследяват. В прощалното си хутбе, Пророка просто отбелязал: „Вие имате права над жените ви и вашите жени имат права над вас.“²⁸ Дъщерята на Пратеника, Фатима, и неговата съпруга Айша били известни със своето красноречие. Те двете и Сафия, еврейската съпруга на Пророка, както и внучките му Зейнеб и Сукайна, участвали в политиката и се доказали като най-полезни в разрешаването на въпроси в първата мюсюлманска общност. Жените в мюсюлманския свят управлявали не само като кралици, но също така и като участници в държавните дела. Имената на много мюсюлманки и до ден днешен се славят като изключителни филантропи. Сред мюсюлманките е имало поетеси, които се състезавали с мъжете на поетическите фестивали. Мюсюлманките били художници, калиграфи и музиканти, както и учители, лекари и професори.

27 Hodgson, *The Venture*, vol.I, pp. 182.

28 Ronald Eyre, *Ronald Eyre on the Long Search* (New York: William Collins, 1979), pp. 149-150.



ДЖАМИЯТА

Навсякъде по света джамията била, и все още е, центърът на мюсюлманската общност. Нейната основна структура по онова време е била проста: от страната към Мекка имало няколко стъпала и до тях – ниша (михраб), откъдето имамът водел молитвите. Останалата част от джамията, било то просторна вътрешна част или огромен двор, била за джемаата. По-късните допълнения, които били само две, представлявали купол и минаре, откъдето мюезининът призовавал вярващите за молитва.

От формирането на първата мюсюлманска общност джамията била нещо много повече от място за молитва. Тя била средище на гостоприемство и, което е по-важно за създаването на ислямската цивилизация, образователен център. Джамията била първата спирка на пътника. Членовете на общността го канели да хапне, а ако бил учен човек, го молели да им изнесе лекции. Има безброй примери за мюсюлмански учени, които били задържани в даден град в продължение на месеци, дори години, за да образозат общността.

Дълго време джамията била образователна институция в най-широк смисъл. Имало е лекции за широката публика и уроци за деца, курсове за младежите и лекции за студентите. Джамията била университет, като най-известният е Ал-Азхар в Кайро, който е на повече от хиляда години и е единственият в света, който не е спрял да функционира от създаването си. Ал-Азхар все още е една от основните образователни институции на Исляма.

Джамията е била също така и място за управление на първата мюсюлманска общност. Ислямската форма на управление се основава на съветване (*shūrā*, шура) с членовете на общността. От Пророка също се изисквало да се „съветва с тях по делата“ (Куран 3:159). Постигането на съгласие се ръководело винаги от това, което е добро за цялата общност. Интересите на определени групи и привилегиите на някои членове на общността били тотално игнорирани.

ДАНЪЦИ И БЛАГОТВОРИТЕЛНОСТ

Ислямът се приближил най-много до постигането на идеала за равни права на всички, в сравнение с всяка друга култура по онова време. Нуждите на всеки човек били третираны еднакво в първата общност.



Никъде другаде това не може да бъде видяно по-ясно, отколкото при грижата на мюсюлманите за другите хора и особено при даването на милостиня. Съществувала е, разбира се, практиката на даването на задължителната милостиня зекят (данък за благоденствие). Имало е и други целеви милостини, повечето от които доброволни, включително и основните в края на месеца за говеене Рамадан и към края на поклонението (Хадж). Всички тези пари били изразходвани за нуждаещите се, пътниците, задължнелите, учените, в полза на всеки, който живеел в общността, без значение от неговата религия.

Ал-Газали подчертава уникалната специфика на даването на милостиня в Исляма. Един мюсюлманин трябва да даде на друг мюсюлманин в нужда „без изобщо да го е помолил“, и „без да чака от него да му поиска“. Ако нуждаещият се мюсюлманин „стигне до там, че да моли за помощ“, то тогава балансът в общността е дълбоко нарушен.²⁹

За сметка на това, работоспособните и здрави мъже немюсюлмани, които живеели в мюсюлмански страни, трябвало да плащат данък джизие (*jizyah*), основно поради това, че не служели в армията. Ако се включвали доброволно във военната служба, те били освобождавани от този данък. Данъкът бил изразходван за „защита“ на немюсюлманите. Имало е случаи в ранната история на Исляма, когато мюсюлманите били неспособни да осигуряват тази защита и връщали обратно данъците на немюсюлманите, които ги плащали. Например когато мюсюлманите отстъпили града Хомс, командирът възстановил на християнските лидери в града цялата сума, платена от тяхната общност. А когато византийците ограбили коптите в Александрия и коптите се оплакали, че не били защитени, водачът на мюсюлманите наредил те да бъдат компенсирани за загубите, които претърпели.³⁰

Пътниците почувствали гостоприемството на Близкия изток, което станало пословично, тъй като отношението към гостите се състояло в много повече от простото посрещане, хранене и настаняване. То включвало защита, дори и гостът да бил престъпник или враг. Фукайха, една жена от бедуините, защитила с живота си един разбойник,

29 Ал-Газали, цитиран от Ал-Фаруки в „Ал-Газали и съвременния свят“.

30 Sawirus ibn al-Muqaffa, *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, trans. Basil Evetts (Paris: Firmin-Didot, 1904), pt. I, ch. I, from *Patrologia Orientalis*, vol. I, pp. 489-497, reprinted in Deno John Geanakoplos *Byzantium: Church, Society, and Civilisation Seen Through Contemporary Eyes* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), pp. 336-338; Philip Hitti, trans., *The Origins of the Islamic State* (New York: Columbia University Press, 1916), vol. I, pp. 346-349, reprinted in Deno John Geanakoplos, *Byzantium: Church, Society, and Civilisation Seen Through Contemporary Eyes* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), pp. 338-339.



който потърсил убежище в нейната палатка. Вторият халиф, Омар, имал навика да дава захар на бедните, защото обичал сладкото.

„Усмивката ти е садака (милостиня)“, е казал Пророка. „Да насърчиш някого към добро е садака; да възбраниш забраненото е садака; да покажеш на човек пътя му в страна, където се е загубил, е садака; да помогнеш на слепец е садака.“³¹ Да премахнеш камък от пътя е садака и добрата дума е садака. Да дадеш вода на жаден се смята за най-похвално дело и това е показано от Пророка, когато той възпрял своите хора да атакуват няколко души от врага, които дошли до мюсюлманския лагер за вода.

Може би една от уникалните черти на благотворителността в Исляма е в разходването за тези, които, поради своята дейност, нямали възможност да работят, за да се издържат. Това били хора, посветили се на някаква кауза за вярата, онези, които търсели знание, и онези, които полагали усилия да помагат на другите, както и хора, които станали физически инвалиди в тази своя дейност. Може би тази практика поставила началото на една общност (впоследствие и управление), която отпускала финансова помощ на учените.

Страниците на ислямската история свидетелстват за егалитарния характер на религията. Има редица примери, в които слуги са ставали господари, а в някои случаи и владетели в широкия смисъл на думата. Редица велики имена, особено на учени и изследователи, са имали скромен произход, както ще бъде показано в главите, които следват.

В тази първа мюсюлманска общност е имало специално разбиране относно отношението към животните. Според Курана всички животни, включително птиците, са създания като хората, „които живеят в общности като вас“ (6:38). Смята се, че за животните също има отвъден живот. „После при своя Господ ще бъдат насъбрани.“ (6:38). Замахшари обяснява, че това твърдение означава, че животните ще живеят в Отвъдното с онези хора, които са ги обичали на земята. Към края на Курана има още един аят относно животните (81:5). На Съдния ден „когато зверовете бъдат насъбрани“, те ще получат от Аллах, според Рази, компенсация заради жестокостта на хората към тях.³²

Пророка попречил на хората, които отишли за молитва, да премахнат една котка и нейните малки от джамията, и вместо това те се молили около тях. Той показал загрижеността си за доброто на

31 Eric Schroeder, *Muhammad's People* (Portland, ME: Bond Wheelwright, 1955), pp. 157.

32 Замахшари и Рази, цитирани от Асад в *The Message of the Qur'an*, pp. 933.



животните и в други примери. Веднъж задържал молитвата докато тези, които току-що пристигнали, не напоили и не нахранили камилите си. В един друг случай, Пророка се обърнал към мъж, който правел проповед от гърба на камила, че животното не е минбер. Той много се ядосал и на група мъже, които откраднали яйцата на една птица от гнездото ѝ. Също така е похвалил и жените за доброто им отношение към животните. „За доброто, сторено на животно, има възнаграждение“ казал той.³³

Ислямът предполагал и предполага хората да се отнасят към животните и себеподобните с достойнство и уважение. Р. В. К. Бодли описал случка, на която станал свидетел, докато пътувал в една мюсюлманска страна в Източна Азия. По някаква улица вървяло погребално шествие и, както било обичайно, скърбящите се придвижвали напред, за да носят покойника няколко крачки и след това се сменяли с другите, които изчаквали отпред. Един бизнесмен мюсюлманин, който минавал покрай тях, шофирайки голяма кола, спрял, поносил покойника няколко крачки, след което се върнал в колата си и продължил. Бодли бил впечатлен от това, че бизнесменът не познавал покойника.³⁴

Не е било необходимо преминаващите да познават покойника. Носенето на покойника само по себе си се счита за много похвално. Мисълта за спечелването на награда обаче била далеч от ума на скърбящите или на бизнесмена, защото той действал спонтанно, както би направил и всеки мюсюлманин. Това било мюсюлманско погребение и това било важното.

ИСЛЯМСКОТО ПРАВО

С разпространението на Исляма във всички посоки – изток, запад, север и юг, възникнала нужда от общо разбиране. Тази нужда била задоволена с установяването на ислямското право, което формирало основите на ислямската цивилизация.

Първите основатели на ислямското право били четирима учени. Първият, който мнозина смятат за най-видния и широко уважаван до ден днешен, бил Ебу Ханифе (81-150/700-767). Той използвал

33 Jim Hogshire, 'Animals and Islam', *The Animals' Agenda* (October 1991), pp. 10-14.

34 R.V.C. Bodley, *The Quest* (London: R. Hale; and New York Doubleday, 1947), pp. 34.



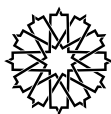
Курана като основа на правната школа, която носи неговото име и която е следвана от по-голямата част от мюсюлманския свят. Ебу Ханифе полагал голямо старание в определянето на това кои от традициите на Пророка били автентични. Той бил много възискателен в методологията си, проучвайки всяко изследване, на което се натъкнел. До него достигали изключително много материали, тъй като имало стотици учени, които едновременно работели за него и търсели в книгите информация, от която той би могъл да се интересува. Неговият подход към ислямското право бил много човечен. Неговите ученици на свой ред станали авторитети в юриспруденцията. Султан Алп Арслан отдал почит на Ебу Ханифе с построяването на гробницата му, както и с построяването на училище до нея.

Ебу Ханифе повлиял на хората отвъд мюсюлманската общност чрез един еврейски теолог, Анан бен Давид. Според Сартън, Анан бен Давид бил еврейски реформатор, който на свой ред стимулирал „развитието на еврейската мисъл...за около четири века.“³⁵ Другите трима основатели на ислямското право били Малик ибн Енес (93-179/712-795), Мухаммед ибн Идрис аш-Шафи'и (150-204/767-820), и Ахмед ибн Ханбел (164-241/780-855).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Тази глава представи накратко развитието на мюсюлманската общност, от нейното просто възникване до установяването на едно рационално управление, основано на социалната справедливост, непрекъснатия стремеж към знание, осъзнаването на чудото в Божието творение и използването му в съответствие с Божиите закони, както е показано в живота на Пророка Мухаммед. Описаните примери показват, че Ислямът е дал на света уникални особености, които били причина и за неговото широко разпространение и продължаващо влияние в много общества. В следващите глави тези особености са разгледани по-подробно, както и промените, които настъпили в обществата, повлияни от Исляма при разпространението му на три от световните континенти.

35 Sarton, *History of Science*, vol.1, pp. 520.



4

ИСЛЯМСКИЯТ СВЕТОВЕН РЕД

Ислямският дух доминирал навсякъде по света, където мюсюлманите отивали. В резултат на това отношенията между мюсюлманите и местните обитатели били далеч по-различни от тези, които обикновено съществували между завоеватели и завладени. В рамките на един век от появата на Исляма мюсюлманите достигнали до Северна Африка и Испания в едната посока и до Китай и Индонезия в другата. Какви били причините за този успех? Защо дълго време след като битките вече били приключили, почти сто години по-късно, много повече хора приемали Исляма, отколкото в предишните десетилетия? Защо монголците изведнъж се обръщат към Исляма, след изколването на хиляди мюсюлмани наред и разрушаването на велики градове, включително и Багдад? Това са въпросите, на които тази глава ще се опита да отговори.

МИЛОСЪРДНО УПРАВЛЕНИЕ

Войните започнали скоро след като мюсюлманската общност била основана. Мюсюлманите били нападнати и те отвърнали – и то с пламенност, която изненадала техните врагове. Византия и Персия, двете големи сили по онова време, постоянно воювали помежду си. Арабите били хванати по средата и при това използвани и от двете като буфер и като съдружник. В резултат на това, когато и Византия и Персия да водели битки, измежду арабите имало множество жертви.



Византия се обърнала срещу арабите просто защото арабите, вдъхновени от Исляма, били излезли от многовековен сън. Византийският император Ираклий, разгромявайки персийците при Ниневия, подготвил нова сила за поход срещу мюсюлманите. Тази армия не била слаба, както някои западни историци твърдят във връзка с оправдаването на успеха на мюсюлманите. Византийската армия владеела много добре техниките на воюване, тя преминавала тактическо обучение и имала опит в редица битки. Тя превъзхождала с оръжието и броя си, както и с корпус за първа помощ с хирурзи и носачи на носилки. Армията наследила също така и опита на военното изкуство от римските императори. Византийските сили далеч превъзхождали числено мюсюлманите, персийската армия, която почти по същото време се готвела да атакува мюсюлманите, също била по-многобройна.³⁶

В битката при Ярмук четиридесет хиляди мюсюлмани се сблъскали с двестахилядна византийска войска. В първата голяма битка на Изток персийската армия, под ръководството на Рустем, страховит командир, превъзхождала числено мюсюлманите шест пъти. И двете големи сили имали подкрепление, докато мюсюлманите нямали никакво. Византийският флот бил на брега на Палестина, за да зареди запасите и да доведе повече бойци за битката. Персийските сили имали много по-запращаващо „оръжие“ - те водели със себе си слонове. В битката за Вавилон атаката била водена от тридесет и три слона.³⁷ Въпреки това обаче мюсюлманите спечелили всичките сражения. Най-забележителна била не само самата победа на мюсюлманите, но също така нейният обхват и бързината, с която била спечелена.

От значение за бъдещето на мюсюлманския свят било и как мирните общности се отнасяли към мюсюлманите. Всички евреи, както и много от християните (включително донатистите от Северна Африка) посрещали добре мюсюлманите, поради гоненията, на които те били подложени от византийците.³⁸ Римската империя била достатъчно жестока, но християнска Византия, наследника на римския начин на живот, особено военния, в определени моменти опитала да надмине цезарите. Юстиниан продължил погромите срещу евреите и разрушаването на техните синагоги. Той също така пречел на богослуженията на евреите и подтиквал други владетели

36 Philip Khuri Hitti, *History of the Arabs: From the Earliest Times to the Present*, 9th edn. (London: Macmillan; & New York: St. Martin's Press, 1968), pp. 144-55.

37 Hodgson, *The Venture*, vol.1, pp. 200-201.

38 Paul Johnson, *Civilizations of the Holy Land* (New York: Atheneum, 1979), pp. 169-170.



да преследват евреите по техните земи. Един по-късен владетел, Василий II, покорил България. Неговият метод да убеди българите да се предадат бил да им върне петнадесет хиляди от техните сънародници, които бил пленил и ослепил.

Мюсюлманите били справедливи, защото Пророка ги е наставлявал „да се отнасят добре към хората“ от другите страни. Мюсюлманският пълководец Халид уговорил справедлив договор с жителите на Дамаск, който включвал условия, които мюсюлманите спазват оттогава. Условията били основани на това, което Пророка и по-късно Ебу Бекр, първият халиф, считали за най-добрия начин, по който трябва да постъпи един завоевател. „Никой не трябва да се осакатява“ запоядал Ебу Бекр. „Не трябва да убивате нито дете, нито възрастен, нито жена! Не наранявайте финиковите палми и не ги горете, и не сечете дърво, което служи за храна на човек или звяр! Не избивайте стадата овце и камили, освен ако имате крайна нужда от храна.“³⁹

Мюсюлманите били верни на принципите си, те не разрушавали местата, които завладявали, нито избивали мъжете, нито заробвали жените и децата, докато всичко това били обичайни практики в битките по онова време. За да избегнат всякакви инциденти, мюсюлманските армии дори не се настанявали в градовете. Вместо това те построявали свои собствени палаткови градове и военни гарнизони в околностите. Дълго време също никой мюсюлманин нямал право да купува нито сграда, нито парче земя на територията на общностите, които покорявали.

„Харесваме вашето управление“, казали християните от Хомс в Сирия, след като мюсюлманите ги освободили от византийската власт. „Харесваме вашата справедливост, ей мюсюлмани, тя е много по-добра от жестокостта и тиранията на старите времена.“⁴⁰ Монофизитите в Египет и Сирия приели добре мюсюлманите, както направили и яковитите и коптите.⁴¹ Когато мюсюлманите завладели Северна Африка, берберите, според Хитти, „установили, че новите господари (мюсюлманите) били много по-харесвани, отколкото старите (византийците).“⁴² В Индия, според Ходжсън, будистите предпочели мюсюлманите.⁴³

39 Пак там, стр. 170.

40 Schroeder, *Muhammad's People*, pp. 169.

41 Alexandre Papadopoulos, *Islam and Muslim Art*. Trans. Robert Erich Wolf (New York: Harry N. Abrams, 1979), pp. 32.

42 Philip K. Hitti, *Capital Cities of Islam* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1973), pp. 69.

43 Hodgson, *The Venture*, vol.1, pp. 226.



Един виден специалист по история на Средновековието, Норман Ф. Кантър, описва Исляма като „една вяра, която...много бързо призовала... огромен брой хора“. Една от причините за това, според него, е „оптимистичната“ природа на Исляма като религия.⁴⁴ Самият халиф демонстрирал тази позитивна същност на мюсюлманското управление, когато бил в Йерусалим. Той пътувал до там през 637 г. сл. Хр., защото Патриархът на града, Софроний, отказал да се предаде на някой друг, освен на мюсюлманския владетел. Малко по-рано, Патриархът бил изнесъл проповед на тема „заплахата“, приближаваща свещения град.

Когато Софроний излязъл, за да се срещне с мюсюлманския владетел, човекът, който видял, бил халифът Омар, носещ обикновеното дълго наметало, с което винаги бил, и язdec коня си, придружаван от няколко мюсюлмани. Вместо да извърши ужасните кръвопролития, на които Софроний наблягал в своята проповед, Омар предложил щедри условия, даващи на хората сигурност, право на собственост и места за богослужение. След това Омар помолил да бъде заведен до „светилището на Давид“. Мястото се оказало мръсно, защото римляните го използвали като торище. Омар и неговите придружители го почистили и извършили там молитвата си.

Посещавайки заедно с Патриарха църквата „Възкресение Христо-во“, Омар забелязал, че станало време за молитва. Софроний предложил едно място в църквата, където Омар можел да направи молитвата си. Омар обаче отказал, казвайки, че ако той стори това, тази църква щяла да бъде превзета от мюсюлманите и превърната в джамия, защото той им показал пътя за това. Следващото дело на Омар било да отмени указа на християнските управници на Йерусалим. Той позволил на евреите да се завърнат и, в допълнение на това, да се молят при Стената на плача. Според Пол Джонсън „ислямското управление белязало началото на възстановителния период при евреите“,⁴⁵ и довело до възраждане на еврейското благоденствие.⁴⁶

Мюсюлманите не само че се отнасяли миролюбиво към народите, които завладели, но също така те били и конструктивни. В мюсюлманска Испания например Емир Абд ар-Рахман I развил града

44 Norman F. Cantor, *The Civilization of the Middle Ages: The Complete Revised and Expanded Edition of Medieval History: The Life and Death of a Civilisation* (New York: HarperCollins, 1993), pp. 133-134.

45 Johnson, *Civilizations*, pp. 170.

46 Abba Eban, *Heritage: Civilisation and the Jews* (New York: Summit Books, 1984), pp. 127.



Кордоба през осми век сл. Хр., той построил канал, за да докара прясна вода, дворци и други сгради, както и градини. Много скоро мюсюлманските пътешественици и географи започнали да наричат Кордоба „Майка на градовете“. Неговата слава, според Хитти, „достигнала далечна Германия, където една саксонска монахиня го описала като „перлата на света“.⁴⁷

ГРАДОВЕ

Някои от самите гарнизонни градове на мюсюлманите, установени извън вече съществуващите, станали самостоятелни градове. Кайро бил създаден по този начин, както и Куфа и Басра. Мюсюлманите продължили да създават други градове, като Кайруан, Фес, Тунис, Тимбукту и Багдад. Основаването на нови градове със сигурност било един от най-важните определящи фактори в развитието на ислямската цивилизация. Скоро след това възникнала нуждата от установяване на място, специално за разгръщане на ученето. Това бил Багдад, първата голяма мюсюлманска интелектуална столица. Халифът ал-Мансур предпочитал да нарича новата си столица „Градът на мира“.⁴⁸

Багдад наистина бил изпълнен с мир и поради това – благоприятен за интелектуални занимания. Той дори засенчил предишната столица Дамаск. Въпреки че имало основен образователен център в Медина, той бил предимно религиозен. Багдад се превърнал в най-големият общообразователен център не само за мюсюлманския свят, но също и за Европа и източното полукълбо за векове наред.

Три от четиримата основатели на четирите школи на мюсюлманското право живели и работили в Багдад. Това бил градът, който произвел първият и според някои учени най-важен мюсюлмански философ – ал-Кинди. Основан бил и Домът на Мъдростта, може би първата институция, предназначена за интелектуално развитие с фокус върху науката, както и институцията за висшето образование, известна като Низамското училище. И двете днес биха били определени като университети.

Най-уважаваният учител на Низамия бил ал-Газали, който според Хитти бил „един от най-великите религиозни мислители в

47 Hitti, *History*, pp. 527.

48 Пак там, стр. 292.



историята.⁴⁹ Учени от цял свят идвали в Багдад за да учат, да дадат своя принос и винаги да взимат участие в академичния дискурс. В града се намирала най-голямата болница за онези времена, която получила най-високата оценка от хора от целия мюсюлмански свят. Тя служила и като медицинско училище, имащо принос за основни постижения в областта на медицината.⁵⁰

Славата на Багдад се основавала и на други фактори. Той служел като столица на Абасидите, най-дълго управляващата династия в ислямската история (като се изключи османската, б. пр.). Градът бил отворен за персийското влияние и малко по-късно – за нови идеи както от Изтока, така и от Запада. Международната търговия процъфтявала. Сред стоките, които се внасяли, били перли от Оман; хартия, мастило, коприна и порцелан от Китай; прекрасни платове от Египет; килими от Мерв; слонове, рубини, абанос и бяло сандалово дърво от Индия; мед, шафран, сол и плодови сиропи от Исфахан; както и дрехи от Армения.

В Багдад се наблюдавали промени и в политическите институции, които станали по-малко ислямски, а след това и известни с тяхната наклонност към лукса и хедонизма, практики последвани от много мюсюлмански владетели оттогава нататък.⁵¹ През 656 г./1258 г. монголецът Хулагу, внукът на Чингис хан, завладял Багдад. За една седмица той изклал седемдесет хиляди души и разрушил всички големи сгради в града – джамии, двореците, храмовете, училищата, библиотеките. Повечето от сградите били опожарени до основи, а всичките книги от библиотеките били унищожени и изхвърлени в реката, от което водите ѝ станали черни.

Мюсюлманите създали редица други градове, които дали своя принос и осигурили продължаването на ислямската цивилизация след разрушаването на Багдад. Единствената най-голяма ценност на тези градове била, че те станали центрове на ислямската наука, като много от тях са добре познати и до днес. Най-известният от тях е Кайро, който възникнал като гарнизонен град по време на първите мюсюлмански завоевания. Кайро придобил престиж основно пора-

49 Hitti, *History*, pp. 103.

50 Hitti, *Cities*, pp. 510-512.

51 Geoffrey & Susan Jellicoe, *The Landscape of Man: Shaping the Environment from PreHistory to the Present Day* (Revd. edn. New York: Thames & Hudson, 1987), pp. 34; Hitti, *Cities*, pp. 103; Robert S. Lopez & Irving W. Raymond, 'Muslim Trade in the Mediterranean and the West', in Archibald R. Lewis (ed.), *The Islamic World and the West 622-1492 AD* (New York: Wiley, 1970), pp. 132-135.



ди действията на трима владетели. Ал-Азиз бил един от най-видните от Фатимидите, столица на които била Кайро. Той разширил Кайро с построяването на джамии, мостове, дворци и канали. Като учен, ал-Азиз бил заобиколен от други начетени хора и създал университета ал-Азхар. Неговият син и наследник, ал-Хаким, бил вдъхновен от абасидския халиф ал-Ма'мун да направи града център на „науката и мъдростта.“⁵²

Вторият владетел, Салах ад-Дин (известен на Запад като Саладин), все още се прославя по целия свят, заради своето благородство, добри обноски и съчувствие. Встъпвайки във власт, той отказал да живее в двореца, а предпочел вместо това един скромен замък и аскетичен начин на живот. Освен многото образователни институции, които той създал в Кайро, Салах ад-Дин построил болници и Цитаделата, все още една от най-видните постройки в града. Третият владетел, ал-Захир Байбарс, бил член на мамлюкската династия. При управлението на Байбарс и неговите наследници Кайро станал най-известният център на Исляма. Най-забележителните постижения на династията били в архитектурата, паметници, които са съхранили своето великолепие до ден днешен.

Друг известен град, който също възникнал като палатков, пак в Северна Африка, бил Кайруан в Тунис, основан през 50 г./670 г. Той бил известен като религиозен, търговски и интелектуален център. Установяването на Тунис като столица е една от причините градът да се превърне в пазар за зърно. Въпреки това той все още е място за поклонение, защото точно извън града е гробницата на един от сподвижниците на Пророка.

Малко повече от век по-късно, друг град си съперничел със славата на Кайруан. Това бил Фес, основан в Мароко през 192 г./808 г. от Идрис II. Към този град придошли семейства, избягали от въстание в Кордоба и от Кайруан. Планът на Фес бил необичаен, съставен въз основа на следи на мулета, пуснати от различните порти към пазарите в центъра на града. Ето защо нито един турист днес не би предпочел да влезе в града без водач. Друга необичайна особеност била малкият брой чиновници, които управлявали толкова голям град, тъй като се бил разраснал с имигрирането на евреите от Испания.

По-късно, по време на Испанската инквизиция, еврейското население на Фес се увеличило. Скоро градът придобил известност със

52 Hitti, *History*, pp. 619-620.



своите прекрасни джамии и университети. Неговото занаятчийство продължава да процъфтява и днес и да удивява туристите. Основателят на джамията-университет, ал-Карауин, била една праведна жена на име Фатима, която имала богата майка. Джамията-университет била разширена до такава степен, че всяка от нейните двадесет трансепти имала двадесет колони, а центърът се намирал под пет купола. Структурата била толкова сложна, че тези куполи можели да бъдат видени само отвътре.⁵³

ЕСТЕТИЗИРАНЕ

Където и да отидели мюсюлманите създавали градини и ги изпълвали с цветя като жасмин и люляк. Тези цветя, както и техните имена, са от персийски произход. Думата в Курана за Рай (*jannah*, *Дженем*) също означава „градина“. Английската дума за „Рай“ (*paradise*) произхожда от персийката дума за заградена градина. Една друга персийска дума, *гулистан* (*gulistan*, розова градина) често била използвана от персийски и урду поети като синоним на Рай.

Описанието на Рая в Курана като зелени, пищни градини, направило дълбоко впечатление на мюсюлманите. Поради това е лесно да се разбере ентузиазмът, с който арабите мюсюлмани, а по-късно и мюсюлманите от другите региони, се възползвали от наличието на вода и обработваема земя, за да пресъздадат част от Рая на земята. Тези места били също и острови на спокойствие.⁵⁴

Дори и преди да започнат да създават градини, мюсюлманите включвали в своите изкуства елементи, които загатвали за Рая. В първата голяма мюсюлманска сграда, Купола на Скалата в Йерусалим (построен през 72 г./691 г.), декорацията с флорални мотиви изобилствала и занапред щяла да бъде характерна за почти цялата мюсюлманска архитектура, включително при джамиите, често използвана като фон на калиграфски цитати от Курана. Този стил скоро станал сложен и формализиран и бил широко следван в Европа, където бил познат като арабеска.⁵⁵

53 Titus Burckhardt, *Fez: City of Islam* (Cambridge, UK: Islamic Texts Society, 1992), pp. 122-124.

54 Elizabeth B. Moynihan, *Paradise as a Garden: In Persia and Mughal India* (New York: George Braziller, 1979), pp. 1-2.

55 Hitti, *History*, pp. 220-221, 264-265.



Декорирането с флорални мотиви имало много по-широко приложение в една друга, по-известна форма на ислямско изкуство: килимите. Тези килими и черджета били лесни за навиване и носене и така станали важна част от багажа на всеки пътник мюсюлманин. Пътниците предприемали пътувания до далечните части на мюсюлманския свят и така пренесли тези десени при местните жители. Майсторите на тези килими добавяли в дизайна едно усещане за безкрайност, аранжирайки ги по такъв начин, че те изглеждали все едно се разпростираат отвъд физическия свят. (тази тема се разглежда по-подробно в Глава 13, посветена на ислямското изкуство.)

Създаването на градини също станало форма на изкуството, която арабите научили от персийците. Когато арабите се заселили в Персия, те били впечатлени най-много от изобилието на вода – „неизчерпаеми резервоари“ и „бездънни басейни“ – както и от изящното оформление на градините. Когато планирали строежа на джамиите, мюсюлманите предвиждали те да бъдат заобиколени от градини.⁵⁶

Било наблягано на баланса в градинарството като форма на изкуството. Освен предвиждането на площи с насаждения и пътеки, е имало и всякакви видове сгради и павилиони, басейни с разнообразни форми, като всички те се сливали с пейзажа и улиците, както и с останалите части на града. Много от особеностите били отличително ислямски, особено куполите на сградите. Стените и колоните били декорирани в арабеска и по този начин се съчетавали с растенията. Резултатът бил едно място, изпълнено с изключителна красота, но най-много - със спокойствие. Тази особеност е изразена в мугалския надпис в градините Шалимар в Кашмир: „Ако на земята има Рай, то той е тук, той е тук.“

ИДЕАЛИ НА УПРАВЛЕНИЕТО

Независимо от очевидната си обич към красотата, мюсюлманите не завладявали заради материално богатство, въпреки че в този процес те придобивали огромна част от него. Те били щастливи, че имат Дамаск, защото той бил един от изключителните световни интелектуални центрове. Ислямският фокус бил най-вече върху творчеството, документирането на което обаче било силно пренебрегнато, като се наблягало

56 Moynihan, *Paradise as a Garden*, pp. 28-29.



много повече на негативните аспекти от мюсюлманската история. Разпространяването на Исляма трябва да бъде разглеждано в светлината на това какво е постигнал, особено с оглед на тенденцията при немюсюлманските завоеватели по това време да убиват, разрушават и заробват. Тази книга може да бъде изпълнена с множество примери.

Трябва също така и да не се забравя, че първите войни на Исляма били с най-малко вреди при военните действия: мъжете, жените и децата не били убивани, градовете не били разрушавани и животът всъщност се подобрил за повечето от техните обитатели. Приемането на Исляма в повечето случаи ставало дълго време след като битките вече били приключили. Тези, които упорито настояват, че Ислямът бил разпространен със силата на меча, трябва да вземат предвид най-убедителните доказателства за обратното, а именно, че в страни, които били под мюсюлманско владение, мюсюлманите били малцинство. Според Алберт Хурани един век след мюсюлманското завоевание «по-малко от десет процента от населението на Иран и Ирак, Сирия и Египет, Тунис, както и Испания, било мюсюлманско», и че това било така до „края на четвърти век от Исляма (9-10 век сл. Хр.)... когато голяма част от населението станали мюсюлмани.“⁵⁷

Мюсюлманите останали малцинство през целия период на мюсюлманското управление в страни като Индия и Сицилия. Луис казва, че когато кръстоносците достигнали Левант, четири века след мюсюлманските завоевания, „значителна част от населението на тези земи, ако не и по-голямата, все още било християнско.“⁵⁸

Булиет твърди, че това приемане на Исляма се е случило дълго след завоеванията. В изследването си „Приемането на Исляма в Средновековието“ той прави важни разграничения между тези, които просто повтаряли декларирането на вярата, за да станат мюсюлмани, и онези, преминали през „социално преобразуване“, които той определя като такива, които стават част от мюсюлманската общност и се идентифицират с нея. Наред с това Булиет прави карта на социалните преобразувания в новозавладените територии на Ирак, Иран, Сирия, Египет, Тунис и Испания, за да покаже, че хората, които приемали Исляма, били много повече чак сто години след завоеванията и че тази тенденция достигнала своя пик векове по-късно.⁵⁹

57 Albert Hourani, *A History of the Arab Peoples* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1991), pp. 46-47.

58 Lewis, *Islam and the West*, pp. 12.

59 Richard Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period* (Cambridge, MA; and London: Harvard University Press, 1979), pp. 33, 34, 37, 44, 82, 97, 109 & 124.



В двете най-големи мюсюлмански страни в света – Индонезия и „в Китай, където арабските армии никога не са стъпили“, ни напомня Филип Къртин, не е имало битки, нито завоевания, дори и капка кръв не е била пролята. В рамките на четиридесет години след смъртта на Пророка мюсюлманите пътували до Индонезийските острови не като войници, а като търговци.⁶⁰

Най-забележително е как Ислямът се е разпространил в този регион, състоящ се от около 13 500 острова, всеки от които на мили разстояние един от друг. Хората там вече имали два вида поклонничество: Анимизъм и Индуизъм. Когато Ислямът пристигнал, мирно, почти всички хора го приели – по свое собствено желание – с изключение на тези от остров Бали, където доминиращата религия Индуизъм останала незасегната дори и днес.

Първоначално Ислямът се разпространявал постепенно в Индонезия, с пристигането на мюсюлманските търговци от бреговете на Индия около 400 г. по Хиджра (11 век сл. Хр.). Тяхната честност силно впечатлила индонезийците. Около двеста години по-късно хората там масово приемали Исляма, поради дейността на Суфиите, които изпъквали със своето благочестие, скромност и безкористно служене на другите човешки същества и показвали Исляма както никой друг. В резултат на това Ислямът и неговият начин на живот направил силно впечатление на индонезийците. Обсъждайки защо Ислямът имал такъв успех, Удман казва: „Вярата не била само религиозно убеждение, тя възплъщавала една правна система, един социален модел, една доктрина, приложима към всеки аспект на личното поведение“⁶¹ Днес Индонезия е най-голямата мюсюлманска страна в света.

ПОДКРЕПА ЗА НЕМЮСЮЛМАНИТЕ

Според специалиста по световна история Дж. М. Робъртс мюсюлманите „оставили обществата, които завладели, необезпокоявани.“⁶² Още от времето на Пророка, според Ходжсън, немюсюлманите „били

60 Philip Curtin, *Cross-Cultural Trade in World History* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1984), pp. 107.

61 Dorothy Woodman, *The Republic of Indonesia* (London: Cresset, 1955), pp. 135.

62 Roberts, *Penguin History of the World*, pp. 327.



оставени да организират техния собствен независим живот.”⁶³ Ислямът никога не разглеждал както Юдаизма, така и Християнството като неправилни религии.⁶⁴ Управлението в завладените територии се запазвало, техните народи продължавали да си живеят нормално и, което е еднакво важно, да вършат делата си. Мюсюлманските управници в Багдад не пречили на персийците и евреите, които били доминиращите търговци там.⁶⁵

Много по-късно, след един гибелен период в ислямска история – когато монголците превзели и разрушили значителна част от мюсюлманския свят – същите тези монголци приели доброволно Исляма. Защо са направили така? Въпросът интригувал историците векове наред. От започването на монголските инвазии в мюсюлманския свят християните се опитвали да се сближат с тях. Кръстоносците били първите, които настоявали за съюз с тях, за да унищожат мюсюлманите. Тогава дошъл папата със значителен брой духовници, които положили всячески усилия, за да обърнат монголците към Християнството. Монголците проявявали искрен интерес към духовния свят на християните, като също така наблюдавали и мюсюлманите. В продължение на десетилетия имало всякакви индикации, че монголците е можело да станат християни.

Дискусиите обаче не са достатъчни, за да покажат истинската същност на една религия. Стойността на една религия се демонстрира във всекидневния живот и Ислямът имал предимство точно в това. Монголците виждали как живеят мюсюлманите. Също така, въпреки че монголците вече имали достъп до много широк избор от училища за синовете си, те ги изпращали в мюсюлмански. Те били много впечатлени и от креативността на мюсюлманите в техните градове, в архитектурата и в изкуството им. В резултат на това монголците избрали Исляма. Тогава те започнали да се надпреварват с другите мюсюлмани в подпомагането на обучението и изкуството и в строежа на джамии и училища. Монголските потомци създали свои собствени ислямски цивилизации и култури, такива като тимуридската и мугалската.⁶⁶

Цивилизованото поведение на мюсюлманите е най-ясно забележимо в тяхното отношение към евреите. По време на първите десетилетия на разрастването на мюсюлманския свят християнските

63 Hodgson, *The Venture*, vol.1, pp. 206.

64 Lewis, *Islam and the West*, pp. 182.

65 Curtin, *Cross-Cultural Trade*, pp. 107.

66 Robert Fox, *The Inner Sea: the Mediterranean and its People* (New York: Alfred A. Knopf, 1993), pp. 182.



преследвания на евреите продължавали. През 694 г. например, по инициатива на Егика, крал на Испания, евреите били обявени за роби и собствеността им била конфискувана. Поради това, когато мюсюлманите нахлули в Испания, евреите се сражавали на мюсюлманска страна. Когато бягали от гоненията на християните, те търсели убежище в мюсюлманските страни.⁶⁷

Тъй като евреите познавали както народа, така и териториите на Испания, мюсюлманите в много случаи ги назначавали да управляват собствените си райони. Например един евреин, Ибн Нагзала, според Хитти „практически упражнявал върховната власт“ над Гранада в началото на мюсюлманското управление.⁶⁸ Абба Ибан, в книгата си „Наследство: Цивилизацията и евреите“ (*Heritage: Civilization and the Jews*), изненадал мнозина, особено мюсюлманите, с възхваляването на Исляма и мюсюлманите заради справедливото им отношение към евреите в по-голямата част от тяхната история. Ибан заявява, че по време на мюсюлманското управление евреите са имали свобода. При управлението на мюсюлманите евреите достигнали „апогей на творческа енергия, литературно изящество и естетическо съвършенство“, както и „духовен възход.“⁶⁹

В мюсюлманския свят, особено в Йерусалим, Багдад, Кайро, и мюсюлманска Испания, евреите запазили своите собствени общности, в които живеели според собствените си закони. Те участвали и в мюсюлманския живот, като например в управленските и академичните институции, и особено в науката, както никога преди в тяхната история.⁷⁰ Някои работили като везири (премиери) на халифите и повечето от тях - като съветници. Един дори станал командир на мюсюлманска армия и заемал този пост в продължение на седемнадесет години. Самуел ибн Нагрила не само, че владеел добре иврит и арабски език, но е бил и поет и изключителен учен по юдейско право.

Еврейското познание в областта на религията и философията постигнало някои от най-значимите си напредъци по време на мюсюлманското управление. Сред учените на Изток изпъкнал Саадия бен Джоузеф. Като интелектуален лидер на еврейската диаспора, той превел Юдейските писания на арабски език и, в допълнение на това, написал три книги на иврит. Абба Ибан го описал като „велик

67 Ismail R. al-Faruqi et al., *The Great Asian Religions* (New York: Macmillan, 1969), pp. 330.

68 Hitti, *History*, pp. 537.

69 Abba Eban, pp. 127.

70 Пак там, стр. 139-140.

арбитър, който балансираше между постулатите на науката и религията, на арабската култура и на юдейската вяра.⁷¹

Учените били съсредоточени основно около столиците, макар и мюсюлманска Испания да е била интелектуалният център на Юдаизма. Ибан описва как „еврейският културен разцвет“ в мюсюлманска Испания далеч надминавал този на Изток.⁷² Един евреин от Кордоба, Хасдай ибн Шапрут поставил основите на развитието на еврейската култура. Когато Абд ар-Рахман III завладял Кордоба, той назначил Хасдай ибн Шапрут за свой съветник, придворен лекар, емисар и представител в службата на митническия отдел. Следващият владетел определил Ибн Шапрут за свой везир и лекар. „Благодарение на продуктивната дейност на Хасдай, посочва Сартън, „интелектуалният център на Израел бил преместен от академиите на Вавилон в Кордоба.“⁷³ Сред другите еврейски интелектуалци в мюсюлманска Испания били Соломон ибн Габирол, най-големият поет сред испанските евреи; Моше ибн Езра, поет и философ; Юда Халеви, също поет и религиозен философ, а така също и лекар; и Моше бен Маймон, известен като Маймонидес. Маймонидес бил роден в Кордоба и трябвало да бяга два пъти – от дома си и от Мароко. Накрая се установил в Египет, където станал лекар на Салах ад-Дин (Саладин). Той написал редица трудове, свързани с Юдейските писания и философията и все още е широко известен с труда, който написал на арабски език – „Наръчник на объркания“ (*Guide for the Perplexed*), един опит за обединение на разум и религия. Когато починал, в Египет имало три дни обществен траур.

Норман Кантър е казал: „Положението на евреите в мюсюлманска Испания...било много по-благоприятно отколкото в която и да е част на Западна Европа.“⁷⁴ Според Вивиан Б. Ман, мюсюлманска Испания за евреите е „синоним на „Златния Век.“⁷⁵ Демонстрирайки мирно отношение към хората в мюсюлманските земи и позволявайки на последователите на всички религии да се развиват интелектуално, мюсюлманите имали неизмеримо влияние върху еврейската и други култури. В случая с евреите, мюсюлманските управници предложили сигурно убежище, както и благоприятна среда за еврейското културно и интелектуално развитие.

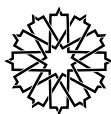
71 Пак там, стр. 140.

72 Пак там, стр. 141.

73 Sarton, *Introduction to Science*, vol.1, pp. 520.

74 Cantor, *Civilization of the Middle Ages*, pp. 367-368.

75 Vivian B. Mann et al. (eds.), *Convivencia: Jews, Muslims and Christians in Muslim Spain* (New York: George Braziller, in assoc. with the Jewish Museum, 1992), pp. xi.



5

ИСЛЯМКАТА ЦИВИЛИЗАЦИЯ В ЕВРОПА И ЗАПАДНА АЗИЯ

Мюсюлманският свят се разраснал още повече, когато Ислямската империя бързо придобила пълно господство над океаните. В продължение на векове арабите пътували с лодки и кораби, ловели риба, гмуркали се за перли или корали и пренасяли търговски товари от едно пристанище до друго. Има доказателства, че арабите имали успешна търговия с Индия още отпреди Птолемиите. Техният успех се дължал основно на доброто познаване на мусоните, благодарение на подробните записки, които водили за южните арабски брегове. И арабите, и индийците използвали ветроходни кораби, известни като дау, поне от 4^{ти} век пр. Хр. Около осемстотин години по-късно морската търговия на арабите с Индия намаляла, поради появата на византийски и персийски сили в океаните. Въпреки това търговията продължила, макар и в намален обем.⁷⁶

ГЕОГРАФСКИ И ВОЕНЕН НАПРЕДЪК

По време на първата мюсюлманска общност обаче мюсюлманите нямали опит в морските битки. Първият опит – един флот се отправил към Бахрейн, за да нападне Персия – завършил с погром. Персийците

⁷⁶ Aly Mohamed Fahmy, *Muslim Sea-Power* (Cairo: National Publication and Printing House, 1961), п.27, 81.



обсадили мюсюлманите, които трябвало да се спасяват по суша. Това бедствие попретило на мюсюлманите да построят канал през Суецкия провлак, за да свържат Червено море със Средиземно море – една идея, предложена от Амр ибн ал-Ас, завоевателят на Египет, десет години след началото на Ислямската ера.

Въпреки това мюсюлманите, вдъхновени от Курана, продължили да развиват уменията си в корабоплаването. Те добавили руля, на който, според Асимов, Западът се натъкнал по време на кръстоносните походи. Те значително подобрили астролаба, за който се вярва, че е най-старият научен инструмент в света и който те заимствали от Гърците.⁷⁷ Астролабът се свързва с мюсюлманския свят, защото те са го използвали най-дълго време. Според Ронан мюсюлманите добавили начини за „измерване разположението на звездите, използвайки надморската височина и азимута...“ (думата „азимут“ има арабски произход).⁷⁸ По-късно били направени други подобрения, в резултат на което мюсюлманите притежавали разнообразие от астролаби: линейния, универсалния, механичния и астролабския часовник.

Мюсюлманите разполагали също така и с магнитна стрелка, един инструмент, който те заимствали от китайците. В своя внушителен труд „История на Арабите“ (*History of the Arabs*), Хитти описва как мюсюлманите са я използвали в морето. Китайците, казва той, открили „направляващата способност на магнитната стрелка, но мюсюлманите...били първите, които приложили стрелката в корабоплаването.“⁷⁹ Сартън също така разяснява, че компасът бил иновация на мюсюлманите, въпреки че неговото използване е било пазено в тайна векове наред, с търговски цели.⁸⁰

Развитието на корабоплаването при мюсюлманите било бързо, като по времето на Осман, третият халиф, те имали добре оборудван флот. Неговият адмирал, Абдуллах ибн Каис Хариси, бил толкова ловък и изкусен, че византийците се ужасявали от него. Той бил убит по време на завладяването на Кипър през 688 г. Въпреки това мюсюлманите продължили със своите завоевания по море: Родос, Крит, Сардиния и след това Испания, Сицилия и Южна Италия. В резултат на това скоро те постигнали контрол над цялото Средиземноморие.

77 Isaac Asimov, *Asimov's Chronology of Science and Discovery* (New York: Harper & Row, 1989), pp. 82.

78 Colin A. Ronan, *Science: Its History and Development among the World's Cultures*, (New York: Facts on File Publications, 1982), pp. 207.

79 Hitti, *History*, pp. 299.

80 Sarton, *Introduction to Science*, vol.1, pp. 565-566.



При един случай европейците се възползвали от силния мюсюлмански флот. В края на осми и началото на девети век сл. Хр. викингите опустошили Англия, Франция и части от Испания и Италия. Когато обаче те атакували и мюсюлманите в Севиля, мюсюлманският флот нападнал викингите и им нанесъл много поражения, както по отношение на хората, така и на корабите, принуждавайки ги да се върнат обратно в земите си.⁸¹

Мюсюлманските кораби се движели и в други посоки. Те стигнали до бреговете на Индия и впоследствие търгували с Китай. Горедолу по същото време те търгували надолу по източния бряг на Африка. Човекът, който бил отговорен за флота, се наричал амир (*amir*, командир), от където произлиза думата адмирал.

По време на първия военноморски флот имало само една корабостроителница в Египет. Тогава византийците атакували сирийския бряг, за да стигнат до новата мюсюлманска столица – Дамаск. Това действие довело до възстановяването на други корабостроителници при Акра и Сур, което на свой ред довело до увеличаване на активността на мюсюлманите в Средиземноморието и особено на континента, започвайки от Гибралтар като земя, намираща се най-близо до Африка.⁸²

Наименованието Гибралтар произлиза от арабското Джебел Тарик (*Jabal Tariq*, Планината на Тарик). Тарик бил мюсюлмански генерал, който, през 92/711 г. повел първите мюсюлмански сили през Средиземно море. В същата година той завладял Малага, Гранада, Кордоба и Толедо, и накрая победил Родерих, узурпатора на испанския трон. От 713 г. сл. Хр., Испания била под мюсюлмански контрол, което продължило до 1492 г., когато християните я завладели.

След Испания и Сицилия мюсюлманите не предприели по-нататъшни действия към големи завоевания и експанзии. Това има значение при оценката на последвалите събития, засягащи мюсюлманите в Европа, както и на изопачените възгледи за тяхната история. Мюсюлманите прекосили Пиренеите и напреднали в Южна Франция, завземайки долината на Гарона. Имало само една загубена битка, тази при Тулуза.⁸³

81 Melvinger, A., 'Al-Madjud,' in *Encyclopedia of Islam*, 2nd edition, vol. V (Leiden 1986) pp. 1118-1121; Melvinger, A., *Les premières incursions des Vikings en Occident d'après les sources arabes* (Uppsala 1955); Munis, H., 'Contribution à l'étude des invasions des Normands en Espagne,' *Bulletin de la Société Royale d'Etudes Historiques*, Egypte vol. II/I (1950).

82 Hitti, *Cities*, pp. 66.

83 По-голямата част от информацията относно Сицилия е взета от Hitti, *History*, pp. 606-611; Sayyid Fayyaz Mahmud, *A Short History of Islam* (Karachi, Pakistan: Oxford University Press, 1960), pp.208-209; и Crespi, *The Arabs*, pp. 298.



През 732 г. сл. Хр. възникнал конфликт, който бил исторически изопачен - Битката при Поатие. Една малка мюсюлманска армия, която се осмелила да излезе сама, се сблъскала с Карл Мартел и обединените сили на цяла Франция. Мюсюлманите вече били надминали териториални цели, които си поставили, на хиляди мили от това, което щяло да бъде известно като Гибралтар. Те също така били и твърде далеч от своята столица Дамаск. Припасите били малко и нямало възможност някакво подкрепление да достигне до тях. Въпреки това те се сражавали добре и усилено. Това била една страховита битка, при която и двете страни претърпели тежки поражения, но никоя не спечелила нищо. Мюсюлманският генерал бил убит и мюсюлманската армия получила заповед за отстъпление.

Битката при Поатие, която, както западните историци твърдят, спряла настъплението на мюсюлманите и спасила християните в Европа, не била нито „основна“, нито дори „битка“. Както експертът Дейвид Никол твърди в книгата си „Армиите на Исляма“ (*The Armies of Islam*), това „всъщност било едно неуспешно голямо мюсюлманско нападение.“ То със сигурност не възпрепятствало мюсюлманите от настъплението им в Европа по-късно.⁸⁴

Мюсюлманските армии, въпреки твърденията на западните историци, продължили своите завоевания в Европа. От Авиньон през 734 г. и Лион в Югоизточна Франция през 743 г., те се насочили към Германия и Италия, както и отвъд нея, завладявайки Сицилия през 827 г., Месина през 834 г., Кастроджовани през 859 г. и Сиракуза през 878 г. Мюсюлманите окупирали Южна Италия от 882 г. до 915 г. сл. Хр., достигайки чак до Неапол и Рим без да срещнат съпротива, въпреки което спрели при вратите на Рим.

Сицилия

С изключение на Сицилия и Испания, мюсюлманите нямали намерение да се установяват в Западна Европа, защото, според Робъртс, те били всъщност по-заинтересовани от търговията.⁸⁵ Това противоречи на постоянното твърдение, особено на някои западни учени, че Европа била „в опасност“ да стане ислямска.

84 David Nicole, *The Armies of Islam: 7th—11th Centuries*, (London: Osprey Publishing, 1982), pp. 27.

85 Roberts, *Penguin History of the World*, pp. 389.



Завладяването на Сицилия започнало много по-рано от това на Испания, като първият опит бил направен две десетилетия след смъртта на Пророка, когато мюсюлманите създали военноморски флот. С подкрепата на тази морска сила мюсюлманите разгромили византийците при Александрия. Тогава те се насочили към Сицилия. Въпреки това окончателното превземане на острова било последното от поредицата мюсюлмански завоевания в Европа през този ранен период. Един бунтовник от Сиракуза се обърнал към мюсюлманите в Северна Африка за помощ срещу византийския управник на Сицилия и те отговорили с армия, която завладяла острова през 289/902 г. Мюсюлманите управлявали Сицилия малко повече от двеста години.

Тези, които пътували до Сицилия, и географите от други райони говорили за процъфтяващата ислямска цивилизация. Много от владетелите подкрепяли придобиването на знание, изкуството и земеделието. Един пътешественик на име Ибн Хаукал посетил Палермо, столицата на мюсюлманска Сицилия, и разказал много за неговите религиозни и образователни институции. Краят на мюсюлманското управление не бил краят на ислямската цивилизация на острова, защото при управлението на Рожер I, Сицилия на практика била ислямска. Трите официални езика били латински, гръцки и арабски. Администрацията останала в мюсюлмански ръце, както и търговията и земеделието. По-голямата част от пехотата се състояла от мюсюлмани. В допълнение на това, мюсюлманските учени и лекари и западните философи били добре приети в двора на Рожер I, до такава степен, че европейските посетители говорили за него като за „Ориенталския монарх“.⁸⁶ Според Хитти Сицилия по времето на Рожер I била една „християнско-ислямска култура“. „Арабският гений се разгърнал напълно (с изящното изкуство на мира) в един богат изблик на арабско-норманско изкуство и култура“, добавя той.⁸⁷

Сицилия продължила да бъде „мюсюлманска“ по време на управлението на Рожер II и Фридрих III, наследниците на Рожер I. Мюсюлманският опит в корабостроенето и мореплаването се оказал много полезен за Рожер II. Когато мюсюлманското управление приключило, повечето от мюсюлманите останали и продължили да упражняват своите професии и занаяти. Така тези, които имали опит в корабостроенето и мореплаването, построили флот на Рожер II,

86 Mahmud, *A Short History of Islam*, pp. 208.

87 Hitti, *History*, pp. 606-607.



което според Хитти „издигнало Сицилия до позицията на водеща морска сила в Средиземноморието.“⁸⁸

Културните елементи на Исляма също присъствали. Рожер II носел мюсюлмански наметала, украсени с арабски елементи, което накарало критиците му да го наричат „полуезическия“ крал. Християните, в това число и жените, също носели мюсюлмански одежди. Имало голямо търсене на тези дрехи, тъй като, както казва Хитти, „нито един европеец не се чувствал наистина добре облечен, ако не притежавал едно такова облекло.“ В дизайна на сградите, дори на църквите, били заимствани особености на ислямската архитектура.⁸⁹

Фридрих II имал необичайна връзка с мюсюлманския свят на изток. Мюсюлманските владетели били негови близки приятели, особено Султан ал-Камил Мухаммед, аюбидския владетел на Египет, който му изпратил животни за неговата зоологическа градина и по-специално един жираф - „първият, който се появява с Средновековна Европа.“⁹⁰ Султанът на Дамаск му изпратил планетариум. Ентузиазмът на Фридрих II обаче за почти всичко ислямско му спечелило врагове в Европа. Все пак, като владетел на Германия (със Сицилия като „столица“ на неговото управление), той бил Император на Свещената Римска Империя. Въпреки това обаче, християните го нарекли „Антихриста“.⁹¹

За нещастие, след смъртта на Уилям II животът в Сицилия бил помрачен от преследването на мюсюлманите. Последвали битки и мюсюлманите били победени. Много мюсюлмански учени, писатели и художници избягали в съседни мюсюлмански страни, включително и известният поет Ибн Хамдис, който първо отишъл в Тунис, а след това в мюсюлманска Испания.

Въпреки това, както Креспи отбелязва: „Духът на Исляма в Сицилия не изчезнал с поражението на последните мюсюлмани.“⁹² Европейските учени продължили да пътуват до Сицилия, за да придобиват знанието, наследено от мюсюлманите. Огромният обем наука, оставена от Исляма, вече се превеждала на италиански. В резултат на това, Махмуд твърди, че „първият език, който изместил арабския като културен език на Европа, бил италианският.“⁹³

88 Пак там, стр. 609.

89 Пак там, стр. 608.

90 Пак там, стр. 610.

91 Mahmud, *A Short History of Islam*, pp. 209.

92 Crespi, *The Arabs in Europe*, pp. 298.

93 Mahmud, *A Short History of Islam*, pp. 209.



От мюсюлманското управление на Сицилия обаче останало едно по-голямо наследство за Европа. Фридрих създал Неаполския университет през 1224 г. сл. Хр., на който предоставил голяма колекция от арабски ръкописи. Копия на преводите на тези ръкописи били изпратени до университетите в Париж и Болоня. От друга стана, когато Майкъл Скот отишъл в Сицилия, той донесъл науката на мюсюлманска Испания със себе си. В резултат на този и други приноси на мюсюлманите, в Европа започнала значителна промяна. По думите на Хитти „този почти модерен дух на изследвания, експериментирание и проучвания, който бил характерен за двора на Фридрих, бележи началото на италианския Ренесанс.“⁹⁴

ИЗСЛЕДВАНЕ НА СВЕТА

Тези пътувания по света довели до друг основен принос на мюсюлманите в областта на географията. Той започнал с търговците и мореплавателите, които писали разкази и описателни трактати, даващи подробна информация за терените и бреговете, до които пътували, както и за очертаванията на океанските маршрути. Сюлейман Търговеца например бил известен повече заради първите описания, които мюсюлманите направили на Китай и на голяма част от крайбрежните райони на Индия, отколкото заради своята търговия. Записките на един друг пътешественик до Китай, Ибн Уахб, дали основата на някои от приключенията на Синдбад Мореплавателя от „Хиляда и една нощ“ (по-известна като Арабските нощи – *The Arabian Nights*). Ибн Фадлан бил първият от мюсюлманите, който описал Русия.

Имало също така евреи и християни, които пътували през мюсюлмански и други страни и живели там. Някои водили записки за пътуванията си. Най-известният от еврейските пътешественици бил Вениамин Туделски. Той живял в мюсюлманска Испания и пътувал из Европа през Рим, Гърция и Византия, след което продължил към градовете по Средиземноморското крайбрежие, включително на Египет и Сицилия. Описанията на неговите пътувания, които били първите по рода си на иврит, били изпълнени с информация за еврейските общности в мюсюлманския свят и тяхната търговия.

94 Hitti, *History*, pp. 611.



Християните, които живели там, били най-вече поклонници до Светите Земи. Някои описвали своите пътувания и така Европа се сдобила с повече информация за мюсюлманския свят. Аркулф, епископ на Галия, пътувал до Дамаск след престоя си в Йерусалим, а след това и до Египет, където проявил особен интерес към плаването по река Нил и проучването на пристанището на Александрия. Свети Вилибалд, първият английски поклонник до Светите Земи, също посетил Сирия след като извършил поклонението си. Той писал за пътуванията си и неговата книга се оказала най-ценна за бъдещите пътувания към мюсюлманските земи, защото например тя давала информация относно видовете паспорти, особено важна за пътуването в мюсюлманския свят.

Мюсюлманските завоевания продължили в Азия: Индия, Южна Русия и Югозападен Китай. За да общуват с тези по-далечни места, мюсюлманите започнали да използват пощенската система, при което Пътят на тамяна и други търговски маршрути служели като магистрали. Именно при управлението на Абасидите и по-специално на Харун ал-Рашид, пощенската система станала по-ефективна, като неин център бил Багдад. „Създадени били деветстотин и тридесет пощенски станции..., като се използвали мулета и камили..., а така също и коне,“ според Джеймс и Торп. Те добавят и че мюсюлманите „развили използването на пощенските гълъби като редовна система за въздушна поща.“ Първоначално я използвали за целите на управлението, но скоро услугата станала обществено достъпна срещу номинална такса.⁹⁵

Джеймс и Торп споменават и за „първия документиран пример в историята за колетна пратка по въздушна поща: „Азиз, северноафрикански халиф, един ден поискал „вкусни череши, израснали в Баалбек, Ливан.“ Неговият везир удовлетворил желанието му, използвайки шестстотин гълъба, които прелетели от Баалбек до Кайро, като всеки носел „малка копринена торбичка“, в която имало по една черешка.“⁹⁶

Този напредък и изследванията били в съответствие с айетите от Курана и хадисите (словата) на Пророка. Мюсюлманите били отворени за другите култури и, което е най-важно – учили се от тях. Ал-Бируни е един прекрасен пример за това, тъй като той си спечелил репутацията на интелектуалец още докато бил младеж. Той бил учен във всеки един смисъл, заради своята наблюдателност, критичния дух, с който бил надарен, жаждата да учи за света от книгите

95 James & Thorpe, pp. 523-525.

96 Пак там, стр. 527-528.



и от опита от първа ръка, и уменията му като писател. Също така той бил и истински енциклопедист, изучавайки и изследвайки различни области – научни и философски, литературни и религиозни. Екбер Ахмед го нарича в книгата си „Да откриеш Исляма“ (*Discovering Islam*) „първият истински антрополог.“⁹⁷ Ал-Бируни бил географ на Сибир и Северна Европа. Бил е лекар, астроном, математик, физик и историк, като цяло – един от най-видните учени на Исляма.⁹⁸ Неговата любознателност го довела до откриването на неща, които били пропускани или игнорирани дотогава в мюсюлманския свят.

Като част от двора на Махмуд Газневи, ал-Бируни пътувал до Индия в края на десети или началото на единадесети век сл. Хр. Той бил толкова впечатлен от хората и културата на Индия, че останал там, прекарвайки следващите двадесет години в пътувания из цялата страна. Научил санскрит, за да може да чете индуски философски трудове в оригинал. Целта му, както Ал-Бируни твърди в книгата си за Индия, била да предостави правилно и точно описание на Индуизма за тези, които искали да участват в религиозни дискусии. Само тези проучвания му отнели дванадесет години. Той предал на мюсюлманите знанието на индийците чрез преведените от него творби като „Санкхя“ (*Sankhaya*) (относно произхода и качествата на нещата), и „Патанджали“ (*Patanjali*) (относно *Йога сутрите*) и особено със своя най-голям труд „Тахкик ал-Хинд“ (*Tahqiq al-Hind*, Факти за Индия).

„Тахкик ал-Хинд“ е обемен енциклопедичен труд за сложните култури на Индия и днес е преведен на английски език. Трудът започва с описание на индийците и с подробно разглеждане на техните вярвания. След това продължава с литературата и науката на субконтинента, включително геология, география, астрономия, математика и индуският календар, както и законите и правната система. Изключително задълбочен, това е труд за любовта към Индия и нейния народ. Ал-Бируни превел също Евклид и Птолемей на Санскрит.

Други мюсюлмански пътешественици се прочули със своите записки, от които Ибн Батута е сред най-известните. Измежду тях били и ал-Масуди и Ибн Джубейр. Ал-Масуди бил философ, историк и учен в областта на естествените науки. Когато бил на хадж (поклонение) в Мекка и Медина, Ибн Джубейр проявил голям интерес към хората от различните култури и впоследствие пътувал много.

97 Akbar S. Ahmed, *Discovering Islam: Making Sense of Muslim History and Society* (London & New York: Routledge, 1988), pp. 99.

98 Jamil Ahmad, *Hundred Great Muslims* (Karachi, Pakistan: Ferozsons, 1971), pp. 225.



Именно от записките на тези пътешественици останалите научавали какъв в действителност бил животът в тези чужди места, не само сред мюсюлманите, но също и сред евреите, християните и индусите. Ал-Масуди бил толкова впечатлен от Индия, че след пътуванията си до Африка и централна Азия се завърнал отново там. Той бил убеден, че в миналото на Индия „управлявали редът и мъдростта“. Ал-Масуди бил и изключителен историк. Написаната от него история „Златните ливади“, му спечелила изключителна слава на Запад, където бил наречен „Арабския Херодот“.⁹⁹

Ибн Джубейр също пътувал през християнски страни и описвал трудностите, с които отпавилите се към Мекка мюсюлмански поклонници се сблъскали, а именно залавянето и продаването на мюсюлмани и мюсюлманки като роби на пазара на нос Св. Марк (Сардиния). От друга страна, в мюсюлманския Дамаск християните свободно извършвали богослуженията си в църквата Св. Мария. Забележителното е, че въпреки конфликтите между мюсюлмани и християни, търговията продължила дори във време на битки. Докато мюсюлманите обсаждали някоя крепост по Пътя на подправките, мюсюлманските кервани преминавали безпрепятствено през „земята на франките.“

Ибн Батута, също авторитет в ислямското право, пътувал през всяка мюсюлманска страна и някои от християнските, през Близкия изток към Азия, чак до Китай, както и в Европа и Африка. Ако премине същите тези земи днес, той би посетил четиридесет и четири страни, обхващайки разстоянието от 73 000 мили. Неговите пътувания имали допълнително значение, тъй като той ги предприел много скоро след като монголците унищожили значителна част от мюсюлманския свят. Неговите описания на разрушените градове, особено на Багдад, разкриват степента на трагедията от нападението.¹⁰⁰

Въпреки това вече била настъпила голяма промяна. Монголците станали мюсюлмани. Ибн Батута пътувал до тяхната столица и от там придружил съпругата на Хана, византийската принцеса, в пътуването ѝ, за да посети семейство си в Константинопол. Тамошната охрана го хвърлила в затвора. Императорът обаче, знаейки колко видна личност бил Ибн Батута, го освободил и заповядал на всички

99 Cyril Glasse, *The Concise Encyclopedia of Islam* (San Francisco, CA: Harper & Row, 1989), pp. 262.

100 Информацията от този и следващите параграфи е взета от Hamilton Gibb (ed. and trans.), *The Travels of Ibn Battuta*, 2 vols. (Cambridge, UK: Cambridge University Press for the Hakluyt Society, 1958, 1959 & 1971).



да се отнасят към него с уважение и отгоре на това му дал кон, седло и чадър.

Ибн Батута не само е посещавал, но и е живял дълго време в няколко страни. Той прекарал осем години в Индия, служейки като съдия на Султан ибн Туглак. След това, преди да се завърне вкъщи, посетил Китай и Индонезия. Неговият ентусиазъм за пътешествие обаче все още бил голям. Той се отправил отново, този път към мюсюлманска Испания, от там през Сахара в Западна Африка и след това прекосил Източна Африка.

Ибн Батута, също като ибн Джубейр, се интересувал от щедростта на мюсюлманите. Неговото първо преживяване във връзка с това било по време на неговото първо пътуване, до Мекка, по време на хадж. От главния съдия на града до поклонниците от целия свят, хората полагали допълнително усилия, за да се убедят, че за нуждаещите се полагат грижи. Изключителен акт на благотворителност било подсигуряването на вода, тъй като мястото било много сухо. Един много необичаен акт на благотворителност привлякъл вниманието на Ибн Батута в Дамаск. Един слуга случайно изпуснал блюдо от китайски порцелан на своя господар. Няколко мъже веднага се приближили към него и помолили да занесе счупените парчета на „отговорника за фонда за посудата.“¹⁰¹ След това дали на слугата пари, за да купи същото порцеланово блюдо и да замени оригиналното, така че неговият господар да не го накаже.

Ибн Батута накрая приключил с пътешествията си и се установил в дома си във Фес. Там, за щастие на света, той се посветил на описанието на пътешествията си. Пълният ръкопис на неговия многомомен труд „Пътешествия“ (*Travels*), все още съществува и е бил преведен както на източни, така и на западни езици. Ибн Батута бил наистина един от най-известните пътешественици в историята.

ПОЛОЖИТЕЛНО ВЛИЯНИЕ

Където и да се е появил, Ислямът поставял началото на среда на цивилизован живот и дискурс. Мюсюлманското влияние можело да се види в малки и големи градове, навсякъде по света.

¹⁰¹ Пак там, стр. 149.



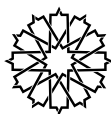
Пасищните райони през централна Азия станали мюсюлмански, поради тяхната близост до търговските пътища. Тогава хората от централна Азия и суфиите запознали с Исляма онези, които живеели далеч от тези маршрути, докато религията не се разпространила както на север, така и на изток. Монголците, които по свое собствено желание приели Исляма, разпространили религията много по-далеч на север и на изток.

Поради това селата в мюсюлманския свят не били така изолирани, като тези в другите части на света. Най-важният контакт с градовете бил чрез учителите по религия, които носели заедно с това и друга информация. Също така, от друга страна, самата религия е играла роля за установяването на контакти, какъвто е примерът с поклонението хадж в Мекка и Медина, което винаги е било първостепенно желание на мюсюлманите. Хората от селата полагали всякакви усилия, за да пътуват до свещените градове и се завръщали с новини, събрани от поклонници от целия мюсюлмански свят. В допълнение на това, преминаващите пътници и търговци също донасяли вести и информация. Комуникацията между мюсюлмански села и останалия свят продължава и до днес.

Ислямските завоевания не били като тези на другите империи, защото мюсюлманското управление било до голяма степен доброжелателно. Според Къртин, „измежду наследниците на Рим и Персия империята била най-динамичната и креативна; тя също била и основният посредник за контактите между отделните култури“ в пика от развитието на нейната цивилизация.¹⁰²

Мюсюлманите спомогнали за подобряването на живота в страните, където се установявали. Търговията се увеличила. Търсенето на знание, освен преките му ползи в професионално отношение, довело и до едно по-високо качество на живот. По този начин Ислямът разкрил потенциала на гражданите, мюсюлмани и немюсюлмани, и обогатил обществото навсякъде, където мюсюлманите живеели и пътували.

102 Curtin, *Cross-Cultural Trade*, pp. 107.



6 ТЪРГОВИЯ

В Африка мюсюлманите били известни като много добри търговци. С изключение на най-първите битки в Египет и на Средиземноморското крайбрежие на север, търговията и благочестивостта довели религията и нейните последователи до Субсахарска Африка. Там мюсюлманите не само продължили търговията, но също така и я увеличили по керванските маршрути и по източното крайбрежие. Така мюсюлманите дошли като партньори на африканците.

Този аспект допринесъл за възхода на ислямската цивилизация навсякъде по света. Според Тиодор Зелдин, „Първата религия, която показала някакво влечение към търговия, бил Ислямът.“¹⁰³ Комбинацията от търговски нюх, религиозна вяра и отвореност към културите била голямата сила, предизвикала растежа в мюсюлманския свят. Андрю С. Еренкрейц нарича търговията тихата сила, стояща зад възхода на средновековната мюсюлманска цивилизация. Ислямските завоевания, казва той, обединили двете изкуствени политически арени, създадени от двете най-големи сили - Византия и Персия. След това мюсюлманите повишили вътрешната сигурност и в същото време подобрили и търговията по съществуващите търговски маршрути.¹⁰⁴ Същевременно търговците увеличили богатството в завладените земи, особено с огромния брой монети, които сечели, най-вече от злато и сребро. Според Робърт Фокс „най-скъпо било златото – легендарното „мюсюлманско злато“, както то било известно из целия

103 Theodore Zeldin, *An Intimate History of Humanity* (London: Sinclair-Stevenson, 1994), pp. 156.

104 Andrew S. Ehrenkreutz, 'The Silent Force behind the Rise of Islamic Civilization', in C.E. Bosworth et al. (eds.), *The Islamic World* (Princeton, NJ: The Darwin Press, 1989), pp. 25.



средновековен християнски свят.“ Така мюсюлманите, които се заселили в различни части на света, донесли със себе си пари и инвестиции, а с това те станали и новите потребители. С нуждата им от храна те разширили икономическите ползи в селските райони. Най-значителният аспект на икономическия възход бил, че немюсюлманите се възползвали от това, което може да бъде определено най-добре като едно огромно предприятие.¹⁰⁵

Еренкрейц смята, че в резултат на тази благоприятна икономическа дейност мюсюлманският свят имал далеч по-висок стандарт на живот за всички негови жители, отколкото преобладаващия при византийците и персийците, което също довело до „внушително разрастване на ислямската цивилизация.“¹⁰⁶

Алберт Хурани насочва вниманието към един друг важен фактор, който засилил мюсюлманската търговия. Търговците в мюсюлманските страни принадлежали към прослойката на интелектуалците в обществото, а занаятчиите били високо уважавани. Също така някои търговци изпращали синовете си в университети, за да изучават право. „Не е било нещо необичайно човек да работи като учител и учен, и същевременно да се занимава с търговия“, казва Хурани.¹⁰⁷

Арабите били търговци векове преди идването на Исляма и една от най-важните им стоки бил тамянът. През хилядолетията той бил използван като аромат, дезинфектант и като лекарство от древните египтяни, евреи, римляни, китайци и други хора на Изток. Събирането и продажбата на тамян бил голям бизнес в продължение на стотици, ако не и хиляди години. Той бил един от основните продукти, пренасяни по търговския маршрут, известен като Пътя на тамяна - един от най-старите в света. Балсамът и смирната били други два продукта, които се търсели, и също както тамяна били събирани от дървета в южното крайбрежие на Арабския полуостров.

Пътят на тамяна минавал по крайбрежието на Полуострова, насочвайки се на запад към Йемен, а след това на север към Йордания. От там той се разделял на две - единият път продължавал на север към Дамаск, а другият - на запад към Египет. Един друг маршрут също водел на север, чак до Палмира, където на свой ред се разделял на източен и западен път. Важна спирка по пътя била Мекка, градът, който щял да стане най-свещеното място в Исляма. Смята се, че когато

105 Fox, *The Inner Sea*, pp. 311.

106 Ehrenkreutz, 'The Silent Force', pp. 25.

107 Hourani, *A History of the Arab Peoples*, pp. 115.

Ибрахим отвел Хаджер и Исмаил до земята, която по-късно станала известна като Мекка, той е пътувал по Пътя на тамяна. Има много голяма вероятност Савската царица също да е минала по този път, когато посетила Соломон.

Освен подправки, по Пътя на тамяна се пренасяли продукти от Изток като злато, коприна и скъпоценни камъни, като всички те били доставяни до пристанището в Южна Арабия, известно като Аден. Поради това Пътят на тамяна бил една от най-желаните земи в историята. Асирийците искали да го завладеят. Това искали и гърците, а скоро след това и Александър. Римляните почти успели да заобиколят пътя. Византийците успели чрез своя съюзник, християнска Абисиния, която завладяла Южна Арабия и от там придобила контрол върху източника на търговията. По това време обаче арабските търговци по тези земи не били вече онези богати търговци, както преди.¹⁰⁸

Богатството сега било в Мекка, която станала важен център на керванната търговия. По-късно, с установяването на Исляма, названието на човека, който водел кервана - „имам“ (*imam*), било използвано и за този, който водел молитвата, защото общото и при двамата било, че били водачи. От там произлязла днешната употреба на думата „имам“ като духовен водач.

Когато Пророка бил младеж, също пътувал по пътя до Сирия с чичо си и самият той станал търговец. Неговият успех бил толкова голям, че Хатиджа, която била сред най-големите търговци в Мекка, го наела и по-късно се омъжила за него. Търговията запазила своята популярност и продължила по Пътя на тамяна, но вече защитаван от предписаното в Курана (106:2), към който стриктно се придържали. Маршрутът скоро станал известен като Пътят на поклонниците.

Търговията била толкова важна за мюсюлманите, че било решено те да купуват и да продават по време на поклонението, въпреки че някои други рутинни навици, като рязане на ноктите и ловуването за храна, били забранени. В резултат на това градът Мекка също станал и мирен център на международната търговия.

108 За информация относно арабските търговски маршрути вж. Irene M. Franck & David M. Brownstone, *To the Ends of the Earth: The Great Travel and Trade Routes of Human History* (New York: Facts on file, 1984), pp. 169-186.



НАВЛИЗАНЕ В АФРИКА

Най-ранната търговия в Африка, продължение на вече установено, била в източната част на Судан и Африканския рог, както и от пристанищата на Червено море надолу по крайбрежието и към вътрешността. По-късно търговията свързала северната със западната част на африканския континент и разраснала цивилизациите там, особено на Гана и Мали. Мюсюлманите пътували до земи в Африка, където много малко от другите достигали.

Преди да започнат да се използват камили, между втори и пети век сл. Хр., се използвали каручки, дори в пустинните райони, въпреки че пътищата през Сахара били преминавани само в редки случаи преди Ислямската ера. Идването на мюсюлманите обаче променило това. Според Филип Къртин: „От около 800 г. сл. Хр. Северноафриканците редовно преминавали през Сахара“, което, добавя той, показало „наченките на Ислямската цивилизация в Северна Африка.“¹⁰⁹ Самият маршрут бил дълъг, тъй като минавал от западната част на Сахара през целия път до района на Бели Нил от другата страна на континента.¹¹⁰

Ислямът се разпространявал с търговията, докато повече от половината от Африка не станала мюсюлманска, а регионите на континента били разделяни само от езика. Северната част на Африка и Судан станали преобладаващо арабско говорещи и били считани по-скоро за араби, докато хората в останалите части на континента, на юг до Занзибар, Източна Африка и Конго, запазили собствения си език. Благодарение на търговията там се появил нов език, наречен Суахили, който бил комбинация от банту и арабски и който бил разграничаван като самостоятелен. В резултат на това, всеки район имал, и все още има, своя собствена култура.¹¹¹

Оазисите по пътищата придобили близкотоизточен облик с въвеждането на финиковата палма. Мюсюлманската търговия в тези региони довела до създаването на други африкански цивилизации като Мали, Бенин, и Сонгай. Всъщност Мали продължавала да расте, докато не станала една африканска мюсюлманска империя, управлявана от Манса Муса. Манса Муса на свой ред станал легенда с огромния конвой, с който се отправил на поклонение. Той носил 50 000 унции злато, повечето от които раздал най-вече като садака (милостиня). На

109 Curtin, *Cross Cultural Trade*, pp. 21.

110 Fox, *The Inner Sea*, pp. 164.

111 Lewis, *Islam and the West*, pp. 11.

върщане той довел със себе си учени, които помогнали за подобряването на неговата икономика, както и за установяването на Тимбукту като център на науката и културата в Западна Африка, привличайки учени от другите региони на континента. Тимбукту, в края на Сахара, скоро имал свои собствени водни източници, като неговите кладенци осигурявали вода за четиридесет хиляден град.¹¹²

В Бенин мюсюлманите създали град, наречен Параку. Междуременно, от другата страна на континента, в Етиопия, почти единствените търговци, на които било разрешено да пътуват до земите, управлявани от принцове, били мюсюлмани.¹¹³

Тези първи маршрути били достатъчни за търговията до деветнадесети век, когато нейното увеличаване до няколко други региона породило необходимостта от нов маршрут. Строителите на този път били членове на новосъздадения суфийски орден на Сенуси. Те участвали в търговията и помагали за нейната организация в Източна Либия. По този начин те възстановили неизползваните търговски маршрути и, в допълнение на това, създали изцяло нов търговски път през Сахара.¹¹⁴

Религиозните водачи на мюсюлманите в Африка скоро станали известни заради тяхното „достойнство в облеклото и поведението,“ до такава степен, че християнските мисионери също носели дрехи в мюсюлмански стил.¹¹⁵ Приемането на Исляма довело до голяма промяна в търговията. Африканците скоро били асимилирани и активно участвали като търговци, движейки се на юг, при което р. Нил и нейните притоци били използвани за транспорт на търговците и техните стоки.

Заради търговията с Европа по Средиземноморието били развити пристанищата: Алжир, Танжер, Селе, Триполи, Мисрата, Бенгази и Дарна. Различни кервански маршрути водели до тези пристанища и наред с другите стоки донасяли злато, слонова кост, сол, бои и щраусови пера чак от Конго.¹¹⁶

Въпреки това мюсюлманската търговия не навлязла в земите на юг от Сахара, дори и от крайбрежните райони, където съществуващата от векове търговия вече била предимно мюсюлманска. Според Къртин африканците им попречили да достигнат по-далеч от бреговете. Имало

112 Mahmud, *A Short History of Islam*, pp. 433-434.

113 Curtin, *Cross Cultural Trade*, pp. 40.

114 Пак там, стр. 51-52.

115 Описанието е взето от експозицията за африканското изкуство в Кралския музей Онтарио в Торонто при посещение на автора там през юни, 1990 г.

116 Fox, *The Inner Sea*, pp. 332, 364.



обаче едно изключение: знае се, че мюсюлманите са стигали до Зимбабве, за да добиват злато. Мюсюлманите търгували надолу по източните брегове, чак до Килуа (Танзания) и Софала (Мозамбик).¹¹⁷

Колко далеч надолу по източните брегове на Африка пътували мюсюлманите? Има голяма вероятност те да са стигнали до днешен Натал, южно от Зулуланд, в Южна Африка. В края на 1950 г. мюсюлманите, живеещи в Дърбан, открили гробище на брега срещу доковете. На надгробните плочи имало надписи, които изглежда били написани на арабски, но те били толкова избледнели, че разчитането им било трудно.

СВЪРЗВАНЕ НА ИЗТОКА И ЗАПАДА

Подобно на първата среща с Африка бил и първият контакт на мюсюлманите с Китай. Много от мюсюлманските търговци, които пътували до тази страна, се заселили там. Една битка между мюсюлманските кораби и Кантон (крайбрежен град в Китай, известен още с името Гуанджоу, б. пр.) довело до известно прекъсване. В резултат на това Кантон бил затворен за чуждото корабоплаване, което тогава се насочило към Тонкин. Около четиридесет години по-късно Кантон бил отново отворен и мюсюлманската търговия се възобновила. Имиграцията при мюсюлманите се увеличила и създала едно значително по големина мюсюлманско население в Китай, до такава степен, че Императорът на Китай позволил на мюсюлманските съдии да решават техните правни спорове.¹¹⁸

Броят на китайците, които приемали Исляма, също се увеличил, като това се дължало на смесени бракове, на примерното поведение на мюсюлманите и на честната търговия. Мюсюлманите продължили да привличат хора към своята вяра в ранните години на монголския период и създали, според Робъртс, „едно трайно мюсюлманско малцинство.“¹¹⁹ По време на управлението на по-късните монголски владетели, мюсюлманите били единствената религиозна група, на която било забранено да проповядва. Монголците обаче постепенно се научили да ценят мюсюлманите и променили отношението си към тях. Великият

117 Curtin, *Cross Cultural Trade*, pp. 27.

118 Mahmud, *A Short History of Islam*, pp. 131.

119 Roberts, *History of the World*, pp. 436.



Хан по времето на Марко Поло възложил на мюсюлманите от Трансоксиана да управляват Юнан и впоследствие броят на китайските мюсюлмани значително нараснал. Появата на Исляма в Китай трябва да е била добре посрещната, защото скоро след това е написана опера за идването на мюсюлманите, която продължава да се изпълнява и днес.¹²⁰

Мюсюлманите използвали и друг търговски маршрут, известен като Пътя на коприната, който възникнал от Китай около 100 г. пр. Хр. за транспортиране на коприната, производството на която китайците пазели в тайна. Според последните открития появата на пътя датира от около десети век пр. Хр. Мюсюлманите не само че използвали пълноценно пътя, но с помощта на едно споразумение между Абасидския халифат и Династията Тан, те направили целия маршрут лесен и безопасен.¹²¹ По този начин Багдад станал „търговската ос на източно-западната търговия“, пише Сайд Махмуд.¹²² Според Къртин евреите се възползвали много от тази търговия, тъй като те имали възможност да пътуват до земи в Европа, които били затворени за мюсюлманите.¹²³

Освен това мюсюлманите се възползвали от търговията по море между Персия и Китай, която съществувала от предислямския период. Мюсюлманските персийци дори създали тяхно собствено селище на остров Хайнан. Най-ранните контакти между мюсюлманите и китайците по земя били с мюсюлманските търговци, които се заселили по западните граници на Китай. Мюсюлманите увеличили търговията в Китай и имали основна роля за превръщането на китайската столица Сиан в „един от най-космополитните градове в света.“¹²⁴ Мюсюлманското население в Кантон се увеличило и нараснало до такава степен, че императорът им разрешил да имат свой собствен съдия по ислямско право.¹²⁵

Скоро имало увеличение на търговията между мюсюлманските страни и Китай, особено със стоки като коприна, камфор, мускус и местни подправки. По този начин търговският живот облагодетелствал както Китай, така и земите под мюсюлманско управление.¹²⁶ Китай се възползвал и от познанията на мюсюлманите в областта на

120 Пак там, стр. 439-440.

121 *The New York Times*, March 16, 1993.

122 Mahmud, *A Short History of Islam*, pp. 103.

123 Curtin, *Cross Cultural Trade*, pp. 105.

124 Roberts, *History of the World*, pp. 105.

125 Mahmud, *A Short History of Islam*, pp. 131.

126 Hodgson, *The Venture*, vol.1, pp. 233.



корабостроенето и мореплаването. Един мюсюлманин, на име Джън Хъ, помогнал на Китай да стане морска сила, предвождайки китайските кораби в седем експедиции до Индонезийските острови и в другата посока, към Египет, а след това и надолу по бреговете на Африка до Занзибар. Основната цел на тези експедиции била да впечатлят света с блясъка на Китай, като подарявали най-изящните китайски произведения на владетелите и хората от страните, които посетили.¹²⁷

Арабските мюсюлмани се възползвали в морето и от пътя на мусоните, за да пътуват и да търгуват с Индия (думата „мусон“ произхожда от арабската дума „маусам“ - *tawsam*, която означава „сезон“). Те плавали между Оман и Каликут по североизточния мусонен път, докато югозападният мусонен път бил използван при плаванията от Аден до Каликут. И двата маршрута на мусоните дали възможност на мюсюлманите от ранни времена да плават от индийския регион Чола, през провлака Кра (днешен южен Тайланд), около Кохинхина и оттам до Китай.

Примерите за приятелските отношения между търговците и местните общности са много. Според Къртин „Малака“ в Малайзия се разраснала, от „един малък риболовен център...в най-важния търговски град в този регион.“ Тази тенденция допринесла за „по-нататъшно ислямизиране на региона“. Къртин цитира параграф от книгата на Томе Пиреш *Suma Oriental*, изброявайки хората, които се заселили по тези земи или ги посетили от всяко кътче на света, чак от Кайро.¹²⁸

Мюсюлманите улеснили и връзката между Китай и Запада, така че търговците да можели да пътуват безопасно и лесно от Далечния изток през Средиземноморието до мюсюлманска Испания. Търговията в Средиземноморския басейн съществувала от времената преди Исляма. Къртин посочва, че макар и идването на мюсюлманите да „отслабило“ съществуващото единство там, то било заместено с „един нов вид единство, което направило търговията по-лесна.“ Това ново търговско единство устояло през вековете, дори по време на война, особено Кръстоносните походи, като включвало и европейците. Къртин нарича това „една нова зона на световна търговия“.¹²⁹

Къртин дава за пример периодите на Фатимидите и Аюбидите в Египет. Евреите участвали пълноправно в търговската дейност и се

127 Dorothy Woodman, *The Republic of Indonesia* (London: Cresset, 1955).

128 Curtin, *Cross Cultural Trade*, pp. 129-130.

129 Пак там, стр. 104

присъединили към египетските мюсюлмани в търговията им с Индия. Християнските кораби акостирали на мюсюлманските пристанища. Там имало законово представителство на чуждестранните търговци, което им помагало в събирането на дългове, съхранението на стоки, уреждането на квартира и прехвърлянето на пари.¹³⁰

Нарасналата търговия довела до създаването на нови градове в мюсюлманския свят. Първоначално се организирани пазари на открито в даден централен район, където фермерите се срещали с другите хора, за да продават продукцията си веднъж седмично. Скоро тези места станали селища, после градчета, а някои от тях и големи градове. Като изцяло нови населени места, те не били подчинени на някое племе и така се развили в това, в което били предназначени да бъдат – мирни търговски центрове. Появили се и други хора, като занаятчии и майстори, и търговията се разраснала отвъд близките околности. Там възникнали по думите на Хурани „редица велики градове, простиращи се от единия край на мюсюлманския свят до другия“, от Испания към Северна Африка до Египет и Сирия, към Мекка и Медина, към Ирак, Иран и Индия.¹³¹

В рамките на седемдесет години след смъртта на Пророка, мюсюлманските търговци достигнали до индонезийските острови и донесли обратно различни подправки. По-късно, според Асимов, мюсюлманите въвели използването на тези подправки в Европа и европейците за пръв път научили, че храната можела да бъде вкусна и съхранявана и чрез други подправки, освен солта. Западните думи за някои от подправките произлезли директно от арабски, или от арабски през други езици, сред които са *craway* (ким), *carob* (рожков), *cumin* (кимшон), *saffron* (шафран) и *tarragon* (естрагон).¹³² Други думи в западния търговски речник, произлезли от мюсюлманската търговия, са *amber* (кехлибар), *damask* (дамаска), *jar* (буркан), *lemon* (лимон), *orange* (портокал), *marzipan* (марципан), *muslin* (муселин), *satin* (сатен), *sherbet* (шербет), *sofa* (диван), *spinach* (спанак), *syrup* (сироп), *talc* (талк), *traffic* (трафик), *tariff* (тарифа), *risk* (риск), *tare* (тара), *caliber* (калибър), *ream* (топ хартия) и *magazine* (списание).¹³³

130 Пак там, стр. 111-113.

131 Hourani, *History of the Arab Peoples*, pp. 110.

132 Asimov, *Science*, pp. 70.

133 J. and H. Kramers (eds.), *Shorter Encyclopedia of Islam* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1953), pp. 103-105.



ЧЕСТНИ ТЪРГОВЦИ

Една от причините за успеха на мюсюлманските търговци бил общия принцип за честност. Куранът набляга на честността на няколко места. В сура 26, айети 182-183 се съдържат две предупреждения към търговците: винаги да измерват правилно с везните в търговията си и да не лишават хората от това, което е тяхно по право. Пророка обръщал внимание на важността на тези предупреждения. Мустафа ал-Мараги, Шейхът на Ал-Азхар, който бил известен в целия мюсюлмански свят като виден теолог, завършил една от най-добрите си проповеди с разговор между един мюсюлманин и Пророка. „Какво е вярата?“ - попитал човекът. Пророка отговорил: „Искреност.“ „А какво е убеждение?“ Пророка отговорил „честни взаимоотношения.“¹³⁴

Тези „честни взаимоотношения“ довели до въвеждането на чека. Произходът на думата „чек“, дадена от съставителите на западните речници, все още се обсъжда. Те я свързват с персийската дума за крал, шах (*shah*), която се използва в шаха - шах-мат (*shah-matt*) и която означава „кралят е мъртъв“. Според етимолозите от тук идва произходът на фразата „шах-мат“ (*check mate*) в шаха. Но как е възможно да се объркат думите за смъртта на крал с дума, която означава искане от банката за изплащане на пари? Няма никаква логична основа за техните заключения.

Сред учените има единомислие, че арабската дума *шакк* (*shakk*), използвана рано в мюсюлманския свят, означава точно каквото означава и чек (*check*) днес.¹³⁵ Джеймс и Торп посочват, че мюсюлманите „развили сложна банкова мрежа.“¹³⁶ Имало е главни офиси на банките в Багдад и техни клонове в други градове в мюсюлманския свят. Освен с валута и чекове, банките боравили и с кредитиви.

Къртин, описвайки предимствата на честността на мюсюлманските търговци, казва, че „този модел на Исляма, разпространен първо сред местната търговска прослойка и едва след това до широкото общество, може да бъде исторически проследен в границите на Исляма от Сенегал до Филипините.“¹³⁷ Индонезийците също били

134 Kenneth Cragg & Marston Spreight, *Islam from Within* (Belmont, CA: Wadsworth Publishing, 1980), pp. 71.

135 Sir Thomas Arnold and Alfred Guillaume (eds.), *The Legacy of Islam* (Oxford, UK: Oxford University Press, 1931), pp. 102; Ahmad Y, al-Hassan and Donald R. Hill, *Islamic Technology: An Illustrated History* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1986), pp. 102; Kramers, *Shorter Encyclopedia of Islam*, pp. 107-109.

136 James and Thorpe, *Ancient Inventions*, pp. 372.

137 Curtin, *Cross Cultural Trade*, pp. 15, 21.



впечатлени от честността на мюсюлманските търговци, много от които идвали от арабските страни, макар и повечето да били от Индия, както и от Китай. Някои от мюсюлманските търговци се заселили по крайбрежията на островите, научили местния език и се оженили за местни жени. Така тези селища се превърнали в общности.

Ала въпреки богатството си, мюсюлманите не се смятали за привилегировани и не се изолирали от останалите хора, защото работели в хармония със своите съседи немюсюлмани. Махмуд посочва, че мюсюлманските търговци от Гуджарат и Бенгал най-много са повлияли за разпространението на Исляма сред жителите по бреговете на Суматра и другите острови, откъдето Ислямът се пренесъл във вътрешността.¹³⁸

Друга причина за положителното отношение на хората от Изток към мюсюлманите имала необичен източник, а именно европейските колонизатори. Особено португалците, те не само че нямали подход в търговията, но също така и в разпространяването на Християнството, което често налагали със сила. Китай, който имал отлични търговски връзки с мюсюлманите, не знаел как да се справи с тези жестоки търговци. И, което е още по-лошо, португалците (и по-късно холандците) непрекъснато се опитвали да се намесват в местните дела. Тази намеса в Индонезия според Лapidус, „стимулирала приемането на Исляма.“¹³⁹ Ислямът на практика станал доминираща религия в Индонезия, като това се запазило и до днес.

При експедициите си до другите части на света, отивайки там, мюсюлманите със сигурност не разрушавали, а напротив - запазвали целостта на общностите, които завладявали. Те продължили да „покоряват“ местните хора, с начина по който им помагали в икономиката. В контраст на това, владетелите немюсюлмани всъщност пречели на търговията, особено в Китай и Европа. Едва през седемнадесети век европейските управници осъзнали, че търговията била „един пряк актив за държавата.“¹⁴⁰ Според Фокс например, венецианците, които граничили с Балканите, осъзнали, че „земеделието станало търговски по-привлекателно с въвеждането на нови култури като царевица, взета от техния традиционен враг, турците“. Фокс добавя, че и до ден днешен тези земи изобилстват и пролет, и лято „с площите и браздите с турски зърнени култури (Gran Turco).“¹⁴¹

138 Mahmud, *A Short History of Islam*, pp. 291.

139 Lapidus, *A History of Islamic Societies*, pp. 249.

140 William MacNeill, *The Rise of the West* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1963), vol.1, pp. 583.

141 Fox, *The Inner Sea*, pp. 153.



ПРОЦЪФТЯВАЩА ТЪРГОВСКА МРЕЖА

Това, което улеснило цялата търговия, за пръв път в световната история, била една общност, разрастваща се от центъра на Исляма, от Близкия изток към Китай в едната посока, и през северната половина на Африка към Европа – в другата. Тя обхванала по-голямата част от източното полукълбо. Ако този факт изглежда изненадващ, то трябва да се припомни, че само територията на Индийския субконтинент е голяма колкото Европа. Маршрутите и пътищата свързвали дори отдалечените части на мюсюлманския свят. Имало също и процъфтяващи морски пристанища. Онези, които съществували преди Исляма, били разширени, а в много случаи и построявани наново, като в допълнение на това били създавани и нови. Хурани описал ислямската територия като „единна империя...където икономическата единица била важна...защото тя свързвала заедно два огромни морски басейна на цивилизования свят, тези на Средиземноморието и на Индийския океан.“¹⁴²

Мюсюлманска Испания била един невероятен пример за това, което Ислямът предлагал. Абд ар-Рахман III работил усърдно за просперитета на цивилизацията на Запад и по време на управлението му Кордоба се превърнала в най-богатия град в Европа. Сартън го описва като „един от най-големите центрове на цивилизацията“¹⁴³ Една трета от бюджета на халифатството например била разходвана за подобряване на напояването чрез построяването на нови водни системи. Така мюсюлманска Испания станала най-развитият регион в Европа. Това са основните причини, поради които Креспи бележи управлението на Абд ар-Рахман III като „златния век на мюсюлманска Испания.“¹⁴⁴

Испания продължила да подобрява търговията си. Били публикувани няколко книги за агрономията, за да помагат на фермерите. Имало също така и просперираща текстилна индустрия, един от продуктите на която е уникален вид коприна, която станала известна като испанска коприна. Обработката на кожа се усъвършенствала до такава степен, че „кордован“ все още се използва за да опише меката, еластична кожа, която първоначално била произвеждана в мюсюлманска Испания.

142 Hourani, *A History of the Arab Peoples*, pp. 43.

143 Sarton, *Introduction to Science*, vol.1, pp. 620.

144 Crespi, *The Arabs in Europe*, pp. 94.

Въпреки това Европа много бавно се възползвала от съседството с тази мюсюлманска страна. Може би съседните християнски страни, поради враждебността си към Исляма, действали като много силна бариера. По-късно почти всичките усилия на християните били посветени на завладяването на Андалусия.

По време на последвалите битки в Испания било разрушено твърде много, особено по отношение на търговията, която съществувала там между мюсюлманските и християнските райони. Християните обаче се възползвали от завоеванията. Сред съкровищата, които те плякосали от мюсюлманите, били библиотеки, съдържащи хиляди книги, които след това били преведени на латински. Това не довело веднага до разпространяването на знанието на мюсюлманите в Европа, защото църквата пазела нейните латински преводи. Когато най-накрая настъпил, Ренесансът на Европа се появил от друга посока, с огромната помощ на ислямската цивилизация.

В историята често се игнорира степента, до която мюсюлманската търговия подобрила положението на европейския континент, помагайки му да се промени от една конгломерация на малки, феодални райони, в една обширна територия на международна търговия. Това, заедно със знанието, което Европа наследила от Исляма, помогнало за възникването на европейския Ренесанс.¹⁴⁵ Кеймпбел също казва, че Ренесансът е произлязъл от Исляма, защото с навлизането на мюсюлманите на Запад, те улеснили изучаването на голяма част от това, което съхранили от гърците.¹⁴⁶

Както вече беше посочено, Западът получил огромно богатство от знанието на мюсюлманите от мюсюлманска Испания и Сицилия, а не от Кръстоносците. Кръстоносците обаче определено забогатели от търговията. Те купували произведения на изкуството от мюсюлманските златари и ювелири, които да бъдат използвани като мощехранителници в църквите. По-късно, когато кръстоносците се заселили в мюсюлманските земи, те предпочитали да се концентрират върху търговията, отколкото да водят битки, и се възползвали от стоките на Изтока, които мюсюлманите донасяли. Тези продукти, особено захарта, се търсели в цяла Европа.

След Петия кръстоносен поход Египет станал център на търговията с Европа, поради интереса на финансистите от Венеция и Ге-

145 Hitti, *History*, pp. 307.

146 Donald Campbell, *Arabian Medicine and Its Influence on the Middle Ages*, vols. 1 & 2 (London: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1926), pp. 186.



нуа. С огромното увеличение на търговията френският град Марсилия се превърнал в основно пристанище за стоки от Изтока. В европейските градове били създадени банки, които работели с банките в Сирия и назначавали търговски комисионери в онази част на мюсюлманския свят. Първите златни монети, изсечени в Италия, били наречени Византийски Саранесентус и били гравирани на арабски.¹⁴⁷

Търговията с мюсюлманския свят също довела до нуждата Европа да се събуди и да изследва извън границите на своя континент. Това явление е видно по-ясно, когато се гледа от друга перспектива. Векове наред търговията била изцяло еднопосочна: Изтокът, включително Китай, имал почти всичко, което да предложи на Европа, но Европа нямала нищо, което да размени – нямала нито продукти, нито знание, нито наука, нито технологии. Имало е периоди, когато Европа предлагала роби. Единствените други разменни средства били ценни метали, като сребро, а по-късно и злато. Но дори и те се оказали недостатъчни в определени моменти. През деветнадесети век, в отчаяние, Англия давала опиум на Китай като разменно средство за стоки.

Европейците също забогатявали от търговията с мюсюлманския свят. Тъй като държали монопола върху стоките от източните земи, мюсюлманите винаги били описвани като хора, извличащи огромна печалба от него. Това, което се пропуска, е че европейците също направили голямо състояние от търговията с мюсюлманите. Португалците, хората които се оплаквали от „изнудваческите цени“ на част от мюсюлманите, стигнали до реализацията на „хиляда процента печалба“ на техния товар в Лисабон.¹⁴⁸

Има обаче значителна разлика в начина, по който мюсюлманите търгували в онези времена, в сравнение с европейците. Мюсюлманите уважавали правата на местните хора по отношение на тяхната собственост върху земите им, докато европейците просто отнемали земята със сила и използвали местните хора като евтина работна ръка. Много европейци придобили монопол, някои от мюсюлманите, а други чрез сила.

Венеция била една от първите. Тъй като други италиански градове-държави, Генуа и Пиза, били спечелили от кръстоносните походи, мюсюлманите не искали да търгуват с тях. В резултат на това Венеция се възползвала от решението на мюсюлманите и постигнала своя известен растеж и положение. По-късно Генуа предоставила

147 Mahmud, *A Short History of Islam*, pp. 217, 227, 235, 251.

148 Charles Corn, *Distant Islands*, (New York: Viking, 1991), pp. 157-158.



екипажи за мюсюлманските кораби. Други европейски държави, които се сдобили с огромно богатство от търговията с Изтока, са най-вече португалците и холандците, а след това и британците. Смята се, че британците извели от Индия по сто хиляди лири за всяка лира, която инвестирали там. Индия наистина допринесла за английското богатство и сила.¹⁴⁹ Робъртс се позовава на един неназован английски вицекрал, който е казал: „Докато ние управляваме Индия, ние сме най-голямата сила в света. Ако я загубим, ще се превърнем в третокласна сила.“¹⁵⁰

Търговията с Европа скоро се разраснала до Скандинавските страни. Доказателство за тази търговия са откритите в Северна Европа през двадесети век милиони монети от мюсюлманските страни. Имало още една разлика в начина, по който мюсюлманите водели делата си в Европа. Въпреки че в повечето случаи търговията била директно между европейците и мюсюлманите, евреите също работели като посредници за мюсюлманите. Европа била строго феодална по онова време, хората се делили само на две класи: аристокрацията и останалото население, в това число и квалифицираните работници. Банковата система на мюсюлманския свят била въведена в Европа от евреите, което е основната причина, поради която те като група се свързват с парите. Еврейските търговци и банкери създали средната класа на Запад.¹⁵¹

Мюсюлманската търговия и култура пътували до останалата част на Европа през Сицилия към Южна Италия и след това през централна и Северна Италия. Динарът от мюсюлманския свят на пример бил признат като валута в Италия. Мюсюлманските учени, занаятчии, майстори и художници продължили да работят в Сицилия след като норманите завладели земята. Заради тяхното знание и умения те все още били търсени, основно от знатните особи и благородниците.¹⁵² Въпреки че стоки, като наметалата, били правени за християните, върху тях имало надписи на арабски като част от декорацията. Италианците се учили от мюсюлманите и започнали да произвеждат своя собствена коприна, друг текстил, изделия от стъкло и други занаятчийски стоки. Те също придобили знания за изкуството, архитектурата, науката и литературата.

149 Mahmud, *A Short History of Islam*, pp. 131.

150 Roberts, *History of the World*, pp. 392.

151 Mahmud, *A Short History of Islam*, pp. 131.

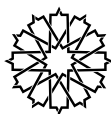
152 Crespi, *The Arabs in Europe*, pp. 76.



„Идеите на Данте за другия свят“, казва Хитти, „...определено изглежда, че имат ориенталски произход.“¹⁵³

Така, постиженията на ислямската цивилизация в Европа и Азия се дължат на ислямските принципи на сътрудничество, честност и благоденствие за всички засегнати. По-специално, мюсюлманските иновации в събирането и транспортирането на важни продукти създадо търговски и транспортни мрежи, които щели да съществуват векове наред.

153 Hitti, *History*, pp. 613.



7

ЗЕМЕДЕЛИЕ И ТЕХНОЛОГИИ

Земеделието било основен елемент на мюсюлманската търговия и още един определящ фактор за икономическото и културното разрастване на мюсюлманския свят. Много малко от тази история е известна на Запада, поради погрешните и стереотипни представи на света за Исляма, като например идеята, че арабските земи били само сухи и хората, които ги обитавали, нямали много знание за обработването на земята. Андрю М. Уотсън в книгата си „Селскостопански иновации в ранния ислямски свят“ (*Agricultural Innovation in the Early Islamic World*), отхвърля тези възгледи и вместо това представя една изненадваща картина за противното. Освен че имали добри познания, мюсюлманите помогнали и за разпространението на съществуващите земеделски продукти и въвели някои нови такива, в това число алфалфа (*alfalfa*, люцерна) - думата произлиза от арабски.

Уотсън посочва следните причини. Мюсюлманите, казва той, били „необичайно отворени за всичко ново“, защото те имали „капацитета да усвояват и предават.“ Те също така направили някои много ценни промени, които увеличили селскостопанската продукция и така засилили икономиката. Иновациите включвали въвеждането на нови по-високодобивни култури, подобряване на разнообразието от съществуващите култури чрез по-специализирана обработка на земята и подобряване на напоителните системи. Най-голям ефект имало в производството на плодове, зеленчуци, ориз, жито, захарна тръстика, палми и памук.¹⁵⁴

154 Andrew M. Watson, *Agricultural Innovation in the Early Islamic World* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1983), pp. 2.



ХРАНИТЕЛНИ ПРОДУКТИ

Плодовете включвали портокали, лимони, зелени лимони (лайм), банани, диня и манго. Цитрусовите плодове произлезли от Бирма и били отглеждани в съседните страни – Китай, Индия и Малайзия. Бананите и мангото също дошли от този регион, а динята - от източна екваториална Африка. За някои от цитрусите се знаело чак до източното Средиземноморие. Мюсюлманите занесли плодове в много страни и по-назапад в Испания. Отглеждането на портокали, наред с други плодове, в Америка дошло първо от мюсюлманска Испания. Бананите били познати в източното Средиземноморие, включително Египет, преди Исляма. Мюсюлманите донесли бананите по един по-пряк път до Запада през Северна Африка и в Испания.¹⁵⁵

Динята била донесена на Изток в предислямския период, преди мюсюлманите да я въведат на Запад. Нейното отглеждане се разпространило от Източна Африка на север към Египет и Светите земи, след това на изток към Индия, където била отглеждана като голяма, сладка диня, каквато се познава днес. Мюсюлманите отглеждали индийския сорт диня и първоначално използвали изсушения плод и неговите семена като лекарство. По-късно тя започнала да се използва като прясна култура и като такава била отглеждана в Египет и в Магреб, а след това и в други части на мюсюлманския свят.¹⁵⁶ Разпространението на манговото дърво било ограничено. То било пренесено от Индия до Оман в Залива, а от там до южен Ирак и много по-късно до Източна Африка.

Мюсюлманите също така допринесли за отглеждането на три зеленчука далеч от тяхното място на произход: спанак, патладжан (известен също като син домати) и артишок. Преди мюсюлманите да стигнат до Северозападна Индия, откъдето спанакът произлиза, той също така бил отглеждан и на Изток, в Китай. Мюсюлманите го пренесли на запад. Патладжанът вече съществувал в Китай, където най-вероятно бил местен зеленчук, а в Персия - от предислямския период. Те го донесли от Персия в Египет, през Северна Африка и до Испания. Артишокът, от друга страна, бил донасян на изток от мюсюлманите от Северна Африка, както и към Испания.¹⁵⁷

155 John McPhee, 'Oranges', in Donald Hall, ed., *The Contemporary Essay* (New York: St. Martins, 1984), pp. 300.

156 Janet L. Abu-Lughod, *Before European Hegemony: The World System AD 1250-1350* (New York, & Oxford, UK: Oxford University Press, 1989), pp. 233.

157 Watson, *Agricultural Innovation*, pp. 62, 70-71.



Мюсюлманите допринесли за широкото разпространение и на други продукти. Важна зърнена култура за Близкия изток (и много по-късно и за другите части на света) била твърдата пшеница, използвана за правенето на кускус и след като вече била смилана - за тънък кръгъл хляб и спагети, макарони и други макаронени изделия. Нейното отглеждане започнало, но пътят, който тя следвала, не е документиран. В писаната история обаче пшеницата винаги е била свързвана с арабския свят, откъдето мюсюлманите я пренесли в Централна Азия, Етиопия, Магреб и Испания. Тези нови условия довели до появата на нови сортове. Също така има и много голяма вероятност спагетите и другите видове макаронени изделия да са донесени в Италия от мюсюлманите.¹⁵⁸ Според Уотсън в една италианска книга от четиринадесети век за храната всички видове макарони са описани като триа (*tria*), а в една каталонска книга също от четиринадесети век макаронените изделия са наречени алетриа (*aletria*). И двете думи „са ясно заети от арабската дума итрия“, която се отнася за вид макарони. Итрия, добавя Уотсън, „има дълга история в езиците на Близкия изток“.¹⁵⁹

Друг ценен земеделски продукт било соргото, известно още като просо, търсенето на което било по-голямо. Соргото можело да се отглежда при сухи условия и в бедна почва и поради това неговата култивация била по-евтина отколкото на другите зърнени култури. То имало и други употреби. Неговите стебла и семена били използвани като храна за добитъка и птиците и някои от сортовете били използвани за слама, за изработване на кошници, четки и метли. Соргото произлязло от Източна Африка и било доста широко разпространено по времето на Исляма. Мюсюлманите намерили един нов сорт, развит в Индия, и го пренесли в западните земи на мюсюлманския свят, с което завършили един кръг на разпространението на тази зърнена култура: от Източна Африка то стигнало до Индия, а от Индия мюсюлманите пренесли новия сорт в Източна Африка.¹⁶⁰

От друга страна, отглеждането на ориза (от арабски *рузз*, *ruzz*) до голяма степен зависело от наличието на изобилна вода. В предислямския период той дошъл от Китай и Индия до източното Средиземноморие, въпреки че не е бил широко отглеждан. С идването на Исляма оризът бил разпространен, започвайки от земите около Тигър и Ефрат, до такава степен, че станал основната храна сред мюсюлманите.

158 Abu-Lughod, *Before European Hegemony*, pp. 43.

159 Watson, pp. 22.

160 Пак там, стр. 10-11.



Мюсюлманите донесли ориз и в Африка, въпреки че има лингвистични доказателства, че той е бил въведен по-рано в Източна Африка, до която е бил пренасян през океана от Индия.¹⁶¹

Още по-ограничени по отношение на местата, където можело да бъдат отглеждани, били кокосовите орехи и фурмите - още два продукта, които мюсюлманите пренесли на запад. Кокосът идва от Индия, фурмите обаче били суровина в пустинните райони дълго време преди Исляма. Мюсюлманите допринесли за тяхното отглеждане чрез разработване на нови сортове, докато те не станали няколкостотин. Близкият изток и Северна Африка все още са известни с фурмите си. Тези, които се отглеждат в Южна Калифорния, някои от които са най-добрите на Запад, били донесени директно от арабските страни.

Най-силното лингвистично доказателство за пренасянето на земеделски продукт от мюсюлманите на Запад, е произходът на думата „захар“, която произлиза от арабската *суккар* (*sukkar*). Изненадващо, до разпространяването на Исляма тя била ограничена в Източна Азия. След като мюсюлманите я открили обаче тя се разпространила много бързо, въпреки че била отглеждана само в мюсюлманския свят, включително в Испания и Сицилия. Въпреки това отглеждането на захар в тези две държави приключило скоро след като мюсюлманите били прогонени от там.

ПРИРОДНИ РЕСУРСИ И МЕТОДИ НА ОТГЛЕЖДАНЕ

Произходът и разпространението на памука има по-сложна история. Въпреки че самата дума (*cotton* в английския - б. пр.) идва от арабски, не се знае от къде е произлязъл. Ботаниците са проследили диворастящия памук в места, отдалечени едно от друго - долината на Горен Нил, Югозападна Африка и долината на р. Инд в района на днешен Пакистан. Относно местата, където е бил отглеждан, информацията е по-точна: в долината на р. Инд по време на цивилизацията на Мохенджо-Даро около 2000 г. пр. Хр. В Индия, по време на началото на Християнската епоха, преработеният в текстил памук бил част от международната търговия. Памучните стоки били продава-

¹⁶¹ Пак там, стр. 17-18.



ни в Североизточна Африка, а два века по-късно - в Египет и Китай. Неговото отглеждане впоследствие било ограничено в земи, които имали необходимия климат: дълги топли сезони, в страни като Индия, Малайзия и Китай.

Впоследствие бил разработен нов сорт памук, подходящ за по-хладен климат и изискващ по-къс сезон за растеж. Памукът бил най-популярният и важен текстил при управлението на мюсюлманите. Той бил широко отглеждан в почти всяка мюсюлманска страна, както и в немюсюлманските страни в Европа, като се разпространил от мюсюлманска Испания във Франция, Германия, Италия и Англия. Доставка му се превърнала в основна търговия, с пристанище в Багдад, построено специално за бизнеса с памук.

Памучната индустрия била развита в мюсюлманския свят. В една книга от Ибн ал-Мубаррид са описани десет вида машини за тъкане на памук и няколко вида за домашен текстил, черги, килими, платна и чували. Най-много се е търсел финият памук. Търговията с всички видове памук била толкова важна, че само в Египет, според Джанет Абу-Люгод, „текстилтът съставлявал втората индустрия, която свързвала земеделското производство с „индустриалната“ икономика.“¹⁶² Векове по-късно, османските турци развили една индустрия в Газа, произвеждайки различен вид памучна тъкан, която станала известна като „гоуз“ (*gauze*, марля), наречена на Газа.¹⁶³

Мюсюлманите донесли земеделските продукти и методите на отглеждане в мюсюлманска Испания. Особено разнообразието и изобилието на плодове много бързо придобило голямо търговско значение. Продукцията била повече от достатъчна за местното потребление и се изнасяла за мюсюлманските и немюсюлманските региони, като Мекка, Александрия, Дамаск, Багдад и Централна Азия, както и за Константинопол и Индия. Търговията донесла огромна промяна за хората от Андалусия, мюсюлмани и немюсюлмани, и за икономиката като цяло. „Това развитие на земеделието“ казва Хитти, „било едно от величията на мюсюлманска Испания и един от вечните подаръци на арабите за земята.“¹⁶⁴

162 Abu-Lughod, *Before European Hegemony*, pp. 233.

163 Fox, *The Inner Sea*, pp. 505.

164 Hitti, *History*, pp. 528.



КАКВА Е ПРИЧИНАТА ЗА УСПЕХА?

Всички земеделски продукти съществували в Азия и Африка векове преди идването на Исляма. Защо тогава навлизането точно на тази религия довело до цялата тази промяна в тяхното многообразие и разпространение? Защо мюсюлманският свят ги е донесъл до много други части на света? Отговорът е прост. Ислямът е динамичен: той е отворен, позитивен, водещ към по-добро и загрижен за хората. Той довел до развитието в индивидуалния човек, в общността и в света. Той също е завещал на мюсюлманите убеждението, че на хората може да се помогне и че светът може да стане по-добър.

Едно сравнение с по-ранните цивилизации дава възможност това да се разбере в правилна перспектива. Времената на месопотамската, египетската, индийската и китайската цивилизации били посветени на растежа, а не на разширяването. Гърция имала твърде кратък златен век и един голям вътрешен конфликт – Пелопонеските войни – възпрепятствал разпространяването на нейните идеи в чужбина до идването на Исляма, когато мюсюлманите направили това вместо гърците. Рим бил първата цивилизация, която се възползвала от Гърция. Наследяването на идеи обаче е различно от прилагането им на практика.

Римляните били обсебени повече от мисълта за властта, отколкото за хората. Картината, която изплува пред някой, когато мисли за римската цивилизация, е един центурион, който стои изправен, в тежки бляскави доспехи: метален шлем, метална жилетка, метален щит и тежък метален меч. Да, те са строили градове, за което научили много от гърците. Въпреки това, градовете, дори Рим, и особено онези в далечните краища на империята, трябвало да бъдат ръководени от военните сили. Било сякаш военните сили подкрепяли само цивилизованите части на нейния свят, а именно градските райони. Поради това, когато империята започнала да запада, тя оставила много от хората в отдалечените земи в безпомощно състояние.

Падането на Рим опустошило части от Европа. Според Абу-Люгод, хората били толкова строго контролирани, че когато били оставени да се справят сами, твърде много от тях просто не знаели как да постъпят в повечето ситуации. Църквата по никакъв начин не помогнала на тези хора. Поведението на християните е особено видно в това, което те направили с новите земеделски продукти



след прогонването на мюсюлманите от Европа през Средновековието. Много от продуктите, които мюсюлманите отглеждали, били изоставени.¹⁶⁵ Уотсън отбелязва, че християните нямали „умения, стиmul, благоприятни нагласи и отворени към хората и идеите институции.“ Той дава един показателен пример. Фридрих II от Сицилия трябвало да повика от Тир експерти в производството на захар, а Хайме II Арагонски помолил Сицилия за помощ, за да въведе отново захарта и памука в земите, които завлаждал. Той не успял.¹⁶⁶

Има много други важни доводи за приноса на мюсюлманите към земеделието. Уотсън представя един много добър коментар в следващите глави на своята книга. Ислямът не бил ограничен само в един регион на света, а се разпространил на три континента – Африка, Азия и Европа, а „мюсюлманските учени били уникални с обширното си знание“ за тези земи, голяма част от което придобили от прекия опит. Според Уотсън още една причина е склонността на мюсюлманите към пътуванията, например като тези до Мекка, за да изпълнят поклонението хадж. Но имало и голяма свобода за придвижване от едно място до друго. Дори обикновените хора и бедните се движели насам-натам и пренасяли със себе си семена, живи растения, корени, клонки, инструменти и опит в отглеждането на дадени растения.

В допълнение на това Уотсън казва, че мюсюлманските управници улеснили движението както на хора, така и на продукти, с техните закони, обща валута и мерни единици, както и с мрежа от пътища, керванни маршрути, обширни места, където керваните могли да си починат за няколко дни, ако било необходимо, и пристанища. Земеделието, което също било голям бизнес, без съмнение помогнало за космополитния характер на големите и малките градове. Когато се появявал някакъв нов продукт или нов начин за приготвяне на храна, мълвата за това бързо се разпространявала и така се издавали готварски книги. Нехранителните земеделски продукти също се търсели. Памучната материя например била удобна за носене в топлият климат. Мюсюлманите произвеждали и други платове, като муселин, сарсенет, дамаска, тафта, и табби (моаре - б. пр.). Всички тези наименования произлизат от арабски.¹⁶⁷

165 Abu-Lughod, *Before European Hegemony*, pp. 43.

166 Watson, pp. 83, 92.

167 Пак там, стр. 90-92.



ТЕХНОЛОГИИ И ИНЖЕНЕРИНГ

Имало е също така и развитие на технологиите. Уотсън посвещава една глава от своята книга на напояването, а ал-Хасан и Хил дават повече детайли в тяхното забележително изследване „Ислямски технологии“ (*Islamic Technology*). Когато се пише за технологиите, също както и при другите сфери, тенденцията сред западните учени, както вече беше споменато по-рано в тази книга, е в настояването на това, че мюсюлманите придобили почти цялото си знание от предишните цивилизации. Ебу ал-Фарадж Абдуллах ибн ат-Тайиб е казал: „В нашето изследване ние следвахме стъпките на предшествениците си.“

Ал-Хасан и Хил дават за пример труда на братята Бену Муса „Китаб ал-Хиял“ (*The Book on Ingenious Devices*, Книгата на изумителните изобретения), в който могат да бъдат видени значителните подобрения в технологиите, които мюсюлманите наследили от гърците. Ал-Хасан и Хил добавят, че „от стотте изобретения, които са описани в тази книга, около седемдесет били проектирани от тях.“¹⁶⁸ Джеймс и Торп представят братята Бену Муса като „пионерите в удивителното възраждане на високотехнологичен инженеринг в средновековния ислямски свят.“¹⁶⁹

Принципите, въз основа на които тези уреди били създадени, се състояли от един солиден инженеринг. Новостта и практичността били демонстрирани в редица изобретения. Мюсюлманските инженери обичали да добавят необичайни части към обикновените часовникови механизми, докато те не станали по-скоро чудновати предмети, отколкото уреди с определено предназначение. Един изключителен пример бил водният часовник, който халифът Харун ал-Рашид изпратил като подарък на Карл Велики. Джеймс и Троп описват часовника като състоящ се от два големи съда „които постепенно се пълнели, когато луната нараствала и след това се изпразвали, когато тя намалявала.“ В книгата си Джеймс и Троп изтъкват „удивителните технологични постижения на златния век на ислямския инженеринг по време на Средновековието.“¹⁷⁰

В напояването и другите видове водоползване например методите съществували хилядолетия преди Исляма. Мюсюлманските инженери обаче подобрили повечето от тях и добавили свои собствени

168 Al-Hassan and Hill, *Islamic Technology*, pp. 13.

169 James and Thorpe, *Ancient Inventions*, pp. 139.

170 Пак там, стр. 126, 524.



изобретения. Според ал-Хасан и Хил например ал-Джазари изобретил „първата известна мостра на употребата на колянвия вал като част от дадена машина.“ Дори когато мюсюлманските инженери изработвали устройства, които не били смятани за важни, „идеите и концепциите, вложени в устройствата, били от значение за развитието на модерните машинни технологии.“¹⁷¹

Мюсюлманите разширили съществуващите подземни инсталации за транспортирането на вода. „Най-голямото разширение“, Джеймс и Троп казват, било в Иран, по време на средновековния ислямски период, и „все още е гръбнакът на съвременното иранско земеделие.“¹⁷² Мюсюлманите също така надминали съществуващите методи за довеждане на вода от по-ниски нива до обработваемите земи. Една от машините, които те изобретили, работела по-добре от онези, които вече съществували и, което е много по-важно, увеличила резултата четирикратно. Въпреки че водните колела вече се използвали за меленето на царевича, мюсюлманите били първите, които използвали силата на водата в индустрията. В резултат на това използването на животинска сила било много ограничено, бидейки заместено от машини, използващи силата на водата. Тези машини използвали ефективно помпите, които мюсюлманите изобретили, като една от тях имала шест цилиндъра, задвижвани от силата на водата. По бреговете на Тигър и Ефрат, от Мосул до Багдад, били построени големи мелници, като производството на всяка мелница било приблизително десет тона на ден.

Днес вятърните мелници се свързват основно с една страна в Европа и това е Холандия. Ал-Хасан и Хил обаче цитират Джоузеф Нийдам, един забележителен учен в областта на китайската наука и технологии, който посочва, че историята на вятърните мелници наистина започва с ислямската култура и в Иран¹⁷³ и че Европа вероятно ги е заимствала от мюсюлманска Испания. Ал-Хасан и Хил не оставят никакво съмнение, че през трети век след Хиджра (девети век сл. Хр.) вятърните мелници вече съществували в мюсюлманския свят. Много други постижения в технологиите помогнали за улесняването на производството и търговията. Строителството на пътища, мостове, язовири, кораби, пристанища, промишлени съоръжения и мелници, всичко това допринесло по свой начин за отглеждането или производството на хранителни продукти и стоки. Този процес бил засилен най-вече от напредъка в науката, химията и металургията.

171 Al-Hassan and Hill, *Islamic Technology*, pp. 45.

172 James and Thorpe, *Ancient Inventions*, pp. 394-395.

173 Al-Hassan and Hill, *Islamic Technology*, pp. 54-55.



ДЕСТИЛАЦИЯ, СЪТЪКЛАРСТВО И ДРУГИ

Химията била използвана в производството на продукти, но и самият процес сам по себе си също бил важен. В примера на алкохола думата произлиза от арабски, което е разбираемо, тъй като мюсюлманите били първите, открили способа за неговото правене. Това откритие изисквало задълбочено знание и богат опит в изкуството на дестилацията. Един мюсюлмански учен, Джабир, открил също, че алкохолът е запалим и поради това може да бъде използван в някои лабораторни и други експерименти, както и в индустрията. Мюсюлманите написали книги с рецепти, описващи различните употреби на алкохола, които били присвоени без каквото и да е посочване на източниците от западните учени като Аделард Батски, Роджър Бейкър и Алберт Велики.¹⁷⁴

Дестилацията била от огромно значение за рафинирането на петрол. Западната история започва със западните петролни компании, които пътували до страните от Близкия изток, открили петрола и изградили петролни кладенци. Мюсюлманите обаче създали петролната индустрия в региона хиляда години по-рано. Петролът на Баку бил използван в търговския оборот по време на ранния ислямски период, а находищата на суров нефт в Дербент функционирали в 272/885 г. Джеймс и Торп цитират Марко Поло, който, посещавайки кладенците в Баку, докладвал, че „от там могат да бъдат натоварени наведнъж сто кораба.“ Нефт също така се произвеждал в Ирак, Египет и Персия. Използвала се е една арабска дума – *нафт* (*naft*) – както за суров, така и за рафиниран петрол. Разликата между двата вида била правена чрез наричането им като черен нефт и бял нефт. Нефтът бил използван най-вече за осветление на домовете.¹⁷⁵ Мюсюлманите разработили и по-ефективни техники за производството на стъкло. „С възхода на ислямската цивилизация“, казват ал-Хасан и Хил, „ранната стъкларска индустрия претърпяла възраждане.“ През трети век след Хиджра (девети век сл. Хр.) е имало стъкларски фабрики в Ирак, Сирия, Иран, Северна Африка и Испания. Стъклото, произвеждано в Самара в началото на този период, било с най-голямо качество.¹⁷⁶

Сред материалите в стъклопроизводството имало два, които мюсюлманите използвали особено много. Единият бил пепел от една сирийска билка, известна като вълмо (*saltwort*), а другият -

174 Пак там, стр. 13-14, 45, 60.

175 James and Thorpe, *Ancient Inventions*, pp. 405.

176 Al-Hassan and Hill, *Islamic Technology*, pp. 151.



манганов диоксид за избистряне на стъклото. Мюсюлманите използвали редица методи за декорация като мозайка, формуване, капчици, оребряване, вълнички, вдлъбнатини, глазиране и емайлиране. Най-добрите примери за релефно, емайлирано и позлатено стъкло са лампите в джамиите, много от които са изложени, наред с други места, в Музея на ислямското изкуство в Кайро и в Музея на изкуството „Метрополитън“ в Ню Йорк.

Освен стъклените изделия, които днес се смятат за вид изкуство, голямо разнообразие от ислямска керамика също е изложено в много музеи по целия свят. И тук мюсюлманите направили иновативни допълнения при глазирането, което вече съществувало, особено в създаването на светъл, почти полупрозрачен завършек на повърхността, и използването на калай или други метали за глазиране, за да се придаде блясък на керамичните изделия.

Сирия продължила да произвежда стъклени изделия векове наред, докато Венеция започнала да прави свои собствени през 13 век сл. Хр. По време на Кръстоносните походи, християните предали на Венеция тайните на сирийското стъклопроизводство, които самите венецианци пазили в тайна, за да държат монопол върху търговията със стъкло в Европа.

Както дестилацията, така и увеличаването в производството на малки стъклени съдове, допринесло за подобряване качеството на парфюмите - още един продукт, който, въпреки че се асоциира с Изтока векове наред, станал по-тясно свързан с мюсюлманския свят. Шекспир споменава за „парфюмите от Арабия“ в „Макбет“. Най-известният от ароматите е мускусът, защото той се намира в Рая. Пророка много го харесвал, както и другите аромати.

Друг аромат, който се свързва с Рая, е розовата есенция. Както беше посочено в Глава 4, гулистан (*gulistan*, розова градина) е синоним на Рай. Саади е използвал думата като заглавие на своята известна книга с поеми. Когато един негов приятел събирал ароматни цветя, Саади казал, че той щял да създаде градина с рози, която щяла да съществува много по-дълго от всички цветя около него. В родината на Саади, Иран, едно място, известно като Джур, било предназначено за отглеждането на червени рози и добиването на масло (есенция) и розова вода от тях, с което е било и известно. Документирано е, че 30 000 бутилки с розово масло от Джур са били доставени на халифа в Багдад. Днес гостите в някои части на мюсюлманския свят се посрещат с розова



вода, а в джамиите специалните празници се празнуват с пръскането на розова вода сред събралите се хора. Чистото розово масло, предпочитано от мюсюлманите, е една от най-скъпите от цветните есенции.

Ибн Сина (известен на Запад като Авицена), един от най-големите лекари в света, бил първият, който извлякъл маслото от цветята чрез дестилация. Казват, че той е експериментирал с „розата със стотте листчета.“ Други мюсюлмани също продължили да експериментират, докато не се стигнало до сто и седем метода и рецепти, както е описано в един трактат от учения Ал-Кинди. Парфюмите били произвеждани в Дамаск, на няколко места в Иран и по-късно в мюсюлманска Испания.¹⁷⁷ Шапур и неговата долина в Иран „произвеждали десет световноизвестни вида парфюмни масла...извлечени от теменужка, водна лилия, нарцис, палмови цветчета, бяла лилия, мирта, сладка майорана, лимон и портокалови цветчета.“ Търговията с парфюми отначало била разпространена предимно в мюсюлманския свят и след това се разраснала до Индия и Китай.¹⁷⁸

В мюсюлманския свят все още има процъфтяваща парфюмна индустрия. Мюсюлманите предпочитат „местните“ парфюми, защото те не съдържат алкохол. В пътуванията ми до Близкия изток попаднах на магазини, които продават единствено парфюми, техните рафтове са изпълнени с големи стъклени бутилки с всякакви аромати. В тези магазини приготвянето на парфюми се смята за изкуство. Продавачът внимателно обсъжда нуждите на клиента преди смесването на най-подходящите аромати за него или нея. Преди да отиде на груповите или празничните молитви, мюсюлманинът слага парфюм по дрехите си.

Тези и други продукти се свързват с търговията на мюсюлманите и арабите. В историята е имало промени в това, което е било пренасяно и продавано. Въпреки че търговският път запазил наименованието „Пътя на коприната“, впоследствие точно по този път никогав повече не се е пренасяла коприна от Китай. Сега коприната била произвеждана в мюсюлманския свят и била част от увеличаващото се производство на всякакви видове текстил. Районите станали известни с вида на платовете, които се произвеждали там. Аттаб, район в Багдад, бил първият, който произвеждал раиран плат, който станал известен като аттаби (*attabi*). По-късно той бил „имитиран от арабите в Испания...под търговското наименование таби (*tabi*),“ и

177 Roy Genders, *Perfume through the Ages* (New York: G.Pp. Putnam, 1972), pp. 101.

178 Hitti, *History*, pp. 350.



продаван във Франция, Италия и други части на Европа.¹⁷⁹ Този термин, Хитти напомня, се е запазил като „табби“ (tabby), с който се означават „котки с линии или петна“. Един друг град, Куфа, бил известен с копринените забрадки и оттам „куфийя“ (kufiyyah) днес е обобщаващо наименование за покривалата за глава носени от арабите.¹⁸⁰

Всички видове платове били тъкани и превръщани в текстилни продукти както в градските, така и в селските домове. Така домът станал част от международната търговия. Всичко, което е било необходимо, било тъкачен стан и умение в тъкането и в изработването на продукти като брокат, гоблени, дивани (което произлиза от арабското суффа– *suffa*), калъфки за възглавници и килими, с които мюсюлманският свят все още е известен.

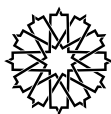
Векове наред килимите били изключително домашна индустрия. Забележителното е, че били поддържани високи стандарти в качеството и дизайна. Халифите купували килими от същите източници, от които и другите мюсюлмани от всички прослойки на обществото, като единствената разлика между килимите на богатите и тези на другите социални класи, бил размерът. Първите били далеч по-големи и в много случаи имали повече декорации. Един килим, който бил направен специално за майката на ал-Муста‘ин, имал втъкани в него златни нишки, изобразяващи птици, чиито очи били рубини и други скъпоценни камъни.¹⁸¹

Като цяло, мюсюлманската империя оказвала огромно влияние върху търговския живот на европейците, африканците, арабите и азиатците векове наред. Успехът на мюсюлманите в разпространяването на религията и културата положил основата за икономическо развитие. Приятелското отношение в търговските отношения позволило техниките, продуктите и езикът на мюсюлманите да навлязат в различните части на света.

179 Hourani, *A History of the Arab Peoples*, pp. 43.

180 Hitti, *Cities*, pp. 307.

181 Пак там.



8

РАЗЦВЕТ НА НАУКАТА ПРИ МЮСЮЛМАНИТЕ

С разрастването на мюсюлманската общност се увеличило и търсенето на знание сред мюсюлманите, като нейните усилия били най-интензивни по време на най-добрия век, този на абасидския халифат, особено при управлението на халифите Харун ал-Рашид и неговия син и наследник ал-Ма'мун, и двамата от които изключително допринесли за напредъка на ислямската цивилизация. Това било времето, когато мюсюлманите започнали да пишат книги, най-вече за Курана и другите религиозни предмети. Биографията на Ибн Исхак за Пророка, преписана от Ибн Хишам, се смята за най-старият исторически труд в мюсюлманския свят. Вторият най-стар е „Футух Миср“ (*Futuh Misr*), история за завоеванията на Египет и районите на запад, от Ибн Абдул Хакем.

Този период станал свидетел на най-големия брой преводи на арабски на трудове от различни народи. Първите преводи от гръцки на арабски били възложени от умаядския принц Халид ибн Язид ибн Муауия, много преди края на първи век по Хиджра, тъй като той се интересувал от гръцката философия и наука. Първоначалната основна програма за преводите била изпълнена от втория абасидски халиф, ал-Мансур, основател на Багдад.¹⁸² Тъй като самият той бил отдаден на ученето, ал-Мансур организирил превеждането на арабски език на книги от асирийски, персийски и гръцки. Най-известна-

182 Hitti, *History*, pp. 255.



та от тях била (и все още е) „Калила и Димна“, преведена от Ибн Мукаффа от персийския вариант на оригиналния индийски санскрит. Неговият превод имал голям успех, защото и двете версии, персийската и на санскрит, били загубени. Поради това, всички последващи преводи на други езици, азиатски и европейски, включително исландски, трябвало да бъдат направени от арабски.¹⁸³

От огромна помощ било съществуването на образователни институции, особено библиотеки, в Джундишапур в Иран. Историята на тези институции започнала от римски времена с известната библиотека в Александрия, основана от Александър и поддържана като кралска библиотека от трети век пр. Хр. от птолемейските владетели. Западните учени настоявали, че мюсюлманите разрушили библиотеката. Един авторитет по средновековна история обаче, Хю Кенеди, посочва, че този мит бил „отдавна хвърлен в кофата за боклук от сериозните историци.“¹⁸⁴ Всъщност библиотеката била опожарявана два пъти, при това не от мюсюлмани: първият път през 48 г. сл. Хр. от Юлий Цезар и после, след като била построена наново и възстановена, за втори път, през 389 г. сл. Хр. по настояването на Теодосий, Християнския император. Въпреки че в тези пожари били унищожени много важни гръцки трудове, някои оцелели. Несторианците ги спасили и ги скрили заедно с другите налични книги, за да не бъдат увредени. Впоследствие тези томове намерили своя път до Джундишапур.

Един друг християнски император, Юстиниан, затворил училищата по философия, както в Атина, така и в Александрия, поради което несторианците от тези училища се преместили първо в Сирия, а след това в Персия. Там те били добре посрещнати и се заселили в Джундишапур. Когато мюсюлманите завладели Персия, те оказали закрила на несторианците и благодарение на уважението, което имали към науката, те съхранили наличните трудове в библиотеките на Джундишапур. На свой ред несторианците оказали много ценна помощ на мюсюлманите в превеждането на гръцки трудове на арабски.

Съхраняването на колекциите от гръцки трудове в Джундишапур и навсякъде другаде в мюсюлманския свят значително помогнало за тяхното запазване, защото няколко века по-късно последвало по-голямо разрушение в Константинопол. Според Асимов: „това било последното място в света, където съществувал цял корпус с гръцка лите-

183 Hitti, *Cities*, pp. 308-309.

184 Hugh Kennedy, 'When Intrigue Really Was Byzantine', *New York Times Book Review* (January 7, 1996), pp. 10.



ратура.“ Той описва как дож Енрико от Венеция отклонил Четвъртия кръстоносен поход и го насочил към Константинопол. Когато кръстоносците обсадили града, почти целия корпус с гръцка литература бил унищожен.¹⁸⁵ Гръцките трудове в тяхната арабска версия достигали впоследствие Латинска Европа, отново събуждайки интереса не само към Аристотел, но също и към гръцките текстове.¹⁸⁶ Има още две погрешни схващания, срещани сред почти всички от западните историци, които трябва да бъдат коригирани тук. Едното е, че заимствайки от Гърция, мюсюлманите наистина са заимствали от Запада. Другото е, че текстовете, преведени на арабски, не са правени от оригиналния гръцки. Трябва да бъде припомнено обаче, че по времето на преводите не е имало Запад, за който да се говори. „Идеята за класическа Гърция“, твърди Робъртс, била „продукт на по-късните епохи, отколкото на самите гърци.“¹⁸⁷ Както Ходжсън отбелязва, едва няколко века по-късно, Западът си присвоил гръцката история „със задна дата.“ Ходжсън добавя, че гръцките, както и сирийските и персийските „културни елементи...нахлули в родовите традиции на по-голямата част от мюсюлманското население.“¹⁸⁸

Уилям Макнийл също казва, че „Архаична Гърция“ извлякла голяма част от нейното учение от Ориента, един от примерите за това е Талес от Милет, основателят на гръцката философия. Макнийл добавя, че ориенталските идеи „проникнали... в старото средище на Елинизма.“¹⁸⁹ Робъртс цитира един немски учен, който казва, че когато възникнала неоплатоничната философия, Асока, будисткият крал на Индия, изпратил мисионери до Македония, Кипър и Египет.¹⁹⁰

Западните учени също твърдят, че мюсюлманите са имали достъп само до „незначителни“ сирийски публикации на гръцки трудове. Усилията на братята Бену Муса довели до по-точни преводи от оригинален гръцки език, защото те наели един несториански лекар, Хунейн ибн Исхак, който да събира гръцки ръкописи и да ги превежда. Ибн Исхак обаче отишъл дори по-далеч. Той се сдобил с добри гръцки ръкописи, сравнявал ги, съпоставял ги със съществуващите сирийски и арабски версии и тогава превеждал оригиналите с гри-

185 Asimov, *Science*, pp. 82.

186 Campbell, *Arabian Medicine and Its Influence*, pp. 185.

187 Roberts, *History of the World*, pp. 436.

188 Hodgson, *The Venture*, vol.1, pp. 55.

189 William Hardy McNeill, *The Rise of the West: History of the Human Community* (Chicago, IL: Chicago University Press, 1963), pp. 267.

190 Roberts, *History of the World*, pp. 182, 208.



жата на един най-отдаден учен. Векове по-късно, когато тези трудове били преведени от арабски на латински, казва Кантър, „било удивително колко точни били крайните варианти.“¹⁹¹

АБАСИДСКИЯТ ХАЛИФАТ

Историята за трите абасидски халифа е някакво съвпадение или може би съдба. Една нощ, друга като която нямало в ислямската история, един халиф починал, друг го наследил, а трети бил роден. Ал-Махди починал, Харун ал-Рашид поел трона, а ал-Ма'мун бил роден.

Харун ал-Рашид е по-известен поради три причини. Той бил първият от халифите, който станал световен държавник. По време на Халифата Багдад достигнал великолепия, което му спечелило привилегиите да бъде сърцето на Златния век на Исляма. Той бил толкова популярен, че станал най-широко известният халиф по целия свят като легендарния персонаж от „Хиляда и една нощ“ (обикновено позната като „Арабските нощи“). Описанието на Ал-Рашид в „Нощите“ е автентично от гледна точка на един аспект - в това, че той се дегизирал и обикалял улиците на Багдад, за да види как живее неговия народ.¹⁹²

Това, което е по-малко известно, е степента на неговата любов към ученето, което определено облагодетелствало неговия син ал-Ма'мун, следващия халиф. Харун полагал всички усилия, за да се увери, че синът му се обучава от най-добрите учители. Най-ученият сред тях бил имам Малик, основателят на една от четирите школи на ислямското право и автор на нейния основен сборник, една от четирите основни книги по право в Исляма. Имам Малик живял в Медина по времето на Харун ал-Рашид, така че халифът го поканил в Багдад, за да обучава двамата му синове. Имам Малик отказал, казвайки, че „Хората отиват да търсят знанието. Знанието не отива да търси хората.“ Харун ал-Рашид се съгласил и придружил двамата си сина до Медина и заедно с тях присъствал на лекциите на имам Малик.

В резултат на обучението при учители като Имам Малик, наследникът на ал-Рашид, ал-Ма'мун, се отличил в правото, литературата, философията, реториката и науката. Неговото обучение не свършило там, защото, когато бил управител на Мерв, той се учил от

191 Cantor, *The Civilization*, pp. 358.

192 Hitti, *History*, pp. 292-293.



хора от различни части на света, които се събирали там, включително будисти, персийци и турци. Ето защо не е изненадващо, че когато станал халиф, той основал Дома на мъдростта в Багдад, който привличал учени от много части на света.¹⁹³

Този Дом станал центърът на повече преводи на трудове от гръцки, сирийски, персийски и санскрит. Ал-Ма'мун полагал всякакви усилия, за да се сдобие с ръкописи от византийците, изпращайки свой представител до Император Лъв V Арменец. Халифът имал помощта на синовете на Муса (Бену Муса), известни още като „тримата братя“, които освен значителния принос, който направили за математиката и астрономията, плащали от своите собствени средства заплатите на няколко преводачи от гръцки език.¹⁹⁴ Домът на мъдростта имал изследователски център, както и астрономическа обсерватория. Ал-Ма'мун построил друга обсерватория близо до Дамаск. Търсенето на знание в тази институция било изключително голямо и дало на мюсюлманите статута на истински носители на цивилизацията по онова време.¹⁹⁵

Владетелите в онези времена също били учени с високо ниво на култура. Те участвали в търсенето на знание и, което е също толкова важно, го направили достъпно за всеки мюсюлманин, а също и за останалите учени от немюсюлманския свят. Книгите били на разположение на всеки учен, без значение от неговия произход.

Като странична бележка, това, което било много полезно за мюсюлманските учени, е въвеждането на кафето в мюсюлманския свят. Според Джеймс и Троп кафето произлязло от Етиопия и оттам то било пренесено до Южна Арабия. Мюсюлманските учени в Мекка и ал-Азхар, както и другите университети, били сред първите, които го използвали, защото кафето им помагало да стоят будни до късна нощ. „Мюсюлманските поклонници,“ казват Джеймс и Троп, „разпространили навика до всяко кътче на мюсюлманския свят.“ Най-ранните документирани сведения на Запад за откриване на кафето били от Жан Франческо Морозини, пратеник на Венеция в Турция. Той го описал като „черна течност...извлечена от семена, които те наричали „кавее“ и за които казвали, че имат способността да държат човека буден.“¹⁹⁶ Първото кафене в Европа било отворено в Париж през 1643 г.

193 Hodgson, *The Venture*, pp. 298-299; Hitti, *Cities*, pp. 103; Campbell, *Arabian Medicine*, pp. 48-49.

194 Hitti, *History*, pp. 313.

195 Sarton, *Introduction to Science*, vol.1, pp. 558.

196 James and Thorpe, *Ancient Inventions*, pp. 326-328.



Около два века по-късно, Ал-Хаким създад друга, по-голяма институция, която била известна като Обител на мъдростта. Това наименование е сходно с това на ал-Ма'мун, въпреки че то било разбирано като Дом на науката, защото това бил основният предмет на обучение в този университет, макар че всички предмети били включени. Според ал-Хасан и Хил, Домът на мъдростта предоставял условията си за изследователска дейност и лекции „безплатно на хората, които имали мастило, писалка и хартия.“¹⁹⁷

Преди края на първи век от Хиджра в много сфери на науката имало значителен прогрес. Ибн Абад записал първия правен кодекс, а Ебу ал-Асуад - първата арабска граматика, поставяйки началото на изследванията в тези области. В годините, които последвали, имало разцвет на знанието, в археологията например, както е видно от трудовете на Ибн Дурейд, ал-Хамдани и Ебу ал-Фарадж ал-Исфахани, и в историята – в трудовете на ат-Табари и ал-Масуди.

Жените също се отличили в придобиването на знания: Куранични науки, теология, право, изкуство (особено поезия и музика) и медицина. Имало належаща нужда от акушерки, въпреки че жените отишли много по-далеч и изучавали и другите клонове на медицината. В някои източници е споменато, че те са работили като хирурзи и преподавали „в Салерно и други италиански градове.“¹⁹⁸

Съпругите на халифите се съревновавали една с друга в писането на поезия. Една поема, написана от Майсуна, съпругата на Муауия, се оказала много резултатна. В нея тя изразява своя блян и обич към суровия живот на пустинята, предпочитайки го пред мраморните дворци, и нарекла съпруга си „дебелак в лилаво“. Халифът чул за поемата и я изпратил обратно в пустинята.¹⁹⁹

Съпругата на друг халиф – майката на известния Харун ал-Рашид – отхвърлила както музиката, така и поезията и вместо това посещавала религиозно училище. В резултат на това тя се сдобила с уважение и сила, както политически, така и икономически, имайки предвид че била най-богатата жена по нейно време и майка на двама халифи. В деня на погребението ѝ валил дъжд и нейният син Харун ал-Рашид водил погребалната процесия, вървейки бос в калта. Жените извън двора също били изключителни. Шухда, по времето на Абасидския ха-

197 Al-Hassan and Hill, *Islamic Technology*, pp. 9.

198 Naila Minai, *Women in Islam: Tradition and Transition in the Middle East* (New York: Seaview Books, 1981), pp. 34.

199 Schroeder, *Muhammad's People*, pp. 157.



лифат, била една от най-големите авторитети в хадисите (словата) на Пророка. Друга жена, Абат ал-Уахид, учила право при баща си, който бил съдия в Багдад, и на свой ред станала виден съдия.²⁰⁰

Най-известната жена в абасидския период, днес позната просто като Рабия, предпочела да търси тотално различен вид знание, трансценденталното. По време на нейния живот Багдад бил построен и развит. Нейните интереси обаче били отвъд този град и неговата слава и хедонизъм. Като суфия, тя живеела в Басра, където била родена, а вещите ѝ били скромни, те се състояли от една кана, постелка и една тухла, която да ѝ бъде като възглавница.²⁰¹

Редица други мюсюлмани постигнали престиж в придобиването на знание и в другите сфери. А. М. А. Шустери ги изброява в своето проучване за ислямската култура: сред тях били 17 владетели и управници, 9 оратори, 4, които построили джамии и други обществени институции, 42 теолози и традиционисти, 23 музиканти и 76 поети. Имало е и много други, които не били назовани, включително лекари.²⁰²

Изобилието от изследвания и писане е показано повече от адекватно във „Фихрист ибни’н-Недим“ (Библиография от Ибн ан-Недим), чието английско подзаглавие е „A Tenth-Century Survey of Muslim Culture“ (Изследване на мюсюлманската култура от десети век), най-всеобхватното изброяване на хиляди книги и интересни подробности относно техните автори. „Фихрист“ (Fihrist) обаче е много повече от библиография, тъй като това е документ от високо интелигентен разум, откликващ на огромното изобилие от знание, което било на негово разположение, както и на други мюсюлмани. Авторът пояснява, че всички цитирани трудове са написани на арабски език от араби и неараби. Темите, които обхваща – по реда на тяхното разглеждане – са езици, творби, писания, Куран, граматика и филология, история, есета, биография, генеалогия, поезия, теология, юриспруденция и традиции (хадиси), философия и наука (логика, математика, музика, астрономия, енергетика и медицина), магия и легенди, секти и вярвания, алхимия.

Ибн Еби Якуб ал-Недим (починал през 385/995 г.) бил късметлия с баща, който бил продавач на книги и чиито магазин бил добре зареден, определено един от най-големите в Багдад. Ибн ал-Недим

200 Najib Ullah, *Islamic Literature* (New York: Washington Square Press, 1963), pp. 52-53; Minai, *Women in Islam*, pp. 30-34.

201 Annemarie Schimmel, *As Through a Veil: Mystical Poetry in Islam* (New York: Columbia University Press, 1982), pp. 38; Hitti, *History*, pp. 439.

202 A.M.A. Shustery, *Outlines of Islamic Culture* (Lahore, Pakistan: Sh. Muhammd Ashraf, 1976), pp. 325.



със сигурност е отдал живота си на изучаването на книги. Неговите ментори очевидно били тримата души, които той описал в книгата си като „най-алчните за знание“: ал-Джахиз, Ибн Хакан и Ибн Исхак ал-Кади. Ал-Джахиз прочитал една книга, от начало до край, веднага след като я получил. Ибн Хакан винаги имал книга със себе си, която четял при всеки свободен момент, дори когато вървял. Всеки път, когато Ибн Исхак бил посещаван от Ибн ал-Недим, той четял книга или избирал следващата, която да прочете.

Един важен факт, който книгата „Фихрист“ потвърждава, но нейният автор не разглежда, е, че в допълнение на огромното изобилие от книги в библиотеките, е имало колекции в домовете на някои хора. Книгите били жизненоважна част от техния живот. Най-добрият пример, цитиран в много текстове, е този на Ас-Сахиб Ибн Аббад, който отказал да заеме по-изгоден пост като везир на управника на Саманид, защото това означавало да пренесе огромната си библиотека, за която той изчислил, че ще са необходими 400 камили. Ал-Хакам II на мюсюлманска Испания имал 400 000 книги в своята библиотека. Това, че той е прочел голяма част от тях, се демонстрира от бележките, които той правил в полетата на книгите.

За всеки учен, който се докоснел до „Фихрист“ триста години или повече след публикуването му през 938 г. сл. Хр., е имало голямо разочарование. Както беше посочено по-рано, почти всички книги, цитирани от Ибн ал-Недим, били загубени, когато монголците разрушили Багдад през 656/1258 г. и съдържанието на цели библиотеки било изхвърлено в р. Тигър, превръщайки водите ѝ в черни. Въпреки че някои от книгите съществували в други градове, от всичките заглавия във „Фихрист“ оцелели само едно на хиляда.²⁰³

Преди това обаче редица арабски книги вече били преведени на латински. По същото време имало много повече книги, все още непреведени, които били много ценни за Запада. За онези, които искали да четат оригиналите, особено по време на живота на Ибн ал-Недим в десети век сл. Хр., станал достъпен първият арабо-латински речник.

Използването на този речник най-вероятно е било ограничено за църковните институции, тъй като църквата имала монопол върху ученето по това време и от монасите се изисквало да знаят арабски, за да могат да превеждат ислямски трудове на латински език. Някои от

203 За информация относно ал-Надим вж. Sarton, *Introduction to Science*, vol. 1, pp. 662; and al-Nadim and Ibn Abi Yaqub, *The Fihrist of al-Nadim*, ed. and trans. George Bayard, 2 vols. (New York and London: Columbia University Press, 1970), pp. 398, 338, 615-626, 349, 361.



преводите обаче били слаби. Монасите преодолели тази трудност, като просто приемали много арабски думи без латински еквивалент, поради което и впоследствие те станали част от английския речник.

По-късно, със създаването на университети на Запад, имало лекции по арабски, както и на арабски. Фредерик II например основал Университета в Неапол през 1224 г. сл. Хр., „първият в Европа, който бил създаден с изричен указ“ и „в него той депозирал огромна колекция от арабски ръкописи.“ Един от студентите в Университета в Неапол бил Тома Аквиски.²⁰⁴

Ползването на арабския като средство за обучение в западните университети било продължение на това, което вече било налично за учените на Запад, особено в мюсюлманските образователни центрове на Кордоба. По онова време западните учени се появявали сами, отделийки се от контролираните от църквата образователни институции. Въпреки че църквата силно не одобрявала това, което те правели, тези учени посещавали институциите на мюсюлманска Кордоба. Основната причина е дадена от Робъртс: „Векове наред нямало наука, нито школа в Запада, които да се конкурират с онези от арабска Испания.“²⁰⁵

Западът заимствал и други практики от мюсюлманските институции, сред които, особено практикувани в Андалусия, били „диалектическите съревнования“, наречени „диспути“. По-точно описание на тези събития би било семинари. Според Кеймпбел, тази мюсюлманска традиция довела и до западната модерна практика за изискване на тези и дисертации от кандидатите за университетски степени.²⁰⁶

На Запад се разпространили и други средства за придобиване на знания. Когато студентите в мюсюлманския свят чуели за видни учени в различни градове или търсели такива, някои пропътували целия път от мюсюлманска Испания до Китай, както и от единия край на мюсюлманския свят до другия. Европа приложила тази практика от Исляма: когато били създадени университетите на Запад, един европейски учен трябвало да пътува до няколко града, за да търси знание в своята специалност.

По време на десети век сл. Хр. вече настъпвала една друга промяна. Литературните и научните трудове не били писани само на арабски език, защото персийският възвръщал първоначалния си статус. Въпреки че е бил почти същият като този от предислямския период

204 Hitti, *History*, pp. 611; Ronan, *Science: Its History*, pp. 260.

205 Roberts, *A History of the World*, pp. 196.

206 Campbell, *Arabian Medicine and Its Influence*, vol.1, pp. 58-59.



на Персия, иранският персийски възприел редица арабски думи, както направили и много други езици в страните с преобладаващо мюсюлманско население. Важността на „новия“ персийски език и литературата, в която той бил използван, били показани в публикацията на *Lughat-i-Fars* (Лексикон на Персийски) от Али Ибн Ахмед.²⁰⁷

УЧЕНЕ ОТ ОПИТА

Мюсюлманите много ценели и ученето от опита в почти всяка сфера на живота, от предоставянето на медицинско лечение до боядисването на дрехи, работенето с метал, упражняването на право, раздаването на справедливост, участието в мистичното отдаване на Аллах. Мюсюлманските учени не игнорирали изкуството и ръкоделието. Карлтън С. Куун казва, че „за разлика от гърците, мюсюлманите не смятали техниките от занаятчийските уроци за незаслужаващи да бъдат споменавани.“²⁰⁸

През цялата ислямска история мюсюлманите били пример за важността на опита във всеки аспект на живота. Малко били тези, които водели записки или наемали някой да прави това вместо тях. Усилията на повечето от другите останали незаписани, въпреки че много информация била предавана устно. Това постоянно било пренебрегвано от твърде голям брой по-късни учени, които основали много от своите заключения единствено на основата на наличните записи.

Висшето образование в мюсюлманския свят, както беше посочено по-рано, трябвало да бъде търсено сред колонадите на джамиите. Имало много малко книги давани за изучаване, тъй като самите учители, изпълнени със знание, били живите учебници. Техните ученици водели изчерпателни бележки и ги наизустявали. Като резултат на това само имената на онези интелектуални гиганти, чиито ученици ги признавали писмено, оцелели.

Един пример за ученето и опита е Имам ал-Газали (известен на Запад като Алгазел), който е и най-големият учен по ислямска теология. Неговият баща бил продавач на преди, но въпреки това, макар и неграмотен, той осъзнавал ценността на образованието. Един приятел помогнал на ал-Газали и неговия брат в придобиването на

207 Али ибн Ахмед, известен като Аса'ди от Тус, е бил поет и племенник на Фирдоуси, един от видните поети на Иран.

208 Carlton S. Coon, *Saturday Review* (October 24, 1953), pp. 61.



образование. От дома си в Тус, ал-Газали пътувал до Джарджан, за да учи при Ебу Насар Исмаили, който бил виден учен там. Той пътувал и до други градове, за да се възползва от видни учени хора.

По време на едно от тези пътувания, на ал-Газали му откраднали всичко, което имал, включително всички бележки, които си водел по време на лекциите. Той умолявал главатаря на разбойниците най-малкото да му върнат тези бележки. Главатарят се изсмял и попитал дали знанието е само това, което е записано на хартия. За ал-Газали това бил повратен момент. Оттогава той започнал да се учи да запаметява и в този процес открил удивителната степен на паметта си. Това впоследствие го накарало да се съсредоточи и разшири разбирането си за съществуващата наука и да я подложи на внимателна проверка и анализ.

По онова време имало повече висши образователни институции. Университетът ал-Азхар в Кайро съществувал вече сто години, с вече установени академични традиции, които се практикуват и до днес, особено на Запад. Сред тях са разграничаването на бакалавърската и магистърска степен, носенето на черни шапки и тоги. Алфред Гийом пише, че произходът на бакалавърската степен най-вероятно е от арабската фраза, която се използва за дипломантите в университета: *bihaqq alriwaya* (с правото да преподаваш под ръководството на друг).²⁰⁹ Салах ад-Дин (Саладин) също създал още институции за висше образование в Палестина и Сирия.

Други два университета в Нишапур и Багдад, които скоро придобили репутация като тази на ал-Азхар, били основани от Низам ал-Мулк, един от първите везири на Селджуците. Самият той изучавал ислямско право и бил известен заради обичта си към ученето, до такава степен, че дори в двадесети век нови училища в мюсюлманския свят често носят неговото име.

Ал-Газали пътувал до Нишапур, за да учи ислямско право, където станал известен със своята наука, поради което Низам ал-Мулк го назначил като преподавател по право в университета в Багдад. Той се присъединил и към юридическата практика, като там също имал голям успех. Въпреки това обаче той не бил доволен от успеха си в тези градове. Той бил изпълнен със съмнения, особено относно силата на чувствата, както и силата на разума. Липсата на увереност го карала да се чувства непълноценен. Той се отказал от поста си, от

209 Arnold and Guillaume, *The Legacy of Islam*, pp. 257-263.



книгите си и начина си на живот и се отправил в търсене на знание, което го отвело до Мекка, Медина, Дамаск, Йерусалим и Хеброн.

В Дамаск ал-Газали се изолирал и посветил времето си на молитва, размишление и мистицизъм. Той напуснал Дамаск, защото се натъкнал на един лектор, който цитирал от книгите, които той бил написал. Страхувайки се, че ще бъде разпознат и че ще му бъдат отдадени всякакви почести, което щяло да подхрани гордостта му, той се преместил в Йерусалим. На гробницата на Ибрахим в Хеброн той решил да не се задължава към кралските особи и да не участва в безпредметни дискусии.

„Стана ми ясно“ – пише Ал-Газали – „че мистиците били хора, които имали истински религиозен опит, а не такива, които само говорят“. Поради това той станал суфия и започнал да се занимава с мистицизма. Това сложило край на неговите съмнения и му вдъхнало увереност. С тази увереност той написал това, което е станало известно като втория по важност труд, непосредствено след Курана и хадисите – Възраждането на религиозните науки – което му спечелило титли като „възобновител на религията“ и „доказателството на Исляма“.²¹⁰

Ал-Газали остро критикувал отклоняването от моралните учения на Исляма от почти всички, включително филантропите и социалните работници, управляващите класи, теолозите и самите владетели. Хората вече давали милостиня, казал той, не от човеколюбие, а защото търсели популярност и слава. Моралът на субектите, както и на управляващите класи, се развалил. Религиозните лидери продали скрупулите си заради жаждата си за власт. Разбирайки колко хедонистични са станали владетелите, ал-Газали осъзнал правото на мюсюлманите да поправят своите управници.²¹¹

Ал-Газали повече от всеки друг мюсюлмански учен проучил най-дълбоко както знанието, така и опита, и поради това показал, че придобиването на знания било много повече от това, което интелекта обхваща. Всяко живо същество и всичко друго на Земята и във Вселената, голямо или малко, попадат в обхвата на всеки, който иска да знае повече за тях. Почти всичко е познаваемо. Изключение е само това, което Куранът описва като неведомо, въпреки че един миг от него може да бъде изпитан.²¹² Основната идея на Ал-Газали за знанието е трудоемка, но идеалистична за запомняне.

210 Hitti, *History*, pp. 431-432.

211 Al-Faruqi, Lois Lamya', *The Cultural Atlas of Islam* (New York: MacMillan, 1986), pp. 299-301.

212 Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an* (Gibraltar: Dar al- Andalus, 1980), pp. 206.



ИЗСЛЕДВАНЕ НА ИСТОРИЯТА

Друг важен интелектуалец бил Ибн Халдун, основателят на социологията, на който е даден отличителен статут в историята. Посочвайки че „историята по принцип е била абсолютната реалност“ за мюсюлманските учени, Ходжсън добавя, че Ибн Халдун „разработил нов, исторически ориентиран вид политическа наука“ както и „основите на икономиката и теорията за парите“²¹³ М. Саид Шейх описва подхода на Ибн Халдун като „научен метод на историческото изследване.“²¹⁴ Основният труд на Ибн Халдун „Мукаддима“ (*Muqaddimah*) (Въведението към неговата многотомна световна история) днес е търсено четиво за докторантите в много западни университети.

Сартън, от друга страна, описва Ибн Халдун като „най-великия философ в областта на човешкия опит“ и „основателя на философията на историята.“²¹⁵ Арнълд Тойнби представя неговата „Мукаддима“ като една философия на историята, която несъмнено е най-големият труд по рода си, който някога е бил създаван от който и да е ум, когато и където и да било.²¹⁶ Ходжсън го описва като „последния голям“ философ на Андалуската традиция.²¹⁷ Самият Ибн Халдун признавал, че е философ, изтъквайки, че историята, която той пишел, особено въведението му към нея, по неговите думи било „един клон“ на философията.²¹⁸

Идеите на Ибн Халдун били нови, включително употребяваната от него като централна теза на неговата „Мукаддима“ предислямска дума *‘асабиyyа* (*asabiyyah*, кохезия, единност), която основно описвала, според Шаукат Али „единството на целта, единството на мисълта и действията, динамично водачество и социално-икономическо сближаване в едно племе.“²¹⁹ Ибн Халдун разширил значението на дефиницията, за да бъде приложима за цялото общество. Причината, поради която Ибн Халдун продължил да сочи номадите като пример

213 Hodgson, *The Venture*, vol.2, pp. 480-481.

214 M. Saeed Sheikh, *Islamic Philosophy* (London: Octagon Press, 1982), pp. 144.

215 Sarton, *Introduction to Science*, vol.3, pp. 294.

216 Arnold Toynbee, *A Study of History* (London: Oxford University Press, 1961), vol.10, pp. 64-86, vol.9, pp. 175-182.

217 Hodgson, *The Venture*, vol.2, pp. 478.

218 Anwar G. Chejne, *Muslim Spain: Its History and Culture* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1974), pp. 275.

219 Shaukat Ali, *Intellectual Foundations of Muslim Civilization* (Lahore, Pakistan: Publishers United, 1977), pp. 114.



на *'асабийя*, била тяхната нужда да поддържат единство или да загинат. Градският живот, от друга страна, се поддавал на разпадане, поради следната причина: прекалено голямото предразположение към лукса и комфорта, наблягане на материалното богатство, несправедливостта, покварата, пренебрежението към по-малко облагодетелстваните и пренебрегването на опасностите от агресията както отвън, така и отвътре.²²⁰

Всичко това е в основата на философията на историята на Ибн Халдун, обобщена от Шейне по следния начин: „Обществото има периоди на израстване от примитивни към заседнали модели и накрая до високо усъвършенстваната градска структура, характеризираща се с определено ниво на лукс, което несъмнено води до неговия упадък и крах.“²²¹ Разбира се, философията на Ибн Халдун е далеч по-сложна. Тя е подсилена от подробен и задълбочен анализ на всеки аспект на обществото: религиозен, политически, икономически, психологически, исторически, географски и образователен. Човек се удивлява на прозренията, дадени от Ибн Халдун: владетели, които поемали по грешния път, ласкателството в съда, степента, до която хората достигат, за да се сдобият с власт, основните предимства на религията, цената на труда, икономическите бедствия поради угнетяване, въздействието на храната, околната среда, въздуха, и същията на обществото, включително най-обикновените изкуства и занаяти. „Мукаддима“ сама по себе си е същинско училище и нейното изучаване цели да ангажира брилянтния разум.

„Световната история“ е един огромен труд, състоящ се от няколко тома. Перспективата на Ибн Халдун била голяма, от Сътворението до събития от последните години. Тя включвала събития от библейски, персийски, гръцки и римски времена, както и история на арабите от техните най-ранни дни до предстоящата им загуба на мюсюлманска Испания и поражение след поражение от монголците. Ето защо не е изненадващо, че Ибн Халдун е гледал песимистично на това, че хората ще се поучат от историята. Ходжсън казва, че по този начин Ибн Халдун станал убеден, че „Ибн Рушд в крайна сметка бил прав: човек не може да промени обществото.“²²²

220 Hodgson, *The Venture*, vol.2, pp. 481; Muhsin Mahdi, 'Islamic Philosophy', *The New Encyclopaedia Britannica, Macropedia*, vol.22, pp. 24-31.

221 Chejne, *Muslim Spain*, pp. 275.

222 Hodgson, *The Venture*, vol.2, pp. 479, 482.



Това, което било значително ценно за учени като ал-Газали и Ибн Халдун, било непрекъснатото сдобиване с книги, които били рядкост преди Исляма. Малкото писменост, която съществувала, била правена предимно на кожа, сухи стебла на палмови листа, кости и плоски бели камъни. Само важни документи били писани на пергамент, най-добрите от които били правени от газелска кожа. След завладяването на Египет обаче папирусите изведнъж станали достъпни за мюсюлманите.

Друг основен принос на ислямската цивилизация към Запада дошла в началото на осми век сл. Хр., 71 години след създаването на мюсюлманската общност. Това било откриването на хартията за писане от Китай. Тя била с голямо качество, направена от растителни влакна или ленени или конопени платна. Мюсюлманите наели китайците, за да произвеждат хартия докато самите те не се научили на това. В рамките на сто години Багдад е произвеждал големи количества в заводите за хартия. Скоро след това имало заводи за хартия в Египет, Мароко, Испания и Сицилия, произвеждащи всякакви видове хартия, бяла, както и различни други цветове. Франция се научила да произвежда хартия от мюсюлманска Испания, а Италия от мюсюлманска Сицилия.²²³

МЪДРОСТ ОТ ИНДИЯ

Мюсюлманите често се отправяли към Индия, въпреки че голямата мъдрост на Индия, в нейните писания и литература, била почти изцяло устна. Индуистите споделяли знанието, запазено в техните спомени, с мюсюлманите, които дошли до Индия в търсене на знание. Налице е изключителният пример с ал-Бируни, описан в Глава 5, чиято обич към индийската мъдрост била несравнима и който придобил много знание от индийските мъдреци.

Според Хитти, „Индия играела ролята на ранен източник на вдъхновение, особено в поучителната литература.“²²⁴ Исмаил ал-Фаруки казва, че мюсюлманите се обръщали към Индия преди края на първи век по Хиджра, и добавя, че „учените от Синди били отговорни за въвеждането на санскритското знание и мъдрост в Близкия

223 Roberts, *A History of the World*, pp. 538-39.

224 Hitti, *History*, pp. 307.

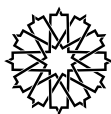


изток.“ По-късно мюсюлманите усвоили от Индия също медицина, фармакология, астрономия и математика.

Един принос от Индия бил сред най-важните от тези на която и да е друга цивилизация, който мюсюлманите възприели и впоследствие дали на Запада. Нулата, заедно с индийските числа, са по-широко известни като арабските цифри, защото Западът ги е научил от мюсюлманите. Ал-Фаруки твърди, че в Индия е имало няколко преобладаващи числови системи, като мюсюлманите ги комбинирали в две. Те използвали и двете, въпреки че само една от тях, „Губари“, според ал-Фаруки, „била приета от Запада.“ Ал-Фаруки след това посочва най-важното мюсюлманско изобретение, което било знакът за нула. Индийците нямали такъв символ, тъй като те използвали празно място, за да го обозначат. Другото име на нулата, „цифър“, Западът заимствал от арабското *сѳър*.²²⁵

Геният на ислямската цивилизация се показва в начина, по който тя използвала наученото и придобитото от другите култури знание, създала своя собствена интелектуална среда и дала своя собствен принос за световното знание. Интелектуалната дейност била единствената константа в цялата ислямска цивилизация, въпреки политическите или другите конфликти. Всъщност търсенето на знание сред мюсюлманите, включително и немюсюлманите, достигнало висоти, които не били постигнати никъде другаде през Средновековието.

225 Al-Faruqi, *Atlas*, pp. 308.



9

ПРИРОДО-МАТЕМАТИЧЕСКИ НАУКИ

Когато мюсюлманите помолили Пророка Мухаммед да направи чудо, като онези на по-предишните пророци, Аллах ги накарал да погледнат към това, което ги заобикаля и към самите тях, защото в естествения свят имало чудеса след чудеса и най-голямото от всички чудеса било човешкото същество. „Вървете по земята и вижте как Той начева творението!“ (29:20). Куранът го казва по най-простичкия начин в редица други айети, всеки път добавяйки, че това са знаци за „разумните“ (3:100), „за хора, проумяващи“ (2:164).

Почти цяла една сура (91) приканва към по-голямо наблюдение на слънцето и луната, на небесата, „и земята и всичко, което се разпростира“ (91:6), и на самия човек. В друга сура Аллах разяснява, че Той „ви показва“ (30:24) Неговите чудеса.

Трудовете на известния мюсюлмански поет Руми също са изпълнени с възхвала на света на природата. Той посочва пчелата като надарена с подаръка „ум“ от Аллах и копринената буба за нейните специални умения. Той поучава читателите си: „Колко дълго ще зачитате само незначителната форма, о, формопоклонници“, добавяйки че „ако формата беше всичко, което човекът е“, то тогава Пророка и неговият най-лош враг „щяха да бъдат равни.“ Руми утвърждава това, което Куранът иска от мюсюлманите да правят, т.е. да не спират да се удивляват.²²⁶

Мюсюлманите наистина наблюдавали отблизо и внимателно. Те гледали как растенията поникват, дори в пустинята след рядка

²²⁶ Asad, *The Message of the Qur'an*, pp. 34.



дъждовна буря. Те наблюдавали небето нощем, когато дори в градовете звездите били ярки и ниски, блещукащи на огромния тъмно-син небосвод.

В Курана има и текстове, които със сигурност биха заинтересували онези, които размишляват върху чудесата на Вселената и на Земята. Сред тях са няколко препратки към водата. „Неговият Престол бе върху водата,“ (11:7). „Небесата и земята бяха съединени, а Ние ги разделихме? И сторихме от водата всяко живо същество“ (21:30), а в друга част - „Аллах сътвори от вода всяка твар“ (24:45). Един айет описва два вида вода, едната сладка, а друга „солена и горчива“ (25:53) и добавя, че „Той е, Който сътвори човека от вода“. (25:54).

Други айети също са заинтригуващи, особено (41:11), който описва небето като „дим“, (газообразна материя, може би?), което Аллах сътворил както Той иска и създал живот на земята. В друг айет обаче се напомня на хората колко много е скрито от тях (34:9), със загатването, че има неща отвъд тяхното възприятие или опит.

В същото време Куранът насочва вниманието към временния характер на Божието творение, включително и човешкото същество, чрез повтаряне на една дума, която не се разбира напълно: „*такдир*“, *taqdir*, която означава „мяра“ или „сила“. В Курана има 131 айета, в които се появяват производни на *кадар* в пет различни категории. Всяка от тези категории на свой ред има свой нюанс, почти всеки от които набляга на силата на Аллах. В допълнение, много от тези айети казват, че Аллах е дал на нещата, които е сътворил, определена мяра (Куран 54:49, 25:2 и други айети). Следователно *такдир* е законът на изчисляването на тази мяра в целия свят. Това, че означава както „мяра“, така и „сила“, ни довежда до едно допълнително значение: *такдир* балансира крайностите на количеството и качеството като същевременно нищо не се игнорира.

Този закон, тъй като продължава да е в сила, може да бъде разбран, ако се разглежда от гледна точка на днешното знание. Както Мухаммед Рашид Рида посочва в края на 1940 г., когато Куранът говори за времето дадено на хората, както е в (10:98), това се отнася до „тяхната естествена продължителност на живота“²²⁷ Един от законите на Природата е, използвайки описанието в Курана, че всичко има своя отреден срок. Това се показва в различната продължителност на живота на различните същества, както е определено и от биолозите: например

227 Пак там, стр. 308.



три години за мишката, тридесет години за кравата, от сто до сто и петдесет за костенурката. Силата на нещата също се изразява с цифри, например конски сили, волтове, рентген, скорост, и т.н.²²⁸

Ислямът не противоречи на научните изследвания; точно обратното - Куранът ги насърчава по всякакъв начин. Поради това, че мюсюлманите разчитали най-много на наблюденията на света около тях, те постигнали много, много повече от гръцката наука. Аристотел може да е твърдял, че за да изучава света около нас от научна гледна точка, човек трябва да наблюдава. Обаче „науката“ на гръците била предимно в ръцете на философите, които предпочитали теорията и предположенията, което довело до един безкраен диалог и поради това резултатите на съжденията били считани за по-важни от реалността около тях.

СРАВНЕНИЕ С ГЪРЦИЯ

Много гръцки учени наистина наблюдавали и допринесли трайно за науката. Първият голям гръцки учен, Талес, който изучил геометрията от Египет, а астрономията - от Вавилон, започнал с търсенето на това, от което светът е сътворен, и стигнал до заключението, че първичният елемент бил водата. Питагор, в допълнение на своя принос към геометрията, твърдял че Земята не е плоска, а е кръгла. Описанието на Демокрит за материята днес се приема като научен факт: че тя се състои само от малки частици, които той нарича атоми. Аристотел е този, който отделил най-голямо внимание на наблюдението, с което дал началото на един истински научен подход. Той се фокусирал основно върху класификацията. Един от неговите ученици, Теофраст, твърди, че Аристотел написал ботанически трактат, който класифицира 550 растения. Въпреки това, повечето от гръците отказали да приемат нови научни открития, защото те силно се придържали към своята религия, която представлявала митове и легенди. Така например, философът, който се противопоставил на един мит, казвайки, че слънцето било „червен горещ диск“, бил пропъден. Днес има някои учени, които според Робъртс вярват, че гръцката рационалност попречила на научния прогрес, поради наблягането на

228 Whinfield, *Masnavi i Ma'navi*, pp. 19-20.



„логиката и абстрактната дедукция, отколкото на наблюдението на природата.“²²⁹ Един от примерите, които Робъртс дава, е този за Аристарх Самоски, чието твърдение, че Земята се движи около Слънцето, било отхвърлено, защото то противоречало на аристотеловата физика.²³⁰ Мюсюлманите били особено впечатлени от Птолемей, астроном и математик от онези времена, който не бил грък, а римлянин. Той е известен с теорията си, че Земята е център на Вселената. Когато Коперник поправил Птолемей, тринадесет века по-късно, църквата преследвала всеки, който го подкрепял, включително един друг велик учен, Галилей.²³¹

Птолемей използвал трудовете на предишните астрономи, заедно със своите собствени наблюдения, в изготвянето на основния си труд, *He Mathematika Syntaxis* (Математически сборник), който по-късно бил преименуван на *Ho Megas Astronomos* (Великият астроном). Може би този най-ценен принос за астрономията щеше да бъде изгубен, ако не бяха мюсюлманите. Едно или повече копия са били пазени в Библиотеката на Александрия. След първото опожаряване на библиотеката учените решили да спасят много от останалите книги, които те преместили и скрили. Имало само едно копие на труда на Птолемей и то било занесено до Джундишапур в Персия, за да бъде пазено в безопасност в библиотеката на един тамошен манастир. Около средата на осми век сл. Хр., когато мюсюлманите разглеждали библиотеката, те открили труда на Птолемей заедно с голям брой други гръцки книги, свързани с философията и точните науки. С помощта на несторианците от манастира, които били пазители на библиотеката, всички те били преведени на арабски език. В следствие на това, мюсюлманите научили за великия астроном и се възползвали от знанието му.

Трудът на Птолемей разглеждал Слънчевата система и Вселената и включвал каталог от 1022 звезди и техните местоположения на нощния небосвод. Тази информация разширила знанието на мюсюлманите за Вселената и им помогнала да идентифицират звездите, когато водели дискусии за небесата. *Ho Megas Astronomus* се оказал толкова ценен за мюсюлманите, че вместо да запазят оригиналното заглавие, въпреки че то съдържало думата *megas* (велик), те му дали по-голямо латинско наименование *megiste*, на арабски *Almagest*

229 Roberts, *History of the World*, pp. 204.

230 Пак там, стр. 205, 223.

231 Ronan, *Science: Its History*, pp. 203.



(Великолепната [Книга]), едно заглавие, което се използва и до днес, дори на Запад – дължимото, което мюсюлманите отдали на Птолемей.²³²

Научният историк Колин А. Ронан отбелязва, че след Птолемей във втори век сл. Хр., гръцката наука до голяма степен била в застой.²³³ Западните физици критикуват мюсюлманските астрономи за твърде строгото им придържане към Птолемей и неговата геоцентрична теория и за това, че не виждат грешките му. Тази критика идва гледайки назад, от удобната позиция на двадесети и двадесет и първи век, след векове с други големи открития в астрономията. Във всеки случай, когато Коперник разработил своята хелиоцентрична теория, той нямал желание да я оповести публично, защото Църквата била непоколебима в придържането си към геоцентричната теория, за която вярвала, че е в съответствие с Библията. Десетилетия наред след Коперник християните още по-силно отхвърляли Слънцето като център на Вселената и дори изгаряли хората, които твърдели това. От друга страна, мюсюлманите определено са знаели за хелиоцентричната теория около десети век сл. Хр., тъй като Ал-Бируни я е споменал.²³⁴ За разлика от Библията, Куранът със сигурност не противоречи на реалността за Вселената или за Земята. Въсъщност първите мюсюлмански учени вече били стигнали до извода, че Земята е кръгла, основавайки обясненията си на описанието, което е дадено в Курана. Същевременно европейците отказвали да приемат този факт и през Ренесанса, настоявайки, че Земята е плоска.

Мюсюлманските учени отговорили на Птолемей и провели свои важни изследвания. Ал-Баттани, считан за един от най-великите мюсюлмански астрономи, направил промени в изчисленията на Птолемей за орбитите на луната и някои от планетите.²³⁵ Ал-Баттани имал ценен принос и за сферичната тригонометрия, създавайки формула „без еквивалент при Птолемей.“²³⁶ Други мюсюлмански астрономи изменили теориите на Птолемей и „в някои случаи открито го критикували.“ Мюсюлманският физик Ибн ал-Хайсам написал „Съмнения, свързани с Птолемей“ (*Doubts Regarding Ptolemy*), предупреждавайки, че „Аллах не е създал учените, като хора, предпазени

232 Hodgson, *The Venture*, vol.1, pp. 314-315; Asimov, *Science*, pp. 109.

233 Ronan, *Science: Its History*, pp. 203.

234 Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam* (New York: New American Library, 1968), pp. 148.

235 Timothy Ferris, *Coming of Age in the Milk Way* (New York: William Morrow, 1988), pp. 43.

236 Hitti, *History*, pp. 376.



от грешки“. Дори след монголското разрушение на Багдад били съставени нови астрономически таблици, включително една от Насир ад-Дин ал-Туси в обсерватория, построена от Хулагу Хан, разрушителят на Багдад. Други мюсюлмански астрономи на Изток „усъвършенствали сферата на Птолемей.“²³⁷

В другия край на мюсюлманския свят мюсюлманска Испания отхвърлила изцяло Птолемей, като както мюсюлманските, така и еврейските астрономи се обърнали вместо това към трудовете на Аристотел. Джабир ибн Афлах бил един от основните критици на Птолемей, по трудовете на който той направил свои собствени поправки.²³⁸ Мюсюлманските астрономи направили корекции в планетарния модел на Птолемей, за да съответства на таблиците в алманасите, които мюсюлманите съставили въз основа на наблюдения и допускането на съществуването на други планетарни системи.²³⁹ Това пряко противоречи на твърденията на физици като Тимъти Ферис, който критикува мюсюлманските учени за силното им придържане към Птолемей.²⁴⁰

Най-видният мюсюлмански физик, ал-Хайсам, отхвърлил обясненията на Птолемей за неравномерното движение на планетите. Един мюсюлмански астроном от Кордоба, ал-Битруджи, отишъл по-далеч във възприемането на „обясненията на Птолемей за движенията на планетите....като нищо повече от математически изчисления.“²⁴¹ Приносът на ал-Битруджи, казва Хитти, „бележи кулминацията на мюсюлманското антиптолемейско движение.“²⁴² Също относително неизвестно е, че мюсюлманите научили повече за астрономията и математиката от източници, различни от гръцките. По-голямата част от това знание дошла от Индия. Един учен от тази страна, Манка, представил на халиф ал-Мансур и други учени мюсюлмани от неговия двор един труд, известен като „Сиддханта“ (*Siddhanta*), който разглежда астрономията въз основа на хинду системата. Мюсюлманите придобили от индийците и знания за математиката, което се разглежда по-долу. Всъщност мюсюлманите нарекли математиката „индийската наука“.

237 Bernard Carra de Vaux, "Les sphères célestes selon Nasir Eddin- Attusi." In Paul Tannery, *Recherches sur l'histoire de l'astronomie ancienne*, Appendix VI, pp. 337-361, 396 Paris, 1893.

238 Hitti, *History*, pp. 572.

239 J. Casulleras and J. Samso (eds.), *From Baghdad to Barcelona: Studies in the Islamic Exact Sciences in Honour of Prof. Juan Vernet*, 2 vols. (Barcelona: Barcelona University, 1996), vol.1, pp. 479.

240 Ferris, *Coming of Age*, pp. 43.

241 Ronan, *Science: Its History*, pp. 212, 217-218.

242 Hitti, *History*, pp. 572.



Друг източник бил Иран, както е записано в един текст на пахлави, известен просто като „Астрономическа таблица на Краля“. Тя била преведена на арабски език, била е предпочитана от мюсюлманските астрономи и е използвана като източник в мюсюлманска Испания.

ЕПОХАТА НА АБАСИДИТЕ И УМАЯДИТЕ

Съществуват малко документални доказателства, за да се оцени научният принос, направен по време на епохата на Умаядите. Въпреки това, в началото на Исляма арабите вече били запознати с науките, особено с медицината, защото гръцките медицински книги били преведени на асирийски език в Джундишапур. Пророка знаел за „първия научно подготвен медик в Арабия“, ал-Харис ибн Калада, „един по-възрастен сподвижник на Пророка.“ След това, с голямото уважение, което те имали към ученето, мюсюлманите съхранили византийските и персийските научни институции по време на завоеванията си. Джундишапур станал научен център за мюсюлманския свят и неговите учени дошли в Дамаск, столицата на Умаядите. По този начин било поставено началото на търсенето на знания от мюсюлманите по време на Умаядския Халифат.²⁴³

Въпреки състоянието на науката по време на епохата на Умаядите, няма съмнение, че ислямската наука, която доминирала в света векове наред, процъфтяла, когато Абасидите започнали управлението си. Всякакъв вид наука получила своя начален тласък при управлението на втория абасидски халиф, ал-Мансур, основателят на Багдад. Създаването на този град било според някои историци началото на едно изцяло ново общество.

Разглеждано в контекста на културата и времето си, това начало се оказало едно голямо постижение. Учени от Индия, Византийската империя и Персия се събирали не само в Багдад, но също и в Басра и Куфа, за да учат от мюсюлманите. Всички научни материали – дискусии и текстовете – били на език, който никога преди това не е бил използван в науката. Всичко трябвало да бъде преведено на арабски, преди да бъде тълкувано, което на свой ред довело до нови терминологии и, което е по-важно, до по-голяма креативност.²⁴⁴

²⁴³ Пак там, стр. 254,572-573.

²⁴⁴ Whinfield, *Masnavi i Ma'navi*, pp. 22.



Имената на някои от мюсюлманите, които направили принос към науката, били или незаписани, или изгубени. Но преди мюсюлманите да научат за гръцката геометрия, те можели да изчисляват обиколка на окръжности с Пи, което било „много по-точно от това на гърците.“²⁴⁵

В астрономията има много повече следи за имената на мюсюлмански учени, които били заличени, защото или били латинизирани, или изцяло заменени. Уилям Дж. Кауфманн III, авторитет в астрономията, казва: „Много от най-светлите звезди на небето имат арабски имена.“ Кауфманн дава пример с имената на звездите, които очертават черпака на Голямата мечка, една от най-известните характеристики на нощното небе. „Седемте най-светли звезди“ от Голямата мечка се наричат Алкаид, Мизар, Алиот, Мегрез, Дубхе, Фиيبة и Марак. Арабският произход на тези латинизирани имена все още е разпознаваем. Обаче имената на почти всички от другите не са. Въпреки че над 850 звезди имали мюсюлмански имена, повечето от тях били латинизирани или заменени. Най-ярката звезда в съзвездие Везни например сега се нарича Алфа Везни, въпреки че векове наред е било известно с неговото мюсюлманско име, Зебен ал-Гануби.²⁴⁶

Има сведения за научна дейност в началото на Абасидската ера, състояща се основно от малки постижения в областта на астрономията и едновременно с това и в математиката. Акцентът върху тези сфери е разбираем. Мюсюлманският свят бил обширен по това време, разпростирайки се от Атлантическия до Тихия океан през източното полукуло. Посоката към Мекка трябвало да бъде определяна, както и да се изчисляват времената за молитва в различните региони, така че нуждата от точност в тези изчисления съществувала в продължение на няколко века.

Научните изследвания набрали мощ и библиотеките били от значителна помощ за това. Библиотеката била част от Дома на Мъдростта на Халиф Ал-Хаким, надминавайки всички други, защото там били представени всички науки. Доста по-късно, една друга библиотека в Кайро била известна заради своя размер, състояйки се от четиридесет книгохранилища с книги от всички клонове на науката.

Около сто години след Хиджра, мюсюлманите открили гръцкия астролаб, вярвайки че това е най-старият научен инструмент в света. Той започнал да се асоциира с мюсюлманския свят, тъй като мюсюлманите

245 Watson, *Agricultural Innovation*, pp. 65.

246 William J. Kaufmann III, *Universe* (New York: W.H. Freeman, 1991), pp. 140-143.



го използвали най-дълго време. Най-ранното споменаване на астролаба, което е оцеляло, е това на Симплиций, гръцки философ, чиито трудове били написани в началото на шести век сл. Хр. Около същото време друго точно описание било публикувано от Йоан Филопон. Приблизително тридесет години по-късно Себерус Себокт, сирийски монах, написал пълен трактат, въз основа на гръцки източници.

Западните учени вярвали, че астролабът, описан от Филопон, бил този, който астрономите използвали повече от хиляда години. От друга страна, ислямски източници описват подобренията, направени от мюсюлманите, включително, както е посочено от Ронан, „измерването на небесните позиции, използвайки височина и азимут...една специфична арабска система.“ Ронан отбелязва, че думата „азимут“ има арабски произход. Ал-Хорезми описал друг опит за увеличаване на ефективността на астролаба. Около век по-късно, Али ибн Халаф и Ибн Юнус, (известен на Запад като Аззаркел) направили други подобрения.²⁴⁷

Ибрахим ал-Фазари (починал през 796 г. или 806 г. сл. Хр.) бил първият мюсюлманин, който конструирал астролаб. Сто години по-късно, Хамид ибн Али и Али ибн Муса станали известни като най-добрите конструктори на този инструмент. Ал-Заркали (1028 – 1087 г. сл. Хр.) изобретил един подобрен астролаб, който бил наречен на него на латински, *saphaca Arzechelis* (от името, дадено на новия вариант, *safihah*). В допълнение, ал-Бируни споменава един астролаб, основан на хелиоцентричната теория, направен от Ебу Саид ал-Сиджзи, персийски астроном и математик (приблизително 945 – 1020 сл. Хр.).

Астролабът бил най-сложният от инструментите, които мюсюлманите използвали в своите астрономически изследвания. Те разработили разнообразие от астролаби, сред които били лунният, универсалният, насоченият и този, който е известен като астролабски часовник. Други инструменти включвали квадранта, армилартната сфера, диоптъра, торкветум, екваториум, компаса и слънчевия часовник.²⁴⁸

Алхимия

По-малко от век и половина след появата на Исляма се появило и началото на мюсюлманската наука. Името, което изпъква през този

247 Ronan, *Science: Its History*, pp. 236-237.

248 J. Casulleras and J. Samsó, pp. 475-476.



период, е това на Джабир ибн Хайян (починал 803 г. сл. Хр.). Макар и сабиец, той бил част от мюсюлманския свят както и от мюсюлманската общност на учени и изследователи от Багдад. Той е известен на Запад като Гебер Алхимика.²⁴⁹

Джабир бил истински алхимик (от арабски език *ал-химия*, *al-kīmya*) във философския смисъл, защото той се интересувал най-много от „пречистването на душата“²⁵⁰ Въпреки че разпространеното схващане за алхимията е превръщането на неблагородни метали в злато, тя по-точно е една спекулативна философия, фокусираща се върху метафизиката и, както е описано в Енциклопедия Британика, опитът „да се открие връзката на човека с космоса и да използва тази връзка в своя полза.“²⁵¹

Въпреки това, алхимията е и началото на науката химия (думата „химия“ произхожда от думата „алхимия“). Алхимията, по думите на Ронан, „насърчила внимателното изследване на металите и минералите.“²⁵² Джабир е известен с две свои книги за алхимията, които ясно описват философията. Той обаче е и отличен пример за един алхимик, който става учен, тъй като той променил гръцките идеи и методи за практикуване на алхимията. Гърците вярвали, че всички метали били едни и същи, и следователно всеки метал можел да бъде превръщан в друг. Гръцката процедура се състояла от безкрайна дискусия и предположения. Джабир имал лаборатория и правил експерименти с метали и други химични субстанции. Поради това той бил един от основоположниците на модерната химия. Неговите описания на лабораторните процедури са силни доказателства за експерименталната работа в химията.²⁵³ Сред описанията, които Джабир дава в своите трудове, са пречистването на химични съединения, рафинирането на метали, подготовката на стомана и различни други химични вещества, боядисването на платове и кожа, правенето на киселини. Най-силната киселина по негово време бил оцетът, който Джабир дестилирал и така произвел по-силната оцетна киселина. Това постижение било важно в един по-широк контекст, защото единственият начин да се предизвика химична промяна преди това бил с топлина. Една по-силна киселина се оказала друго

249 Sarton, *Introduction to Science*, vol.1, pp. 520.

250 Cyril Glasse, *The Concise Encyclopedia of Islam* (San Francisco, CA: Harper & Row, 1989), pp. 203.

251 Encyclopedia Britannica, vol.1, pp. 208.

252 Ronan, *Science: Its History*, pp. 237.

253 Пак там, стр. 239.



средство за създаване на химични промени, особено след употребата на топлина. Джабир бил внимателен в придържането си към научния метод. Той например класифицирал металите на три вида: летливи „спиртове“, ковки метали и нековки вещества. Преди всичко той бил отличен специалист.²⁵⁴

Арабските технически термини, които Джабир използвал в трудовете си, били пряко приложени в европейските езици. Сред тях са алкали, антимони, алембик (за горния участък на дестилационния съд), лудал (за долния участък), реалгар (арсениев дисулфид) и една дума, която понастоящем не се използва в английския – „тутиа“ (цинков оксид). Много вероятно е Джабир да е открил нова химична субстанция, сал-амоняк, тъй като гърците не знаели за неговото съществуване и той бил първият, който го е споменал. Джабир също така проучил възможността за разрешаване на един от големите проблеми на алхимиците, които те си поставили, а именно да намерят вещество, която да лекува всички болести и да удължава живота. Тъй като експериментите за една такава субстанция почти винаги изисквали някакъв вид сух прах, думата за нея се установила като „еликсир“ което на арабски означава „сухото“.²⁵⁵

Книгите на Джабир били най-важните в областта на алхимията и химията, като нямали равни в Европа до шестнадесети век сл. Хр., когато италианските и немските учени започнали да се отличават в тези сфери. Дотогава, латинизираното име на Джабир - Гебер, поддържало неговата известност в Европа. Престижът, придаден на името на Гебер, бил такъв, че през 1300 г. сл. Хр., над петстотин години след смъртта на Джабир, един неизвестен учен открил сярната киселина и, за да може неговото откритие да бъде веднага прието, той използвал името на Гебер като негов откривател.²⁵⁶

Според Мейерхоф, „влиянието на Джабир може да бъде проследено през целия исторически ход на европейската алхимия и химия.“²⁵⁷ Трудът на Джабир за алхимията (и от тук за химията) обаче станал известен в Европа след труда на един друг мюсюлмански учен, който бил роден повече от век след Джабир: Ебу Бекр Мухаммед ибн Закария ар-Рази, известен на Запад като Разес (роден 254 г. сл. Хиджра/854 г. сл. Хр. и починал 313 г. сл. Хиджра/925 г. сл. Хр. или 323 г. сл. Хи-

254 Asimov, *Science*, pp. 69.

255 Ronan, *Science: Its History*, pp. 237.

256 Asimov, *Science*, pp. 87.

257 Max Meyerhof, *Le monde islamique* (Paris: F. Rieder, 1926), pp. 327.



джра/935 г. сл. Хр.). Може би ар-Рази бил далеч по-известен от Гебер, тъй като той бил един от великите лекари на Средновековието. Или може би защото бил, както Сартън го описва, „истински химик“. Той написал книги за химията, които също описвали и химически уреди, и, в допълнение на това, се опитал да класифицира минералните вещества. Също толкова важно е, че е положил усилия да приложи своите знания по химия в медицинската си практика.²⁵⁸ Неговият най-голям труд в тази наука, „Китаб ал-Асрар“ (*Kitab al-Asrar*, Книга на тайните), бил преведен на латински от „видния преводач“ Джерард от Кремона около 1187 г. и бил забележителен „източник на химично знание, докато не бил заменен през четиринадесети век“ от трудовете на Джабир. Роджър Бейкън е използвал цитати от него.²⁵⁹ Ар-Рази бил истински учен, защото настоявал да работи върху „това, което можело да бъде доказано чрез експеримент.“²⁶⁰

Изучаването на химията сред мюсюлманите продължило векове наред, макар и не като отделна дисциплина. Тя била значително по-ценна в лечението на болести и следователно проучванията в химията били приемани като част от фармакологията. Това е ясно видно в най-добрите медицински трудове на Средновековието, като „Канон“ и „Книга за лечението“ на Ибн Сина. В тези книги Ибн Сина дал класификация на минералите и разсъждавал за това как те били формираны.²⁶¹ Тъй като обаче фармакологията е част от медицинската наука, това е описано по-подробно в Глава 10. Друга сфера, ботаниката, считана за по-важна като медицинска наука, отколкото просто като природна наука, също се описва в тази глава.

МАТЕМАТИКА И АСТРОНОМИЯ

Сартън избира известния математик Мухаммед ибн Муса ал-Хорезми, за да представи първата половина на девети век сл. Хр. Думата „алгоритъм“ (група математически правила) произлиза от неговото име.²⁶² Алгоритъмът се оказал особено полезен, когато станал основата на

258 Sarton, *Introduction to Science*, vol.1, pp. 586.

259 Hitti, *History*, pp. 366.

260 Ronan, *Science: Its History*, pp. 238.

261 Пак там.

262 Sarton, *Introduction to Science*, vol.1, pp. 563.



компютъра, защото „всички компютърни програми“, казва Ферис, „са алгоритми“.²⁶³ Според Сартън Ал-Хорезми „повлиял на математическата мисъл в най-голяма степен в сравнение с който и да е друг средновековен писател.“²⁶⁴ Описанието, което той дава на алгебрата, дава името на този клон на математиката (от арабското *алджабр*, *aljabr*). Ал-Хорезми разграничил алгебрата от геометрията.

Друг негов принос за математиката включва геометрични решения, измерване на градуси, тригонометричните таблици. Аделард Батски превел тези таблици на латински преди Ренесанса, през 1126 г. сл. Хр. Същата книга съдържала и други таблици, преведени по същото време, които засягали астрономията и които Сартън смята, че са „първите мюсюлмански таблици.“ Освен това ал-Хорезми бил и астроном.²⁶⁵

Сабит ибн Курра, математик/астроном, който бил последовател на ал-Хорезми, не бил мюсюлманин, макар и да е бил член на академията на Халиф ал-Ма'мун в Багдад. Той принадлежал на Хелинистичната група в Харан, един град, който при управлението на предишния халиф имал в центъра си училище по философия и медицина. От Сабит ибн Курра е дошло наименованието на неговата група - Сабей, защото Сабейте били признати в Исляма като религия, основана на божественото откровение.

Приносът на Сабит, в допълнение на някои подобрени преводи, особено онези от трудовете на Евклид, включвал нови твърдения и ценни коментари на постулатите и аксиомите на Евклид, обхващащи геометрията, механиката и ирационалността. Негов е първият известен труд за сенките на слънчевия часовник. Книгата му за баланса била преведена на латински. Сред неговите наблюдения в областта на астрономията, които той отдадено записвал, били опитите му да определи височината на слънцето и продължителността на слънчевата година.²⁶⁶ Наследството на Сабит в историята на ислямската наука бил един син - Синан, двама внука - Сабит и Ибрахим и един правнук - Еби ал-Фарадж, всеки от които се отличил като учен и преводач.

Благодарение на усилията на астрономите, доброто познаване на нощния небосвод било от голяма полза за пътешествениците, които трябвало да знаят позициите на съзвездията и движението на

263 Ferris, *Coming of Age*, pp. 388.

264 Sarton, *Introduction to Science*, vol.1, pp. 563.

265 Пак там, стр. 666, 1022.

266 Carra de Vaux, pp. 388.



ярките звезди, за да установят маршрута, който да следват, и за да изчисляват времето. Луната също имала значителна роля в живота на арабите, което обяснява важноста на лунния календар. Арабите разграничавали двадесет и осем последователни групи звезди, известни като „лунни стоянки.“ Позицията на луната спрямо тези стоянки показвала годишния сезон. Годишното изгряване на специфични звезди отбелязвало земеделските сезони.²⁶⁷

Друг основен математик/астроном, който почти не се споменава в западните истории на науката, въпреки че може би е един от най-великите мюсюлмански математици, е Ебу ал-Уафа (940-998 г. сл. Хр.).²⁶⁸ Неговият най-голям принос за математиката са геометричните конструкции и тригонометрията. Съществуващата тригонометрия по онова време била от гърците, които я считали за „просто теоретично изкуство.“²⁶⁹ От друга страна, мюсюлманите според Кара Дьо Во „безспорно били създателите на равнинната и сферичната геометрия, която, строго погледнато, не съществувала сред гърците.“²⁷⁰

Много от постиженията на Ебу ал-Уафа са твърде технически, за да бъдат детайлно разгледани тук. Неговите изследвания в геометрията включвали параболи и обем на параболоид. Той разрешил геометрични проблеми, включително един относно полиедър с един отвор на компаса. Той въвел секанса и тангенса в тригонометрията. Има голяма вероятност сферичната тригонометрия, която е представена на китайците от Куо Шоу-Чинг, да произхожда от Ебу ал-Уафа.²⁷¹

Ебу ал-Уафа работил и над арабския превод на „Алмагест“ от Птолемей, въпреки че един такъв вече съществувал. По-ранната версия обаче била считана за незадоволителна, поради което Ебу ал-Уафа подобрил текста. Както математиката, така и астрономията помогнали на двама от братята Бену Муса да определят обиколката на Земята. Те наблюдавали надморската височина на Полярната звезда (Северната звезда), измервали я от северните и южните точки на наблюдение и използвали тригонометрията, за да достигнат до 24 000 мили, което било „реалната цифра.“ Джеймс и Троп посочват, че братята Бену Муса били също „пионери в един необикновен ренесанс на високотехнологичното инженерство в средновековния ислямски свят.“²⁷²

267 Ahmad, *Discovering Islam*, pp. 346-238.

268 Sarton, *Introduction to Science*, vol.1, pp. 666.

269 Ronan, *Science: Its Its History*, pp. 225.

270 Carra de Vaux, pp. 388.

271 Sarton, *Introduction to Science*, vol.1, pp. 666, 1022.

272 James and Thorpe, pp. 63.



Един велик математик/астроном е добре познат както на Изток, така и на Запад като велик поет – Омар Хаям, или по-точно Умар ал-Хаям (1048 – 1131 г. сл. Хр.). Той получил най-доброто обучение, което съществувало тогава, и в университета си срещнал Низам ал-Мулк, който по-късно станал Велик везир на Селджуците. Въпреки че ал-Хаям предпочитал да се занимава с поезията, той приел поканата на двамата си приятели Низам ал-Мулк и султана на Селджуците да поеме ръководството на обсерваторията в Исфахан. Той поддържал научен интерес към математиката, астрономията и по-малко известно, медицината, поради което бил известен и като Лечителя.

Едно от задълженията на ал-Хаям в обсерваторията било да бъде придворен астролог, едно задължение, което изпълнявал с нежелание, защото той не вярвал в астрологията. Въпреки това неговата слава се дължи на изключителните усилия, които положил в областта на математиката и астрономията, част от които е неговата книга за алгебрата например надминавайки не само гърците, но също и ал-Хорезми. Сред допълненията, които ал-Хаям направил към труда на ал-Хорезми в алгебрата, били кубичните уравнения (ал-Хорезми работил само с квадратичните), класификация на уравненията и решения на кубичните и квадратните уравнения с помощта на конични сечения. Неговият метод за решаване на уравнения от трета степен, казва Майерхоф, „бележи един етап на напредък в този клон на математиката.“²⁷³ Смятало се е, че оригиналните книги на Хаям за математиката били загубени и че съществували само преводи. Неотдавна обаче те били открити в Иран и публикувани там. Низам ал-Мулк също помолил ал-Хаям и Абдуррахман ал-Хазини да оглавят екип от математици/астрономи, за да подобрят точността на персийския слънчев календар. Ал-Хаям успял до такава степен, че неговият календар бил много по-точен от Грегорианския.²⁷⁴ А относно това до каква степен - изчисленията се различават. Според Ронан календарът на ал-Хаям „би имал грешка не повече от един ден на 5000 години.“²⁷⁵ Мюсюлманите изобретили и механичните календари, някои оборудвани със сложни зъбни колела. Джеймс и Троп дават като изключителен пример един механичен календар, разработен от Ебу Са'ид ал-Сиджзи, който „отбелязвал фазите на луната и движението на слънцето спрямо зодиакалните знаци.“²⁷⁶

273 Meyerhof, *Le monde 'islamique*, pp. 393.

274 Glasse, *Encyclopedia of Islam*, pp. 227.

275 Ronan, *Science: Its History*, pp. 227.

276 James and Thorpe, pp. 123.



В онези дни математиката и астрономията били изучавани заедно, сякаш били едно цяло. Сред съвременниците на ал-Хорезми имало изключителни математици и астрономи, както и специалисти и в двете сфери. Следните са сред онези, които имали важен принос. Сахлат-Табари (приблизително 838 – 870 г. сл. Хр.), персийско-еврейски астроном и лекар, бил първият, който превел „Алмагест“ на Птолемей на арабски език. Хабаши ал-Хасиб (п. 870 г. сл. Хр.), астроном, бил първият, който разработил метода за изчисляване на времето, използвайки височината. Изключителният астроном на девети век сл. Хр. бил ал-Фергани. Неговата книга, известна на Запад като „Елементи на Астрономията“ (*Elements of Astronomy*), не е превод на оригиналното арабско заглавие, което било „Книга за движение на небесните тела и пълната наука за звездите“ (*Book on Celestial Motions and the Complete Science of the Stars*). Тя била преведена на латински през дванадесети век сл. Хр. и имала голямо влияние през следващите триста години.

И в мюсюлманска Испания ценен астрономически опит бил предаден на Запада, особено в съставянето на астрономическите таблици. Ибн Са'ид, историк, който бил известен с неговата кратка световна история, бил също и запален наблюдател на нощното небе. Неговият сборник с многобройни наблюдения бил използвани от ал-Заркали (1028 – 1087 г. сл. Хр.), за да създаде нови таблици, по-късно известни като толедски таблици, които станали меродавни в Западна Европа. Ал-Заркали въвел тези таблици със сложна тригонометрична дискусия. Той бил един от водещите учени от ал-Андалус, какъвто бил и ал-Маджрити (п. 1007 г. или 1008 г. сл. Хр.).²⁷⁷

От мюсюлманска Испания Западът научил, че Земята била сфера. Хитти пише, че мюсюлманите запазили този факт жив, и посочил ал-Баланси от Валенсия като „символ“ на тази доктрина. Това знание се появило в една латинска публикация през 1410 г. сл. Хр. От този труд, Хитти добавя, Колумб научил, че поне горната част на Земята била кръгла.²⁷⁸

Трудно е мюсюлманските учени да бъдат класифицирани според тяхната специализация. Верни на духа на „Ислямския човек“, те се разпростирали широко, не само в науката, но и в други области. Един пример от въпросния период е ал-Кинди (801-873 г. сл. Хр.). Той бил, както много мюсюлмански учени, енциклопедист. Много от неговите трудове касаят философията, спечелвайки му названието „Филосо-

²⁷⁷ Sarton, *Introduction to Science*, vol.1, pp. 740.

²⁷⁸ Hitti, *History*, pp. 570.



фът на арабите“. Ал-Кинди писал книги и по математика, физика, фармакология и география. Според Сартън неговата книга по геометрия и физиологична оптика повлияла, наред с другите, Роджър Бейкън и Витело. Неговият мюсюлмански трактат за музиката е най-ранният оцелял труд. Освен това Ал-Кинди бил и изключителен физик.²⁷⁹

Ал-Кинди се споменава най-често, когато става дума за физиката в ислямската история. Неговите 265 труда включвали 33 трактата само за физиката, например, за метеорологията, хектолитровото тегло, приливи и отливи, оптиката, музиката, и особено отражението на светлината. Най-известен от тях е „За оптиката“, от който изглежда е останал само латинският превод, направен от Джерард от Кремона, който превел и повечето от другите книги на ал-Кинди. „За оптиката“ повлиял на Роджър Бейкън, Витело, Джон Пекхъм и други учени на Запад. Между другото, ал-Кинди бил сред първите, които твърдели, че златото може да бъде добивано само от мините, а не от преработването на неблагородни метали в лабораторията.²⁸⁰

Големият мюсюлмански принос за физиката е дело на Ебу Али ал-Хасан ибн ал-Хайсам (965 – 1039 г. сл. Хр.), известен на Запад като Алхазен. Колин Ронан описал Ибн ал-Хайсам като „най-великия ислямски физик“²⁸¹ Относно Ибн ал-Хайсам Мейерхоф казва: „Славата на мюсюлманската наука е в сферата на оптиката“ и добавя, че мюсюлманският физик „засенчил (математическата способност) на Евклид и Птолемей.“²⁸² Биографията изброява около 200 негови труда по редица предмети, включително медицина, оптика, математика, физика и философия.

Ибн ал-Хайсам се обучавал като лекар в Басра, градът, където се е родил, и в Багдад. Скоро обаче той започнал да се интересува и от други сфери на науката. В началото на своята кариера, в Кайро, той приел едно предизвикателство от Фатимидския халиф ал-Хаким в една област, за която той знаел малко или нищо: това била задачата за контролиране на годишните наводнения, причинявани от Нил. Той обаче не успял.

Когато Ибн ал-Хайсам започнал сериозно да наблюдава природата на светлината и на човешкото око, изплувал неговият гений. Той бил

279 Sarton, *Introduction to Science*, vol.1, pp. 559.

280 Пак там, стр. 559-560.

281 Ronan, *Science: Its History*, pp. 227; вж. също: <http://news.bbc.co.uk/1/hi/sci/tech/7810846.stm> (достъпен към 05.01.2008 г.)

282 Meyerhof, *Le monde islamique*, pp. 229.



впечатлен от играта на светлината върху всякакви видове предмети, с различни цветове, как светлината се променяла по време на различните части на деня, с отраженията, както и с пречупването на слънчевите лъчи през въздуха и водата и начина, по който дадени феномени създавали оптическите илюзии. Въпреки това не е просто самото наблюдение, което довело до откритията, но също и експериментирането, което вече било обща практика сред мюсюлманските учени.

Изследванията на Ибн ал-Хайсам го довели до опровергаване на теорията както на Евклид, така и на Птолемей, за това, че окото изпраща визуални лъчи към даден обект, тези визуални лъчи се връщат към окото с образа на обекта и по този начин окото вижда. Той демонстрирал, че светлинните лъчи идват до окото от обекта, откритие, което неправилно се приписва на Леонардо да Винчи. В резултат на това, по думите на Джон Уилям Дрейпър, Ибн ал-Хайсам „бил първият, който поправил гръцките погрешни схващания относно естеството на зрението.“²⁸³ Ибн ал-Хайсам разширил наблюденията си до ефекта на атмосферата върху начина, по който светлината пада върху земята. Колкото по-голяма била гъстотата на атмосферата, толкова по-голям бил нейният ефект върху светлината. Това, което е по-важно, атмосферата създавала оптическа илюзия. Позициите на звездите на пример изглеждали по-близо до зенита отколкото тяхната реална позиция. Той правил експерименти със светлината на звездите и дъгите. Основният труд на Ибн ал-Хайсам за оптиката, *Китаб ал-Маназир* (*Kitab al-Manazir*), чиито оригинал вече не съществува, бил преведен на латински и публикуван през 1572 г. Книгата повлияла на развитието на оптиката в Средновековието, включително на учени като Витело, Роджър Бейкън, Леонардо да Винчи и Йохан Кеплер. Други негови трактати се фокусирали върху причините за дъгите, ореолите и затъмненията. Тъй като не искал да гледа директно към слънцето по време на затъмнение, Ибн ал-Хайсам направил малка дупка в капациите на прозорците си и наблюдавал изображението, образувано на стената срещу прозорците. Дали той е изобретил камера обскура или не - това е нейното първо документирано описание.²⁸⁴

Един от най-важните трудове на Ибн ал-Хайсам е „За запалващото стъкло“. По думите на Мейерхоф „трудът показва дълбока и точна концепция на естеството на фокусирането, увеличаването и инверсията на изображението и на оформянето на кръгове и цветове чрез

283 Ahmad, *Discovering Islam*, pp. 230.

284 Hitti, *History*, pp. 629.



експерименти.“ Лупата от неговата теория била изобретена едва три века по-късно в Италия.²⁸⁵

Ал-Бируни, който вече няколко пъти беше споменат, имал и други постижения за науката, повечето от които малко известни. Пример за това е неговият труд за геологията. Това, което ал-Бируни научил от индийските източници относно циклите на времето, го накарало да проучи геоложката история. Той успял да определи специфични гравитации с прецизност, която била доста забележителна за онези времена. Неговите записки по астрономия били резултат от наблюденията, направени с инструментите, които сам изработил. Ал-Бируни написал текстове за фармакологията, ботаниката, гравитацията, науките за земята, физиката и математиката.

Повечето от мюсюлманските учени, по техен собствен скромнен начин, прекарвали живота си, като издигали ислямската наука с полезни занимания като преводи, учене от другите – както от мюсюлмани, така и от немюсюлмани – обучаване и писане на книги, много от които съчетавали по-ранни открития и нови такива. Повечето от тези книги били преведени на латински.

Тези хора били завършени енциклопедисти, най-известен сред които бил Насир ад-Дин Туси (1201-1274 г. сл. Хр). Най-забележителното е, че той живял по време на сътресенията от монголските инвазии и техните най-ужасни разрушения в мюсюлманските страни. За Насир ад-Дин обаче монголският Хан Хулагу се оказал спасител на живота му. Насир ад-Дин станал известен като астролог, поради което привлякъл вниманието на асасините. Един от техните управници го заловил и го изпратил в крепостта на Алмут, тяхната крепост в Кавказките планини. Крепостта се оказала най-трудна за превземане за почти двеста години, докато Хулагу я пленил. Предполага се, че Насир ад-Дин е разкрил тайните на крепостта на нахлуващите монголи. Хулагу освободил Насир ад-Дин, който станал негов доверен съветник и останал с монголците до смъртта си.

Изключителното знание на Насир ад-Дин за астрономията подтикнало Хулагу да му възложи построяването на обсерватория в Марагах в Иран. Обсерваторията скоро станала международно известна заради нейната забележителна библиотека, астрономи и най-добрите научни инструменти. Мюсюлманите били перфекционисти в изобретяването на тези инструменти. Имало е и специални инструменти, най-вече оне-

285 Meyerhof, *Le monde islamique*, pp. 335.



зи направени от пръстени от екваториални армияри, както слънцестойни, така и елиптични. Този, който бил най-широко използван, бил комплект от пет елиптични пръстена с отбелязани градуси и минути. Те били сред инструментите, които европейците използвали като модели, когато започнали да правят свои собствени. Алфонсо Кастилски например се възползвал от тях, когато искал да построи най-добрата армиярна сфера, както направил по време на Ренесанса Региомонтан, който искал „да построи наново елиптичната на Птолемей.“²⁸⁶

За Насир ад-Дин обсерваторията била средство да докаже собствената си стойност, което на свой ред довело до ценен принос и слава в областта на астрономията. Той прекарал дванадесет години в изготвяне на нов набор от планетарни таблици, „Зиджи Илхани“ (*Zijillkhani*). Той работил задълбочено и по една всеобхватна книга за астрономията, която асимилирала всички известни концепции на времето. Значението на книгата, известна накратко като „Тазкира“ (*Tazrika*), е видно от броя на езиците, както източни, така и западни, на които е била преведена и от броя на коментарите, които е предизвикала, включително един на турски език. Насир ад-Дин бил откровен в критиката си към Птолемей и направил много корекции в „Алмагест“, което отворило пътя за Реформата на Коперник.²⁸⁷

Насир ад-Дин допринесъл и за математиката, особено за геометрията и тригонометрията. И тук той написал обстойно изследване на това, което било известно в областта на математиката по него време, в шестнадесет тома, четири от които обхващали ислямския период. Той описал своето собствено постижение в „Трактат за четириъгълника“, уважаван труд относно сферичната тригонометрия.²⁸⁸

Насир ад-Дин написал три трактата за оптиката, два за музиката, един за медицината, два за логиката и други за минералогията, географията, геодезията, философията, теологията и етиката. Той бил наистина истински енциклопедист с голям принос за науката.

ГЕОГРАФИЯ

Научният принос на мюсюлманския свят помогнал за разграничаването на мюсюлманското Средновековие в много други дисциплини.

286 Carra de Vaux, pp. 396.

287 Jamil Ahmad, *Hundred Great Muslims*, pp. 262.

288 Carra de Vaux, 396.



Географията възникнала като наука в мюсюлманския свят със създаването на Дома на Мъдростта от ал-Ма'мун през 215/830 г. Може би началото на дисциплината било събирането на описания от пътешествениците. Или пък може би учените открили, че съществуващите материали им дават картина за света, с който мюсюлманите се запознавали. Може би текстът, който посочил пътя към науката, е бил гръцки. Най-старият известен труд за географията на арабски език е бил написан от иранец, на име Ибн Хурдабех, който живял през трети/девети век.²⁸⁹

„Ръководство по география“ на Птолемей, един от трудовете, които били преведени от гръцки на арабски език, освен че запознало мюсюлманите с науката география, ги подтикнало сами да проучат районите на земята. В резултат на това мюсюлманските учени били първите, които поправили в „Ръководството“ много грешки, дължащи се разбира се на ограниченото знание на гърците по онова време. Ал-Хорезми, математик, ревизирал труда на Птолемей, подобрил го и го публикувал с нови карти под заглавието „Лицето на Земята“ (*The Face of the Earth*).

По-късно, мюсюлманският енциклопедист, който направил най-много, за да коригира Птолемей, бил ал-Бируни. Той отбелязал няколко местоположения в изчисленията на Птолемей, които били погрешни, в резултат най-вече на неточните разстояния, които били използвани за изчисляването на географска дължина и ширина. Ал-Бируни продължил с определяне точността на географските дължини и ширини. Той направил геодезически измервания и тогава поставил въпроса дали Земята се върти около оста си, един въпрос, на който той не можел или не е отговорил.²⁹⁰

Ал-Бируни и неговият предшественик ал-Масуди били двамата велики географи на своето време. Те доминирали през техните векове - ал-Масуди в десети век сл. Хр., а ал-Бируни в единадесети век сл. Хр. Десети век сл. Хр станал свидетел на разцвета на географията и Сартън посочва няколко изявени мюсюлмански географи (и пътешественици) от този период. Те и техния важен принос включвали следното.

Ибн Сарафийюн (Ибн Серапион) основно се интересувал от земите, покрити с вода. Неговият труд бил фокусиран върху моретата, островите, езерата и реките в света. Ибн Руста съставил една енциклопедия на

289 Shustery, *Outlines of Islamic Culture*, pp. 138.

290 За по-подробна информация относно мюсюлманските географи вж. Sarton, *Introduction to Science*, vol.1, pp. 546-547, 571, 586-587, 621-622, 631, 637, 675, 707-708.



„Най-ценните неща“ (*The Very Precious Things*), значителна част от която била свързана с географията. Ебу Зейд бил редактор на записките на много други пътешественици, някои от които са известни от компилациите на Ебу Зейд. Един такъв пример бил Ибн Уахб, който посетил Китай през 257/870 г. и чиито записки си съперничели с тези на Марко Поло и ги предхождали.²⁹¹ Ал-Хамдани бил географ, както и археолог, и неговият най-важен труд бил географията на Арабия. Ебу Дулаф имал късмета да придружава един ирански принц по време на неговите пътешествия и написал свое собствено изследване относно Тибет. Тези географи и пътешественици повишили знанието за света и, в допълнение на това, продължили да създават карти докато се запознавали с отделните терени. Много от картите започнали да бъдат изработвани в различни цветове. В единадесети век сл. Хр. само Ал-Бируни изпъквал като най-забележителният географ на света.

Географията по това време достигнала висок статут в западните региони на мюсюлманския свят, с много географи, твърде многобройни, за да бъдат обсъдени тук, живеещи в ал-Андалус. Въпреки това, двама от тях - ал-Бакри и ал-Идриси – станали известни отвъд Испания. Ал-Бакри издигнал географските записки до една нова висота в Андалусия,²⁹² тъй като той бил поет, историк, филолог, ботаник и географ. Неговият пръв труд бил един географски речник. Вторият бил една по-амбициозна многотомна история и география, където той описал и политическите субекти и хора, мюсюлмани и немюсюлмани, с някои не особено приятни термини. Част от този труд може да се смята за икономическа география, тъй като разглеждал търговията, индустрията и природните ресурси.

Ал-Идриси, виден географ и картограф на Средновековието, дошъл от Испания, но постигнал признание на друго място.²⁹³ Неговият покровител бил християнският крал, Рожер II от Сицилия. Рожер II, искайки да замени съществуващите гръцки и арабски карти с по-точни варианти, възложил на ал-Идриси да ръководи екип, който да изработи актуализирани копия „с характеристики, показани в релеф, и целите да са гравирани със сребро.“²⁹⁴ Ал-Идриси създал една сребърна планисфера и в допълнение на това написал „Книгата на Рожер“ (*Roger's Book*), озаглавена още „Развлечение за онзи, който желае да

291 Sarton, *Introduction to Science*, vol.2, pp. 410-412.

292 Chejne, *Muslim Spain*, pp. 284-286.

293 Sarton, *Introduction to Science*, vol.2, pp. 410.

294 Ronan, *Science: Its History*, pp. 233.



прекоси света" (Entertainment for One Who Wants to Travel the World). Сартън описва книгата като „най-подробното описание на света през Средновековието.“²⁹⁵ Тя се различавала от трудовете на други мюсюлмански географи по това, че съдържала и детайли за много християнски страни. Ал-Идриси по-късно написал друг географски том, този път за Уилям I – „Градини на сърдечността и развлечение за душата“ (известен също като „Книга за страните и маршрутите“- б. пр.) – който съдържал много повече информация, отколкото първата му книга.

Книгата на ал-Идриси била необикновена в няколко отношения. Той черпил от собствените си пътувания и преживявания. Тъй като той не се задоволявал само с книгите по география, които вече имал, той много разчитал на една група географи, които проучвали някои региони.²⁹⁶ Необикновено за онези времена, неговите трудове изобилствали от карти.

Около петдесет години по-късно се появил друг забележителен географ, известен в началото на живота си като Якут, променено на Якуб. По-късно той бил известен като ал-Хамауи, защото търговецът, който го спасил от робство и го обучил, бил от Хама. Сартън казва, че Якут бил „най-видният грък на своето време,“ един новоприел мюсюлманин, който бил както географски енциклопедист, така и изследовател.²⁹⁷ Въпреки че Якут пишел други книги, неговият *magnum opus* (велико дело) бил „*Mujam al-Buldan*“, един географски речник, по който той работил повече от десетилетие. В допълнение на информацията относно места по целия мюсюлмански свят, той съдържал информация за историята и етнографията и кратки биографии на учени хора, както и граматически дискусии.

По времето на Якут са се появили пътеводителите, които помагали на всякакви видове пътешественици, особено на онези, които отивали на поклонение в Мекка. Скоро имало пътеводители за мюсюлманските поклонници с поэтапни инструкции и полезни бележки за градовете.²⁹⁸ Бидейки може би най-първите пътеводители, тези книги били от огромна помощ за учениците, които се скитали по мюсюлманския свят, за да учат от различни учени.

Мюсюлманските учени пътували, за да научават географски факти от първа ръка, и същевременно разчитали и на описанията,

295 Sarton, *Introduction to Science*, vol.2, pp. 410-412.

296 Chejne, pp. 287.

297 Sarton, *Introduction to Science*, vol.2, pp. 513.

298 Moynihan, pp. 29.

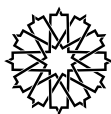


донесени от други пътешественици. Мюсюлманите и немюсюлманите пътували лесно през източната част на мюсюлманския свят, с изключение на периода на монголското нашествие. Пътуването се възобновило скоро след това, поради една голяма промяна сред монголците. Те доброволно приели Исляма и след няколко десетилетия на монголски завоевания, поддържали мир.

Като цяло, пътешествията продължили без прекъсване, особено на места, до които монголците никога не достигнали. Някои пътешественици писали за своите пътувания, един от които определено постигнал широка известност заради качеството на неговия труд. Това бил Евлия Челеби, турчин, който прекарал четиридесет години пътувайки из Османска Турция, както и в други части на Европа. Когато той се завърнал вкъщи, той прекарал последните три години от живота си в писане за пътуванията си и създал „Книга на пътуването“ (*Book of Travel*), състояща се от десет тома.

Възобновяването на леснотата на пътуване също означавало, че учените могли да се придвижват свободно от една част на мюсюлманския свят до друга. Целият мюсюлмански свят представлявал един университет, в изпълнение на принципа, че ученето е задължение за всички мюсюлмани и че те трябва да пътуват в търсене на знание. Това изискване определило посоката на ислямската цивилизация и нейните характерни особености.

Ясно е, че ислямските науки се развили благодарение на отвореността на цивилизацията към постиженията на другите цивилизации, особено на Персия, Индия и Древна Гърция. Извършването на преводи, насърчавано от мюсюлманските владетели, изиграло значителна роля в това отношение. В допълнение на това, напредъкът в ислямските науки повлиял върху Ренесанса. Историята за развитието на ислямските науки, особено медицината, изисква по-детайлно разглеждане и заради това ще бъде предмет на Глава 10.



10 МЕДИЦИНА

Когато писателите искат да омаловажат стандарта на западната медицинска практика през Средновековието или да издигнат тази на мюсюлманите, те посочват исторически случки, извлечени от записките за онези времена. Един раздел за медицината в една илюстрирана история на средновековния период (Мадън, Томас Ф., ред. „Кръстоносците: Илюстрирана история“, Дънкан Байрд, 2004) започва с две събития по време на Кръстоносните походи. Един християнски войник бил ранен в крака и един мюсюлмански лекар се погрижил за него, превързал крака му и го изпратил обратно в лагера му. Там един християнски лекар погледнал крака и го ампутирал. Войникът починал. В друг случай, един християнски крал имал стомашни болки и бил прегледан от един мюсюлмански лекар, който му казал, че трябвало да си почине през нощта. Един християнски лекар не приел съвета и дал на краля лекарства. Състоянието на краля се влошило и преди нощта да отmine той починал.

Усама ибн Мункид, роден през 1095 г., когато започнали Кръстоносните походи, разказал други две случки, показвайки какво знаели християните в Европа по това време. В неговата „Книга на поука-та“ (*Book of Learning by Example*), той описал два случая, които много приличали на онези, описани по-горе, макар и с малка разлика. Човекът с ранения крак не бил войник, а „един човек“ и пациентът, страдащ от стомашни болки, бил жена. Арабският лекар, лекуващ и двамата, бил чичото на Усама, Сабит. Другите подробности остават същите: и двамата пациенти починали поради погрешно медицинско лечение.



Усама след това описал две лечения, приложени от християнски лекари в положителен аспект. В първия случай пациентът бил Бернард, ковчезник на един християнския граф. Един кон го ритнал по крака, кракът му се инфектирал и бил лекуван с мехлеми. Един франкски лекар изчистил всичките мехлеми и измил крака с много силен оцет. Другият пациент бил мюсюлмански младеж, чиито врат бил засегнат от скрофулоза. Младежът придружавал баща си до Антакия по работа. Един лекар, също франк, забелязал скрофулозата и поискал да даде на бащата рецепта, за да я излекува, но при условие, че бащата не продава лека, а вместо това го споделя. Бащата се съгласил. Методът на християнския лекар проработил и вратът на младежа скоро се нормализирал.

МЕДИЦИНСКИ ОБЩНОСТИ И ЕКСПЕРТИ

Медицинският опит в онези дни не бил едностранен, тъй като, както и днес, медицинските новини пътували бързо. В началото на Исляма четирите страни, които се отличавали в областта на медицината, били Китай, Индия, Гърция и Персия, благодарение на най-напредналия образователен център на Персия в Джундишапур, където гръцки учени получавали убежище, установявали се там и преуспявали. Хосров Ануширван, покровителят на тези учени, изпратил своя собствен лекар, Бурзуя, до Индия, за да донесе от там книги по медицина, както и да доведе индийски лекари. Видно е обаче, че навсякъде е имало всякакви лекове, особено билкови и народни.

Джундишапур допринесъл с лекари в арабския и персийския свят. Ал-Харис ибн Калада, един от първите известни лекари в ранните години на Исляма и съвременник на Пратеника, получил своето медицинско обучение там. Системата на Ибн Калада за добро здраве днес е валидна със същата сила, с която е била валидна и тогава: умереност в храненето. Той е казал, че е вредно да се яде, когато човек вече се е заситил. Пророка Мухаммед и Ибн Калада били в добри отношения и Пророка му изпращал хора, които били болни. Пророка познавал и Ибн Аби, който бил хирург. Друг съвременник на Пророка, Павел Егински, бил търсен в арабския свят заради своите умения в акушерството и хирургията.

Самият Пророк е давал някои общи съвети свързани с болестите, например използването на мед, обгарянето на рани и поставянето на



вендузи (което днес все още се използва в Китай). Ясно осъзнавайки опасността от заразяване, той предупредил мюсюлманите да не посещават земи, където има епидемия. Също препоръчвал посещаването на болните и окуражаването им. Той давал и други съвети, много от които свързани с навиците на здравословното хранене и хигиената.

Въпреки че няма записи, които да го посочват, мюсюлманите би трябвало да са извели повече медицинско знание от гърците още по времето на втория умаядски халиф, когато първите преводи по време на Исляма били направени от гръцки и коптски на арабски. Някои от тези преводи били философски. Въпреки това, както Шекспир ни напомня „а даже най-добрите философи пищят до бога, щом зъбът боли ги,²⁹⁹“ Въпреки че много мюсюлмански лекари били и философи, те били търсени в своите общности най-вече заради медицинския си опит.

Има писмени сведения за медицински практики от началото на Умаядския Халифат. Ибн Усал бил лекар на първия умаядски халиф. Друг медик бил Ебу ал-Хакам, който живял до 100-годишна възраст. Неговият син Хакам бил известен с това, че е излекувал успешно много силен артериален кръвоизлив. Синът на Хакам, Иса, също бил опитен лекар, който написал това, което се счита за първата книга по медицина в мюсюлманския свят, макар че нито една част от нея не е оцеляла. Друг медик от този ранен период, чието име е записано в историческите книги като лекуващ изгаряне на очите, била една жена бедуинка на име Зейнеб.

През 148/765 г. вторият халиф на абасидите, ал-Мансур, не можел да намери лекар в Багдад, който да излекува болката му. Той отишъл до Джундишапур при Джурджис, син на Бохтишу, който го излекувал и останал при него няколко години. Джурджис извършил и друга услуга, която облагодетелствала всички мюсюлмани, превеждайки медицински трудове на арабски език, първите документирани. Синът на Джурджис също бил доктор, работещ в болницата в Джундишапур. Оттогава Бохтишите (*Bukht-Yishus*) били сред водещите лекари в продължение на повече от 250 години, общо шест поколения. Последният бил Джибраил.

Джибраил не бил сред „пазителите“ на медицинското знание в Джундишапур, където лекарите не били склонни да споделят знанието си с чужденци. Тъй като трудовете на Гален и Хипократ били

299 *Concise Oxford Book of Quotations* (London: World Books & Oxford University Press, 1971). pp. 204. qu.15. Цитатите са от „Много шум за нищо“ на Уилям Шекспир, v, i, 35.



преведени само на асирийски по това време, бъдещите лекари трябвало да разчитат на тези учени, които не се притеснявали да отпратят студентите или да ги изгонят от уроците си. Въпреки това един от студентите, Хунейн ибн Исхак (809 – 873 г. сл. Хр.), бил решен да учи и най-вече да овладее гръцкия език. Когато постигнал целта си, той бил добре посрещнат обратно от Джибраил ибн Бохтишу в Джундишапур, където учителят, който бил изгонил решителния студент, поискал да се помири с него.

Хунейн се отличил като лекар. Халиф ал-Мутауаккил чул за него и го поканил в Багдад. Той първо помолил Хунейн за ефикасна отрова, за да елиминира един враг, предлагайки му награда ако се съгласи, или смърт, ако не се съгласи. Хунейн отказал. Тогава халифът разкрил, че всъщност го е изпитал, след което го назначил за придворен лекар.

Въпреки нуждите на двора, Хунейн намирал време да превежда гръцки трудове на арабски език. Както беше споменато в Глава 8, той бил много старателен в преводите си, като сравнявал различните текстове и нагаждал текста възможно най-близо до оригинала. Той обучил един от неговите студенти, Иса ибн Ияхя, да му помага с преводите. На тях двамата се дължи детайлният преглед на целия канон на Гален, последван от превода му на арабски, както и на трудовете на Хипократ, преводи, които били далеч по-превъзходни от всички други, направени по-рано. Хунейн не се ограничил само с преводи, защото самият той написал около сто труда, повечето от които били свързани с медицината. Три от неговите книги били най-влиятелни както в мюсюлманския свят, така и другаде. „Медицински въпроси“ (*Medical Questions*) била въведение в медицината. Другите две били „Десет дисертации за окото“, и „Въпроси за окото“ (*Questions on the Eye*). „Десет дисертации“ бил първият известен труд за анатомията на окото.

Освен това Хунейн преподавал и един от неговите ученици, допринесли за медицината, бил Иса ибн Али, християнин, който бил известен и като Джесу Халу. Много от неговите постижения били засенчени от по-известни, така че името му рядко се споменава в историята на медицината, освен в неговата специалност. Ибн Али бил изключителен офталмолог и неговият опит в тази сфера бил демонстриран в една оригинална в по-голямата си част книга, тъй като освен с офталмологична анатомия и физиология, тя била свързана с външните болести на окото. Това бил задълбочен труд, обхващащ 130 очни болести и 143 лечения. Пълният оригинален текст все още съществува и представлява най-старият арабски труд по офталмология.³⁰⁰

300 Sarton, *Introduction to Science*, vol.1, pp. 36.



Един съвременник на Хунейн бил ал-Кинди, повече известен като философ, отколкото като лекар. От двестата труда, които той написал, двадесет и два били медицински. Един от неговите специални интереси бил в подготовката и дозиранката на медикаменти, на който той посветил един цял том, тъй като целта му била да определи точни предписания.

ОБУЧЕНИЕ И ПРАКТИКА

В епохата на Абасидите всички учени имали известно медицинско знание, в резултат на което повечето от тях били енциклопедисти. Атмосферата предразполагала към учене и учените били високо ценени. Търсенето на знание достигнало харемите на халифа, сред обитателите на които имало една жена на име Тауаддуд. Тя била предизвикана от халифа, Харун ал-Рашид, да отговори на въпроси, зададени от експерти, особено един в областта на медицината. Тя успешно отговорила на всички въпроси и, в допълнение на това, задала на авторите въпроси, на които те не могли да отговорят.

Изпитите тогава били нещо обичайно. „На арабите“, казва Кеймпбел, „дължим въвеждането на идеята за законовия контрол над изпитите, даващи право да се практикува медицинската професия.“³⁰¹ Изпитът по медицина включвал, освен диагнозите, патология, диетика и хигиена. Било е правено разграничение между обичайно главоболие, мигрена и махмурлук. Имало е арабски думи и за катар, слонска болест, световъртеж, морска болест и жажда. „Арабският“, според Браун, „е навсякъде добре адаптиран за осигуряване на подходяща техническа терминология, което всъщност е направил за целия мюсюлмански свят.“³⁰²

В началото на девети век сл. Хр. Багдад имал 860 лицензирани лекари и много болници и училища.³⁰³ Около петдесет години по-късно, била публикувана на арабски език първата голяма книга по медицина, написана от Али ибн Раббан (838-870 г. сл. Хр.), лекар на абасидския халиф ал-Мутауаккил. Али трябва да е имал знанието на това време, защото нарекъл книгата си „Фирдеус ал-Хикма“

301 Campbell, *Arabian Medicine and Its Influence*, vol.1, pp. xiv.

302 Edward G. Browne, *Arabian Medicine* (Lahore, Pakistan: Hijra International Publishers, 1990), pp. 36.

303 Пак там, стр. 48.



(*Firdous al-Hikmah*, Раят на знанието). Това бил и първият основен труд, който бил далеч повече от записването на това, което е било събрано от гърците, и в допълнение се позовавал на арабските и другите източници. Въпреки че книгата разглеждала философията, психологията и други науки, тя касаела най-вече медицината. Али признал дълга си към Хипократ, Аристотел и Гален, но той също отдал заслуженото и на Юханна ибн Масауайх и Хунейн ибн Исхак. Той включил резюме на индийската медицина. Съдържанието на книгата се чете все едно е учебник от днешно време. Един от учениците на Али ибн Раббан бил ар-Рази, признатият за най-великия от всички мюсюлмански лекари, за когото се говори в следващите редове.

Скоро имало твърде много медици, някои от които не били задължително квалифицирани, тъй като не били преминали изпита. Халиф ал-Муктадир настоявал лекарите от неговото кралство, около 860, да бъдат изпитани и посочил Синан ибн Сабит като изпитващ. Само докторите, които имали висока репутация, били освободени. Един от тези, които преминали изпита, бил достоен възрастен мъж, към когото Ибн Сабит се отнасял с уважение. Възрастният мъж разкрил, че не е имал учители, не можел да чете, не е учил от съществуващите медицински текстове. Въпреки това той имал някакво знание, така че Синан му разрешил за продължи да практикува, тъй като той не лекувал повече от това, което знаел. На следващия ден един млад мъж се явил пред Синан. В отговор на въпроса на Синан относно това, от къде е учил медицина, младият мъж отговорил, че е учил от баща си. Кой бил неговият баща? Това бил старецът от предния ден. Синан също му разрешил да практикува, тъй като той следвал съветите, дадени от баща му.

ГОЛЕМИ МЕДИЦИ

Един важен период в историята на ислямската медицина обхванал трима велики лекари, писатели на основни текстове и философи: ар-Рази, ал-Маджуси и Ибн Сина.

Ебу Бекр Мухаммед ибн Зекария ар-Рази (Разес) бил роден в Рей, близо до днешен Техеран, през 236/850 г. Неговият труд загатвал за съзряването на арабската медицина, неговият най-значителен принос бил различаването на едрата и дребната шарка.³⁰⁴ Изследванията

304 Campbell, *Arabian Medicine and Its Influence*, vol.1, pp. 51.



на ар-Рази включвали математика, философия, астрономия и медицина. Два от неговите труда звучат познато днес: единият е фокусиран върху „разпределението на труда“, наблягайки на „сътрудничеството“ и „взаимопомощта“. Другият разглеждал „теорията за връзката удоволствие-болка“: колкото повече болка изтърпява човек, толкова по-голямо е щастието, което той изпитва след болката.³⁰⁵

Ар-Рази изучавал медицина при Хунейн ибн Исхак и придобил изобилие от практически опит в болниците, които посещавал и в които практикувал, като с това си спечелил и титлата „Опитния“, наред с много други. Един от неговите необичайни навици, който се оказал ценен в кариерата му и в писането на книгите му, бил винаги да разговаря надълго и да се учи от по-старите фармацевти и аптекари в различните болници. Неговите услуги за владетелите също били необичайни, защото вместо да работи пряко за тях, той служил в болници. Лабораторната апаратура, която той използвал за своите химични експерименти не била позната на древните хора. Ар-Рази бил назначен за директор на болницата в Рей, а след това, тъй като репутацията му се разпространила, и на новата и най-голяма болница в Багдад. Дори преди болницата да бъде създадена, те се консултирали с него за това къде да бъде построена. Той наредил да се закачат четири парчета месо в различни части на града и избрал района, където месото най-малко се разложило. Мюсюлманските лекари били наясно с ефекта на околната среда върху здравето. „Раят на мъдростта“ казва, че лекарят „трябва да знае каква храна, вода и хранителни вещества са подходящи за всеки климат.“³⁰⁶

Репутацията на ар-Рази му попречила да се установи на едно място, тъй като много владетели го привиквали да им служи. Колко дълго е отсядал на дадено място зависело от прищевките на тези владетели или от настоящата политическа ситуация. Ар-Рази обаче винаги се връщал в Рей, където прекарал последните си години, страдайки от катаракт. Някои казват, че очите му се заразили тъй като прекарвал много време в учене. Той починал в Рей през 313/925 г.

Ар-Рази водил подробни бележки за всяка болест, на която се натъквал, лекарствата, които предписвал, и резултатите от лечението. Тези бележки се оказали ценен актив към книгите, които написал, защото той изготвил повече от двеста книги, половината от които

305 Eugene A. Myers, *Arabic Thought and the Western World* (New York: Frederick Ungar Publishing, 1964), pp. 13-14.

306 Reynold A. Nicholson, *Mathnawi of Jalauddin Rumi*, (Lahore, Pakistan: Sang-e-Meel Publ., 2005), стр. 22.



относно медицината. Сред неговите първи трудове бил един десетто-мен трактат за гръцката медицина. След това той продължил да прави свой собствен принос в сфери като гинекологията, акушерството, офталмологията и общи заболявания на Изтока като камъни в пикочния мехур и бъбреците. Една от неговите изключителни книги била за детските болести, за която му било дадено името „Баща на педиатрията.“ Ар-Рази направил и изключително важно допълнение за медикаментите, бидейки първият, който въвел в медицинската практика химически препарати.³⁰⁷

Името му станало по-широко разпространено заради неговия трактат за едрата шарка, тъй като той съдържа първото точно описание на болестта и нейните симптоми, което е валидно и до днес. Книгата станала един от най-ранните и най-широко публикувани текстове в Европа, издавана повече от четиридесет пъти до деветнадесети век. Доктор Макс Нейбургер, немски авторитет по история на медицината, я поставя на „високо място по важност в историята на епидемиологията“,³⁰⁸ а Хитти казва, че тя „била доказателство за репутацията на ар-Рази като един от най-ревностните оригинални мислители и най-великите клинични специалисти не само на Исляма, но и на Средновековието.“³⁰⁹ В своя следващ и най-важен труд ар-Рази бил по-обширен, обхващайки състоянието на знанието по онова време. Това бил „Китаб ал-Хауи“ (*Kitab al-Hawi*, Всеобхватната книга) в двадесет и един тома, една истинска медицинска енциклопедия, която му отнела петнадесет години, за да я довърши. Тя била толкова голяма, че били направени само няколко копия. Според Макс Мейерхоф нейното обширно съдържание включвало всички гръцки, асирийски, арабски, персийски и индийски автори за всяка болест, неговото собствено мнение и опит и „много ярки примери от опита му като клиничен наблюдател.“³¹⁰ Ар-Рази се отличил като клиничен наблюдател.³¹¹ Латинският превод на „Китаб ал-Хауи“ бил завършен през 1279 г. под заглавието „Либер Континенс“ (*Liber Continens*). От 1486 г. тя била препечатвана много пъти. Мейерхоф вярва, че „нейното въздействие върху европейската медицина е било значително.“³¹²

307 Browne, *Arabian Medicine*, pp. 51, 66.

308 Пак там, стр. 47, 50.

309 Hitti, *History*, pp. 366.

310 Meyerhof, *Le monde islamique*, pp. 324.

311 Browne, *Arabian Medicine*, pp. 59.

312 Meyerhof, *Le monde islamique*, pp. 329.



Ар-Рази писал и за „психологическия“ аспект на медицината, част от която може да бъде смятана за психосоматична. Правейки така, той се докоснал до въпроси, които много доктори днес не смеят да дискутират: защо дори опитни лекари не могат да лекуват всички болести; защо изплашените пациенти лесно се отказват дори от опитните лекари; защо хората предпочитат шарлатаните и знахарите пред опитните лекари; и защо невежи лекари, неспециалисти и жени имат повече успех, отколкото учените медици. Неговите книги за другите науки, по които работил – физика, астрономия и математика – били изгубени, макар описания на някои малки части от творчеството му все още да съществуват. Ар-Рази разделил света на животински, растителен и минерален - разделение, което се използва и до днес. Едно от предизвикателствата, срещу които се изправил, било да определи относителното тегло чрез хидростатични везни. За него също се знае, че е работил върху материята, движението, времето и пространството.

Един съвременник на ар-Рази, който също придобил слава, бил Юханна ибн Масауайх. Той бил лекар на Харун ал-Рашид и ръководил медицинското училище в Багдад. Ар-Рази споменал книгите по медицина на Ибн Масауайх в своите записки, макар тези книги да не съществували вече. Не така известен, колкото ар-Рази, нито пък като другия виден мюсюлмански лекар Ибн Сина, бил Али ибн ал-Аббас ал-Маджуси, известен на Запад като Хали Аббас. За неговия живот се знае много малко, единствено че се е обучавал при ирански професор и след това продължил да учи сам, усвоявайки първо трудовете на древните и след това онези на предците си. По молба на емира, Адхад ал-Довла Фана Хусрав, той написал „Китаб ал-Малики“ (*Kitab al-Maliki*, Книга на Владетеля), състояща се от двадесет доклада, наброяващи около 400 000 думи. Най-добрите ѝ страници са тези, посветени на диетиката и медикаментите. Има също така авторски материал за капилярната система и доказателство, че бебетата не излизат самички, а се изтласкват от мускулните контракции на матката.³¹³ Разделът по анатомия бил единственият източник в Европа в продължение на един век,³¹⁴ докато не бил заменен от други по-точни описания в други трудове.

Най-голямото предимство на „Китаб ал-Малики“ било, че е кратък и леснодостъпен, което също го направило обичан от студентите. Най-големият труд на Ар-Рази бил многотомен и не са направени

313 Hitti, *History*, pp. 367.

314 Fielding H. Garrison, *An Introduction to the History of Medicine* (Philadelphia, PA & London: W.B. Saunders, 1929), pp. 129.



много неговия копия, докато „Китаб ал-Малики“ бил лесен за публикуване и поради това широко разпространен. Бивайки повече от компилация на медицинско знание, книгата също предоставяла критики на Хипократ, Гален и съвременници. Ал-Маджуси също критикувал ар-Рази относно обема и цената на неговия труд, на която студентите трябвало да го купят. Неговата загриженост за студентите го накарала да ги съветва да придобиват опит. Ал-Маджуси ги съветвал редовно да посещават болници, да обръщат внимание на условията, които преобладават там, и често да обсъждат с пациентите техните симптоми и развитието на болестта.

Най-високо признат от мюсюлманските учени и виден средновековен философ бил Ебу Али ал-Хусейн ибн Сина (Авицена), защото той се отличил в две сфери, философия и медицина. Заради своя труд по философия, той бил известен като „Втория учител“, т.е. вторият след Аристотел. Като студент Ибн Сина надминал учителите си и продължил учението си без ръководство. Той прочел почти всяка книга в Императорската библиотека в Бухара, включително, по неговите собствени думи, „книги, чиито заглавия не били известни на повечето от хората, и други книги, на които никога не се бях натъквал дотогава.“ Неговата основна цел била толкова възвишена, колкото и ученето му. Както той отбелязал, неговата цел била „извисяването на човешката душа.“ Той започнал да пише когато бил на двадесет и една години, средно по петдесет страници на ден, и изготвил 238 труда.³¹⁵ С Ибн Сина мюсюлманската медицина достигнала върха на своите постижения. Той започнал да учи медицина на шестнадесет години и видял, че задачата е сложна, макар и не трудна. Неговият учител Ибн Нух ал-Кумри, също бил изключителен лекар. По-забележителен е фактът, че до 18-годишна възраст Ибн Сина вече практикувал медицина и, което е дори по-необичайно, вече бил станал известен. Ибн Сина бил повижан от владетеля, Нух ибн Мансур, който бил много впечатлен, и в замяна разрешил на Ибн Сина да използва свободно неговата библиотека. Ибн Сина направил нещо повече от изчитане на книгите, тъй като на 21-годишна възраст той написал енциклопедия за всички науки, с изключение на математиката.

Ибн Сина водил приключенски живот. Тъй като славата му се разпространила много широко, други, по-силни владетели го търсили за техен личен лекар. Той избегнал отвличане от един крал, бил

³¹⁵ Sarton, *Introduction to Science*, vol.1, pp. 700.



жертва на въоръжен бунт и затворен от владетеля, който той излекувал от колики (специалността на Ибн Сина). Когато коликите се възвърнали, владетелят освободил Ибн Сина, за да може известният лекар да го излекува отново. Неговите врагове, много от които отричали, че той бил искрен мюсюлманин, не го пощадили след смъртта му. Починал на 58 години, неспособен да се излекува успешно.

Славата на Ибн Сина в медицинската история се дължи на неговия шедьовър *al-Qanun fi al-Tibb* (Канон на Медицината), известен на Запад просто като „Канонът“, в пет тома, с около един милион думи. Той обхващал медицинското знание на неговото време, както и медицинските открития, които сам направил и повече материал за медикаментите.

Неговият авторски труд включвал други открития относно естеството на инфекциозните болести и съвети за превенция от болестта. Ибн Сина описал подробно 760 лекарства, които да бъдат използвани в лечението както на острите, така и на хронични заболявания.

Ибн Сина е признат като първият, който описал приготвянето и свойствата на сярната киселина и алкохола. Той препоръчвал виното като най-доброто средство при превързване на рани. Освен това той дал много точно описание на диабета, включително фактът, че урината на диабетиците била сладка. Той правел разграничение между медиастинит и плеврит, разпознавал инфекцията на туберкулозата, и предаването на епидемията по суша и вода.

„Канонът“ бил най-популярният медицински текст на Изток и на Запад, където бил публикуван на много европейски езици. Д-р Уилям Ослър, канадски професор по история на медицината, го описва като „една медицинска Библия за по-дълъг период от време от който и да е друг труд.“³¹⁶ За раздела на хирургията се казва, че е повлиял редица забележителни европейски лекари.

„Канонът“ бил повече от енциклопедия на медицината, защото той се основавал на философията и логиката. Томът за лекарствата например е подреден по азбучен ред, а томът за болестите разглеждал тялото от главата до върховете на пръстите. Всяка точка на свой ред е подразделена, една методология, която Мейерхоф вярва, че е „отчасти отговорна за манията за подразделение, която засегнала западната схоластика.“³¹⁷

Има изобилие от похвали на „Канон“ сред учените, както на Изток, така и на Запад. Трудът на Ибн Сина променил медицинската

316 Ahmad, *Discovering Islam*, pp. 221.

317 Meyerhof, *Le monde islamique*, pp. 329.



история, тъй като той дал възможност на знанието, което мюсюлманите придобили и развили, да бъде много по-широко известно, отколкото всяко друго дело. Латинският превод на „Канон“ векове наред бил медицинският учебник на Запада. Както беше споменато в Глава 9, Ибн Сина бил и експерт по геология, което също било толкова важно наследство, колкото неговия труд по медицина. Неговият трактат за минералите бил основният източник на геоложките идеи на християнските енциклопедисти на тринадесети век.³¹⁸ „Неговото прекрасно описание на произхода на планините“, казва Гаррисън, „...му дава пълното право да се нарича „Бащата на геологията.“³¹⁹ Трудовете на Ибн Сина имали значително влияние в Европа и формирали основното четиво на християнските учени.³²⁰

ПСИХОЛОГИЧЕСКА МЕДИЦИНА

Мюсюлманите практикували и друг клон на медицината, който самият ар-Рази описал като ел-Иладж ан-Нефсани (*al-'ilaj al-nafsani*, психотерапия). Документирани са няколко случая, в които ар-Рази, Ибн Сина, и други лекари прилагали този вид медицинско лечение. Един от случаите на Ар-Рази имал изненадващ изход. Той бил помолен да излекува емира на Трансоксиана, Мансур, от лош артрит на ставите, който го изморял и обърквал всички лекари, с които емирът се консултирал. По пътя към двореца на емира, ар-Рази и неговата група трябвало да преминат Окс (дн. Амударя). Той погледнал към огромното пространство бързи води, които трябвало да бъдат прекосени и малката лодка, с която трябвало да сторят това. Тъй като се почувствал разтревожен, той отказал да се качат на лодката. Пратениците на емира, в подчинение на техния владетел, вързали ар-Рази и го качили на лодката. Когато достигнали другата страна, ар-Рази не дал вид да е ядосан, но вместо това разкрил защо се колебаел да се качи на лодката. Той обяснил, че ако беше направил така сам и потънел, хората щели да кажат, че е глупак да рискува живота си. Тъй като обаче той бил качен на лодката насила, те нямало да го обвинят.

Макар ар-Рази да лекувал емира с различни методи, той не постигнал успех. Накрая решил да използва един различен, много

318 Sarton, *Introduction to Science*, vol.1, pp. 711.

319 Garrison, *Introduction to the History of Medicine*, pp. 130.

320 Campbell, *Arabian Medicine and Its Influence*, vol.1, pp. 78.



нетрадиционен подход. За тази цел той казал на емира, че иска неговия най-добър кон и най-доброто му муле. Следващият ден, яздейки този кон и водейки магарето, ар-Рази придружил емира до най-топлата стая в банята извън града. Ар-Рази подложил емира на горещи душеве и лечението, което приготвил. След това той оставил емира сам, облякъл си дрехите и се върнал с един нож. Той нападнал емира, обвинявайки го че искал да го удави, и го заплашил, че ще го убие. Емирът, разгневен, скочил на крака. Ар-Рази избягал навън, скочил на коня и със своя слуга върху мулето тръгнали обратно към вкъщи. Емирът се зарадвал, че може да движи краката си. Тъй като обаче бил заплашил емира с нож, ар-Рази отказал да се върне, за да приеме възнаграждение, и изпратил обратно коня и мулето с писмо, с което обяснявал защо трябвало да прибегне до необичайното лечение. Въпреки това, емирът му изпратил възнаграждението. Друг подобен случай, лекуван от неизвестен лекар, разказва за една жена с подути стави, която също била излекувана чрез „шоково“ лечение.

Ибн Сина свързва с психологическата медицина следната случка и обсъжда нейното значение. Един млад роднина на владетеля на Джурджан лежал изтощен в леглото си, страдайки от болест, за която нямало медицинска причина. Тъй като неговите лекари не успели да достигнат до определена диагноза, бил привикан Ибн Сина, за да даде своето мнение. Той прегледал пациента и решил да подготви процедура. Той помолил някой, който познава района, да извиква имената на всеки град, докато Ибн Сина следял пулса на пациента. При името на определен град пулсът се засилвал. Тогава Ибн Сина изпратил да потърсят някой, който познавал всички улици в онзи град, да дойде и да извика техните имена. Отново имало ускоряване на пулса при споменаването на определена улица. Следващата молба била да намерят човек, който да познава всяка къща на тази улица и процедурата била повторена. Този път при споменаването на определена къща пулсът се ускорил много повече от предните пъти. Пациентът бил влюбен в една млада жена, която живеела в тази къща, казал Ибн Сина. Диагнозата се оказала вярна и женитбата излекувала пациента от силния копнеж по нея.

Друг случай, който Ибн Сина излекувал, но не бил документиран, бил свързан с един принц, който твърдял, че е крава и че трябва да бъде убит, „така че с неговото месо да бъде приготвена добра яхния“. Той отказал да се храни. Ибн Сина се съгласил да го лекува и



изпратил съобщение, че един месар идва да го заколи. Ибн Сина влязъл в стаята на пациента с един месарски нож. Той навел пациента и след това му казал, че е твърде слаб и трябвало да напълнее. Пациентът се съгласил със заповедта и започнал отново да се храни. Неговата сила се възвърнала и скоро той бил излекуван от тази налудничавост. Човекът, който записал този случай, добавил, че за да прибегне до такъв вид лечение, един лекар трябва да притежава „поразяваща интелигентност, безупречна наука и безпогрешна проникателност.“³²¹ „Канонът“ на Ибн Сина също обяснява в общи линии метода на психотерапията.³²²

Много други мюсюлмански лекари, които са следвали Ибн Сина, макар и не толкова известни, колкото най-видния, все пак са допринесли по един или друг начин за напредъка на ислямската медицина. Един от примерите за това е Ибн Джазла, роден в Багдад около сто години след Ибн Сина и починал през 1100 г. сл. Хр. Той написал две книги за медицината, които будели възхищение и със своята отлична арабска калиграфия.

Лекарят Абдул-Латиф бил роден в Багдад. Той преподавал медицина и философия в Дамаск, Алепо и Кайро. Написал е 166 труда, повечето от които били медицински. Салах ад-Дин (Саладин) го поканил в Египет, където той се срещнал и с Моисей Маймонид. Една от книгите на Абдул-Латиф разглежда подробно опита му в Египет.

Един от съвременниците на Абдул-Латиф бил Ибн Еби Усайбия. Той бил роден и учил в Дамаск, след което емигрирал в Кайро, където работел като лекар в една болница. Ибн Еби Усайбия бил първият историк в ислямската медицина. Неговият труд „Биографии на лекари-те“ (*Lives of the Physicians*) съдържа биографиите на най-известните лекари и също е бил много полезен за западните историци. Друг съвременник на Абдул-Латиф бил Ибн ан-Нефис от Дамаск. Той станал известен заради написания от него ценен коментар на „Канон“ на Ибн Сина, достатъчно важен, за да бъде преведен на латински език.

МЕДИЦИНСКИ ПОСТИЖЕНИЯ НА ЗАПАД

В западния край на мюсюлманския свят също е имало напредък в медицината. По време на първите години на мюсюлманска Испания

321 Случаите са от: Browne, *Arabian Medicine*, pp. 83-89.

322 Nicholson, *Mathnawi*, p. 23.



учените, които искали да станат лекари, пътували до Багдад и някои други градове, включително Кайро и Дамаск, та чак до Иран, за да усвояват знание и опит в университетите и болниците. Ал-Маккари е съставил списък на андалуските учени, които пътували на изток. Въпреки конфликтите и различията в политиката и сред владетелите, животът на неуправленско ниво продължавал според принципите на Исляма, установени по времето на Пророка – тези за една универсална общност. Пътуванията, особено в търсене на знание, продължили без значение кой управлявал или къде.³²³

По-късно мюсюлманска Испания създава свои собствени университети, особено в Кордоба, така че вече нямало голяма нужда да се пътува на Изток. Въпреки това някои продължили да го правят. Университетите на Изтока и Запада се различавали. На Изток евреите просто участвали свободно в интелектуалните занимания на мюсюлманското общество, докато в Испания те имали далеч по-голяма роля, особено в академичния свят, отличавайки се както в медицината, така и във философията. Хасдай ибн Шапрут, един от първите видни лекари в мюсюлманска Испания, бил евреин. Освен това, в Андалусия повече християни се изявявали в тази сфера.

Качеството на медицинските училища и болници в мюсюлманска Испания се подобрявало. В резултат на това, около шести век по Хиджра (дванадесети век сл.Хр.), търсенето на медицински познания нараснало в другата посока – от Изток към Андалусия. Това още повече улеснило пренасянето на мюсюлманските експертни знания към останалата част на Европа.

Скоро след заселването на мюсюлманите в Испания започнали да се водят записки по медицина. Един от първите текстове бил този на Ариб ибн Са'д, който бил придворен лекар на андалуските халифи Абдал-Рахман III и ал-Хакам II. Той написал книга за гинекологията, хигиената на новородените и бременните жени, и акушерството. Ебу ал-Касим аз-Захрауи (936 г. – 1013 г. сл. Хр.), известен на Запад като Абулкасис, бил един от най-бележитите лекари на мюсюлманска Испания заради своя първоначален принос за хирургията. И той е бил лекар на Абд ар-Рахман III и ал-Хакам II. За разлика от другите, за неговия живот се знае много малко. Той е бил известен, особено в Европа, с книгата си за хирургията, обхващаща всичко, което е било известно по негово време. Този труд имал дълго, привличащо вниманието заглавие, което в

323 Hitti, *History*, pp. 578.



превод означавало „помагало за този, който няма възможност да се справи с дългите трактати“. Това бил първият медицински труд, който съдържал илюстрации на хирургически инструменти.

Самата книга не споделя скромността на заглавието. Тя е изпълнена с оригиналния принос на аз-Захрауи, включително обгарянето (каутеризация) на рани, разбиването на камъни в пикочния мехур и необходимостта от вивисекция и дисекция.³²⁴ Различните методи за обгаряне били добре илюстрирани. В нея има също така описание на офтаматологични и дентални хирургически операции и на арабските методи за лечение на рани.³²⁵ В един от разделите се разглеждат фрактурите и парализата вследствие на гръбначни увреждания. В друга глава е фокусирано върху акушерството и се описва една от позите при раждането, известна днес на Запад като „позицията на Валхер“. Този труд също е и първият, който показва лечението на деформации на устата и зъбните дъги. Една атрактивна черта на този медицински трактат е броят на илюстрациите на хирургически инструменти, с което се дава ясна представа на учените днес за уредите, които са били използвани в Европа през Средновековието. Друг, по-малко известен труд на аз-Захрауи, разглежда фармацевтични препарати, извлечени от минерали, растения и животни, и считани като един от първите примери за използването на химия в медицината.

Влиянието на аз-Захрауи в медицината в Европа било значително в още един аспект – това, че той писал много ясно и представлял своя материал систематично. Това впечатлило западните учени до такава степен, че техният интерес към медицинското познание на мюсюлманите се увеличил, като по този начин аз-Захрауи помогнал да се издигне положението на хирургията в християнска Европа.³²⁶

Друг андалуски придворен лекар, Ибн Зухр, поддържал също толкова високо ниво на личния принос в медицината. Ибн Зухр, на латински превеждан като Авензоар, посветил своето учение и живот единствено на медицината, за разлика от други лекари по негово време, които придобивали знание и в други дисциплини. Той започнал отрано да се учи от баща си, който бил опитен лекар. Ибн Зухр постигнал слава както в Испания, така и в Северна Африка. Починал на млада възраст.

Ибн Зухр също написал редица трудове. Неговият най-голям принос, на който е посветил един цял том, бил за медицината и ди-

324 Пак там, стр. 577.

325 Campbell, *Arabian Medicine*, vol.1, pp. 86.

326 Пак там, стр. 88.



етата, както и за терапевтичните предимства на тяхното комбиниране. Той записвал своите проникателни наблюдения в детайли и дори водел старателно бележки за себе си, включително детайли за абсцеса, от който бил засегнат. Неговото описание на кърлежа се смята за първото такова, макар че Хитти твърди, че той бил изпреварен от Ахмед ат-Табари двеста години по-рано. Неговият най-голям приоритет при обучаването на лекари бил опитът.³²⁷

Най-известният от мюсюлманските учени на Андалусия бил Ибн Рушд, известен на Запад като Авероес. Той бил признат като философ и неговото влияние на Запад е основно в тази сфера. Същевременно, освен лекар, бил и способен юрист, работещ като съдия, както в Севиля, така и в Кордоба. Андалуските биографи изтъкват този аспект в неговата кариера, особено поради това, че той се възползвал от опита си като съдия и писал подробно във връзка с правото.

Пълнотата била първият принцип, от който се ръководила работата на Ибн Рушд. Той прекарал шестнадесет години в писане на един енциклопедичен том за медицината. Той се отличава с това, че описва една необичайна специфика на едрата шарка, а именно, че тези, които прекарвали болестта, придобивали имунитет към нея. Може би това знание впоследствие довело до развитието на ваксинациите. Неговото описание на ретината показва, че той бил напълно наясно с начина й на работа. Приносът на Ибн Рушд за фармакологията също е феноменален. Неговите трудове в тази сфера станали стандартен еталон в Европа през цялото Средновековие и тяхното влияние било толкова голямо, че все още може да бъде видяно в днешната фармакопея.³²⁸

Един съвременник на Ибн Рушд, който бил еднакво известен на Запад, както заради философията, така и заради медицината, бил познат с три имена: Ебу Имран ибн Маймун на арабски, Моше бен Маймон на иврит и Маймонид на латински, като последното се използва и до днес. Също като Ибн Рушд, той бил известен повече като философ, отколкото като лекар. Неговото медицинско образование било извлечено от Ар-Рази, Ибн Сина и Ибн Зухр. Той също силно разчитал на наблюденията, за да придобие допълнително знание, и трудът, който написал за медицината съдържа собствен принос. Той например е описал един подобрен метод на обрязване и споменава запек като причина за хемороидите, във връзка с което препоръчва една предимно вегетарианска лека диета. Диетата, както и личната

327 Hitti, *History*, pp. 585.

328 Garrison, *An Introduction to the History of Medicine*, pp. 133.



хигиена, били фокусът на „Книга със съвети“ (*Book of Counsel*), която той написал на арабски език за Султан ал-Афад, и която по-късно била преведена на иврит от Равин Моисей бен Самуел бен Тиббон. В един друг труд Маймонид поставя акцент върху отровите на влечугите и техните противоотрови. Друг негов основен труд представлява превод на иврит на „Канон“ на Ибн Сина.³²⁹ Маймонид се насочил към медицината на по-късен етап от своя живот поради необходимост. Въпреки че предпочитал философията, той не можел да практикува тази дисциплина в Кордоба, заради новия консервативен алмохадски мюсюлмански владетел там. Той отплавал към Фес, а след това за Палестина и накрая се преселил в Кайро, където се установил. Богатството, което цялото му семейство инвестирало в търговията с бижута на брат му Давид, било загубено по време на едно коработушение, при което загинал и самия Давид. Маймонид станал практикуващ лекар и просперира. Той бил личният лекар на Салах-ад-Дин ал-Айюби (известен на Запад като Саладин). По време на Кръстоносните походи неговата слава се разнесла отвъд границите на врага и достигнала до Ричард, Краля на Англия, който поискал Маймонид да бъде негов личен лекар. Маймонид обаче отказал това предложение. Синагогата в Кайро, наречена на името на Маймонид, била и продължава и до днес да бъде посещавана от болни евреи, които нощуват там по една вечер, търсейки изцеление.

Приносът на най-бележитите лекари на мюсюлманския свят е оцелял поради това, че те са писали за откритията си и книгите им били широко разпространявани както на Изток, така и на Запад. Някои други имена днес са известни само от техните книги. Има и такива, които може да са изпреварвали медицината, но имената им да не са били документирани, чиито открития обаче въпреки това значително са помогнали в развитието на тази област.

БИОЛОГИЯ И ЛЕКАРСТВА

Изучаването на растенията от мюсюлманите има интересно начало. Писателите, особено поетите, искали да обяснят своите метафорични сравнения с цветя, дървета и други растения, особено онези, отвъд представите на читателите си, поради което ги описвали под-

329 Hitti, *History*, pp. 585.



робно. Така че докато учените и лекарите започнали да се интересуват от ботаника, вече имало описания на много от растенията.

Зоологията, другият основен клон на биологията, води началото си от това, което днес може да бъде определено като ветеринарна наука. Със сигурност е имало, както в другите сфери на медицината, местни специалисти със знание за животинските болести и тяхното лечение. Първото документирано проучване в ислямския период е това на Абд ал-Малик ибн Курайб ал-Асма'и (740 г. – 828 г. сл. Хр.). Той написал няколко труда с отделни текстове за камилите, конете и овцете, друг бил посветен на дивите животни и един на човешкото тяло. Неговите записки показвали, че арабите вече имали значително знание за човешката анатомия.³³⁰ Скоро след това се появила ветеринарната медицина като обособена дисциплина. Един труд относно конната езда от Ебу Юсуф Якуб ибн Ахи Хизам, главен коняр на Халиф ал-Мутаид (829 г. – 902 г. сл. Хр.), съдържал основите на ветеринарната медицина.

Откривателите на голям брой лекарства остават неизвестни - от този, който открил някакви ефикасни билки в гората, до този, който правил лабораторни експерименти. Въпреки това техният принос е известен общо като гръцки, индийски, персийски или, за нашия период, ислямски. Един виден пример е Юнани (от думата *Ionian*, йонийски) медицината, която е все още широко практикувана в Индия. Откритията обаче били твърде ценни, за да бъдат игнорирани. Те били събирани и публикувани в томове, съставяни от тези, които насочвали вниманието си към фармацевтичния аспект на медицината.

Една от най-забележителните компилации е известна само в латинската си версия, тъй като оригиналният арабски източник бил изцяло загубен. Неизвестен човек, който нарекъл себе си Месуе, съставил текста. Забележителна черта на този труд е разделът за слабителните, които са класифицирани в три различни вида: лаксативи/разхлабителни (тамарини, смокини, сливи, касия), леко очистителни (сена, алое, ревен) и такива със силно слабително действие (джалап, поветица, колоцинт).³³¹

Ибн Сераби, Ибн ал-Уафид от Толедо и Ибн ал-Байтар са тримата учени от Андалусия, които посветили по-голямата част от изследванията си специално на медикаментите. Освен техните написани трудове, за тях се знае много малко. Както Ибн Сераби, познат също като Серапион Младши, така и ибн ал-Уафид от Толедо написали книги за фармацевтичните продукти. Ибн ал-Байтар написал един по-обширен труд

330 Sarton, *Introduction to Science*, vol.1, pp. 534.

331 Garrison, *An Introduction to the History of Medicine*, pp. 133.



на същата тематика. Той бил роден в мюсюлманска Испания и починал в Дамаск около 646 г./1248 г. Посветил е голяма част от живота си на изучаване на лечебните растения в Гърция, Египет и Мала Азия. Това, което научил от тези страни и от трудовете на другите, и това, което той самият открил, е записал в най-пълния текст за медикаментите, използван в мюсюлманския свят. Той описал около 1400 медикамента, триста от които били смятани за нови по негово време.

Принос на мюсюлманите са и различните методи за приготвяне на медикаментите. Също толкова важно е, че те въвели в практиката си лекарства, които били открити или от техните собствени изследвания, или от това, което са намерили докато пътували. В допълнение на това, мюсюлманите положили основите на фармацията и развили уменията си в приготвянето на медикаменти под формата на сиропи, джулеп (напитка), алкохол (и трите са арабски термини) и трагакант. („Трагакант“ е стабилизатор, който се използва за да придаде твърдост на хапчетата и таблетките за смучене).

Едно от нещата, които фармацията предложила, е нещо необичайно, което доказва, че мюсюлманските лекари са използвали анестезия чрез инхалация (вдишване). Това била „сънотворната гъба“. Тя била напоявана с приспивателни, които предизвиквали нечувствителност към болката. След това се изсушавала и се съхранявала до момента, когато трябвало да бъде използвана, като била навлажнявана и поставяна на ноздрите и устата. Кеймпбел смята, че тази гъба позволила на мюсюлманските хирурзи да извършват операциите по-ефективно. Гъбата била използвана за пръв път на Запад, когато Теодорико от Болоня я взел от мюсюлманите и я въвел в Европа.³³²

Едуард Браун пише, че както арабските, така и неарабските мюсюлмани са дали най-големия принос за корпуса на научната доктрина, който те наследили от гърците, по отношение на химията и *materia medica* (б. пр.- това е латински термин, означаващ натрупаното познание за всяко лекарство).³³³

Скоро навсякъде в целия мюсюлмански свят имало аптеки, първата от които била отворена през девети век сл. Хр. Мюсюлманското общество и лекарите можели да купуват медикаменти, събрани от целия мюсюлмански свят. Докато на Запад днес е обичайно хапчетата да имат захарна обвивка, мюсюлманите използвали розова вода и есенции. Фармаколозите полагали изпит и са получавали лиценз, а магазините им били проверявани редовно.³³⁴

332 Campbell, *Arabian Medicine and Its Influence*, vol.1, pp. 55.

333 Browne, *Arabian Medicine*, pp. 15-16.

334 James and Thorpe, pp. 7.



Както може да се види от гореописаното относно известните лекари, трудно било да се направи разграничение между медицинската практика и фармацевтичните продукти, тъй като изучаването на медикаментите било съществена част от изучаването на медицината. Много лекари са писали за медикаментите в някакви детайли, като част от медицинските текстове, които да бъдат изучавани от други лекари. В резултат на това химията и ботаниката до голяма степен се считали по-полезни при приготвянето на лекарствата, отколкото като отделни дисциплини. Много видни лекари създали нови лекарства.

Ал-Кинди, за когото се спомена по-рано в тази глава, също изучавал засилено фармакология като част от своето медицинско обучение и практика. Човекът, който смятал, че фармацевтичните продукти трябва да бъдат изучавани като отделна дисциплина, бил Ебу Мансур Муваффах, ирански придворен лекар на принца на Херат през четвърти/пети век. Неговият труд за „Истинските свойства на лекарствата“ (*The True Properties of Remedies*) систематизира информацията за медикаментите от гръцки, индийски, асирийски и мюсюлмански източници. Систематичното изследване било класифицирано с четири заглавия според действието на медикаментите, които наброявали 585 (466 извлечени от растения, 75 от минерали и 44 от животни). Муваффах включил и въведение към общата фармакологична теория. Неговият труд съдържал приготвянето и употребата в хирургията на това, което по-късно било известно като парижки гипс. Написаното от Муваффах било също и най-ранният научен трактат на съвременен персийски език.³³⁵ Палестинският лекар, ал-Тамими, който бил съвременник на Муваффах, експериментирал с медикаменти и написал няколко труда за фармацевтичните продукти. Сред темите, които засяга, той включил разглеждане на ефектите на храната върху човешкото здраве. Един друг съвременник, Ибн ал-Джазар (898 г. - 980 г. сл. Хр.) от Кайруан, Тунис, станал известен с книгата си *Traveler's Provision*, която била от огромна помощ за пътуващите, поради което станала най-продавана. Тя описвала всички видове болести, които засягат пътниците и посочвала кои са съответните медикаменти за тях. Особено ценно било обширното описание на заразните болести, включително причините за чума в Египет. Една забележителна черта на книгата засягала неразположенията поради промените в околната среда и климата. Например поклонниците, които отивали в Мека, за да изпълнят Хадж, изпитвали дискомфорт, който вгорчавал живота им, ако идвали от об-

335 Sarton, *Introduction to Science*, vol.1, pp. 678.



работваеми земи. Много сухият климат в Мекка причинявал подуване на носната лигавица, което днес е известно като ринит.

Най-забележителният съвременник фармаколог бил Мусавейх ал-Мардини, който практикувал в Багдад и по-късно, до смъртта си, бил придворен лекар на фатимидския халиф ал-Хаким в Египет. Той посветил професионалния си опит на изучаването на ислямските медикаменти. Малко по-рано той написал книга за слабителните средства и еметичите (средства за повръщане), а след това и друга за лекарствата за всяка болест, която била известна по това време. Неговият най-голям труд бил една пълна фармакопея в дванадесет части, която била много добре приета в света на медицината, и която векове наред била основният учебник по фармакология на Запад.³³⁶

Особен интерес представлява и Саймън Сет (единадесети век сл. Хр.), еврейски лекар, който живял във Византия по това време и олицетворявал напредъка, който мюсюлманите постигнали в медицината и фармакологията. Сет бил един от неколцината, които преобърнали мюсюлманската интелектуална традиция на превеждане от гръцки на арабски език. Той превеждал от арабски на гръцки, най-вече това, което касало лекарствата от мюсюлманския свят. Неговият пръв голям труд бил един речник, фокусиран най-вече на медицинските свойства на определени храни (по-голямата част от материала била взета от мюсюлманския свят, а останалата – от Индия). В своя труд той въвел в гръцкия език арабски думи. Това били думи, приети и на Запад в преводите на латински език, например камфор, миск, амбра, джулеп и сироп. Сартън посочва, че „повечето, ако не и всички, от тези лекарства и подправки се споменават на гръцки тук за пръв път.“³³⁷ Сет написва също така и един ботанически речник. Най-вероятно е това да е станало когато ботаниката започнала да се появява като самостоятелна наука, която да се изучава отделно от медицината. На ал-Бакри от Кордоба се дължи един текст за растенията и дърветата на мюсюлманска Испания.

Медицинското и фармацевтичното знание се разпространявало в целия мюсюлмански свят благодарение на учени, които пътували до елитните медицински училища, за да учат от най-добрите. Имало е и много опитни лекари, които били родени в един район, учили медицина и практикували някъде другаде и се установявали близо или далеч от родните си места. За да разпространят знанието си сред своите колеги в новите си домове, някои от тях са писали и книги,

336 Пак там, стр. 728.

337 Пак там, стр. 771.



които да им помагат в тяхната практика. Масауайх ал-Мардини например бил роден в Горна Месопотамия, практикувал в Багдад, а по-късно бил придворен лекар на ал-Хакам, фатимидският халиф на Египет. Той написал трудове за слабителните и еметичите. Неговото най-голямо постижение обаче бил един сборник по фармакология, съставен от това, което било известно на мюсюлманите по него време. Той привлякъл голямо внимание в мюсюлманския свят и векове наред бил основен учебник по фармация на Запад.³³⁸

Един друг лекар от същия район, който се заселил в Египет, бил Аммар ибн Али ал-Маусили. Неговият принос бил резултат от собствените му открития. Според Сартън, той бил „най-оригиналният от мюсюлманските офталмолози“. Най-ценната част от труда, който той написал за окото и неговите болести и лекарствата за тях, била тази относно хирургията, която включвала „шест операции за катаракта, по-специално една операция за напреднала катаракта чрез изсмукване.“ Приносът на Аммар бил засенчен от един негов съвременник, който станал по-известен, Али ибн Иса, за който вече беше писано по-горе.³³⁹

Един офталмолог, който не писал на арабски, а на персийски, бил Ибн Мансур ал-Джамани. Неговият успех се вижда в прозвището, с което бил популярен – Заррин Даст – което означава „Златната ръка“. Неговият най-забележителен принос за медицината бил един труд по офталмология, озаглавен *Nur al-'Uyun* (Светлината на очите). Друг иранец, който придобил известност с труда си по фармакология, бил Ебу Мансур. Той написал една книга на персийски, която била публикувана през 359 г./970 г. В нея са описани 585 медикаменти, 466 от които съдържали или били извлечени от растителни източници, 75 от минерални и 44 от животински.

ГРИЖА ЗА ПАЦИЕНТИТЕ

Мюсюлманите били известни с болниците си. Хуан Вернет описва болницата като „източна институция“. Макар и мюсюлманите да не са измислили идеята за център за медицинско лечение, те били първите, които създали този вид организирана болница, който светът познава днес.³⁴⁰ Майерхоф отбелязва, че Западът научил за болниците от мюсюлманите по време на Кръстоносните походи.³⁴¹ Шестдесет и пет

338 Пак там, стр. 728.

339 Пак там, стр. 729.

340 J. Casulleras and J. Samso, pp. 479.

341 Meyerhof, *Le monde islamique*, pp. 335, 349.



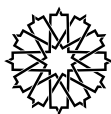
години след смъртта на Пророка Мухаммед през 632 г. сл. Хр., първата голяма мюсюлманска болница била построена в Дамаск при управлението на умаядския халиф ал-Уалид. По време на абасидската ера големи болници били създадени в Багдад, Кайро и други части на Египет. Адуд ал-Даулах основал една от първите болници в Багдад. Имало много по-малки, които обслужвали местни квартали, някои от които били лечебници и/или диспансери. Един неназован еврейски пътник, посещавайки Багдад около 555 г./1160 г. открил, че само в този град имало шестдесет от тези медицински заведения. В повечето от тях лечението и медикаментите били безплатни.

Много внимание се отделяло на планирането на най-големите болници, които неминуемо се основавали във всеки голям мюсюлмански град. Те не се състояли единствено от сгради, в които се помещава медицинско оборудване, както е видно от болницата ал-Мансур в Кайро. Тя се състояла от четири вътрешни двора с фонтани, отделни отделения, предназначени за „важни болести“, за жени и за възстановяващи се, поликлиника, „диетична кухня“ и сиропиталище. Имало е също така и доста богата библиотека, зала за лекции и джамия. Както мъже, така и жени работели като сестри там. Управителите на болниците съзнавали, че много пациенти не били способни да се завърнат на работа веднага след напускането на болницата, поради което те ги подкрепяли финансово по време на възстановяването им.³⁴² В големите болници имало самостоятелни отделения за психично болните, а най-забележително било (и все още е) хуманното и мило отношение към тях.³⁴³ Както беше споменато по-горе, почти всички големи болници били също така и медицински училища. Най-известното от тях било съвсем точно наречено „Замъка на мъдростта.“ Описанието има повече смисъл на арабски, фарси или урду, тъй като думата за лекар, *хаким* (*hakim*), произлиза от корена на думата за мъдрост, *хакама* (*hakama*).

Това изследване на мюсюлманския принос за медицината, както и в другите сфери, е доказателство, че разцветът на медицинската наука сред мюсюлманите е резултатът от креативното синтезиране на ислямското знание с това на други съвременни и по-ранни цивилизации, особено на Древна Гърция. Тази глава също така показва всеобхватното и резултатно влияние на ислямската медицина. Повечето от мюсюлманските лекари били известни и в други сфери на науката, ясно показвайки, че ислямската парадигма на знанието в средновековния период била задълбочена и всеобхватна в своята същина.

342 Garrison, *An Introduction to the History of Medicine*, pp. 136.

343 Пак там.; Campbell, *Arabian Medicine and Its Influence*, vol.1, pp. 56.



11

АРАБСКА ЛИТЕРАТУРА

В ислямската цивилизация има други две важни и много добре посрещани константи. Едната е литературата, а другата, която ще бъде разгледана в Глава 13, е изкуството. Макар и двете дисциплини да са съществували в мюсюлманския свят много преди навлизането на Исляма, няма съмнение, че мюсюлманското творчество ги развило до висоти, които твърдо поставят ислямската литература и изкуство на върха на човешките постижения в тези области.

Тъй като мюсюлманската общност не е ограничена от географските граници, ислямската литература и изкуство включват създаденото от мюсюлмани в немюсюлмански страни. Въпреки това в мюсюлманската литература има специфики, отнасящи се както за тази глава, така и за другата, които трябва да бъдат изяснени от самото начало. Основата в литературата е езикът и, което е по-важно, как е използван. Всяка култура има своите отличителни форми, метафори, символи и мотиви и това силно важи за ислямската. Нека дам едно сравнение, един личен пример. Докато преподавах Западна литература, основно английска и американска, осъзнах, че тя е силно повлияна от юдео-християнското гръко-римско наследство. Например дори второстепенни неща в даден роман показваха отпечатъка на християнския или еврейския уклон в един труд на автор, който настоява, че той или тя е атеист.

Мюсюлманската литература отразява атмосферата в мюсюлманския свят, поради което има свои специфични характеристики. Едната, разбира се, е знанието, което писателите придобиват от Курана и



Исляма още от детството си. До края на двадесети век това знание било задълбочено. Другата специфика е принципът, че общността е по-важна от личността, с изключение на модерната литература, повлияна от Запада, където фокусът е изцяло върху личността, без да се взима предвид обществото.

В този ред на мисли, предислямската арабска литература е много важна, тъй като тя вдъхновявала арабите мюсюлмани да продължават тяхната богата литературна традиция, особено в изкуството използване на езика. Тази литература се състояла основно от поезия, ораторство и разкази (обикновено история на племената, която се превръщала в легенди) и била вкоренена в племенната култура и ограничена до определени теми. Почти всички теми имали общ фокус: подвизите на изключителна личност (обикновено мъж), която се била отличила в победа срещу друг мъж или вражеско племе, или жена, или пък и трите. Друга обща тема, важна при много от подвизите, било отмъщението.

В много разкази или поеми дадена историческа личност, главен герой, или „другото аз“ на писателя, планира някаква хитрост, за да постигне целта си. Това довело до една литературна традиция, която е в центъра на много от „Арабските нощи“ или разказите за Нас-традин Ходжа. Това е най-добре изразено в заглавието на един сборник с разкази, следващи тази традиция (*Raq'a'iq al-hilal fi Daqaiq al-hiyal*) (преведено на английски от Рене Р. Кауам), а именно: *The Subtle Ruse: The Book of Arabic Wisdom and Guile* (Изкусната хитрост: книгата на арабската мъдрост и хитрина). В този сборник се разказва за халифи, крале, султани, управници, съдии, защитници, свидетели и благочестиви хора, които прибегвали до хитрости, най-често за да постигнат някаква благородна цел.

Понякога дадено историческо събитие, превърнато в легенда, показва въпросното „остроумие“ в действие. Рейнълд Никълсън, в книгата си „История на арабската литература“, разказва една случка, която е много добър пример. Ставало дума за едно преселване от Мариб в Южна Арабия. За да обоснове преселването, доста по-късно, както и исторически, случаят се свързва първо с разрушаването на един язовир, който бил толкова прекрасен, че неговата слава се носела сред арабите чак до времето на Исляма.

В историята се разказва, че жената на краля на Мариб сънувала, че язовирът ще бъде разрушен. Първоначално кралят бил скепти-



чен, докато един детайл в съня не потвърдил това, което се случва на язовира. Той поискал да се преместят от тази земя и, за да предотврати племето да не започне да подозира нещо, направил така, че да се скара със сина си. Двамата започнали да се карат пред всички, дори си разменили юмруци и кралят заявил, че няма да живее там, където е понесъл унижението собственият му син да му посяга. Той продал земята и имуществото си и след това казал на хората за истинската причина, поради която напуска. Той „напуснал Мариб, предвождайки голямото множество.“ Скоро след това бентът се пропукал и язовирът наводнил страната.³⁴⁴

Други легенди разказват за Билкис, Савската царица; Асад, героят от една битка срещу Персия, отмъщаващ за убийството на един от синовете си; приключенията на Асад Камил и трите магьоснички; Нуман, който се отказал от кралството, за да служи на Бог; и Ади, поетът, чието възхищение към жената, която обича, променя нейното отношение към него от силна неприязън към любов. Историческите факти, облечени в легенди като тези, са разкрасени с гадатели и използване на хитрости за отмъщение.

Джезима заема специално място както в басните, така и в поговорките. Този герой е толкова горделив, че заявява, че неговите най-близки другари са само две звезди в небето. По време на едно от завоеванията му той убил съпруга на Забба, принцеса от Месопотамия. Забба станала кралица и като смела и решителна жена измислила хитрост, за да отмъсти за смъртта на съпруга си. Тя успяла да залови Джезима и го оставила да кърви до смърт, като се уверила, че кръвта му се събира в една златна купа. Казала му, че прави това, защото един гадател ѝ е предсказал, че дори една капка да се разлее, ще ѝ бъде отмъстено за убийството. Двама мъже планирали отмъщението, племенника на Джезима и сина му, които, отново чрез хитрост, успели да преодолеят силите на кралицата и да я заловят в един тунел, който тя била построила в случай, че се наложи да избяга. Отмъщението обаче не било изцяло тяхно. Тя изпила отровата, която била скрита в пръстена ѝ, с който се подписвала, и починала, хваляйки се, че смъртта ѝ настъпила от собствената ѝ ръка.

Тези истории били публикувани около два века след навлизането на Исляма, по времето на абасидската епоха. Най-забележителната от тези антологии е *Китаб ал-Агани* (*Kitab al-Aghani*, Книга на

344 Reynold A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1966), pp. 15-16.



песните), събрана от Ебу ал-Фарадж от Исфахан и състояща се от двадесет тома. Великият историк Ибн Халдун отбелязва, че „тя съдържа всичко най-добро, което (арабите) са постигнали в миналото като поезия, история, музика и т.н.“³⁴⁵

ПОЕЗИЯ

Персонажи от тези предислямски истории и легенди не били само крале, но също така и герои от племената. Разликата била в начина на разказване: бедуинските истории били разказвани в стихове и, поради това, напевното рецитиране на поезия във възхвала на пустинните герои станало традиция. Когато някой бедуин в епохата на Исляма споменавал даден исторически подвиг, от него се искало като доказателство да цитира стихове, в резултат на което били измисляни поеми в подкрепа на подвига. Автентична база от легенди в поетична форма била събрана по време на ислямските времена в Багдад, Алепо и в други градове и озаглавена Айям ал-Араб (*Ayyam al-Arab*, Дните [на войни] на арабите).

Съдържанието на по-късните поеми се променило. Премахнало се вярването, че поетът бил в контакт със свръхестественото, т.е. джин или дяволи, които му давали магически сили. Поезията вече се превърнала в изкуство. Имало е някакви окраски и, с изключение на наистина много малко примери, по-малко се е разчитало на свръхестественото. Отмъщението все още преобладавало в някои от историите. Имало е обаче повече междуплеменни вражди, в които физическата сила и хитростта играели все по-голяма роля. Прелъстяванията също били тематично засягани.

Предислямската ера, която Тютти описва като „Златния век на арабската поезия“, продължила сто години, започвайки от около 500 г. сл. Хр.³⁴⁶ Поетите били живи герои в арабската култура, които също възпявали герои от миналото в арабските легенди и история. Никълсън цитира Ибн Рашик в описанието на семейства, които си пожелавали едно на друго „радост...от появата на поет“ и цели племена празнували появата на такъв, „защото поетът бил...средство за уве-

³⁴⁵ Пак там, стр. 323.

³⁴⁶ Tuetey, *Classical Arabic Poetry*, pp. 3



ковечаване на славните им дела.³⁴⁷ „Великите четирима“ поети били Имру ал-Кайс, ал-А'ша, ал-Набига и Зухайр.³⁴⁸

Славата на поета се увеличавала още, ако той се усъвършенствал и ако неговите поеми спечелели награда на състезанията за поезия, които се провеждали по време на годишния панаир в Указ, близо до Мекка. Обикновено е имало по седем победители, чиито поеми били бродирани със злато и закачвани на Кааба. Изборът на най-свещеното място за такава чест отразявал високото отношение, което арабите имали към поезията. Славата, както на поетите, така и на техните оди (*qasa'id*), се разнесла, когато професионални четци ги разпространили из цяла Арабия.

Най-известните от тези поеми, които са достигнали до нас, са известни като „Му'аллакат“ (*Mu'allaqat*, Окачените), известни още като Седемте оди. Техните автори са Имру ал-Кайс, Антара и Лебид. Селс разглежда одите в три отличителни категории: насиб или спомен за обичания, пътуване и възхвала.³⁴⁹ „Му'аллакат“ вдъхновява Тенисън да напише първите редове на една от неговите най-известни поеми, „Локсли Хол“ (*Locksley Hall*).³⁵⁰

В английския превод одите се четат добре, тъй като езикът е ясен и разбираем и образите са възприемчиви. Въпреки това, за да се оцени богатството на поемата, човек трябва да знае арабски език, защото, според описанието на Чарлз Тютти, „той е богат на думи, които са изпълнени с много специфично значение, което на английски ще изисква по-скоро цяла фраза, отколкото само една дума.“³⁵¹ За да може още повече да оцени арабския език, човек трябва да слуша квалифициран арабски четец. Дори днес има много араби, които са наизустили всичките „Му'аллакат“ и които нямат нужда от увещаване, за да ги рецитират на всеки, който иска да ги чуе.

Въпреки популярността на „Му'аллакат“, Тютти смята, че това не е добър избор, що се касае за въведение в предислямската поезия, казвайки, че има други поеми „много по-добре запазени и по-превъзходни“, които са подбрани в неговата „Класическа арабска поезия“. Макар и техният език и въображение да са също толкова богати, изразите са по-пестеливи, разчитайки силно от време на време на загатвания, и

347 Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, pp. 71.

348 Tuetey, *Classical Arabic Poetry*, pp. 21.

349 Michael A. Sells (trans.), *Desert Tracings: Six Classic Arabic Odes* (Middletown, CT: Wesleyan University Press, 1989), pp. 4.

350 Lewis, *Islam and the West*, pp. 120-121.

351 Tuetey, *Classical Arabic Poetry*, pp. 8.



темите са различни. В двадесет реда например Муталаммис от Дубай'а описва двама мъже решени да отмъстят, минали войни срещу кралете на Химярит, обсадата на един замък по време на жътва, и мъжете, които викали: „Ако дойдете като приятели, то и ние ще сторим така; ако ли не, за среща трудна с нас се пригответе“.³⁵²

Според Аштиани „средновековните (арабски) градски литератори...считали бедуинската поезия за свое класическо наследство.“ Аштиани изтъква Джерир и Фараздак (и двамата от умаядската епоха) като поети, които ограничавали (тяхната поезия) в архаичната форма или с архаичните специфики.³⁵³ По онова време обаче имало промени в арабската литература, силно повлияни от Исляма. Най-важният фактор бил езикът на Курана, тъй като никога не е имало и никога не ще има друг като него. Всеки арабин, който чуел майсторска рецитация на Курана, бил поразяван от красотата на неговия език.

Въпреки това Куранът не възпирал, както някои хора смятат, поетите от преследване на техните дарби, дори и по времето на Пророка. Поетите, които му се противопоставяли, го нападали в поезията си. Пророка помолил мюсюлманските поети да отвърнат и те го направили, особено Хассан, който бил най-умел в изкуството на „хапливата“ сатира.³⁵⁴ Първите четири халифа, особено Омар и Али, според Джайюси, показвали много по-голям интерес към поезията, отколкото Пророка, с определено предпочитание към творби, които били основани на „възвишените ценности“ и ислямския морал.³⁵⁵

Епохата на умаядите била ера на преходен, водещ към по-голяма креативност сред поетите, по-плавен и по-разбираем език. Джайюси го описва като „нова творческа свобода“, в която поезията „се отразявала в движението на духа, освободен от установения начин на живот“ в епоха „която все още не била спонтанно и изцяло мюсюлманска“. Започнал да се пише един нов вид поезия, наречен газел (*ghazal*). Това бил един различен вид любовни поеми, който станал най-широко използваната форма в мюсюлманския свят по това време.³⁵⁶

По-рано през този период, възторжената поезия придобила различна форма, наречена панегирик, хвалебствие, която основно се е

352 Пак там, стр. 98.

353 Julia Ashtiany, T. Johnstone, J. Latham, R. Serjeant, and G. Rex Smith (eds.), *The Cambridge History of Arabic Literature 'Abbasid Belles-Lettres* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1990).

354 Salma Khadra Jayyusi (ed.), *The Legacy of Muslim Spain* (Leiden, The Netherlands; New York; Cologne: E.J. Brill, 1992), pp. 391.

355 Пак там, стр. 387-396.

356 Пак там, стр. 396-399.



рецитирала, макар и също да е била записвана. Тя станала по-известна сред увеличаващия се брой владетели и поети. Поетите се насочили към хвалебствията, за да припечелват препитание, като измежду тези, които постигнали слава, бил един християнин на име ал-Акхтал, любимец на първите умаядски халифи.

Любовната лирика от предислямския период била писана отново след идването на Исляма и в допълнение на това, станала част от музиката и песните, които при управлението на умаядите достигнали свещените градове Мекка и Медина. Две жени, Джамила и Азза, имат заслугата за възраждането на арабската музика и адаптирането на арабската поезия да бъде пътя. Особено Джамила, станала много известна певица. Когато се завърнала в Медина от поклонение в Мекка, жителите на Медина излезли по улиците за да я посрещнат.³⁵⁷

Горе-долу по време на същия период поетите прибягвали до двусмислие, така че едно твърдение да може на едно ниво да бъде тълкувано буквално, а на друго ниво – да бъде приемано интимно. Тютни ни дава пример от една поема, написана от Омар ибн Еби Рабиа: „От Зейнеб не взех аз нищо непристойно, а само наметалото червено, което с нея двамата да споделим.“³⁵⁸ Когато бил накаран да обясни тези редове, Омар казал, че когато е бил със Зейнеб, е започнал да вали дъжд и той помолил слугата си „да ни покрие с едно мое покривало.“ Поезията на Омар ибн Еби Рабиа била озвучавана с музика и според Никълсън била осъждана от отдадените мюсюлмани като „най-голямото престъпление, извършвано някога срещу Бог.“³⁵⁹

По-късно, любовната и развлекателната поезия в умаядските дворове била освободена от двусмислието. Отвъд дворовете също, поетите се отдали на неприлична поезия, както и обиждаща и заядлива сатира, която била насочена към всеки, който се осмелявал да каже нещо отрицателно срещу поета. Фараздак и Джерир са примери, чиято враждебност един към друг добавяла още повече към горчилката на техните поеми. И двамата произлизат от племето Темим.

Фараздак бил по-хитрият, по-убедителният, и много по-скандален в поведението си. Той бил суров и това се вижда в неговата поезия, която е представена като „груба“.³⁶⁰ Фараздак получил високо признание от модерните литературни критици. Джайюси смята, че

357 Tuetey, *Classical Arabic Poetry*, pp. 30, 35.

358 Пак там, стр. 31, 40.

359 Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, pp. 243, 327.

360 Пак там, стр. 243.



той е „един от най-големите поети на умаядския период“.³⁶¹ Тютти създава впечатлението, че неговата поезия била част от „сатирата на ерата, развита до степента на изящното изкуство.“ Поемите на Фараздак със сигурност били популярни, най-вероятно благодарение на неговия скандален начин на живот и злословието, което той отправял към враговете си. Неговата поема за управителя на Ирак например известява на същия, че звънът на монетите може за една нощ да се превърне в тракане на веригите.³⁶² Фараздак предупреждава владетеля на Хиджаз, че „по-добре да потърси лъвове, срещу които да бие с пръчка“, отколкото да откаже да предаде съпругата на Фараздак, която потърсила убежище при владетеля. Самата женитба била скандална. Чрез хитрост Фараздак възпрепятствал братовчедка си Науар от женитба, като вместо това тя се омъжила за него. Те непрекъснато се карали и тя избягала в Мекка. Впоследствие той се развел с нея, макар и скоро след това да изпитал съжаление. Преди, по време и след женитбата, той непрекъснато пишел за Науар.

Коренна противоположност на Фараздак бил Джерир, нежен любовен поет, отдаден на благочестието и размишлението. Макар и неговата любовна поезия да е била лишена от страст, то неговата сатира била сред най-добрата, писана по това време. Неговото умение е демонстрирано в една случка, в която критиката му била насочена към Раи ал-Ибил, който написал, че Фараздак бил по-добър от Джерир. Когато Джерир се противопоставил на Раи, синът на Раи проговорил, наричайки Джерир „това куче от Бену Кулейб“. В отговор, Джерир написал една сатира и я рецитирал както на Раи, така и на Фараздак. В момента, в който Джерир изрецитирал редовете, унизяващи племето на Раи, Раи се втурнал към другарите си и възкликнал, че не могат повече да останат в Басра, тъй като Джерир ги е опетнил. Те напуснали града и се присъединили към племето си, които на свой ред „горчиво порицали“ Раи заради „позора“, който им причинил.³⁶³

Джерир също така експериментирал със способ, който се опирал според Джайюси до дикция, по-близка до разговорния език на умаядската ера. Джерир написал повечето от poemите си на този „нов език“, макар че за съжаление, вербалният изказ е загубен в преводите. Джайюси твърди, че Джерир допринесъл за умаядската пое-

361 Jayyusi, *The Legacy of Muslim Spain*, pp. 401.

362 Tuetey, *Classical Arabic Poetry*, pp. 169, 172.

363 Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, pp. 245-246.



зия с развитието на „тези (езикови) елементи в хармония със съществуващата реч,“ с писането за „народна публика,“ и с въвеждането на остроумие и хумор в своята сатира.³⁶⁴

Независимо от популярността на Фараздак и Джерир, Джайюси посочва Зу ал-Румма като „художествено най-важният поет на неговата епоха и несъмнено един от най-великите поети на арабския език.“³⁶⁵ Никълсън смята, че той е „последният важен представител на чисто бедуинската школа.“³⁶⁶ Тъй като той пишел в стила на някогашните оди, с много малко хвалебствия или поеми на самовъзхвалата или сатира, той не бил високо оценяван от своите съвременници или от критиците, които дошли след тях. Той обаче бил майстор на описанието и гений в употребата на езика.

Зу ал-Румма бил роден в пустинята и добре познавал както Курана, така и предислямските поети. Той ходил в Куфа и Басра, където се срещал със своите съвременници, макар да установил, че не се вписва в градската среда. Негов изключителен актив, казва Джайюси, било „богатството на езика, което много малко поети могли да комбинират с изящно поетическо творчество, както правел той.“³⁶⁷ Неговото описание било всеобхватно, доминирано от чувството на допир и предава с трогателност пустинния живот. Поезията му се различавала от тази от предислямските времена с начина, по който била изобразена реалността: миражи, пресъхнали извори, пустошта, знойното слънце и мъките на пустинния живот, с акцент върху умората.

ПРОЗА

В писането на проза е имало развитие, макар ораторството все още да било основно средство за изразяване в региони, където грамотността тепърва започвала да се разпространява. Началото на литературната, писана проза, се състояло от дидактични послания, както Аштиани го описва. Тя прави няколко добри разграничения в изследването на прозата през умаядската ера. Забелязвайки, че арабският е езикът на „сложна космополитна култура“ отвъд границите

364 Jayyusi, *The Legacy of Muslim Spain*, pp. 406-409.

365 Пак там, стр. 427, 429, 432.

366 Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, pp. 246.

367 Jayyusi, *The Legacy of Muslim Spain*, pp. 324.



на Арабия, тя казва, че арабският трябва да бъде разбиран като лингвистичен, а не като етнически етикет, тъй като литературата попада в една по-широка категория. Тези разграничения са съществени, тъй като голяма част от литературата от умаядската епоха била силно религиозна.³⁶⁸

Старите легенди били записвани, макар и по-голямата част от ранно документираните трудове да са били исторически. Най-известните разкази били магази (*mahgazi*), историите от първите битки в Исляма, в които участвал Пророка и които били водени основно в Медина и около нея. Тези разкази били разкрасявани, дори в някои случаи доста. Най-известният от магази бил сборникът от ал-Уакиди.

Най-забележителното произведение в стил проза на това време била историческата биография на Пророка Мухаммед от Ибн Исхак, написана към края на първи век по Хиджра. Макар и оригиналът да не съществува вече, е останал един съкратен вариант от Ибн Хишам. Биографията е основана на разговори с хора, които познавали Пророка, на информация, предавана от роднини или сподвижници. Ибн Исхак изброява източниците на информация и отбелязва, че той предава това, което другите са казали. Неговият метод на предаване чрез верига от разказвачи назад към времето на Пророка бил също използван и за събирането на хадисите, известни също като Сунната, „пътят на Пророка“, която е най-важното религиозно ръководство за мюсюлманите след Курана. На изследването на достоверността на хадисите бил посветен животът на двамата най-широко приети съставители на сборници – ал-Бухари и Муслим. Те били много старателни и усърдни в отсяването на достоверните предания от останалите, основавайки се на надеждността на хората, които ги предавали.

Повече проза била писана през епохата на Абасидите. Това не било само защото абасидската епоха била по-дълга – почти петстотингодишна в сравнение с по-малко от стогодишната на умаядите, но защото по-богатата проза се развивала в една различна, по-сложна и космополитна култура, породена от един нов Халифат. Също толкова важно е, че тази проза се превърнала в предизвикателство срещу доминиращото положение, което поезията била придобила, както преди Исляма, така и по време на неговият първи век и половина. Съществувал е и един нов литературен вид, известен като едеб

368 Ashtiany, pp. 197.



(*adab*) или „етическа“ проза, която Пелат разделя на три вида, всеки един от които бил дидактически: един целящ да научи на „етичните норми“, другият давал общо образование, а третият бил ръководство за членовете на различните професии.³⁶⁹

Обикновено назоваването на литературните периоди с имената на владетелите в съответното време е удобство, а не разграничение между видовете литература. Въпреки това, както е при някои други литератури (например като тази от епохата на Елизабет в Англия), разграничение трябва да се прави между арабско-ислямската литература от умаядската ера и тази от абасидската ера. Управлението на абасидите довело до огромна промяна в литературата, философията, природо-математическите науки, другите клонове на познанието и изкуството.

Това описание не се отнася за цялата абасидска ера. Никълсън разделя „Абасидския дом“ на два етапа. Първият е създал атмосферата на ученето, достигащ около сто години, от втория абасидски халиф ал-Мансур до ал-Уатик. Това било също така и времето на двата вида науки: тези, които били свързани с Курана и ислямската култура (включително литература), и тези, които произлизат „отвън“ (философия, естествени и физични науки, и медицина). С оглед на цялата тази интелектуална активност, човек може да види защо прозата доминира. Вторият етап от абасидската ера, от времето на ал-Мутааккил, бил период на упадък.³⁷⁰

Литературната проза доминирала благодарение на увеличаващото се усъвършенстване и била засилена от повече учене и по-широк контакт с богатството на другите култури, особено с тази на Персия. Въпреки това, тя не изместила предислямската литература. Точно обратното, поезията била на по-висока степен, старателно изучавана от поетите, поради нейните „чисти“ и „класически“ черти. Някои поети имитирали старите оди, например чрез започване на поемите си с описание на изоставен лагер, както правели класическите поети в по-ранните времена.³⁷¹

Повече разкази били написани в началото на абасидската ера. Те се състояли от епика, изобразяваща героите на мюсюлманските завоевания и техните съдби, както и истории, биографични речници, хроники и впечатления. Някои от тези истории били преводи от Пахлави

369 Ashtiany, pp. 83.

370 Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, pp. 257.

371 Пак там, стр. 285.



(литературен персийски (староперсийски) език) текстове, включително „Калила и Димна“ (на оригинален санскрит Панчатантра, *Panchatantra* – „Пет повода на здравия разум“, *Five Occasions of Good Sense*), Худаинаме (*The Khudaynamah*, Книга на кралете), и Китаб ал-Тадж (*Kitab al-Taj*, Книга на короната).

Най-известната от тях била „Калила и Димна“. Съществува само арабският превод и от него са направени преводи на редица езици, включително английски, който се търси дори и днес. „Калила и Димна“ била написана на санскрит между 300 и 500 г. сл. Хр. и се предава, че е дело на един брамин за крал, който искал да предаде мъдрост на своите наивни и мързеливи синове. Поради това, наричането ѝ книга с басни, както често е описвана, е омаловажаване на значението ѝ. Разказите са сложни и дълги и дават повод за философски анализ.³⁷²

Главните герои са два чакала, наречени Калила и Димна. Около тях двата се разказват много взаимосвързани разкази за бозайници и птици. Тяхното поведение е човешко – те са мъдри и понякога хитри, предават морални норми и пораждат афоризми, широко отнасящи се за политиката. Според Хорнщайн „средновековната животинска епика– и следователно най-съвременните басни – произлизат в крайна сметка от индийската традиция.“³⁷³

Преводачът на текстовете на Пахлави бил Ибн ал-Мукаффа. Латем го поставя на „централна позиция“ в „историята на арабската литература... тъй като той е този, който отваря вратата на златния век на арабската проза.“ Тези бележки имат още по-голямо значение, когато се вземе предвид и миналото на Ибн ал-Мукаффа. Той е иранец по рождение и бил манихеец преди да приеме Исляма. Учил арабски в Басра и толкова напреднал в езика, че дори се присмивал на онези, на които въпреки че арабският им бил майчин език, не умеели да го ползват добре. Той заемал секретарски постове в администрацията на Ирак, докато не започнал да превежда текстове от Пахлави на арабски език.³⁷⁴

Ибн ал-Мукаффа продължил да пише авторски произведения, в които доказал своето най-забележително владение на арабския език. Това умение е особено видно в неговия предговор към най-забележителния му труд – Китаб Едеб ал-Кебир (*Kitab Edeb al-Kebir*, Всеобща

372 Schroeder, *Muhammad's People*, pp. 270-271.

373 Lillian Herlands Hornstein, *The Reader's Companion to World Literature* (New York: New American Library, 1956), pp. 329.

374 H.T. Norris "Fables and Legends," *The Cambridge History of Arabic Literature: Abbasid Belles-Lettres*, Ashtiany, pp. 137-138.



книга за правилата на поведение). Предговорът е много кратък и в него се казва, че знанието на неговото време силно зависело от опита на древните. Той вярвал, че по-ранните писатели са били физически и умствено много по-превъзходни от неговите съвременници и че начинанията на по-късните писатели се състояли основно в доразвиване на материала, който те били наследили.³⁷⁵

Напомнанията в Едеб се отнасяли за принцове, министри, съветници, придворни и други административни лица. Съветите на Ибн ал-Мукаффа са много практични и приложими и днес, както били и за владетелите сред неговата публика. Той съветва принцовете да не се поддават на ласкателствата, да се стремят към приятелство с „морални“ хора и да търсят съвет от специалисти. Също моли тези, които служат на принца, да го уважават така, както човек би уважавал баща си и разсъждава върху връзката между приятелите, наблягайки на жертвата на един приятел за друг. Неговият съвет за поддържане на добро физическо здраве е много актуален в днешния свят: да бъдем умерени в храненето, пиенето и половия живот.

Ибн ал-Мукаффа писал други прозаични трудове, които засягали управлението, правото, невежеството и знанието. Много от тези творби са афористични и свидетелстват за неговата мъдрост и внимателното отношение към езика. Съдейки дори само по езика, никоя от неговите творби не може да се определи като незначителна. Ибн ал-Мукаффа използвал един известен похват от похватите на класическата школа, някои от които били много сложни. Самото описание на много от тези похвати изцяло би ангажирало един граматик, който иска да ги обясни: например един похват, известен като „алитерационно квази-анафористично повторение.“³⁷⁶

От всички литературни произведения от този ранен период, най-популярното и прословуто, разбира се, било „Хиляда и една нощ“, известно още като „Арабските нощи“. Тази впечатляваща колекция от истории съществува като сирийско и египетско издание. Сирийското издание се счита за автентично и неотдавна беше усърдно оформено като основна версия от Мухсин Махди, от която е направен и първият най-четен съвременен английски превод от Хусейн Хаддауи. Египетската версия съдържа много съкращения, изменения, добавки, анекдоти и, което е по-лошо, измислици, почти всички от които значително засегнали единството и целта на по-ранната сирийска версия.³⁷⁷

375 Пак там, стр. 57.

376 Пак там, стр. 63.

377 Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, pp. 238.



Оригиналното произведение било много важно. Голяма част от тези истории били преведени от персийските *Hazar Afsana* (Хиляда мита). Почти всички препратки към „Арабските нощи“ споменават този източник и слагат точка по въпроса. Има обаче бедуински разкази и арабски народни песни, както и легендарни приказки от Южна Арабия, четени на първия умаядски халиф, Муауия. Имало една важна разлика в древните приказки, добавени към „Арабските нощи“ с това, че те станали поучителни истории за мюсюлманите. Ето защо, макар и много от тях да били производни от други, крайният вариант бил, по думите на Аштиани „съвсем ислямизиран“.³⁷⁸

Този процес засегнал както структурата на приказките, така и техния по-дълбок смисъл. По времето на Исляма те вече не били записвани просто заради тяхната развлекателна стойност. Има огромно значение в начина, по който историите били предадени, и как целият труд и много от отделните разкази били оформени. Първата причина за тяхното разказване била да спаси живот и от тук, един цял народ.

В превода на разказите тънкостите убягват на читателя, макар че Мухсин Махди е изяснил някои от тях. Например Шехеразада, името на разказвачката на приказки, означава „благородно потекло“. За да ѝ помага в задачата, Шехеразада търси помощ от сестра си Диназад. Диназад означава „благородна религия“, което иска да подкаже според Махди притежанието на „тайнствена мъдрост“.

Освен това Шехеразада притежава „тайнствено знание“, което е от съществено значение за умиротворяването на царя, знание, което тя показва в интерпретирането на приказката, разказана от нейния баща, за да я възпре от женитбата с царя, който решил да убие всяка жена, за която се ожени. Нейната крайна цел обаче е по-голяма - да елиминира агресията, въплътена в царя, като използва не контранасилие, а мъдрост, поднесена под формата на привлекателни разкази.

Всеки от разказите съдържа много по-дълбоко значение, също обяснено от Махди. Първият разказ е свързан с един благочестив търговец, който убива невидим син на невидим демон, докато хвърлял встрани костилки на фурми. Той засяга дилемата доколко човек носи отговорност за убийство, което е извършил случайно. Разказите, които следват, засягат откупуването на живот, опасностите от лъжата, заблудата, необходимостта от незабавни действия в определени ситуации, използването и злоупотребата с властта и използва-

378 H.T. Norris "Fables and Legends," *The Cambridge History of Arabic Literature: Abbasid Belles-Lettres*, Ashtiany, pp. 137-138.



нето на религията за сдобиване с политическа власт. Един от първите разкази представя възстановяването на едно кралство, където мюсюлмани, евреи и християни живеят заедно в хармония.³⁷⁹

Богатството на „Хиляда и една нощ“ е твърде широко и тук може само да се загатне за него. Като всички изключително сложни литературни произведения, тези „Арабски нощи“ засягат лабиринтите на живота със съпътстващите ги морални дилеми. Разказите са изпълнени със свръхестествено поради наличието на сили в света, които са отвъд обикновеното човешко възприятие и могат да бъдат представени само чрез метафора или символ. Общият знаменател във всички разкази е мъдростта. „Хиляда и една нощ“ е устояла на вековете. Тази книга е официално забранена в много мюсюлмански страни, заради съдържащото се в нея директно описание на физиологични функции на човека и интимни връзки. Преводите на английски език са в два варианта – един за деца, и един за възрастни. Това посочва, че мюсюлманските общества са били много по-отворени за знанието, отколкото сегашните.

ИЗКЛЮЧИТЕЛНИ ПИСАТЕЛИ И ПОЕТИ

Епохата на Абасидите била време на нарастващо творчество във всички сфери на човешкия стремеж, който достигнал далеч по-големи висоти от постигнатите преди това. Тъй като литературата (в която „Хиляда и една нощ“ е образец) не може да бъде обхваната от една глава, фокусът тук ще бъде върху изключителните прозаисти и поети.

Сред тях ал-Джахиз (776 – 869 г. сл. Хр.) бил необикновена фигура в началото на епохата на Абасидите. Въпреки че не получил официално образование, той достигнал статут на един от най-брилянтните майстори на арабска проза.³⁸⁰ Той се научил да чете в едно медресе (училище) и след това водил на пръв поглед безсмислен живот, работейки от време на време само за да препечели малко пари, като най-често разчитал на приятели, които му давали храна и подслон. През цялото време обаче той се учел от опита и от наблюденията, тъй като неговият стремеж към знание бил ненаситен. Ал-Джахиз

379 Muhsin Mahdi, 'Islamic Philosophy', in *The New Encyclopaedia Britannica*, Macropedia, vol.22 (Chicago, IL: Encyclopaedia Britannica Inc., 1987), pp. 24-31.

380 Ullah, *Islamic Literature*, pp. 78.



бил запален слушател на много видове дискусии из цяла Басра, особено в джамиите и около тях. Пелат дава един отличен пример за работата на ал-Джахиз при усвояването на знание. Той слушал филолози, които задавали въпроси на един бедуин при лагер в покрайнините на Басра, и след това с еднакво внимание слушал как същите филолози изнасяли лекции за това, което научили от бедуина. Сред лекторите, казва Пелат, били учени „които изиграли ключова роля в развитието на арабската култура.“³⁸¹

Въпреки това участие в интелектуалната среда, ал-Джахиз продължавал да поддържа отношения със своите хора, по-низшата класа, с работниците, занаятчиите и „подземния свят“. Поради това когато започнал да пише, той засягал почти всеки аспект от живота в Басра. Заглавията на неговите творби описват много повече от адекватно тяхното съдържание, като например „Наръчник за поведението на владетелите“ (*The Guidebook on the Conduct of Sovereigns*), „Книга за красноречието и изложението“ (*The Book of Eloquence and Exposition*), „Въпроси и отговори относно знанието“ (*Questions and Answers on the Subject of Knowledge*), „Книга за животните“ (*The Book of Animals*) и „Книга за скъперниците“ (*The Book of Misers*). Твърди се, че ал-Джахиз е написал 231 книги, само двадесет и четири от които са запазени. В една от творбите си ал-Джахиз възхвалява черната раса като по-превъзходна от бялата, целта от което според Пелат е не да омаловажи белите, а „да подкопае претенциите на персийските Шуубии за расово и културно превъзходство над арабите.“³⁸²

Много от книгите му със сигурност са били известни, защото той писал за хората от собствената си среда, много от които били разпознати от неговите читатели. Един от разказите му е относно съдия от Басра, който поддържал толкова страховито и непреклонно достойнство, че се притеснявал да използва думи, освен ако не било крайно необходимо. От неговата висока позиция той общувал с езика на знаците, докато един ден, когато съдът бил препълнен, една муха кацнала на лицето му и кръжала навсякъде наоколо. Той загубил хладнокръвието си и тогава целия съд избухнал в смях.³⁸³

Една друга случка със сигурност е послужила като най-добър пример за скъперничеството. Един човек от Мерв винаги оставал

381 Charles Pellat, *The Life and Works of Jahiz: Translations of Selected Texts*, trans. D.M. Hawke (London: Routledge & Kegan Paul, 1969), pp. 78-79.

382 Пак там, стр. 87, 90-91.

383 Ullah, *Islamic Literature*, pp. 79.



при един гостоприемнен търговец в Басра и в края на всяко свое посещение прекалявал с благодарностите си. В същото време той поискал неговия домакин да посети Мерв, така че да може да се отплати на търговеца за цялата негова „любезност“ и „добро отношение“. След известно време, търговецът посетил Мерв. Било едно дълго и трудно пътуване и той нямал търпение да си почине в дома на човека, който му гостувал редица пъти. Когато най-накрая срещнал своя гост, мъжът не дал никакъв знак, че го познава. Търговецът свалил дрехите, с които пътувал и, като не получил никакъв отговор, свалил и тюрбана си, а след това и шапката си. Едва тогава гостът го спрял, казвайки: „И кожата да си смъкнеш, пак не бих те разпознал.“³⁸⁴

Ал-Джахиз е олицетворение на етическата литература, както по отношение на стила, така и на съдържанието. С право той е считан за един от най-големите писатели на арабска проза и е особено известен заради своя разбираем стил. Съдържанието на неговите етически творби според Пелат отговаря на изискванията за всички три вида етическа литература. Книгите целят, казва Пелат, „изучаването на нравите и морала“, тъй като ал-Джахиз анализирал характера на хора от всички класи, без да пести критика, когато имало нужда от такава. Той бил последователен в лансирането на положителните качества на живота, поради което се счита един от видните гласове в историята на ранната ислямска мисъл. Мюсюлманските учени го наричат „учителят по благоразумие и добри обноски.“³⁸⁵

Един необикновен шедьовър на прозата, който продължава да бъде известен, е философката алегория от Ибн Туфейл (починал през 581 г./1185 г.), Хай ибн Якзан (*The Living Son of the Vigilant*, „Живия, синът на Будния“). Героят е изцяло изолиран на безлюден остров, до такава степен, че дори не знае, че съществуват други човешки същества. Самотното съществуване има специално значение. Произведението показва, че оставен сам на себе си, Живия, синът на Будния, имал способността да се развие до най-висша степен и да достигне Божественото прозрение... след което той преминал през различните състояния на познанието, докато Вселената не му се изяснила.“³⁸⁶ Ако тази творба изглежда повече философска отколкото литературна, то не трябва да се забравя, че Ибн Туфейл бил признат повече като философ, отколкото като писател.

384 Pellat, *The Life and Works of Jahiz*, pp. 83, 89, 108.

385 Пак там, стр. 81, 94-96, 109.

386 Jon McGinnis, *Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources* (Indianapolis, IN: Hackett, 2007), pp. 34.



Друг автор на проза, също широко известен заради своята огромна библиотека, бил Ас-Сахиб ибн Аббад (326/938 г. – 385/996 г.). Той твърдял, че колекцията му от книги била толкова голяма, че били необходими четиристотин камили, за да я пренесат.

Ибн Аббад имал ирански произход и станал майстор на арабската проза. Той бил от благочестиво семейство и се възползвал от отлични учители и видни учени. Някои доста богати библиотеки били на негово разположение, макар че той продължавал да си купува книги, докато не натрупал известната си колекция. Той придобил опита си от двора и от бойното поле, като имал няколко успеха при офанзивни на чужда земя. Като везир, той постигнал голяма репутация.

Творбите на Ибн Аббад обхващали няколко сфери. Освен поезия, той писал за теологията, историята, филологията и литературната критика, като водел и обемна кореспонденция, както официална, така и лична, която според един източник достигала тридесет тома, а според друг – петнадесет. Въпреки че и той като баща си се интересувал от традиционните ислямски науки, вместо това писал за келям (*kalam*, теология). В много от творбите си демонстрирал остър, заядлив ум, и бил известен като недоброжелателен. В поезията си той, както и много от писателите по онова време, прибегвал до вербалната акробатика.³⁸⁷

Ибн Аббад бил известен най-вече заради стила на прозата, който белязал неговото „послание“, една образцова употреба на езика, за която Саалиби, подкрепен от много литературни критици, твърди, че е неподражаема. Всъщност Ибн Аббад бил считан за образцов писател.³⁸⁸ Ибн Аббад бил също така един от щастливите писатели, които притежавайки както богатство, така и политическо положение, нямали нужда от покровител, тъй като от позицията на везир той имал възможността да пише посланията като част от работата си.

Следващият виден писател на проза от ерата на абасидите бил Ебу Хайян ат-Таухиди (930 – 1023 г. сл. Хр.), който нямал такъв късмет и по-късно се наложило да стане приближен на Ибн Аббад, който да го покровителства. Ат-Таухиди бил силно пренебрегнат по време на своя живот. Тези от неговите творби, които са оцелели, достигат до над пет хиляди печатни страници и съдържат етическа литература (едеб), полемика и литературна история, както и калиграфия и Суфизъм.³⁸⁹

387 C. Pellat, "Al-Sahib Ibn 'Abbad," *The Cambridge History of Arabic Literature: 'Abbasid Belles-Lettres*, Ashtiany, pp. 103-105.

388 Пак там, стр. 105-106.

389 Ashtiany, pp. 113, 119.



Въпреки че творбите на ат-Таухиди били, в допълнение на техните литературни качества, важни за интелектуалната история на този период, днес те са също толкова актуални, както тогава. Той бил идеалист, но в същото време достатъчно реалист, за да осъзнае, че идеалите, които преследвал, не можели да се постигнат лесно. Той придал идеалистични цели на литературата, вярвайки, че „идеалният литератор“ можел да използва творбите си за разрешаването на конфликти в държавата и да помага на хората. Марк Берже го нарича „мюсюлмански хуманист.“ Той практикувал това, което проповядвал, отнасял се към всеки човек като индивид, без значение дали е просяк или везир.³⁹⁰

Творбите на ат-Таухиди имали ясно изразена морална цел. В първата си книга той приписва своите „бисери на мъдростта“ на първо място на Курана, на второ място на сунната на Пророка, трето – на разума и четвърто – на опита. Неговото влияние върху ал-Газа-ли било значително. Особен интерес представлява начинът, по-който ат-Таухиди разпределя властта на държавата. Общата тенденция по онова време била почти цялата власт да се прехвърля на владетелите, управляващите класи и тези, които ги подкрепяли, особено военните. Макар и да осъзнавал това, ат-Таухиди, въпреки всичко, добавил, че владетелите трябва да зачитат и обикновените хора. Ат-Таухиди дава най-красноречив пример с Ибн Садан, един везир, които се оплаквал, че обикновените хора знаели тайните и делата на владетелите и публично ги обсъждали.

Относно по-нисшите класи, ат-Таухиди излага причините за тяхното състояние, причини, които днес са също толкова валидни, колкото и тогава. Той казва, че „техния живот е ангажиран с припечелване на препитание и терзания откъде ще намерят следващото ядене. „Те били щастливи“, казал ат-Таухиди, ако имали „един-два парцала, за да покрият голотата си, а не да се разкрасяват.“ Той изтъквал религията като основата на обществото и държавата и в същото време изпитвал съжаление, че богобоязливите били малцина. Оценявал придобиването на знания макар и да критикувал конфликтите сред учените. Отхвърлял материализма. Същевременно, в своя анализ на обществото той изцяло игнорирал водачите на военните.

Берже описва последните мигове на ат-Таухиди. Хората около неговия предсмъртен одър го увещавали да се помоли на Бог, във връзка с

390 Bergé, *Les Arabes*, pp. 118.



„ужаса, към който всички са се устремили“. А той им отговорил: „Държите се така, все едно че ще се срещна със войник или стражар, но ще се срещна аз с милосърден господар.“ Това били последните му думи.³⁹¹

МАКАМАТ

Нарастващият интерес към стила на прозата довел до нова форма на писане, известна като макама́т (*maqāmāt*).³⁹² Бийстън критикува съвременните автори за това, че определят макама́т като „сбор“. Той предпочита „нива“ (standings) тъй като разказвачът говори с литературния стил известен като садж' (вид римувана проза), което било определено като ниво (standing).³⁹³ Макама́т бил вид писане, който не приличал на никой друг. И неговият драматичен стил бил сам по себе си нов. Героят бил „хитър, безскрупулен скитник, пътуващ от едно място до друго, който се издържал с подаръците, които получавал за своите импровизирани демонстрации на реторика, поезия и знание.“ Тези „демонстрации“ дали на писателя възможността да покаже уменията си в каламбури, намеци, двусмислия и скрит подтекст, както и други игри с думи. Например един човек се приближава до разказвача на макама́т и казва, че той има един младеж с „жълт произход“ и го моли да му намери „жълтата невеста“. И разказвачът го направил. Бийстън определя „жълтата двойка“ като златни монети. Ролята на разказвача е да свърже всички истории, които се случват на различни места. Разказвачът влиза в ролята на героя от тези места и „докладва“ какво е видял и чул.³⁹⁴

Ахмед ибн ал-Хусейн ал-Хамадани (358-398 г./ 968-1008 г.) измислил макама́т. Сред неговите въведения била употребата на садж', преди това употребяван в проповеди, като метод за разказване; въвеждането на измислен разказвач, вместо някой известен човек; и негласното подразбиране че е писал художествена проза. Майсторът на макама́т, който признал ал-Хамадани като неин създател, бил Ебу Мухаммед ал-Касим (446-516 г./1054-1122 г.), който скоро станал известен като ал-Харири (от *harir* *harir*, коприна), защото се занимавал с търговия на коприна. Книгата на ал-Хамадани е известна просто като

391 Пак там, стр. 123.

392 Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, pp. 328.

393 A.F.L. Beeston "Al-Hamadhani, al-Hariri and the Maqamat Genre," *The Cambridge History of Arabic Literature: Abbasid Belles-Lettres*, Ashtiany, pp. 127.

394 Beeston, "Al-Hamadhani, al-Hariri and the Maqamat Genre," pp. 131-32.



„Макамат“, все едно че никога не била писана друга подобна книга. Това само по себе си е висока и заслужена почит към него.

„Макамат“ е считана още с появата си за съпътстваща Курана, като съкровищница на арабския език. Книгата на ал-Харири е примерна демонстрация на основата на макаमत, в която, както Никълсън отбелязва, „разказът е нищо, а стилът – всичко.“ Никълсън обаче продължава и казва, че „измамите на главния герой Ебу Зейд, са извинени, заради неговата „мъдрост и остроумие.“ И въпреки че на практика са изразени във всеки един поврат на арабския език, те са възхитително подсилени от историите за мошеничество, хитрина, лукавство, измама и други средства, които Ебу Зейд използвал, за да преживява. Накратко, „Макамат“ на ал-Харири не подлежи на описание. Тя е била четена за развлечение и текстовете ѝ били включени в учебните програми.³⁹⁵

В един пасаж по-късно, добавен към оригинала на „Макамат“, ал-Харири дава списък с нещата, които съдържа неговата творба: „език, сериозен и благ... достойнство в стила... бижута на красноречието, откъси от Курана, метафори за избора, арабски поговорки... граматически загатвания, думи с двойно значение, беседи и речи... и забавни шеги.“ Ал-Харири настоявал и че творбата му имала „морална цел.“³⁹⁶

„Макамат“ на ал-Харири радвала всякакъв вид читатели, както оригиналът, така и преводите ѝ (най-новият от които е този, преразказан на английски от Амира Шах). Творбата винаги е била високо призната от литературните критици. Най-голямата почит със сигурност е била тази, изразена в стих от перото на Замахшари, един от най-видните тълкуватели на Курана. Последните два реда от признанието са както следва: Всеки ред от „Макамат“ на ал-Харири заслужава да бъде изписан със злато.³⁹⁷

Епохата на Абасидите е била време на изобилие от проза. В допълнение на религиозните и суфийските творби, които съставлявали по-голямата част, е имало и книги по история, география, пътешествия, философия и биографии. Религиозните трудове включвали най-важното след Курана – сборниците с хадиси, каноните на четирите правни школи и трудовете на имам ал-Газали. Най-видните автори по история били ат-Табари (224-310 г. / 839-956 г.) и ал-Масуди (поч. 345 г./956 г.). Ат-Табари писал както религиозни, така и исторически трудове. Коментарът му на Курана е изключително обширен, а неговата световна история се състои от няколко тома.

395 Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, pp. 329.

396 Пак там, стр. 429-430.

397 Пак там, стр. 336.



НОВА ПОЕЗИЯ

По времето на абасидите се появило и изобилие от поезия, която най-добре може да бъде описана като „нова“, както по отношение на съдържанието, така и на стила. Поетите писали по много по-широк набор от теми, като хоризонтите им се разширили не само географски, но и философски. Мюсюлманският свят достигнал до най-далечните известни граници на земните полукълба, до Китай в едната посока, и до Западна Европа - в другата. Във философско отношение, над всичко било иранското влияние, което давало така необходимата допълнителна перспектива за „друг свят“ и внесло в арабската поезия според Никълсън „елегантността на дикцията, дълбочината и нежността на чувството, както и богат запас от идеи.“³⁹⁸ Преводите от персийски, гръцки и санскрит също имали своето влияние, както и хедонистичната природа на абасидския двор, която нямала граници.

По отношение на стила имало нови видове поеми и техники. Насладите на двора довели до поезията известна като хамрийят (от *хамр*, вино) и тардийят (от *тард*, лов). На чувствата била придадена по-голяма изразителност в газел (*ghazal*, лирична поезия, широко посветена на любовни теми). Други два вида били насочени към най-силно характерните – зухд (*zuhd*, вид аскетични стихове) и бадии (*badi'*, богато украсена поезия с маниеризъм, често изпълнена със самонадеяност).

Касидата (*qasidah*, ода) също преминала през трансформация. Бадауи, разграничавайки стария стил от новия, пише за „първична и вторична касида.“ Неговият поглед върху разликите е безценен. Той казва, че първичната касида има функцията на допълнение към литература: тя обхваща ценностите на племето и поради това била „ритуална“, като поетът неизменно се идентифицирал с племето. Нейната второстепенна функция, от друга страна, била литературна, основана на „литературен опит“, който не съдържал почти никаква „самовъзхвала“, а вместо това поетът често редял „хвалебствия за своя покровител.“³⁹⁹

Тук също е необходимо да се спрем и на следните поети, които допринесли за това изкуство или чиито творби заслужили висока оценка: Мути ибн Ияс, Ебу Навас, Ебу ал-Атахия, Ебу Таммам, ал-Мутенебби и Ебу ал-Аля ал-Ма'арри.

398 Пак там, стр. 290.

399 M.M. Badawi, "Abbasid Poetry and Its Antecedents," *The Cambridge History of Arabic Literature: Abbasid Belles-Lettres*, Ashtiany, pp. 149-150.



Мути ибн Ияс (починал през 787 г. сл. Хр.) се споменава тук по-скоро поради историческа причина, отколкото заради Исляма. Това, че е бил мост между епохите на умаядите и абасидите, само по себе си не е кой знае колко важно. Неговият принос бил в това, че той бил признат като първият от т. нар. поети на виното от новото течение в поезията и това, че той, заедно с един свой другар, пренесъл своята поезия за виното в Багдад. Той имал репутацията на разпуснат човек в хедонистичния абасидски двор, като поезията му, възхваляваща виното и любовта, все пак била похвална заради нейната елегантност.

Неговият наследник в пиянството, разврата и веселието, Ебу Навас (починал през 813 г. сл. Хр.), постигнал далеч по-голяма слава от който и да е друг поет. Ебу Навас е определян в „Арабските нощи“ като приятел на халифа Харун ал-Рашид. Въпреки че този най-хедонистичен поет от времето на абасидите е имал доста сериозно религиозно образование, той се държал, както се изразява Никълсън, „все едно че насладите са най-висшата цел на неговия живот.“⁴⁰⁰ Ебу Навас писал всякакъв вид поезия, включително поеми за ловуването, касида и любовна поезия. Неговата поезия за виното обаче го направила широко известен и подражаван. Песните му за пиянството дават повече от адекватен отговор на въпроса, който някой може да зададе за него: как може някой да напише толкова много поеми на една тема? Той писал за самото вино, за човека, който поднасял виното, за пиянстващи компании, певци и домакините на хана. Той разказвал истории за пиянството. В една от тези истории една нощ той и неговите приятели виждат миловидна продавачка на вино. Когато разбрали, че нямат достатъчно пари, за да си купят вино, той предложил „един от тях в залог“. Тя избрала него и добавила, че ще го задържи като затворник завинаги.

Ебу Навас надминал всички останали поети в двора на Харун ал-Рашид и бил поетът на наследника на Харун - ал-Емин. Неговите творби били многостранни, те варирали в стила си от сатира, през песни, през елегия, до аскетична поезия. Неговите иновативни промени във формата на традиционната касида били значителни, по описанието на Шълер - „дръзки.“⁴⁰¹ В неговата любовна поезия имало толкова силна зависимост от метафората, че цели редове представлявали само преносни описания.

400 Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, pp. 295, 298.

401 Schoeler, G. "Banshar b. Burd, Abu 'l-'Atahiyah and Abu Nuwas," *The Cambridge History of Arabic Literature: Abbasid Belles-Lettres*, Ashtiany, pp. 296.



За Ебу Навас се казва, че се е покаял към края на живота си, макар че някои дори и днес поставят под въпрос неговата искреност. Според Никълсън тя е била истинска и се е дължала на остаряването и цитира ред от поезията на Ебу Навас: „Разболеете ли се Дяволът, монах да става иска.“ Ебу Навас се насочил към писането на зухдийят (*zuhdiyyat*, аскетична поезия, от *захада*, *zahada* – „въздържане от удоволствията“). Той говорил срещу суетата, особено що се отнася до тези, които се смятали за благородници. „Всеки жив човек е смъртен“, казва той, „и е син на смъртен.“⁴⁰²

Поетът Ебу ал-Атахия (748-828 г. сл. Хр.) бил противоположността на Ебу Навас през по-голямата част от живота си. В началото на своята кариера като писател той писал песни за любовта и пиенето, но скоро изоставил придворния хедонизъм и живял като аскет. Макар че бил смятан за свободомислещ човек, той бил по-близо до Исляма, отколкото много от поетите на неговото време. Никълсън описва поезията на Ебу ал-Атахия като клоняща към философска, тъй като била изпълнена с меланхолия и песимизъм. Ебу ал-Атахия е казал: „Като змия е този свят лъжовен, на допир мек, ала отровен.“ Той вярвал, че светът е преходен и лъжовен, както и че богатството и насладите са безполезни. Неговото най-забележително умение било, според Никълсън, че в поезията си използвал обикновен и простичък език. Тази тенденция подходжала на неговата егалитарна натура. Той вярвал, че хората може „да се хвалят със своята синя кръв благочестива, ала на праведното дело потекло не му отива.“⁴⁰³

Неговите съвременници не го оценявали кой знае колко, макар че за него, това нямало значение. Той виждал в средната и нисшата класа „религиозни чувства и вярвания, „които ги довели до по-сериозен и възвишен поглед върху живота.“ Ебу ал-Атахия изпитвал нужда да призовава другите особено в своята „поема с поговорки“, написана в римувани куплети. Шредер го счита за предшественик на дидактическата поема в арабския език.⁴⁰⁴

Друг поет, който също не е много възхваляван от критиците, е Ебу Таммам (804 -845 г.). Много от тях отхвърлят поезията му, най-вероятно защото той се придържал към следването на класическата традиция във времена, когато новата поезия доминирала. Ебу Таммам съставил една антология „Хамаса“ (*Hamasah*, Пламенност), която

402 Пак там, стр. 270.

403 Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, pp. 298-303.

404 Schroeder, *Muhammad's People*, pp. 290.



достигнала статут на един от трите основни сборници на ранната арабска поезия. Той съставил тази антология по време на непланиран, продължителен застой, докато бил в плен на снега. Той открил в библиотеката на домакина си една добра колекция от арабска поезия, голяма част от която била от предислямския пустинен жанр. Той бил толкова прецизен в подбора си, че един критик отбелязал, че Ебу Таммам бил „по-добър поет в неговата „Хамаса“, отколкото в собствената си поезия.“⁴⁰⁵ Целта му от съставянето на „Хамаса“ била да покаже „добродетелите, които арабите ценели най-много.“⁴⁰⁶

Въпреки това, други критици, които ценели езика на метафората, възхвалявали поезията на Ебу Таммам. „За да придаде сила на поезията си“, казва Тютти, „(придворният поет, който Ебу Таммам е бил) достига до гениалност в метафората“.⁴⁰⁷ Бадауи описва стила на Ебу Таммам като „преобладаващо архаичен, формален и с високопарен начин на изразяване.“ Ебу Таммам имал склонността да говори изцяло с метафори. В една от своите поеми, той моли читателя да приеме „перлената огърлица ... от изкуство и природа ... създадена от някой, който е изкусен в мисълта.“⁴⁰⁸ Огърлицата тук символизира неговата поезия. В една друга поема, започваща с интересното твърдение: „И казва мечът истината повече от книгите“,⁴⁰⁹ се появява, въпреки прекалено силната зависимост от езика на метафорите, забележително жива картина на завладяването на един град. Влиянието на Ебу Таммам било много голямо върху жанровете бади (*badī*) и румийят (*rumiyyat*) например, както и върху употребата на езика. По отношение на последното, Тютти казва: „Всъщност Ебу Таммам е създавал наръчник за един стил, който никои поет след него не можел да си позволи да пренебрегне.“⁴¹⁰

Във всяка епоха даден автор е определен като заслужил най-голяма възхвала и наречен „най-великият“. Понякога повече от един писател получават това признание, тъй като едно изследване на епохата може да доведе до наличието на много поети, които са представени като „най-велики“. Обаче най-високата възхвала със сигурност принадлежи на двама поети от абасидската епоха: ал-Мутенебби и ал-

405 Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, pp. 129-130.

406 Пак там, стр. 79.

407 Tuetey, *Classical Arabic Poetry*, pp. 73.

408 M.M. Badawi, *A Short History of Modern Arabic Literature*, (Oxford University Press, USA, May 27, 1993), pp. 156.

409 Пак там, стр. 159-161.

410 Tuetey, *Classical Arabic Poetry*, pp. 240.



Ма'арри. Ебу ат-Таийб Ахмед ибн ал-Хусейн (починал през 965 г. сл. Хр.), по-известен като ал-Мутенебби, живял сред бедуините и поради това придобил много по-голямо знание за книжовния арабски език. Той излязъл, за да търси покровители, докато не стигнал до двора на Сейф ал-Даула в Алепо. Владетелят и писателят имали много общи неща, тъй като и двамата били хора от пустинята и се интересували както от интелекта, така и от военното дело. В Сейф ал-Даула ал-Мутенебби открил герой, който бил близко до арабските идеали: някой, който вкъщи бил в библиотеката, а на бойното поле – центъра на битката, тъй като принцът се биел рамо до рамо със своите хора. Възхищението на Ал-Мутенебби към принца не идвало само от позицията му на наблюдател, но и като участник в неговите битки.

Връзката между поета и принца била много повече от покровителство, тъй като ал-Мутенебби искрено обичал Сейф ал-Даула. Неговата поезия била на по-високо ниво, докато бил в кралския двор, отколкото след напускането му. Той бил принуден да напусне, тъй като имал твърде много съперници и врагове, които накрая успели да настроят принца срещу него. Ал-Мутенебби отново започнал да се мести от едно място на друго. По-късно Сейф ал-Даула отново го поканил обратно в своя двор, но поетът не се върнал. Той и синът му били убити при едно пътуване до Багдад.

Ал-Мутенебби бил горда личност, напълно наясно със своите дарби и постижения и се хвалел с тях, макар че за него се знаело, че пълзял да събира монетите, хвърляни по него. Той бил син на носач на вода, но се гордеел в една от поемите си, казвайки „Славата ми си е моя, а не от моите предци.“ А останалите поучавал с думите: „Ти славата търси, дори и в Ада, а сервилността и в Рая да е, захвърли.“ В поемите, в които се хвалел, той изразявал и презрение към другите.⁴¹¹ Ал-Мутенебби обаче заслужавал повечето от възхвалата, която получил. Много от хората, които му се възхищавали, смятали, че той бил божествено вдъхновен, като пророк, нещо, което самият поет твърдял. Тъй като не могли да го нарекат така, те го нарекли алмутенебби (*almutanabbi*, пророкуващ).

Ал-Ма'арри, другият велик поет, признал, че се опитал да напише по-добри от поемите на ал-Мутенебби, но не успял. Ал-Са'алиби, критик от следващия век, написал, че поезията на ал-Мутенебби се харесвала както на учените, така и на хората, четящи поезия за раз-

411 Ullah, *Islamic Literature*, pp. 59.



вличение. Макар и ал-Са'алиби да посочва слабостите в поезията на ал-Мутенебби, той надълго разглежда оригиналните специфики в стила на поета. Никълсън обобщава тези качества: „елегантен изказ, фина комбинация на думите, чудато въображение, остроумна само-надеяност и поразителна употреба на похватите в реториката. „Райске, добавя Никълсън, сравнява ал-Мутенебби, „майстор на ...пословичната философия,“ с Еврипид, заради неговото нравоучение.⁴¹²

Според Тютти ал-Мутенебби имал „силно чувство за чест“, което било ясно видно в поемите му, особено в тези, отнасящи се за Сейф ал-Дула. Една от тези поеми, казва Тютти, показва „модел на поведение, който по-късно щял да стане известен на Запад като „кавалерство“. Може би точно заради това, че ал-Мутенебби толкова ярко изразявал арабските идеали, мнозина го признали за „най-великия от всички поети.“⁴¹³

Другият велик поет, Ебу ал-Аля ал-Ма'арри (973 -1057 г. сл. Хр.) споделял презрението на ал-Мутенебби към хората, макар и поради много по-различна причина – защото, по думите на Абдал-Рахман, хората „изпитвали удоволствие да стоят оковани във веригите на мудна безотговорност.“⁴¹⁴ Твърдения като това накарвали критиците да поставят под съмнение вярата на ал-Ма'арри. За това, че е бил огорчен, няма никакво съмнение. Когато бил на четири години, той ослепял в резултат на прекарана Вариола и се гневял на съдбата си. В един ред на една от неговите поеми се загатва, че той обвинява баща си. В друга поема той пожелал да не е бил раждан. В най-горчивите му редове той обявява, че всички хора са зли и, както Никълсън отбелязва, „че световната аниhilация е най-добрата надежда за човечеството.“⁴¹⁵

Като повечето поети по неговото време, ал-Ма'арри отишъл в Багдад, за да опита да припечелва по-добре като придворен поет. Това било едно трудно пътуване за човек в неговото положение и той се питал дали си струва. Въпреки това неговата слава го изпреварила. Поемите му вече се рецитирали в джамията ал-Мансур и в една школа на поетите и учените го приветствали. За човек, който искал да разшири съзнанието си, това било най-подходящото време да попадне в Багдад. Там имало религиозни хора и философи от много части на света, в това число будисти, зороастрийци, евреи и християни. Въпреки

412 Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, pp. 311-312.

413 Tuetey, *Classical Arabic Poetry*, pp. 80, 84.

414 Ashtiany, pp. 333.

415 Nicholson, *A Literary History of the Arabs* pp. 317; Phillip Khurri Hitti, *Islam: A Way of Life* (Mineapolis, MN: University of Minnesota Press, 1970), pp. 147.



че живял в Багдад само година и половина, този опит по отношение на света довел до огромна промяна в живота му.

Престоят на ал-Ма'арри бил прекъснат скоро след като до него достигнала вест, че майка му е на смъртно легло. Тя обаче починала преди той да пристигне вкъщи, което му надбавило още огорчение. Според него никой друг не можел да се сравнява с нея по нежност и грижовност. Ал-Ма'арри се изолирал, заживял като аскет, станал вегетарианец и прекарвал живота си в размишление и писане на поезия. Въпреки това той не бил съвсем затворен, тъй като при него редовно идвали ученици, както и посетители от целия свят. Видният ирански поет Насир Хусрау отбелязал, че когато той го посетил, там имало над двеста човека от целия свят, които били дошли да слушат лекция на ал-Ма'арри за поезията.

Най-голямата поема на ал-Ма'арри, ал-Лузумийят (Необходимостта от незадължителното – пълното заглавие на която също е римуваното) имала голямо влияние – както негативно, така и позитивно. Най-голямата критика била, че поемата е изпълнена със съмнение и отчаяние и поради това считана за твърде негативна. За критиците тя също оставяла впечатление, че животът бил безсмислен. Въпреки това, погледната от друга страна, поемата е богата и проникателна. Както казва Тютти, тя е пълна с прозрения на „ума, който страстно търси истината.“⁴¹⁶ Абдуррахман обобщава творчеството на ал-Ма'арри, като описва най-голямата му поема по следния начин: „Тя обхваща всички аспекти на неговата личност, като много земен писател, като мислител и като учен, дълбоко изпълнен с усет към арабския език.“⁴¹⁷

Много хора са поставяли под въпрос ислямската вяра на ал-Ма'арри. Той познавал добре религията си, тъй като учил Курана от видни учени в неговия град и хадис от баща си и други водещи авторитети. Той „се оказал толкова познаващ ислямската наука“⁴¹⁸, че бил изпратен в Алепо, за да продължи обучението си там. Той никога не се отклонил от силната вяра в Аллах и неговото себеотрицание и благочестивост никога не били поставяни под въпрос. Това, което ал-Ма'арри обаче направил, било да критикува мюсюлманите, което ги ядосвало, така, както уместните критики дразнят мюсюлманите днес. Ал-Ма'арри откровено изразил своята критика към мюсюлманите в една от поемите си, казвайки: „И възхвалявай Бог, и се моли, и не седем пъти Кааба обиколи, а седемдесет, то пак ще си останеш

416 Tuetey, *Classical Arabic Poetry*, pp. 86.

417 A'ishah Abd al-Rahman, *Rissalat-el Guphran* (Cairo: N/D, 1950), pp. 335.

418 Пак там, стр. 328.



нечестивец.“ Той е казал, че „религията е изкривена и за политически цели осквернена“ и че Ислямът, както и другите религии, е станал просто една социална конвенция. Той посочва несправедливостта като „престъпление най-голямо.“ А в една от поемите си твърди, че „ако омразата не беше станала присъща на човека, до църкви и джамии щеше да се ходи по една пътека“.⁴¹⁹

Преводите на неговите поеми се четат също толкова живо, както и по-голямата част от съвременната поезия:

*Любимите ми хора, потънали в сън аз посещавам,
покрай завесите, спуснати от месеците и годините,
огорченията на живота
със сияйна усмивка,
отправена към сенките, които са надлъж, трябва да побежда.*

А тези редове звучат все едно са писани точно за нас:

*„Бледнее истината там, където сянката дохожда,
докато лъжата по площада се разхожда.
Правилото в обществото е първо целесъобразното,
гордост в ежедневието, подмазване във възхвалата.*

Въпреки че ал-Ма'арри може и да е бил огорчен на моменти, все пак той никога не се е отдал на отчаянието. Според Тютти той „действал в съответствие с високия идеал на честността и толерантността, които неговата поезия толкова решително поддържа.“⁴²⁰ Той се е стремил да живее като поет, чиято цел била да наставлява човечеството към подобряване на положението на всички същества. Благодарение на голяма част от поезията си, той се нарежда сред най-добрите учители. „Същината на неговото морално учение“, казва фон Кремер, „е да възпита у човека, като най-висша и свята отговорност, съзнателното изпълнение на неговите задължения, отнасяйки се с еднаква топлина и сърдечност към всички живи същества.“⁴²¹

ПОЕТЕСИ

Въпреки че огромен брой жени съчинявали поезия, както в предислямския период, така и по време на Ислямската империя, почти никога

419 Tuetey, *Classical Arabic Poetry*, pp. 87.

420 Пак там, стр. 90.

421 Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, pp. 323.



от техните поеми не били записани нито на момента, нито изобщо някога. Обаче някои от поемите оцелели в резултат на анекдотичен интерес. Майсуна, спомената в Глава 8, е известна повече заради ефекта, който имала една от нейните поеми, отколкото заради поезията ѝ като цяло. Като кралица в двореца на първия халиф на умаядите, тя написала за своя блян да се завърне в пустинята и Халиф Муауия изпълнил желанието ѝ.

Въпреки това е имало поетеси, чиято поезия им спечелила заслуги и широко признание и които и днес все още са известни. Ханса от Сулейм (от племето Сулейм) свързала предислямския и ислямския период и също се сдобила с репутацията на „най-великата сред поетесите на Арабия.“ Най-известната ѝ поема, често рецитирана, е една елегия за нейния млад брат, който бил убит по време на битка. Езикът е съдържан, но въпреки това вълнуващ. Ханса се фокусира върху щедростта на брат си – „сърце, което бързо се заставя да помогне в нужда“ – и достойната му смърт. Когато тя рецитирала елегията си на годишния панаир в Мекка, Набига (изключителен поет от онова време) ѝ направил най-големите комплименти. С навлизането на Исляма тя станала мюсюлманка.⁴²²

От епохата на умаядите излезли две големи поетеси: Хумейда и Лейла ал-Ахялия. Хумейда била дъщерята на Ибн Башир, управник на Куфа, по времето на умаядския халиф Муауия. Тя е известна заради една поема, изпълнена с хапливо остроумие, описвайки женитбата ѝ като такава на чистокръвна кобила с муле.⁴²³ Лейла ал-Ахялия постигнала по-голяма слава. Нейните поеми и подробности за живота ѝ били публикувани в антологии и тя била позната личност в двора на халиф Абд ал-Малик. Нейната най-известна поема е една елегия за Тауба, мъжът, който обичала и който бил убит по време на битка. Въпреки че баща ѝ я принудил да се омъжи за друг човек със съмнителна репутация, тя останала влюбена в Тауба до края на живота си.⁴²⁴

По време на епохата на абасидите имало повече поетеси в двора. Станало престижно, както за Халифа, така и за жените поети, да се надпреварват в импровизацията на поеми. Обикновено халифът измислял първия ред на строфата и предизвиквал поетесите да я довършат. Предметът на поемите, подборът на думи, познаването на света, миналото, литературната традиция и форма, хитрот отговаряне, римуването и езика на метафорите – всичко това били оръжията,

422 Tuetey, *Classical Arabic Poetry*, pp. 18.

423 Пак там, стр. 184.

424 Ullah, *Islamic Literature*, pp. 40.



които използвали в дуела. Това обаче били дуели, в които нямало победители - и двете страни били възхвалявани. Този стремеж бил в съответствие с изискаността и културата на абасидския свят.

Някои от създадените по този начин поеми били записани като част от историята. Както в двора, така и в света отвъд него, имало много малко поетеси, чието изключително творчество ги поставило в света на литературата и чиито поеми са оцелели до днес. Най-големите поетеси били Лейла, Махбуба, Фадл и Уаллада, всяка от които се идентифицирала просто с първите си имена. Лейла била необикновена в две отношения, тъй като била видна в две сфери – военната и литературната. Нейният брат – Уалид ибн Тариф, водил силите на Хариджитите срещу имперската армия на ловкия командир Язид и бил убит в битката. Лейла заела мястото му и предвождала неговите мъже в две битки срещу врага, докато нейният род не я принудил да остави командването. Тя написала една елегия за брат си Уалид, макар и не в обичайния вид. Елегията била, както отбелязва Тютти „в истинската бедуинска традиция и илюстрира обрата в имперската слава.“⁴²⁵ В поемата тя насърчава хората си да „въстанат... срещу прилива на бедствието“ и предвижда смърт за „великите“ врагове.⁴²⁶

Както Фадл, така и Махбуба били в двора на халиф Мутауаккил. Фадл била свободна душа в Багдад и била известна със своята любовна поезия. Широко известна била нейната любов към фарси поета Са'ид ибн Хамид. Всъщност те написали поеми един за друг. Една от най-забележителните поеми на Фадл изразявала копнежа ѝ да види Са'ид, когато той бил на смъртно легло. Махбуба имала допълнителна дарба в съчиняването на песни, които пеела в двора и в Багдад. Наджиб Уллах описва нейния трагичен живот. Тя обичала халифа и когато той починал тя била толкова опечалена, че изоставила живота си с развлечения и скърбила за него до своята собствена смърт. Това ядосало новия халиф и той я дал на един турски офицер, който я освободил с уговорката, че ще напусне града. Тя обаче тайно се завърнала в Багдад и починала там „в пълна неизвестност“.⁴²⁷

425 Tuetey, *Classical Arabic Poetry*, pp. 65.

426 Пак там, стр. 216.

427 Ullah, *Islamic Literature*, pp. 52-53.



ЛЮБОВ КЪМ ЛИТЕРАТУРАТА

Епохата на абасидите била също и времето на най-големия брой поети суфии, които писали на арабски. Те били видни, както заради качеството на своите творби, така и заради обема на произведенията си, като те все още се считат за майстори на суфийската поезия и на суфизма. Сред тях особено важни са: Рабия, Халладж, Ибн Бурд, ал-Ракаши, ал-Джунейд, Ибн Ата', ал-Шибли, Абд ал-Кадир Джилани, ал-Нури, Зу ал-Нун, ал-Нури, ал-Басри, имам ал-Газали, Ибн ал-Араби, Ибн ал-Фарид, Факхр ад-Дин ар-Рази, Ебу Нувас, ал-Са'алиби, Ибн ал-Мутаз и ал-Шуштари.

Тъй като халифите и хората на културата в столиците били покровители на писателите, повечето от литературните дейности се съсредоточавали в тези градове. По време на първите години от абасидския халифат Багдад бил това, което Лондон по-късно е щял да стане – литературен център (до двадесети век деветдесет процента от цялата английска литература била писана в рамките на радиус от шестдесет мили от Лондон).

Скоро обаче се появили и други райони, в които се разпространявала ислямската цивилизация. Те много бързо станали, ако не съперници, то поне равни на Багдад в много отношения. Влиянието на арабската култура, език и литература се разпространило както на Изток, така и на Запад, довеждайки до „регионална литература“ на арабски. Най-видния разцвет се наблюдавал в Андалусия – мюсюлманска Испания.

Любовта към литературата в Андалусия била много голяма и нейният управник, ал-Мутамид, бил ярък пример за това. Според Хитти той „притежавал чувствителна и поетична душа“. Той самият бил поет и избрал един друг поет, Ибн Аммар, за свой везир, така че да може да го предизвиква. Ал-Мутамид измислял първия ред от строфата и карал везира си да я довърши. Един път Ибн Аммар не бил достатъчно бърз. Една вечер, когато двамата се разхождали край реката Гуадалкуивир, ал-Мутамид забелязал как вятърът набраздявал повърхността на водата и внезапно съчинил един ред, описвайки вятъра по следния начин: „Как вятърът вълните на реката с лекота отвява.“ Тогава той предизвикал ибн Салих да довърши строфата. Докато везирът се чудел, една млада жена, която перяла дрехи наблизко, бързо дала следващия ред, казвайки: „Ала замръзнала щом е - дори на рицарите усто-ява.“ Ал-Мутамид бил толкова впечатлен от младата жена, Итимад, че



се оженил за нея, направил я своя кралица и включил името ѝ в своето собствено.⁴²⁸

По време на този период, умел любовен поет наречен Ибн Зайдун, бил, по думите на Шейне, най-добрият писател на традиционния арабски стил в Андалусия.⁴²⁹ Повечето от поемите му описват любовта му към Уаллада, дъщеря на един халиф и самата тя изкусен поет. Уаллада била красива жена със свободен дух, която след смъртта на съпруга си, отворила дома си за поети и учени.⁴³⁰ Въпреки че Ибн Зайдун написал на Уаллада любовна поема, която е считана от мнозина за най-красивата любовна поема на мюсюлманите в Испания и една от най-известните като цяло в арабската литература, двамата никога не се оженили.

Друг писател, който придобил вечна слава, бил Ибн Хазм. Според Хитти той бил „най-оригиналният мислител на испанския Ислям“, чиято критика била насочена към кралете, поетите и религиозните власти. Той описвал владетелите като „врагове на Бога“, а войниците – като „бандити.“ Той стигнал до там, да обяви, че тези хора, ако имали полза, щели „да се прекланят и пред кръста“. Ибн Хазм бил един от най-продуктивните ислямски писатели, като за него се казва, че е написал четиристотин тома за религията, историята, традициите литературата и други предмети. Неговата генеалогия за арабите е една от най-детайлните по рода си. Той бил и поет. Неговата най-призната литературна творба е „Пръстенът на гълъба“ (The Dove's Ring), която Шейне описва като „есе за любовта, нейната природа и засвидетелстването ѝ в радост и тъга.“⁴³¹

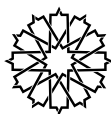
Разцветът на литературата в района на Иран бил толкова великолепен, че заслужава да му се посвети отделна самостоятелна глава и заради това ще бъде предмет на Глава 12.

428 Hitti, *History*, pp. 538-540.

429 Chejne, *Muslim Spain*, pp. 529.

430 Hitti, *History*, pp. 535. 560.

431 *Muslim Spain*, pp. 558-559.



12

ПЕРСИЙСКА ЛИТЕРАТУРА

Иран има най-голям принос за цивилизацията и културата на Исляма отвъд арабския свят. Редица учени били включени в историята на арабската цивилизация защото писали на арабски, макар и да са били с ирански произход. Сред тях били Ибн Сина, Ал-Фараби, ар-Рази и ал-Бируни. След съживяването на персийския език се появила персийска литература, която бързо постигнала собствено достойнство и слава.

Златният век на персийската литература наистина е един от най-забележителните периоди в историята както на иранската, така и на ислямската култура. Творбите на знаменити поети като Руми, Саади и Хафиз са превеждани на редица езици, включително и много европейски, и дори достигнали и били оценени в Северна Америка. Сред запалените читатели на тези персийски поети били Гьоте, Тенисън, Гибън, Емерсън и Торо. Имало огромна разлика в литературното наследство на арабите и това на иранците. Макар и двата езика, арабски и фарси, да са богати, арабският в началото на Исляма бил само широко говорим, докато фарси вече имал обширна записана литература, включително епос - род, който станал част от ислямската литература.

Персийският език може да бъде разделен на три различни форми, всяка съответстваща на даден исторически период. Староперсийският продължил до около 300 г. пр. Хр., средноперсийският - до идването на Исляма, след което последвал съвременният персийски. Староперсийският вече започнал да се променя още преди



македонското нашествие.⁴³² Въпреки това част от литературата на този ранен период оцеляла, включително „Авеста“ (*Avesta*), свещената книга на зороастрийците, и надписи, разказващи за живота на кралете.

Завоеванията на Александър ускорили промяната, която се случвала в персийския език от древен към среден персийски, известен още като пахлави, който бил сбор от различни диалекти. Литературното наследство тук отново се състои от надписи, зороастрийски записки (най-вече коментари, известни като Занд-Авеста) и, в допълнение, поезия. Тези диалекти продължили да се използват оттогава.⁴³³ Всъщност иранците според Леви „се придържали към обичайния си начин на живот (по време на управлението на арабите). Това може да обясни как те успели да запазят езика, който говорили принципно непроменен.“⁴³⁴

Въпреки това идването на Исляма променило персийския език. Арабската писменост заменила азбуката на пахлави, с допълнителни съгласни за звуците, които ги нямало в арабския. Старата писменост изчезнала в Иран, но оцеляла в Гуджарат, Индия, където се заселили много персийци (зороастрийци) от Персия и по този начин съхранили ранната персийска литература. Арабският също допълнително обогатил вече богатия персийски речник. Според Арианпур „Единственото най-важно влияние върху ислямската литература на Иран имал (и трябва да добавя, че все още има) Куранът.“⁴³⁵

Мюсюлманското присъствие, особено на абасидите, както заимствало от иранската култура, така и допринесло за нейното развитие. Халифите започнали да учат за администрацията, хазната и дворците от иранците. След това те придобили знание за медицината, философията и природо-математическите науки – вече разглеждани в 8-ма, 9-та и 10-та глава. Много ценен ирански принос по време на тези ранни векове били преводите на арабски на трудове от други езици. В замяна, арабите дали на иранците част от речника си, ислямската религия и своите форми на поезия.

Касидата на арабите се оказала преобладаващата ранна форма сред иранците с употребата ѝ като панегирик. Когато влиянието на Багдад отслабнало, касидата била широко разпространена сред

432 Manoochehr Aryanpur, *A History of Persian Literature* (Tehran: Kayhan Press, 1973), pp. 4, 23, 51.

433 Пак там, стр. 51.

434 Reuben Levy, *An Introduction to Persian Literature* (New York & London: Columbia University Press, 1969), pp. 15.

435 Aryanpur, *A History of Persian Literature*, pp. 70, 72, 73.



иранските поети, които сега вече пишели на персийски. По отношение на другата арабска поетична форма, газел, Леви казва, че иранците не „просто... заели“, те „развили... отделна лирична форма.“ Форматът на газел все още бил запазен.

Третата поетична форма, създадена от иранците, била рубайя или катрен (четиристишие), популяризиран от английски преводи на творби от Омар Хаян. Въпреки ограничението до четири реда, рубайя се оказала моторът за част от най-дълбоката персийска поезия и почти всеки персийски поет в един или друг момент писал в тази форма. Литературните историци посочват един от двамата поети като първият, който въвежда тази форма в широка употреба: Ебу Шукур от Балк или суфията Ебу Са'ид. Ебу Са'ид използвал картена за да изрази мистични мисли. Тъй като те не били лесни да се предадат, той разчитал много повече на метафората, прием, следван от почти всички следващи суфийски поети.

Друга иранска форма била далеч по-обширната масневи, която се състои от поредица от два реда, свързани с рима, която Леви описва като „дублет“. Освен метриката и римата изисквани в „дублета“, нямало други ограничения за масневи. Някои творби в тази форма достигали до хиляда реда. Масневи, казва Леви, е „считана от персийците за възплъщаваща някои от шедьоврите на тяхната литература.“ Най-известната от тях е от Руми, известна просто като „Масневи“.⁴³⁶

Най-ранните ирански текстове след идването на Исляма били изцяло в проза и на арабски език. Това били управленски документи относно земята и данъците и придобили историческо значение години по-късно. Съставителите продължили да пишат по подобни теми, основно свързано с хората. Някои от тези материали впоследствие придобили литературна стойност сами по себе си и като част от друга проза и поезия, включително епос. Персийската литературна проза била установена рано, по време на преводите от арабски. Един писател Балами, който бил везир, не просто превеждал, но също и адаптирал и умело представил на персийски един труд, известен като „Хрониките на Балами“.

Въпреки това фарси (персийският) се оказал много по-ценен като език на поезията и поради това доминирал през златния век на персийската литература, в продължение на петстотин години с превъзхождащи се един друг поети. Високата оценка на тези поети е

436 Levy, pp. 36.



видна в тяхната продължителна популярност в Иран. Освен образованите и градски жители, селяните също рецитирали редове от поемите, например на Хафиз и Джами.

Първият, придобил известност като персийски поет, бил Рудаки, който бил сляп. Той постигнал слава като преводач на сборника с басни от Индия, известен като „Калила и Димна“. Неговата поезия била превъзходна, засилена значително когато, като умел певец и музикант, той пеел композициите си и акомпанирал пеенето си на лютня. Той демонстрирал тези изключителни качества по време на една случка с Емир Наср, управник и покровител на Рудаки. Емир Наср имал навика да пътува из цялото си владение през пролетта и лятото и след това се завръщал в столицата си Бухара. По време на едно от тези пътувания той се влюбил в град Херат и се застоял там, все едно че нямал намерение да се завърне в Бухара. Неговата свита обаче закопняла за вкъщи и заради това капитаните на армията и придворните се обърнали към Рудаки. Той съчинил една касида и на следващата сутрин я изпял на Емир Наср, възхвалявайки очарованието на Бухара. Емир Наср изпаднал в такъв възторг, че се втурнал към коня си и се отправил към своята столица. Свитата му трябвало да го догони, за да го убеди да си обуе обувките за езда.

По-късно читателите били изненадани да видят как такава обикновена поема постигнала това, което той направил. В нея лежи геният, неговата простота и майсторство, които Рудаки показал в песента и музиката. Всички тези умения му дали възможността да придобие голямо богатство, толкова голямо, че според Ариянпур той се нуждаел от четиристотин камили, за да пренесат вещите му от Херат до Бухара. Въпреки това за него се казва, че е прекарал последните си години в бедност.⁴³⁷

Рудаки (858 – 941 г. сл. Хр.) бил продуктивен писател, макар и резултатът от 1 300 000 стиха, които му се приписват, да е преувеличен.⁴³⁸ Стиховете му наброявали над сто хиляди двустишия.⁴³⁹ Колкото и много да е писал Рудаки, малко е оцеляло, макар че то е достатъчно, за да засвидетелства славата му като първия голям поет на мюсюлмански Иран. Ариянпур обобщава основната тема, която засяга поезията на Рудаки по следния начин: „...най-добрата стратегия на човек в безразличната вселена и в лицето на неизбежната смърт е

437 Aryanpur, *A History of Persian Literature*, pp. 70, 72, 73.

438 A.J. Arberry, *Classical Persian Literature* (New York: Macmillan, 1958), pp. 34.

439 Aryanpur, *A History of Persian Literature*, pp. 77.



безразличие към материалните неща.“ Въпреки това Арянпур твърди, че Рудаки също бил „силно отдаден“ на „преследването на щастието.“ Сред редовете, които Арянпур цитира, са следните:

*„Живей щастливо, бъди щастлив дори с почернени очи,
защото този свят е само вятър и мечти.
Изтриват четири неща на смъртния вината:
доброто име, мъдрост, честен нрав и на тялото му здравината.“*

Рудаки е малко известен извън Иран.

Другите големи персийски поети са световно известни. Следващият виден поет, Фирдоуси (935 – 1020 г. сл. Хр.) е известен заради своя епос, „Шахнаме“ (*Shahnama*, Книга за кралете). Тя не била първата от този жанр, тъй като по-предишни поети са писали подобни хроники. Сред тях, приносят на Ебу ал-Му‘айид Балхи, публикуван към края на трети век по Хиждра, „бил най-обемният и авторитетен труд от този вид“.⁴⁴⁰ Друга, от Ебу Мансур, постигнала широка популярност, което на свой ред довело до усилията на Дакики да съчини такава. Дакики починал след като написал над хиляда куплета. Тяхното качество било толкова високо, че Фирдоуси ги цитирал широко в своя собствен труд.

Фирдоуси посветил тридесет години на „Шахнаме“ и славата му лежи само върху тази творба. Той се доказал като поет, достоен в своята област, или по-точно, области, тъй като хрониката обхващала живота на персийските владетели и герои в продължение на четири хиляди години от 3600 г. пр. Хр. до 651 г. сл. Хр. Тя, по същността си, е история на Иран преди идването на Исляма и може да бъде разделена на две части. Първата част се състои от митове и легенди за древна Персия, а втората се фокусира върху историята от александрийското завоевание на Дара до арабските победи над сасанидите.

Цялата творба се състои от около 60 000 куплета и се счита за най-забележителния персийски епос. Първото представително копие се състои от седем тома. Последвалите издания били публикувани като илюстрирани ръкописи, съдържащи едни от най-изящните персийски миниатюри.

Фирдоуси направил опит да избягва арабски думи и поради това неговият труд е бил сред първите персийски писания, ако не и първото, което се състои почти изцяло от речника на фарси. Неговият стил,

440 Пак там.



заедно с този на Рудаки, станал известен като Хорасани (*Khorassani*), за който е характерна употребата на „простата, чиста...дикция“ на диалекта Дари.⁴⁴¹

Въпреки че „Шахнаме“ е описвана като неислямска, няма никакво съмнение, както Ариянпур твърди, че монотеизмът „се просмуква“ навсякъде в цялата творба и че се „споделя“ от героите. В една от нейните най-големите теми също епосът отразява ислямския принцип, че е отговорност на индивида за избягва злото.⁴⁴²

Най-трагичната и трогателна част от „Шахнаме“ е борбата между Сухраб, сина, и Рустем, бащата; синът, водещ народа на своята майка, Тур, и бащата, който се бие за персийците. Нито единият не знае за връзката, макар Сухраб да забелязва физическа прилика между него и врага му, тъй като помни, че майка му му е разказвала за това как изглежда Рустем. Това породило у него обич към Рустем. Обаче, както по-късно обяснява на баща си, той не се доверил на очите си. Въпреки това, когато се изправил срещу Рустем, той предложил двамата да решат спора мирно и да се споразумеят. Рустем отказва предложението, подозирайки, че това може да е „измама“. Бащата и синът започнали да се борят. Сухраб метнал Рустем на земята и извадил, както е по обичай, камата си, за да убие Рустем. Той успял да избегне смъртта, като казал на Сухраб, че правилата на съревнованието дават победата на този, който победи врага си два пъти от три. Сухраб скоро открива, че това е хитрост, тъй като Рустем излъгал. Следващият сблъсък в двубоя завършил с победа на Рустем, който не се поколебал да рани фатално Сухраб. Тогава Рустем казал кой е, а Сухраб разкрил, че е негов син, като предложил за доказателство едно бижу, което Рустем бил подарил на неговата майка. „Търсех баща си с любов“, казал Сухраб, „а моят блян ме заведе в смъртния ров.“

Може би би било подходящо ако историята за живота на Фирдоуси беше приложена към „Шахнаме“, тъй като тя е също толкова невяротна, колкото и повечето от историите, за които е разказал в своя епос. Самарканди, един по-късен персийски писател, дава подробностите в своя „Шар Макала“ (Четири дискурса – за живота на персийските поети). Фирдоуси, завършвайки „Шахнаме“, пътува до Газна и с помощта на везира представя седемтомната творба на Султан Махмуд, очаквайки от него в замяна покровителство. Обаче везирът имал врагове, които повлияли на султана и той дал на Фирдоуси

441 Пак там, стр. 120.

442 Пак там, стр. 91.



оскъдна сума. Поетът бил „горчиво разочарован“ и дал парите на един слуга в банята и на един продавач на шербет.

Осъзнавайки, че султанът ще приеме този жест като обида, бяга и впоследствие се заселва в гр. Тус. Тогава написва една остра сатира за Султан Махмуд като, като увод на неговия епос и я представя на Шахрияр, управителя на Табаристан. Шахрияр известил Фирдоуси, че Султан Махмуд е бил повлиян от други и заради това не е този човек, който е описан в сатирата. Тогава купува сатирата от Фирдоуси за хиляда дирхема на куплет, с уговорката, че Фирдоуси ще я унищожи и че ще остави „Шахнаме“ да бъде в името на Султан Махмуд.“ Фирдоуси се съгласил и изгорил черновата на сатирата.

Години по-късно, министър-председателят рецитирал на Султан Мехмед един стих от „Шахнаме“ и Султанът бил толкова впечатлен, че когато научил, че авторът му е Фирдоуси, съжалил за неподходящата дребна сума, която му дал. Той незабавно предприел стъпки за да поправи ситуацията. Това зарадвало министър-председателя, тъй като той години наред полагал усилия да възстанови репутацията на Фирдоуси.

Султан Махмуд изпратил собствените си камили, за да занесат на Фирдоуси дар, оценен на шестдесет хиляди динара. Но когато тези камили влизали през една от портите на Тус, трупът на Фирдоуси бил изнасян през друга. Самарканди завършва разказа си с това, което се случило по-нататък. Султан Махмуд предложил дара на дъщерята на Фирдоуси, но тя отказала да го приеме. Тогава султан Махмуд използвал парите за да поправи една странноприемница близо до Тус.⁴⁴³ Между другото, името на Фирдоуси означава „обитател на Рая.“

Омар Хаям е добър пример за това, как читателите могат да разберат погрешно един писател, тъй като не познават културното минало на автора и на текста. Хаям постигнал слава в англоговорещия свят с версията на Фицджералд на „Рубаят“. Според някои тя е повече на Фицджералд, отколкото на Хаям. Четиристишията били много известни като изразяващи, както самият Фицджералд отбелязал, концепцията „пий и се весели.“⁴⁴⁴ „Рубайят“ на Омар Хаям е далеч по-сложна.

Един от основните проблеми при четенето на Хаям е, че в неговата родина той бил признат повече като вещ астроном, отколкото като поет. За Хаям поезията била повече развлечение, отколкото

443 James Kritzeck, *Anthology of Islamic Literature* (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1964), pp. 180-183.

444 Levy, pp. 39.



професия.⁴⁴⁵ В резултат на това, дълго време неговата поезия не била публикувана в самостоятелен том и все още се води спор за това колко четиристишия е написал. Първоначално се е смятало, че са 81, докато според изчисленията на Али Дашти става въпрос за „най-малко 750 четиристишия.“⁴⁴⁶

Друг спор се води около това дали Хаям е бил суфия и заради това е използвал думата „вино“ в чисто преносен смисъл „като символ на духовно опиянение.“ Аryanpur смята, че Хаям не е бил суфия, тъй като той бил „враждебен ...към всички организирани религиозни структури“ и че в една друга творба (Норуз-Наме) Хаям писал, той препоръчвал вино, казвайки; „Няма нещо по-полезно за тялото на човек от виното...“⁴⁴⁷ Леви поставя под въпрос дали изобщо строфите за виното могат да бъдат приписани на Омар Хаям.⁴⁴⁸ Дебатът бил потушен от огромната популярност на „изданието“ на Фицджералд. Леви разяснява, че Фицджералд „избрал онези (четиристишия), които подходжали на неговата собствен теза.“⁴⁴⁹ От друга страна, Идрис Шах в книгата си „Суфиите“ (*The Sufis*) разглежда и цитира Хаям, за да покаже, че в оригинала на „Рубайят“ „Омар представя не себе си, а школа на суфийската философия.“⁴⁵⁰

Аryanpur обобщава, че „Рубайят“ отразява поредица от етапи в живота на Хаям. Тя започва с „отричане на материалните цели“, преминава през ерозия на неговата религиозна вяра, довела до „презрение към религията“ и „бунт срещу преходността“, продължава с разкритието „наслаждавай се на това, което имаш“, последвано от „вглеждане в себе си“ и завършва с покаяние. Но все пак Аryanpur твърди, че Хаям „никога не е отричал съществуването на Бог.“ Всъщност той „обновил“ вярата си в „обичайния хората Бог“, поискал опрощение от Него и също „насочил“ другите към този път. Аryanpur разказва за последните часове на Хаям, както са описани от зетя на поета. Хаям изучавал една книга по теология и когато „достигнал главата за Единия и Многото“, той спрял. Той направил последната си воля, помолил се, и след това нито ял, нито пил до края на деня. След последната молитва вечерта, той се отправил към джамията и казал: „Господи, ти знаеш, че аз направих всичко, за да Те опозная. За-

445 Arberry, *Classical Persian Literature*, pp. 84.

446 Aryanpur, *A History of Persian Literature*, pp. 131.

447 Пак там, стр. 136-137.

448 Levy, pp. 38.

449 Пак там.

450 Idries Shah, *The Sufis* (Garden City, NY: Doubleday, 1964), pp. 164.



ради това спаси ме, защото знанието за Теб е път, който води до Теб.“
Скоро след това той починал.⁴⁵¹

СУФИЙСКА ПОЕЗИЯ

Суфийската поезия се извисила през онези години и достигнала своя апогей. Основателите били отличени суфии за времето си, като Насири Хусрау, и неколцина, които били постигнали висока репутация сред суфиите. Сред тези малцина били Сана'и, който започнал да пише като придворен поет, провъзгласяващ хедонистичните наслади на двора. Едва когато станал суфия, той започнал да пише много повече, като всичко е написано толкова богато, че все още се изследва, не само от суфиите, но и от други. Той бил първият, който популяризирал писането на Масневи и газел на мистични теми.⁴⁵² Сана'и бил предшественикът на великите майстори, които щели да последват.⁴⁵³

Един от първите майстори, цитиран от Арберри, бил Фарид ал-Дин Аттар (1145/6-1221 г. сл. Хр.), който „следвал през целия си живот стъпките на Сана'и.“ Аттар станал майстор на суфийската алегория и е най-известен със своята алегорична поема „Мантик ал-Тайр“ (*Mantiq al-Tayr*, Беседа на птиците). Папунякът представя духовното и извиква своето ято птици, за да тръгнат заедно да търсят Краля, известен като Симург, който обитава планината Каф. Това е едно опасно пътуване, съпътствано от изкушенията на материалния свят, който отклонява някои от птиците от търсенето. Алегорията показва, че „кралският път“ не е за всеки, особено за онези, които се поддават на „леност, безразсъдство или измама.“ Някои от птиците си измислят оправдания, за да не продължат, други умират, някои са принудени да изоставят пътуването. Накрая, останалите тридесет птици се срещат с Планината, изпълнена със Светлина,⁴⁵⁴ и там, „в Сърцето на Славата самите Себе си видели.“ Значението на тази особена цел била изтъквана през цялото време, от заглавието и началото на поемата, до края на пътуването. Търсен бил Симург, което на фарси означава тридесет птици, броят на тези, които достигнали

451 Aryanpur, *A History of Persian Literature*, pp. 127, 134-142, 161.

452 Пак там, стр. 161.

453 Arberry, *Classical Persian Literature*, pp. 90, 129.

454 Aryanpur, *A History of Persian Literature*, pp. 167-169.



целта, представляваща откриването на Себе си. Поемата е далеч по-богата, отколкото това обобщение загатва, тъй като книгата е изпълнена с детайли относно отделните етапи, или Долините в текста, през които суфиите преминават по техния път към постигането на съвършенство.

Аттар написал и други алегии, три от които шедьоври на суфийската философия. „Илахи-Наме“ (*Ilahi-nama*, Божествената книга), която самият Аттар описва като книга на „разкритите тайни“, разказва историята на един крал, чиито шестима синове отговарят на молбата му да му разкажат за най-големите си желания. Всичките желания се оказват свързани единствено със земния живот. Тогава кралят им посочва с поредица от анекдоти по-голямата стойност на духовния и вечния свят.

Втората изключителна алегория, „Мусибат-наме“ (*Musibat-nama*, Книга на страданията), е свързана със скръбта в този свят, макар и не изцяло. Според Шимел в книгата се фокусира върху „развитието на човешката душа по време на поклонението ѝ към Бог.“⁴⁵⁵ Нейният обхват е особено интересен. Тя включва възнесението на Пророка през седемте небеса „до близкото присъствие на Бог.“ В книгата на Аттар, казва Арбъри, „устремениата душа преминава през „четиридесет спирки“ по пътя към нейното небесно възнесение.“⁴⁵⁶

Третата майсторска алегория „Асрар-наме“ (*Asrar-nama*, Книга на тайните) според Аryanpur е „една книга с поезия, която разказва за идеалите на суфията“ и поради това не може да бъде обхваната в рамките на кратко описание. Тя има и допълнителна стойност, тъй като е книгата, която остарелият Аттар подарил на младия Руми и оказала значително въздействие върху него, както самият той признава в собствените си произведения.⁴⁵⁷

Аттар става един от писателите - майстори сред суфиите. Обаче, верен на суфийския обичай, негово изключително качество било скромността, което той показал и в края на живота си. Шах описва тази случка в книгата си „Суфиите“ (*The Sufis*). Аттар бил малко над стогодишна възраст, когато Чингис Хан нахлул в Иран. Един монголец го хванал в плен, а друг му предложил хиляда сребърника за него. Аттар убедил този, който го пленил, да откаже, обещавайки му,

455 Annemarie Schimmel, *As Through a Veil: Mystical Poetry in Islam* (New York: Columbia University Press, 1982), pp. 53.

456 Arberry, *Classical Persian Literature*, pp. 132.

457 Aryanpur, *A History of Persian Literature*, pp. 164.



че ще получи по-добра цена. Един друг човек „предложил някакво количество слама“. Аттар казал: „продай ме за сламата, защото това е всичко, което струвам.“ Човекът, който го пленил, толкова се ядосал, че убил Аттар.⁴⁵⁸

В персийската литература има приемственост, сякаш всеки поет предавал писалката на свой наследник. Това важи и за Низами, както и за другите поети, които щели да последват. Между Сана'и и Низами има „приемственост“ в разказването на анекдоти относно морала в неговите книги „Макзан Асрар“ (*Makhzan Asrar*, Съкровищница на тайните) и „Хамса“ (*Quintet*, Квинтет) или „Панж Ганж“ (*Panj Ganj*, Пет съкровища). Низами обаче е много по-добър наследник на Фирдоуси в разказвателните поеми, които той написал и които Арянпур описва като „епически романи.“⁴⁵⁹

„Искандар-наме“ (*Iskandar-nama*) и „Хосров и Ширин“ (*Khusrau u Shirin*) са две от историите, които Низами взел направо от „Шах-наме“ на Фирдоуси. В „Искандар-наме“ се разказва за живота на Александър Македонски и е разделна на две части: в първата се разказва за неговите военни подвизи, а във втората – за необикновения ум на воина, като приписва част от него на Аристотел, който също е герой в поемата.

В „Хосров и Ширин“ се разказва, както ясно показва и самото заглавие, за двама влюбени. Хосров, персийски император, обича Ширин, арменска кралица. Хосров обаче има съперник – Ферхад, който е каменоделец. Ширин е привлечена от Ферхад и, за да го изпита, му възлага задачата да прокопае канал през една планина. Когато той бил почти готов, Хосров му изпратил вест, че Ширин е мъртва. Веднага щом чул това Ферхад скочил от планината и умрял. Хосров започнал да ухажва Ширин и се оженил за нея. Според западната традиция, твърди Леви, би трябвало да има „поетична справедливост“. Низами обаче е реалист. Въпреки това се появила друг вид „справедливост.“ Иранските, а по-късно и индийските мюсюлмани, счели, че Ферхад заслужавал повече сърцето на Ширин, тъй като предпочел смъртта, отколкото да живее без нея. Затова, когато те я споменавали, свързвали името ѝ с това на каменоделеца, а не с това на императора, и по този начин историята винаги е била известна като „Ширин и Ферхад.“⁴⁶⁰

Може би този сюжет се дължал на един по-ранен, традиционен

458 Shah, *The Sufis*, pp. 106.

459 Aryanpur, *A History of Persian Literature*, pp. 171.

460 Levy, pp. 82.



разказ за несподелената любов, на който Низами също посветил друга поема, „Лейла и Маджнун“ (*Layla u Majnun*). Преди Низами да реши да напише тази история, тя била широко известна в арабския свят, откъдето произлязла. Маджнун не е име, а дума, която означава някой, който си е загубил ума. Думата подходящо описва състоянието на пустинния поет Кайс, който не можел да се ожени за Лейла, заради семейно съперничество, и който въпреки това бил толкова обсебен от любовта си, че става скитник. Бащата на Лейла я принуждава да се омъжи за друг. Когато съпругът ѝ починал, Лейла и Маджнун се срещат, но след това се разделят и Кайс прекарва остатък от живота си, скитайки в пустошта. Скоро след срещата Лейла починала. В ръцете на Низами историята постигнала друго измерение, когато Зейд, един приятел и на двамата, сънувал, че тяхната „безсмъртна любов“ има „мистично значение.“

Низами имал много успех през целия си живот. Той посветил поемите си на различни владетели и наградите от неговите покровители включвали едно село, пет хиляди жълтици и пет мулета.⁴⁶¹

Руми: НАЙ-ВЕЛИКИЯТ ПИСАТЕЛ В ИСЛЯМА

Повечето учени от целия мюсюлмански свят са единомислени, че Руми (1207-1273 г. сл. Хр.) е най-великият писател в Исляма. Той обаче е много повече от писател. Арянпур го нарича „Върховния мистик“, а Шимел го свързва с „Триумф на любовта“. Шах го поставя сред най-добрите учители-мистици“ и казва, че дори и Самюел Джонсън, макар и строг критик, се принудил да каже следното за Руми: „Той разкрива на Поклонника тайните на Пътя на Единството и разбулва Мистериите на Пътеката на Вечната Истина.“⁴⁶² Идрис Шах също твърди, че в рамките на сто години творбите на Руми били известни в далечните части на света, тъй като Чосър ги споменава в своите произведения. „Масневи и Ма'нави“ (Духовни стихове) на Руми, пише Леви, „е най-изящното постижение на персийския мистицизъм.“⁴⁶³

Една от причините Руми да стои над другите е, че той е суфия на

461 Aryanpur, *A History of Persian Literature*, pp. 171.

462 Пак там, стр. 192; Schimmel, *As Through a Veil*, pp. 83 ; Shah, *The Sufis*, pp. 115.

463 Levy, pp. 105.



Празненството. В неговия живот и творби той празнувал любовта, чудесата на живота и света, пролетта, особено когато цветята разцъфтяват, музиката на тръстиковата свирка, слънчевите лъчи и издигането на сърцето, все по-високо и по-високо. Той бил очарован от целия свят, особено от човешките същества и тяхното поведение. Той бил доста възприемчив, разбирайки от един поглед какво би изисквало далечно или близко наблюдение. Руми също съзерцавал света, откривайки във всички негови проявления много по-голямо значение, отколкото е било изразявано досега. Той е най-известен просто като Мевляна, или – нашия Учител.

Той живял във време, когато един цял народ и една велика цивилизация били разрушени от монголците. Въпреки това той запазил много важна част от същността на тази цивилизация чрез внимателното изучаване на Курана, Исляма и неговите учители – сред които баща му, Халадж, Сана'и и Аттар – и чрез размишленията и опита, който придобил пътувайки из мюсюлманския свят. Неговото семейство напуснало дома им в Балх, за да избегат от монголците. Една стъпка, която се оказала много навременна, защото когато връхлетели върху мюсюлманския свят, разрухата на монголците била толкова голяма, че от Балх не останало нищо. Семейството на Руми пътувало до Нишапур, Багдад, Мекка, а след поклонението – до Дамаск. Накрая се установили в Коня, Турция.

Руми попаднал на Шемс Табризи, който имал огромно влияние върху неговия живот. Поведението на Шемс Табризи било изключително необичайно и дори възмутително по мнението на жителите на Коня. Въпреки това той разкрил на Руми сфери на вселената, които преди това били отвъд представите му и които го отвели до далеч по-задълбочени нива на възприятие отвъд земния свят. Шемс Табризи също вдъхновил Руми, както е показано в дългата поема на Руми, написана в знак на уважение към този най-необикновен учител. Според Ходжсън, в предаността си към Шемс Табризи, Руми „намерил образец на обичта си към Бог, представлявайки участие, на определено ниво, в този свободен отклик на невероятната красота, в която той открил смисъла на живота.“⁴⁶⁴

От всичките творби на Руми, най-богатата и най-четената е „Масневи“, чиято поезия е от най-изящните. Картините и образите, които той описва, са богати, но въпреки това са ясно изразени. В

464 Hodgson, *The Venture*, vol.2, pp. 245, 246



„Масневи“ има ритъм, наподобяващ звученето на тръстиката във водата, ритъм, който се носи из целия този труд като леко поточе, което неспирно тече. В нея има истории и истории в историите, чиито послания са силни. Когато Руми прекъсва разказа с дискурс, той отива отвъд тези изводи и разглежда значението на историите на едни по-възвишени нива. Ходжсън разделя тази техника на три нива: „разказвателно, морално и метафизично“. Руми е поет, разказвач, моралист, философ и лидер на мистичните търсения. Четенето на неговите творби е опознаване на Исляма, Курана и света в неговото безкрайно многообразие, както и опознаване на диапазона на човешкото поведение.

Знанието на Руми за хората е ясно видно на разказвателно ниво. Историите са развлекателни и поучителни, като понякога се разказва за обикновените лудории на учениците, които убеждават техния учител, че не е добре, за да могат да имат ваканция; друг път за един везир, толкова отдаден на своя Крал, че жертвал живота си, за да разреши за господаря си един проблем, който иначе не би бил разрешим; а в третия случай за един халиф, който спорел със шейтанина (дявола).⁴⁶⁵ Ходжсън посочва последната история като един изключителен пример за метафизичното ниво на „Масневи“. Шейтанът събужда халиф Муауия, за да не изпусне сутрешната молитва. Но дали шейтанът извършва благородно дело? Муауия веднага става подозрителен и настоява да узнае причината за това. Последва дълъг диалог, в който се засягат въпроси за ролята на порочните импулси; причината за съществуването на греха; дали шейтанът не е, както твърди, толкова лош, колкото го изкарват; дали шейтанът е раб на Аллах; ако всичко е от Аллах, как човек би реагирал срещу греха; същността на греха и избора и дали оплакването на шейтана, „че той е превърнат в изкупителна жертва на грешките на хората“ е валидно. Диалогът съдържа много повече. Накрая шейтанът разкрива защо е събудил халифа. Ако халифът изпуснал сутрешната молитва, неговото съжаление щяло да бъде толкова дълбоко, че щяло да покаже изключителната сила на неговата вяра много повече, отколкото изпълнението на ритуала.

Няма обобщение, което да опише справедливо „Масневи“. Литературният шедьовър трябва да бъде, напомня ни Ходжсън, насочен към „сложен индивид“ който бива изправен пред целия сложен живот на индивида. Също така е практично с „призова да се преодо-

⁴⁶⁵ Nicholson, *Mathnawi*, Book 2.



лее рутината.“ Неговите герои трябва да се „борят“ с „душата вътре в тях, от една страна, и с целия космос – от друга.“⁴⁶⁶

„Масневи“ има още по-голямо значение по отношение на най-високото ниво, свързано с опита на суфиите. Според Шах самият Руми обяснява, че неговата творба имала „значения, които...нямат действителен паралел в обикновеното човешко съществуване.“⁴⁶⁷ Суфиите пътуват отвъд обикновеното чрез развиване на „основните елементи, които съществуват във всяко човешко същество“: любов, просветление и „работа върху себе си, с което човек се усъвършенства.“ Руми дава един отличен пример за последното: „Вълната, със знанието на човека, става килим.“ „Знанието“ е това, което е най-важно. Това, което за обикновения човек е „камък“, за Знаещия е „перла“. „Масневи“ има огромна стойност за този, който е тръгнал по Пътя на мистицизма, тъй като тя илюстрира етапите на стремежа на суфията към задоволство.

Въпреки това „Масневи“ също е една съкровищница на мъдростта и за онези, които не са на пътя, давайки възможност за по-добро разбиране на човешките същества и тяхната вселена. Ключовата дума тук е разбиране и най-добрият пример идва от Руми. Двама просяци приближават една къща. На единия веднага му се дава хляб и заминава, докато другият трябва да почака доста повече преди да му се даде. За да разбере ситуацията, човек трябва да погледне под повърхността. Първият просяк „не бил много харесан“ и поради това му бил даден стар хляб. Другият просяк „бил накаран да почака“, защото пресният хляб, предназначен за него, се печел.

Би било подходящо разглеждането на Руми да бъде приключено с един разказ от първата книга от „Масневи“, който определено ми е любим. По време на най-щедрия халиф в Багдад, в една изолирана, суха област, бедуин и неговата съпруга спорели дни наред за това дали той трябва да пътува до Багдад, за да се възползва от щедростта на халифа. Съпругът се поддал на молбите на съпругата си и се съгласил да отиде. Следващият проблем бил какъв подарък трябва да занесе на халифа, тъй като те нямали нищо. Съпругата предложила дъждовната вода, която пазели за специални случаи. В техния кладенец имало само солена вода и поради това водата, която събирали от редките дъждове, била сладка в сравнение с другата.

Следващата грижа на бедуина била да занесе водата безопасно.

466 Hodgson, *The Venture*, vol.2, p 248.

467 Shah, *The Sufis*, pp. 117-125.



Съпругата му се прибрала вкъщи и се молила той да успее в това. Когато стигнал до Багдад, съпругът ѝ бил изумен. Там имало толкова много хора, повечето от които облечени във великолепни одежди. Въпреки че на всяка крачка имало нещо, на което човек да се възхити, гледката на молителите появяващи се с богати дарове била още по-възхитителна. Пазачите на портите „се усмихнали“ на подаръка, но го приели любезно. Халифът бил изключително щедър. Той напълнил празната стомна на бедуина със злато, като му дал и други подаръци. След това той заповядал бедуина, който пропътувал „по суша“, да бъде закаран обратно с лодка по р. Тигър.

Бедуинът, виждайки необятността на р. Тигър и нейното несквасно течение, се поклонил, осъзнавайки, че въпреки всичката тази вода, която имал на разположение, халифът приел неговия незначителен дар и го възнаградил толкова щедро. Руми разказва историята много по-подробно. Този спор между съпруг и съпруга е по-голямата част от разказа, започвайки от това дали някой трябва да изтърпи страдание поради бедност или да търси щедростта на Прещедрия, до това какъв живот трябва да води човек. Арбъри обобщава заключението на Руми:

*Знай, синко, че този свят е стомна,
препълнена с мъдрост и красота.
Светът е само капчица от Тигър на Красотата на Бог,
която заради нейното пълноводие,
не може да бъде събрана в никой съд.⁴⁶⁸*

Има огромна река, по която да се пътува. Има също и нужда чрез Руми да спреш с всичко сега и да послушаш мелодията на тръстиковата свирка.

СААДИ

Другият персийски писател, който е също толкова високо ценен, колкото Руми, е Саади (1183-1291 г. сл. Хр.). Арянпур твърди, че Саади е смятан за най-добрия от персийските поети и е един от най-широко четените както в Иран, така и в чужбина. Саади, като Руми, е

⁴⁶⁸ Arberry, *Classical Persian Literature*, pp. 64.



както разказвач, така и поет.⁴⁶⁹

Споменаването на Саади тук ме навежда на един спомен от 1950 г., когато бях на юношеска възраст. Това беше първата ми среща със Саади. Заклещен в ъгъла на един офис, с безброй писма, които чакат да бъдат написани, и много повече документи, които чакат да бъдат напечатани в три екземпляра, работейки по десет часа на ден за оскъдна заплата, спрях и зачетох Саади.

Една от приказките, които той разказва, се е запаметила в главата ми през всичките тези години. В нея се разказва за един благочестив човек, който броди по крайбрежието и страда от силна болка в едната страна на тялото, след като бил ранен от един тигър. Той не спирал да повтаря „Слава на Аллах, че попаднах в болест, а не в грях.“

Самият Саади познавал „бреговете“ на много страни. Той бил роден в Шираз, живял е и е учил в Багдад, а след това, като суфия ходил до Сирия, Турция, Арабия, Египет и Либия и според справките в неговите записки, вероятно до Туркестан и Индия. Тези пътувания също били в търсене на знание и запълнили по-голямата част от живота му, след което се завърнал в Шираз, където, както някои твърдят, прекарал последните тридесет години от живота си, написвайки огромен брой книги. Славата му се разпростряла отвъд земите, до които той пътувал.

Сред редицата книги, които е написал, той става известен най-вече с две: „Гюлистан“ (Розова градина) и „Бустан“ (Овощна градина), които по описанието на Леви представляват „дидактически Масневи на мистично-етичното знание“.

И двете са написани на ясен, неподражаем стил и съдържат разкази, в които Саади, наред с разказването, разяснява заложените в тях морални и етични поуки, а също ги разглежда и в контекста на собствените си преживявания. Повечето от разказите са под формата на проза, а останалата част – в стихове.⁴⁷⁰

В началото на „Гюлистан“ Саади разказва как е решил да я напише. Той бил в една градина с един приятел, който събирал цветя за вкъщи. Саади казал, че цветята ще издържат само няколко дни и че той би предложил на света цветя, които винаги биха останали свежи. И те продължават да бъдат такива.

Разказът от „Гюлистан“, който най-често се цитира, е за морското пътуване на един владетел и неговата свита. Един от прислужниците никога не се бил качвал на кораб и бил ужасно изплашен от морето.

469 Aryanpur, *A History of Persian Literature*, pp. 208.

470 Levy, pp. 117.



Не можел да спре да трепери и нищо от това, което владетелят и останалите от прислугата направили, не помогнало да намалее неговия страх. Тогава владетелят се обърнал към „философа“ на борда, който го посъветвал да хвърлят слугата зад борда и след това да го спасят. Оттогава слугата станал много спокоен. Философът обяснява, че „човек не оценява стойността на „имунитета“ срещу бедата, докато тя не го сполети.“⁴⁷¹

Част от историите, които Саади разказва, идват от неговите преживявания, някои от които болезнени. В една от тях се разказва за времето, когато той започнал да се „изморява“ от Дамаск и тръгнал да броди из „пустинята на Йерусалим“, където се наслаждавал на „дружбата със зверовете“, когато бил заловен от Кръстоносците. Той и еврейските пленници били закарани да работят в Триполи, „като копаели глина“. Един от видните граждани на Алепо, който преминавал, го видял и, плащайки десет динара, откупил свободата му. Гражданинът отвел Саади в дома си и го „накарал“ да се ожени за дъщеря му със зестра от сто динара. Тя се оказала „жена, която е винаги намръщена, непокорна и мърмореща“ и „вгорчила живота на Саади“. Веднъж в пристъп на оскърбеност, тя го попитала дали той е човекът, който баща ѝ купил от франките, а той отговорил: „Да, аз съм този, който той откупи от веригите на франките за десет динара, и ме доведе като твой роб срещу сто динара.“⁴⁷²

„Бустан“ е написана и като дидактическа творба, както е посочено от заглавията на десетте ѝ глави, включително „Мъдрост“, „Състрадание“, „Любов“ и „Смирение“. Тази творба се различава по едно основно отношение, за това, че тя е отражение на спомените на Саади от неговото ранно детство и съжалението, че е пропилял „отминалите дни ... по глупав начин.“ Другото му съжаление е, че той е останал сирак като дете и това го лишило от „бащината грижа“.

„Бустан“ е получила много висока оценка. Арбъри пише: „Преплитането на народната мъдрост с подходящия анекдот е направено с огромно майсторство.“⁴⁷³ Леви го описва като „ясен и често красив стих.“⁴⁷⁴ През осемнадесети век, казва Арбъри, в Англия имало надежда, че „Бустан“ ще бъде интерпретирана в „подходяща елегантна

471 Sa'di, *The Gulistan or Rose Garden of Sa'di*. Trans. Edward Rehatsek (London: George Allen & Unwin, 1964), pp. 83.

472 Arberry, *Classical Persian Literature*, pp. 189-190.

473 Пак там, стр. 195.

474 Levy, pp. 61-62.



версия,“ но „Бустан“ „не се поддава на успешна трансплантация“. Както по-голямата част от ислямската поезия, е трудно да бъде преведена. Особено „Бустан“ се е доказала като една от най-трудните, защото по думите на Мухаммед Али Форуги, „тази книга няма подобна или аналогична, както на персийски, така и на който и да било друг език по отношение на елегантност, красноречие, плавност, деликатност, очарование, мъдрост и прозрение.“⁴⁷⁵

От писателите, които са разгледани тук, Саади е най-влиятелният на Запад. Неговите творби, според Шах, придали съдържание на „*Gesta Romanorum*“ (Делата на римляните), книгата, която е източник на много западни легенди и алегии. Влиянието на Саади може да бъде видяно в немската литература.⁴⁷⁶ Освен това, Саади повлиял върху развитието на трансцендентализма през деветнадесети век в Америка. Особено Емерсън бил силно впечатлен от Саади и в един предговор към първата американска публикация също твърди, че разказите и мъдростта на Саади вече били „познати“ на читателите от западните писатели, които са пропуснали да признаят техния източник. Саади, добавя Емерсън, „излага непрекъснатото разнообразие на ситуации и случки“ и „дълбочината на опита.“ Емерсън възхвалява персийците заради „тяхната превъзходна интелигентност“ и посочва Саади като поета, който „вдъхва на читателя надежда за доброто.“⁴⁷⁷

Това вдъхновение е особено видно в другите поеми на Саади. Той написал редица оди (каса'ид, qasa'id), някои от които на арабски, бивайки последните от този род като преобладаваща литературна форма. Саади написал повече газел (*ghazals*), които според Леви не са получили подобаващо внимание. Фокусът на повечето от тези лирики е върху любовта и приятелството. „Наистина,“ посочва Арчър, „Саади е бил толкова чувствителен към приятелството, че смятал измяната или предателството като най-голямата заплаха за щастиято.“⁴⁷⁸ Саади бил един от двамата велики майстори на газел.

475 Arberry, *Classical Persian Literature*, pp. 188-202.

476 Shah, *The Sufis*, pp. 98.

477 Levy, pp. 123.

478 W. G. Archer's "Preface" to Rehatsek's translation, trans. G. M. Wickens, *The Nasirean Ethics* (London: Allen and Unwin, 1964), pp. 216; and Aryanpur, *A History of Persian Literature*, pp. 219.



ХАФИЗ

Другият велик майстор бил Хафиз (четиринадесети век сл. Хр.). Арянпур го посочва като „най-великия писател на газел на всички времена.“ Според една история неговата първа среща с поезията била при някакъв шивач, близо до мястото, където той бил даден като чирак на един хлебар, когато бил малък. Шивачът пишел поеми и ги пее в магазина си. Поемите и пеенето били толкова „приятни“, че хората се спирали, за да го слушат. Сред ценящата публика бил и Хафиз.⁴⁷⁹

Макар че осиротял рано и бил даден за чирак, Хафиз успял да придобие доста добро образование. Както посочва и самото му име, той наизустил Курана и написал тълкуване на неговия свещен текст. Неговата кариера като поет започнала с подкрепата на редица владетели. Въпреки това скоро настъпили кризи и той трябвало да прибягне към продаване на собствения си талант, който бил неговият красив почерк. Дълго време той бил професионален копист. След това настъпило монголското нашествие. Един от следващите владетели настроил синовете на Хафиз срещу него. За щастие, владетелят бил свален от трона и неговият наследник бил покровител на изкуството. Приемът на Хафиз в двора обаче бил за кратко.

Съперническите си фракции продължавали да затягат контрола върху Шираз, докато накрая той бил завладян от Тимур. Новият император се различавал от предишните монголски завоеватели по това, че знаел персийски и освен това бил чел поезията на Хафиз. Поради това той привикал Хафиз в двора си и го попитал за няколко реда, които бил написал за една красива жена:

*И ако туркинята от Шираз сърцето ми вземе в ръце,
и Бухара, и Самарканд бих дал за бенката на нейното лице.*

Как Хафиз се осмелява да предложи два велики града, единият от които – Самарканд - бил домът на Тимур, за бенката на лицето на една туркиня от Шираз? Хафиз казал: „Точно заради прахосничество, като това, съм разорен.“ Гневът на Тимур се превърнал в задоволство от хитрия начин, по който му било отговорено и той наградил поета.

Славата на Хафиз се разнесла чак до Туркестан и Месопотамия. Владетели в Багдад и Индия го канили да посети дворовете им. Репу-

⁴⁷⁹ Пак там, стр. 221.



тацията на Хафиз била такава, че по-малките поети използвали името му, за да продадат собствените си поеми или да пишат поеми, които те изпращали като непубликувани творби на майстора. Неговата слава достигнала отвъд Иран, отвъд мюсюлманския свят и до Европа. Тук неговите поеми били превеждани първо на латински, а после на английски език. След това последвали преводи на същите поеми с почти всяко поколение, поради промените в европейските езици. Тези преводи засвидетелстват популярността на Хафиз в Европа. Той станал важна фигура в литературната история на континента. В своето изследване на персийската литература Арбъри посвещава повече място за този литературен интерес на Европа към Хафиз, отколкото на западната история на който и да е друг персийски писател. Същевременно, на Запад след Арбъри се появили по-нови преводи на Хафиз.

В Иран, според Арянпур, неговата поезия била считана за „божествено вдъхновена.“⁴⁸⁰ Тя била обогатена също и от неговото огромно знание. Майсторите, които били негови учители, включвали Санааи, Руми и Саади. Творбите му били изпълнени с религиозни и исторически алюзии, като той създал и свои собствени сложни думи, което още повече затруднило задачата на преводача.

Хафиз бил много опитен във вмъкването на пословични изрази в друг контекст или в използването им като алюзии или в придаването им на допълнително значение. Арянпур дава като пример използването на поговорката „Да скриеш барабан под чергата“ (което представя невъзможността за скриването на някои неща). Хафиз прави асоциация между барабана и армията и нейното знаме в следните редове: „Сърцето ми засенчено е от лицемерие и под чергата (барабан), О, щастливи времената бяха, когато знамето във кръчмата издигах.“ Арянпур също посочва и „гениалната“ употреба на Хафиз на самонадеяността, давайки следния отличен пример: „Скъпа, за това ли ме държат сред чародеите, заради огъня, който никога не загасва в сърцето ми?“

Неговата популярност продължава сред иранците и в резултат на това днес в Иран се пишат повече книги за Хафиз, отколкото за който и да е друг поет. В края на краищата Хафиз написал огромен брой творби на най-привлекателната тема в персийската поезия: любовта, както човешката, така и божествената. В поезията на Хафиз обаче има много повече от това. Макар и някои от неговите алюзии може да са забравени, въпреки това, казва Леви, „музиката и

480 Aryanpur, *A History of Persian Literature*, pp. 226.



очарованието на стиховете са тези, които са се запазили.⁴⁸¹

Сред всичките поети на Иран, той писал поезия, в която най-умело се употребява максимално разнообразие от поетични техники и думи. Това било заключението на продължителни задълбочени дискусии между двама видни авторитети от двадесети век в областта на персийската литература – Касим Гани и Мирза Мухаммед Казвини. Двамата нямат никакво колебание в това, да посочат Хафиз, когато бъдат помолени да представят само един поет, който да бъде издигнат над останалите. Казвини цитира Джами, казвайки, че поезията на Хафиз е „нещо близко до чудо“.⁴⁸²

ДЖАМИ

Молла Джами (1414-1492 г. сл. Хр.) е един от най-важните представители на персийската поезия. Той бил признат за наследник на Саади, Низами и Хафиз и е считан за също толкова умел поет. Джами обаче бил повече от поет. Той получил началното си образование от баща си, който бил учен човек, а след това посещавал една от най-добрите образователни институции на времето, медресето Низамия в гр. Херат, Тимуридската столица. Той бил изключителен учен, както и - по описанието на Арянпур - „човек с необикновен духовен плам“.⁴⁸³ Този плам довел до избирането му за глава на суфийския орден Накшабанди. Бабур, първият от мугалските императори, казал, че Джами бил „твърде извисен, за да има нужда да бъде възхваляван“.⁴⁸⁴

Репутацията на Джами била висока в двора на Байкара, последният тимуридски владетел. Двамата си изпращали писма и Байкара възхвалил гения на Джами в една книга. Освен това везирът на Байкара, който също бил поет, насърчавал Джами и написал книга за живота и творчеството му. Славата на Джами достигнала до редица други мюсюлмански владетели, включително Бабур (които беше споменат по-горе) и Султан Баязид II в Турция.

Джами искал да надмине предшествениците си. Когато неговата „Кулият“ (*Kulliyat*, Събрани поеми) била публикувана, тя била

481 Levy, pp. 132.

482 Arberry, *Classical Persian Literature*, pp. 346—349.

483 Aryanpur, *A History of Persian Literature*, pp. 346-349.

484 Arberry, *Classical Persian Literature*, pp. 426.



един огромен том, състоящ се от поеми, написани на младини, в зряла възраст и на старини. Там, където Низами бил написал пет епоса, Джами пишел седем. Само когато ставало дума за Саади, Джами предпочитал да не се различава. „Гюлистан“ на Саади съдържа осем градини, така че и Джами написал същия брой глави в една подобна творба. Имало обаче разлика между градините на Саади и тези на Джами, тъй като седмата градина на Джами е „миниатюрна антология на персийските поети“ с „остра критика“ на автора към тях.⁴⁸⁵ Джами написал и история за живота на суфиите.

Книгата с епоси на Джами - „*Haft Aurang*“ (Хафт Ауранг, Седем трона) е един сложен труд, съдържащ някои от неговите най-добри творби. Първата, „Силсилат ал-Дахаб“, (*Silsilat al-Dhahab*, Златната верига) разглежда „етичните, религиозните и мистичните въпроси.“⁴⁸⁶ Втората, „Селман и Абсал“ (*Salaman u Absal*), е „стар романс, изпълнен с мистицизъм“, в който Джами, според думите на Арбъри, „подхваща една философска алегория, която не е била засягана от никой друг поет.“⁴⁸⁷ Третата, „Тухфат ал-Ахрар“ (*Tuhfat al-Ahrar*, Подаръкът на свободните мъже), насочена към сина му като част от неговото обучение, е основно наръчник по етика и също „отдаване дължимото на всички светци.“ В същата насока е и четвъртата, „Субхат ал-Абрар“ (*Subhat al-Abrar*, Броеницата на благочестивите). Тя също е изпълнена с теология, етика, мистицизъм, като е илюстрирана и с анекдоти.

Петата, „Юсуф и Зулейха“ (*Yusuf u Zulaikha*, Йосиф и съпругата на Потифар, Зулейха), по думите на Арбъри, е преработка на „една романтична тема...която била любима на персийските автори.“ Този разказ, също като онзи за Селман, е „пропит с мистицизъм.“ Арбъри казва, че тя е „най-известната от творбите на Джами и заслужено е такава.“⁴⁸⁸ Тази творба е подсилена от ясни и поради това ефективни предавания на трогателни епизоди, какъвто е и неговият шести епос „Лейла и Маджнун“ (*Layla u Majnun*), също разказващ за една трагична любовна история, която вече била легенда в арабската литература.

Седмият епос, *Khirad-nama-yi Iskandari* (Мъдростта на Александър) е различен от другите. Както Арбъри казва, той „позволил на Джами, използвайки образа на древната легенда за Александър, да

485 Пак там, стр. 431.

486 Пак там, стр. 430.

487 Arberry, *Classical Persian Literature*, pp. 441.

488 Пак там, стр. 441-448.



напише това, което на практика е четвъртата дидактическа идилия.⁴⁸⁹ Творчеството на Джамии трябва да се разглежда като цяло, без оглед на етикетите. Поради това то е подходящ край за един период на забележителна креативност, златният век на персийската литература. Джамии бил последният от този век. Той починал през 1492 г. сл. Хр. От това, което днес знаем, това е била година, която се оказала от огромно значение за историята на Иран и Индия, както и за мюсюлманския свят.

Влияние върху Индия

Към края на петнадесети век сл. Хр. персийският език и литература се разпространили до Индия и повлияли езика и литературата на мюсюлманите, живеещи там. Това довело до създаването на нов индийски език, наречен урду. Това обаче не бил изцяло нов език, тъй като той възникнал много преди пристигането на мюсюлманите в Индия.

С идването на арийците в Индия се развил език, който по-късно станал известен като индо-арийски, състоящ се основно от санскрит. Този език се разпространил през Северна Индия и нейните райони с местни диалекти. Както с всеки друг език, и в този случай имало по-нататъшно развитие във форма, на която било дадено друго име: Хари Боли (Правилна реч).

Най-ранният език, който мюсюлманите донесли със себе си, бил арабският, макар че новодошлите не били достатъчно много, за да го поддържат. Следващата вълна от мюсюлмани била от Иран, както и от Севера, приелите вече Исляма монголци, които знаели персийски. Тези мюсюлмани били управляващата сила и техният език бил използваният в двора и от писателите. Докато персийският преобладавал като писмен език сред мюсюлманите в Делхи, тези, които нямали връзка с двора и нарастващият брой хора, които приемали Исляма, говорили Хари Боли. Част от този език бил включен в писмените сведения и по този начин станал началото на това, което по-късно придобило известност като урду. Всъщност езикът урду постепенно станал отделен език много по-рано преди да му бъде да-

489 Пак там, стр. 448.



дено това име.

Моголите създали своя собствена цивилизация и същевременно една богата култура. Част от културата било продължението на литературното наследство, което донесли със себе си и то на свой ред довело до ново такова. Със създаването на Моголската империя настъпило изобилие и съответно по-широко покровителство над поетите от Иран. Те дошли и се установили, допринасяйки за персийската литература, макар и с известна разлика. Поетите подобрили стила си с по-голямо внимание върху финеса, което станало известно като „индийски стил“ на персийската литература. Сред най-забележителните ползватели на този език бил продуктивният Бедил.

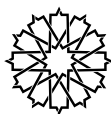
Делхи не бил единствената мюсюлманска столица в Индия, тъй като в Декан имало малки мюсюлмански царства. Въпреки че владетелите били също и покровители на поетите от Иран, урду станал литературен език точно в техните дворове. Първият голям урду поет Вали започнал кариерата си в Декан, след което се преместил в Делхи и станал първият, който създал ентусиазма за литература на „новия“ език. Политическите промени помогнали за неговото установяване. Когато император Аурангзеб починал, огромната сила на моголския свят починала с него, а империята била разделена на малки царства. Скоро след това последвало английското присъствие. Урду заместил персийския в литературните дейности в мюсюлманския двор, а град Лукноу, с неговите заможни кралски и аристократични покровители, станал център на Урду поезията.

Дотогава урду вече бил общ език сред мюсюлманите, и той скоро се отделил от Хари Боли като самостоятелен език. Въпреки че запазил хинди граматиката, той възприел персийската писменост и речникът бил до голяма степен персийски и арабски, с някои думи от турски. Индусите след това формирали свой собствен език, прилагайки писмеността деванагари от санскрит и голяма част от речника на санскрит. Сред първите урду поети, най-забележителните били Сауда, Мир и Мир Хасан. Сауда предпочитал по-сложната форма на касидата и, тъй като тя била избягвана от много поети преди това, той приел като предизвикателство да пише много в тази форма, докато не бил признат за неин майстор. Повечето от неговите поеми били в две основни насоки. Първата обхващала поредица, възхваляваща благородството на Делхи. Хората предпочитали вто-



рата, която представлявала реалистичен подход към съвременното под формата на сатира. Сред обектите на неговите остроумни и силно засягащи редове били един ненаситник, един лекар шарлатанин и един деветдесетгодишен старец, който настоявал да се ожени за едно момиче, което било в началото на юношеските си години.

Персийският език и неговата литература дарили безпрецедентно богатство на ислямската традиция в литературните изкуства. Въображаемите теми и герои, заедно с важните литературни стилове, белязали този велик период от ислямската цивилизация.



13

ИЗКУСТВО

Двата най-красиви паметника в Испания са пример за изкуството на Исляма: Голямата джамия на Кордоба и Алхамбра в Гранада. Най-впечатляващата част от Голямата джамия на Кордоба, особено когато човек влезе след съприкосновение със силното андалуско слънце, е силното усещане, че е влязъл в един друг свят, в който има прохлада, спокойствие, тишина, чувство на духовност и на пръв поглед безкрайни двойни арки, които като че ли достигат безкрайността. Цялостното впечатление е резултат от простотата на сградата.

Отвън, в днешно време, ислямските архитектурни черти са износени от времето и поради това negliжирани. Отвътре обаче по-голямата част от сградата е почти същата, както когато е била построена. Интериорът се състои от множество тънки колони, балансиращи от масивни двойни арки. Въпреки тези огромни структури, цари атмосферата на нежна ефирност, подсилена с докосването на червения цвят по арките.

Тук също има и светлина и повече цвят в края на един коридор от колони и арки. Това е местоположението на кибла, посоката на молитва към Мекка, която е една богато украсена площ. Куполът, изпълнен с арабеска, е като слънцето. Фасадата на михраба блести, все едно е от злато. Той има свод под формата на подкова, като самият той има арка, изработена както от изсечена, така и от изрисувана арабеска. По цялата ниша има рамка с ислямски калиграфски надписи, също от изсечена и изрисувана арабеска в златисто и синьо. Джамията е толкова тиха и спокойна, че човек се изкушава да се застои



там, да седне на хладния под, да се облегне на някоя от колоните и да се отдаде на размишления – може би за цивилизацията, която е създала това великолепиe.

Алхамбра също е великолепно, макар и далеч по-сложна. От външната страна тя има страховит вид, все едно е построена за да пази съкровища. Отвътре съкровищата постепенно се разкриват заедно с цялото тяхно величие. Дори и само едно място да трябва да бъде посочено като олицетворение на красотата, то това е то, заедно със спокойствието на неговите околности. Арабеска, геометрични мотиви и калиграфия украсяват стените, пода и таваните на всяка една стая – всички те изработени в кафявите, жълтите и червените багри на земята, зелените нюанси на растенията, и сините оттенъци на небето.

Навсякъде има арки, които са богато и фино резбовани, някои от които върху тънки колони. Арки, следвани от арки разкриват поредната изящна стая, поредното пространство, изпълнено с великолепиe, или изглед към околностите. Единственият звук или движение идват от фонтаните. Има също и басейни, спокойните води на които отразяват красотата на Алхамбра. Всичките елементи – земя, вода, въздух и слънце – са съчетани по толкова изящен начин, че сякаш на това място Небето се е докоснало до Земята.

В Курана на много места се набляга на красотата, особено в сура ал-Араф, аят 32: „Кой възбрани украсата на Аллах, която Той създаде за Своите раби, и богатата от препитанието?“ Малко след това Аллах казва в Курана, че Той „създаде за вас по земята в различни цветове“ (сура ан-Нахл, 13) и че Той е сторил от земята „да поникнат всякакви прекрасни видове“ (50:7). Животните също са красиви (16:8). Аллах също така и наставлява хората да се разкрояват (7:31).

Мюсюлманите са взели красотата, която Аллах им е дарил и на свой ред разкрояват Курана и джамиите, т.е. Неговата Книга и Неговите домове за поклонение. Те продължили с разкрояването и на околностите. Ходжсън обобщава степента, до която те достигнали, с думите: „Визуалните изкуства на Исляма със сигурност обхващат най-великото познание за всички времена, чрез което на елементите на чистия визуален дизайн може да бъде даден приоритет над всички други съображения.“⁴⁹⁰

Където и да пътува човек из мюсюлманския свят днес, той е заобиколен от големи и малки красоти, от разкошните шарки на дре-

490 Hodgson, *The Venture*, pp. 98.

хите и декорациите на обществените сгради, до още по-прекрасната калиграфия, сложни геометрични фигури, арабеска и особено оформлението и калиграфията на книгите, било то свещени или светски, както е описано от Ел-Саид и Парман.⁴⁹¹

КНИЖНИ ИЛЮСТРАЦИИ

Исключително високото отношение, което мюсюлманите са имали към книгите, е видно в начина, по който те са разкрасявали текстовете и ги обогатявали с блясък, използвайки багри като тези на чистото злато и чистия тюркоаз.

Ислямската миниатюра определено е сред най-изящните изкуства в света. В резултат на това, тя била призната за ислямско изкуство. Ако рисуването на миниатюри бъде разгледано в един по-широк контекст, този на илюстрираната страница на ръкописа, може да се даде силно основание за издигането на илюстрираната творба до произведение от най-високото значение. Тя включва калиграфия, която е най-ранното изкуство на мюсюлманите, както и най-отличителната ислямска естетическа форма – арабеска с геометрични форми.

Това, което често бива пропускано, е че векове преди да илюстрират книгите, мюсюлманските художници създавали изящни страници, които били най-ранните илюстрирани ръкописи на Курана. Особено заглавните страници, а понякога и целият текст на Курана, били великолепно очертани. Това има такова значение за мюсюлманския свят, че ще бъде разгледано по-подробно в следващите редове.

Много по-късно илюстрирането достигнало друг връх с най-изящните миниатюри, наречени персийски, мугалски и турски. Обаче това не били първите илюстрирани страници. Преди това е имало прецизни, реалистични картини, засенчени от изключителното майсторство на по-късните миниатюри. Най-ранните запазени илюстрирани страници били създадени по-скоро за да дават информация, отколкото да придадат естетически усет, тъй като те били използвани в различни научни трактати. Най-старите страници, които са оцелели, били част от една книга за астрономията, „Книга за формите на неподвижните звезди“ (*The Book of Forms of the Fixed Stars*) от Абд ар-Пахман ал-Суфи. За да

491 Issam El-Said and Ayse Parman, *Geometric Concepts in Islamic Art* (London: World of Islam Festival Publishing, 1976).



се помогне на паметта да запомни позициите на звездите, на човешки фигури, например на стрелец върху кон, се поставяли червени точки на определени места, съответстващи на звездите на нощния небосвод.

Оттогава научните трудове винаги били илюстрирани. Първоначално е имало текстове, превеждани от гръцки. Мюсюлманските художници обаче не копирали просто гръцките изображения от гръцките книги, а създавали свои собствени илюстрации. Макар и да е имало някакво гръцко и византийско влияние, творчеството на мюсюлмани-те било различно. Те вече не били моделирани, т.е. представяни в светлосенки, за да придадат на фигурите триизмерен ефект – а изобразявани на двуизмерно ниво. Настъпила още една промяна поради увеличаващия се интерес в отразяването на оригинални научни открития със средствата на изкуството. Все повече и повече млади талантиливи мюсюлмани предлагали услугите си на покровителите на ученето и в резултат на това илюстрирането на книгите станало професия. Това впоследствие довело до превръщане на рисуването в естетична форма.

Рисуването станало част от мюсюлманската среда много преди началото на Исляма. Имало е картина на Мария, майката на Исус, в Кааба, която Пророка запазил, когато разрушил идолите, които били върху, вътре и около тази свещена сграда. Картината вече не съществува, вероятно е била унищожена при пожар.

В първите години на мюсюлманската история картините украсявали разкошните дворци на халифите и домовете на богатите, например стенописите на Самара. Тъй като много от тези произведения на изкуството изобразявали човешка фигура, било направено необходимото те да не се свързват с Исляма, за да се предотврати каквото и да е съмнение за идолопоклонничество. Кралските особи и аристократите разпрострели жаждата си за естетически разкош в книгите и в отговор на техните нужди се появили миниатюрите. Това на свой ред довело до друга промяна: илюстрациите в научните трудове били приведени в този стил и художниците със сигурност са били много доволни да покажат техните творчески възможности. Текстовете на „Книга за противотровите“ (*Book of Antidotes*) например съдържат илюстрации на лечебни растения, както и изображения на процедурите, които са необходими за тяхното отглеждане. На една страница са показани дейностите в една ферма: земеделците, които обработват земята, един слуга, който им носи поднос с храна върху главата си, магаре, което пренася огромна торба, един човек със сито и друг, който храни две крави.



Първите истински мюсюлмански миниатюри били изработени около 627/1230 г., за да илюстрират „Макамат“ на ал-Харири и арабските преводи на „Калила и Димна“. Тази форма на изкуството обаче не била ограничена до илюстриране на съчинени литературни произведения. През същия век рисунките обогатили книгата на ал-Мубашшир, съдържаща „философски и морални анекдоти“, и „един диптих в началото“ на издание на енциклопедията, съставена от Чистите Братя. В по-късните години, илюстрациите вече съпътствали и текстовете на историческите книги. Пример за това е „Всемирна история“ на Рашид ад-Дин, която е богато илюстрирана. Трябва обаче тук да бъде обърнато внимание на едно разграничение: това са просто рисунки, а не прецизните миниатюри от по-късните времена.

Илюстрациите в „Макамат“ са забележително живи и дават представа за това какъв е бил животът по времето на ал-Харири. Те не са съвсем реалистични, макар и много от детайлите да са истински. Повечето от лицата са кръгли и единственият начин да се различат са техните изражения. Това е видно в една рисунка на двама души, разпитващи селяните, като две камили и техните ездачи, сградите и джамията в заден план, са реалистично нарисувани. Една друга картина, показваща един принц, който е отстранен от трона, се състои от половинчати тела, обграждащи принца, който се разпознава по бокала, който държи. Между другото, „Макамат“ се отличава с превръщането му в ненадминат бестселър – първо в арабските страни, а след това и в останалата част на мюсюлманския свят, една позиция, която е запазил до изобретяването на печатарството.⁴⁹²

ПРЕДШЕСТВЕНИЦИ НА МИНИАТЮРИТЕ

Педантичното внимание към малките елементи в другите видове изкуство предшествало украсените със скъпоценни камъни миниатюри. Примери за това били ковани и гравирани метални изделия, някои от които били също и инкрустирани със сребро или злато, детайлите в килимите, може би най-широко разпространени и най-популярни днес продукти на ислямското изкуство, както и детайлите в керамиката и стъкларските изделия.

⁴⁹² Giovanni Curatola, *The Simon and Schuster Book of Oriental Carpets*, trans. Simon Pleasance (New York: Simon and Schuster, 1981), pp. 93.



Тези занаяти съществували много преди Исляма и мюсюлманите продължили ръкоделието. По-важното в случая е постигнатото от мюсюлманите с техниките, които научили. Едно сравнение с предислямския период би показало голямата разлика в това, че мюсюлманите усъвършенствали изкуствата.

Килимите например съществували над хиляда години преди идването на Исляма. Обаче освен онези, изработвани от плетена тръстика, килимите били използвани само в дворците и домовете на аристократите. Те били декорирани с шарки, ивици и фигури. С Исляма настъпило увеличение в използваните материали и в производството, както и в майсторството, и килимите вече били достъпни за всички. Вътрешността на джамиите много скоро била покрита с килими, много от които произхождащи от други части на мюсюлманския свят. По това време обзавеждането както на дворците, така и на обикновените домове било оскъдно. Дали ставало дума за жилището на халифа, на търговеца или на овчаря, единственото обзавеждане се състояло от килими и възглавници, на които да се облягат.

Най-много се възползвали номадите и килимите станали неразделна част от тяхното преносимо домакинство. Тъй като те изработвали свои собствени, сега вече използвали подобрени влакна и по-голямо разнообразие от бои. Номадите създали индивидуални дизайни, много от които съдържали доста сложни емблеми с които се разпознавало всяко племе. Племената от Централна Азия имали подобни емблеми, които ги идентифицирали като принадлежащи към туркменската раса, но в детайлите си се различавали, обозначавайки определено племе като Текке или Арсар или едно от другите осем, които са свързани помежду си. Джованни Куратола твърди, че номадските и полуномадските народи и племена имали огромно влияние върху развитието на ислямската художествена култура и по-специално върху подобряването на изработването на килими.⁴⁹³

Огромни, богато илюстрирани томове, са изписани за килимите, наречени „ориенталски“, макар и по-голямата част от тях да е от мюсюлманския свят. Тези текстове разглеждат различните видове тъкани, нишки, шарки и мотиви, както и значението на техните символи. Имало е например три различни системи за връзване на „възлите“: персийска, турска и арабо-испанска. В допълнение на това е имало и двадесет различни вида рамки на килимите. При изследването на

⁴⁹³ Пак там, стр. 106.



боите, използвани почти през цялата човешка история, било открито, че повечето от тях са с растителен или животински произход. Те били далеч по-качествени от синтетичните бои, въведени около средата на осемнадесети век. Първите багрила били в разнообразни и дълготрайни цветове. Синтетичните бои, от друга страна, били податливи на бързо избледняване. Имало е разлики и в дизайна на килимите, в зависимост от техния произход: турско-кавказките били с много геометрични елементи, докато персийските били с преобладаващо цветни мотиви.

Най-интересната и сложна специфика на килимите е тяхната символика. Значението на някои от символите се е загубило, тъй като не е имало някой, който да документира вмъкването им, когато били създавани от майсторите. Други били трудни за определяне, сложно вплетени, като част от цялостната шарка на килима. Въпреки това, има универсални символи, които все още могат да бъдат идентифицирани. Дървото например, може да се разглежда като Дървото на живота или Дървото от Рая, или, в случая на кипариса, като символ на новото начало и вечния живот.⁴⁹⁴ Слънцето олицетворява светлината, макар че с оглед на неговата символика то е или светлината на религията, която пропъжда тъмнината на идолопоклонничеството, или тази на знанието, която разсейва тъмнината на невежеството.

Тъй като килимите били лесно преносими, те бързо били разнесени във всички части на мюсюлманския свят и по този начин техните десени достигали до местните художници, които на свой ред или ги копирали, или ги използвали като част от произведенията на изкуството, които те създавали. Олег Грабар дава добър пример в книгата си „Формиране на ислямското изкуство“ (*The Formation of Islamic Art*). Отбелязвайки, че художниците „пренасяли ефекти от една техника в друга,“ той посочва мозайката от Хирбат ал-Миня (Khirbat Minyah), която заимства от дизайна на килимите „с явната демонстрация за техниката на тъкане.“⁴⁹⁵

Най-широко разпространени из целия мюсюлмански свят са били килимчетата за намаз (молитва). Това било едно от трите важни неща, които мюсюлманите носели със себе си, когато пътували (другите две били Куранът и вода). Килимчетата за молитва идентифицирали региона, от който произхождат, и показвали на домакините каква работа

494 Пак там, стр142-143.

495 Oleg Grabar, *The Formation of Islamic Art* (New Haven, CT & London: Yale University Press, 1973), pp. 192.



вършели другите мюсюлмани, като правели също така различните модели широко известни.

Може би първите килими за молитва имали обикновен дизайн, макар че е много вероятно те да се състояли, ако не изцяло, то в по-голямата си част от изображение на михраба, нишата в джамията, която посочва посоката към Мекка. Изображението на михраба било различно, тъй като то наподобявало михраба в джамията, който майсторът на килима познавал. Това е ясно видно в килимчетата, тъкани в Анадола. Имало е тридесет и два различни вида михраб, всеки характерен за различен район. А някои райони имали и повече от един. Коня например имал два различни модела. Килимчета за намаз с изображения на михраба съществували към 743/1343 г., тъй като миниатюра, изобразяваща една случка, съдържа такъв вид килимче.⁴⁹⁶

Най-често срещаната сред други специфики, добавяни към килимчетата за намаз, била границата, изработена в геометрични форми или като градинска декорация. Последната напомняла за Райските градини, тъй като редовната молитва била едно от средствата за достигането им. Друг елемент бил директно взет от михраба, по който майсторът изработвал даден модел: лампата, висяща от върха на арката на михраба. Тук отново видовете изобразявани лампи се различавали според географските райони, от които произхождали. Някой майстори на килимчета за молитва имали повече пространство за работа под лампата и поради това те добавяли цветни декорации, за да го запълнят. Други мотиви били добавяни над арката, като изобразяването на Кааба в Мекка, често съпътствано от това на джамията на Пророка в Медина.

В началото на европейския ренесанс килимите били сред най-желаните стоки, идващи от мюсюлманския свят. Най-голямата търговия ставала чрез италианските пристанища на Генуа и Венеция. Италия извлякла допълнителна полза от търговията с килими, тъй като когато започнала да произвежда свои собствени тъкани, дизайнерите копирали моделите на килимите, които били внасяни.⁴⁹⁷

В много части на Европа мюсюлманските килими били ценени заради техните богати дизайни и били включвани в картините на някои водещи европейски художници. Йоханес Вермер е нарисувал на преден план в картината си „Спяща млада жена“ два килима, които заемат една трета от платното. Във „Френски посланици в английския

496 Curatola, Book of Oriental Carpets, pp. 32-33.

497 Пак там, стр. 30.



двор“ на Ханс Холбайн Млади, посланиците стоят до една маса, покрита с килим, всеки детайл от който е прецизно изобразен. Почетно мястото е дадено и на един килим, чиято най-видна специфика е „псевдо-куфически надпис“, тъй като е положен в нозете на Дева Мария в една картина на Андреа Мантенья „Олтарът на Сан Дзено“ (*Pala di San Zeno*). Също така на почетно място е изобразен и килим в картината на Диего Веласкес „Донасяне на окървавената риза на Юсуф при Якоб“: Якоб взима ризата, стъпвайки на мюсюлмански килим.“⁴⁹⁸

КЕРАМИКА И СТЪКЛО

Когато става дума за керамика, трябва да бъде направено разграничение между два вида. Единият вид, описван повече като „грънчарство“, е присъщ за земите, които са станали мюсюлмански. Грънчарството е сред най-разпространените занаяти, ако не и най-разпространеният, и един от най-ранните. Майсторството било демонстрирано в начина, по който грънчарските изделия, особено домакинските, били декорирани. Това, между другото, е доказателство, че склонността към изкуството трябва да е била присъща за човешките същества от най-ранни времена. Другият вид керамика е с глазиран или бляскав горен слой.

Възприетата идея за глазираната ислямска керамика е, че процесът е произлязъл от Китай. Манърс, авторитет в областта на китайската керамика, изяснява в своята „Книга за източника на керамиката“ (*Ceramics Source Book*), че това не е така. Той пише, че „мюсюлманите не прилагали китайските технологии за керамика и порцелан“, но вноса от Китай „ги окуражил да подобрят собствените си материали“. Той добавя, че „най-интересните ислямски изделия... произлизали от тяхната собствена богата и развиваща се художествена традиция.“⁴⁹⁹ Мюсюлманските художници по-късно допринесли към керамичното изкуство в Китай, когато процесът за глазиране с метали, който мюсюлманите използвали, бил донесен до тази страна. И двата факта – че мюсюлманите разработили свой собствен процес и че допринесли за Китай – се поддържат от Кайгер-Смит, който е професионален грънчар на изделия с метално глазиране.

498 Пак там, стр. 42, 44, 45, 75.

499 Errol Manners, *Ceramics Source Book* (Secaucus, NJ: Chartwell Books, 1990), pp. 15.



Експозиция в Кралския музей в Онтарио съдържа следната информация: „Използването на кобалтово синьо в ислямското грънчарство изиграло роля в развитието на китайското синьо и бяло.“⁵⁰⁰

Основната технология за глазиране вече съществувала преди ислямските времена, като използването на алкали и олово и техниката на фрита позволили на грънчарите да добавят блясък. Основните разлики обаче между тези ранни методи и това, което мюсюлманите създали, са като разликите между велосипеда и автомобила. Манърс разглежда и двата най-важни ислямски приноса към керамичното изкуство, важни не само за мюсюлманите, но и за останалия свят. Първият, според Манърс и Кайгер-Смит, бил „преоткриването“ от мюсюлманите на глазирането с калаен оксид, което било загубено. Именно то, когато било въведено в Европа, станало една от преобладаващите техники в грънчарството на Запад.

Другата техника, която мюсюлманите създали, за да добавят блясък на керамичните изделия, било използването на метално глазиране. В една друга книга Кайгер-Смит посочва области около Багдад, където тази техника е била използвана. Една необикновена специфика на този вид грънчарство било многоцветието, докато по-късно блясъците станали едноцветни. Металическите блясъци станали най-широко известни в мюсюлманския свят, включително в мюсюлманска Испания, където били доразвити в испано-мавританската традиция.

Мюсюлманските техники за блясък са навлезли в Европа предимно през Испания, макар че първоначално е било от Италия. Италия е купувала тези глазирани грънчарски изделия от мюсюлманския свят в продължение на триста години преди да започне да произвежда свои собствени. Керамичните плочи, които Италия купувала в изобилие от мюсюлманския свят – Египет и Испания най-вече – били използвани за декорация на стените на църквите. Първата италианска дума за блясък – майолика (*majolica*) – произлиза от испански. Техниките за придаване на блясък бързо се разпространили от мюсюлманския свят из цяла Европа, както и до други райони. „Керамиката на Европа...“, казва Манърс, „дължи много на Исляма.“⁵⁰¹

Мюсюлманите били много умели и в използването на стъклото и планинския кристал. Би било по-точно да се каже обаче, че в

500 Alan Caiger-Smith, *Lustre Pottery: Technique, Tradition and Innovation in Islam and the Western World* (New York: New Amsterdam Pottery, 1985); Alan Caiger-Smith, *Tin-Glaze Pottery in Europe and the Islamic World* (London: Faber & Faber, 1973), pp. 22-23.

501 Manners, *Ceramics Source Book*, pp. 84.



продължение на векове мюсюлманският свят бил може би единствената цивилизация по време на Средновековието, която произвеждала изделия от стъкло и планински кристал с много висока художествена стойност.⁵⁰² Първият „документиран стъклен предмет“ на мюсюлманския свят бил открит по време на разкопки в района на Фустат в Египет. Той датира от 155/772 г. и се различава по това, че е декориран с рисувано стъкло. Това бил оформен като купа бокал с три ивици: горната ивица се състояла от арабска калиграфия, втората била запълнена с абстрактен кръгъл мотив, а третата, която заемала почти половината от пространството, била флорална.⁵⁰³

Измежду най-ранните предмети от планински кристал е един бокал, декориран с палмети, който датира от епохата на абасидите и е бил произведен в Иран. От около същия период, също от Иран, има една синя стъклена купа с подобна декорация с палмети.

Стъклото било лесно за обработване и поради това било често срещано в по-голямата част от мюсюлманския свят. Освен неговото практическо приложение, то било използвано и за декорация. Куполът на Скалата има мозайки, състоящи се от прозрачни кубчета, докато дворците били украсени с цветни стъкла на прозорците. Размерът също е бил важен за признаването на предметите на изкуството като възхитително богатство. В един исторически доклад се споменава, че Умм Хаким, жената на умаядския халиф Хишам, притежавала една „чаша с феноменален размер в зелено стъкло със златна дръжка.“⁵⁰⁴

Изящните стъклени изделия били тези, специално декорирани чрез две техники, най-изящните от които били стъклени бутилки с дълго гърло и лампите в джамиите. При първата техника се използвало злато и други ценни метали. Лесният метод бил предметът да се изрисува с много тънък слой от злато например. По-сложният процес бил позлатяването на стъклото преди или след неговото изпичане. Един прибор за сервиране, представляващ стъклена купа, изложена в музей, макар и да е счупен на парчета, запазва златистия си блясък, който му е даден преди повече от осем века.

Другата техника, която се използва с или без злато, била емайлирането. Най-ранната употреба на тази техника била в Египет около 80 г. по Хиджра. Най-забележителна била сирийската школа, която не е имала равна на себе си, особено в производството на емайлирани

502 Barbara Brend, *Islamic Art* (London: British Museum Press, 1991), pp. 38, 40.

503 Grabar, *The Formation of Islamic Art*, pp. 25.

504 Brend, *Islamic Art*, pp. 38.



лампи за джамиите. Някои от тези лампи все още съществуват и са изложени в музеите, като Музеят на ислямското изкуство в Кайро разполага с най-голямата колекция. Емайлираната декорация има допълнителното предимство да оформя релеф, придавайки на дизайна допълнително измерение. Почти всички от лампите притежават сложни флорални шарки, вплетени в по-едрата и забележима арабска калиграфия на свещени текстове. Лампите от джамиите, както и емайлираните стъклени бутилки, са най-изящните стъклени изделия от Средновековието. Няма описание, което да ги представи подобаващо, тъй като, за да бъдат оценени трябва да бъдат видени.

Както беше споменато в Глава 6 относно търговията, техниките за стъклопроизводство в Сирия били разкрити на майсторите от Венеция, които и до ден днешен се възползват от наученото от мюсюлманския свят.

МИНИАТЮРИ

В крайна сметка, успехът на едно произведение на изкуството зависи от това как то въздейства на наблюдателя, с други думи, приятно чувство, което то предизвиква. Когато става дума за мюсюлманското изкуство, ценителят най-много се наслаждава на миниатюрите в цялото им изящество, което е показано в персийските, мугалските и турските миниатюри. С чистата си красота те подхождат на високите постижения на мюсюлманите в другите изкуства.

Най-забележителната характеристика на миниатюрите е детайлът, който е старателно и прецизно представен. Аз открих това внимание към детайла, когато подготвих няколко слайда за малка част от персийските миниатюри и ги проектирах на екрана. Единият беше фокусиран върху игра на шах и беше ясно видно, че художникът е положил всички усилия, за да изобрази шахматистите точно, а не е опитал просто да предаде някакво подобие. Детайлите от една малка част от друга картина, увеличена в мащаб до пет пъти на екрана, запазват голяма част от точността на оригинала. Всеки, който задълбочено е изучавал рисуване, знае, че детайлите се размазват когато се уголемяват. Това обаче не е съвсем вярно за ислямските миниатюри.



Точно заради красотата, която е заложена в техните детайли, Музеят на изкуството „Метрополитън“ в Ню Йорк е създал условия за посетителите да могат да погледнат отблизо група миниатюри. Те са поставени на стойка с височина малко над кръста, като има и столове, за да може посетителите да седнат удобно и да разгледат детайлите отблизо. Подобно представяне е имало и в една експозиция в музей в Париж. На стената е имало и други миниатюри, които можели да бъдат видени от близо. За да могат да ги оценят изцяло, някои французи използвали лупи, които носели със себе си.

Миниатюрите също са ценени и защото отразяват и произведения на други ислямски изкуства, каквито са сградите (особено кубетата и минаретата на джамиите), калиграфията (определено сред най-добрите), градините (с огромното разнообразие от цветя, растения и дървета), килимите (особено техният дизайн) и дрехите (в цялата им прелест). Миниатюрите от Иран придават много по-голяма забележителност, а от тук и значение, на архитектурата, отколкото тези от другите райони. Повечето от тези специфики са изобразени реалистично, макар че има огромна разлика в това как този реализъм бива представен. Точно в този аспект миниатюрите доста се различават от другите картини.

Пападопулу се позовава на това разграничение, когато казва, че миниатюрите са „по-скоро теоцентрични, отколкото антропоцентрични.“ Отправната точка, пояснява той, е „окото на Бог, а не това на човека.“ Той добавя, че това дава възможност на художника да „покаже какво се случва едновременно вътре и извън една сграда.“⁵⁰⁵

Следователно перспективата не се взема предвид, тъй като тази гледна точка принадлежи на наблюдение, направено от човешко същество. Ето защо килимите и градините, например, са показани изцяло от гледната точка на човек, който гледа обекта отгоре. Други обекти не са „осъразмерени“ според мястото, на което са поставени. Например, едно дърво на преден план може да бъде по-малко от това, което е доста назад. Всичко зависело от това, върху какво художникът иска да акцентира. Във всеки случай, перспективата е ограничаваща, тъй като обектът на рисуване е ограничен до една гледна точка. С игнорирането на перспективата мюсюлманският художник наистина заявява, че има редица гледни точки, че земята е огромна и че едно произведение на изкуството трябва да отразява тази шир.

505 Alexandre Papadopoulou, *Islam and Muslim Art*, trans. from French by Robert Erich Wolf (New York: Harry N. Abrams, 1979), pp. 108.



Много често по-голямо значение се дава на обстановката. Нека вземем за пример „Юсуф, който бяга от Зулейха“ като илюстрация от „Бустан“ (Овощна градина) на Саади. Юсуф (Йосиф) и Зулейха (сърпугата на Потифар) заемат по-малко от една пета от миниатюрата. Останалата част изобразява великолепието на двореца и богато декорираните стени. Повечето от композициите на тези стени са геометрични, малка част от тях са изпълнени с флорални мотиви, а върху пет има калиграфски надписи. Преобладаващият цвят е златно, за да се покаже, че Юсуф отхвърля не само изкушението, но също и огромното богатство. Заради този свой акт на благочестие той скоро бива хвърлен в затвора.

Огромно количество средства са отивали за създаването на голям брой миниатюри. Мюсюлманските художници не били доволни от използването на цветовете, с които обикновено разполагали, в резултат на което те се доказали, по думите на Пападопулу като „изключителни майстори на багрите.“ Той изтъква цветовете на персийските миниатюри, на които дава най-висока оценка. По-късно, когато разглежда използването на цветовете от мюсюлманските художници, Пападопулу наемква, че те са изпреварили импресионистичните техники. За да опише начина, по който мюсюлманските художници виждали света, Пападопулу цитира съвет, който Гоген дава на един художник: „Как ти се струва това дърво?“ – попитал Гоген. „Наистина ли е зелено? Тогава добави зелено, най-красивото зелено от твоята палитра. А тази сянка не е ли доста синя? Не се страхувай да я нарисуваш колкото може по-синя.“ Говорейки за мюсюлманските миниатюри Пападопулу добавя: „Тук имаме чисти цветове, цветни сенки, цветове съответстващи на концепцията и логиката на цветовете.“⁵⁰⁶

За да обогатят своите миниатюри, мюсюлманските художници създавали прекрасни цветове. Те използвали големи количества злато и по-малко сребро. Правели на прах скъпоценни и полускъпоценни камъни. Полагали всички усилия, за да постигнат, по думите на Пападопулу, „емайловиден блясък“. След като миниатюрата бивала завършена, художниците отивали стъпка по-напред и прилагали една техника, която била знакът на техните постижения – те полирали златото и някои от цветовете. Селекция от най-добрите образци беше изложена в галерията „Артур М. Саклър“ на Смитсоновия институт във Вашингтон, като заглавието на изложбата я описва много точно: „Злато и Лапис лазули“.

⁵⁰⁶ Пак там, стр. 111, 113.



ЗВУК И МУЗИКА

Мюсюлманите вярват, че изкуствата, които заслужават да бъдат наречени ислямски, са „свещени изкуства“. Ето защо много мюсюлмани отхвърлят наричането на миниатюрите „ислямско изкуство“, защото тези произведения се асоциират с охолния начин на живот на кралските семейства и на изключително заможните. Много мюсюлмани отричат и музиката като ислямско изкуство. Някои, заради това, че Пророка е говорил против нея, напълно я отричат. Въпреки това музиката е оцеляла почти от началото на ислямските времена и съществува във всеки район, където живеят мюсюлмани, включително в Хиджаз, където Ислямът е възникнал.

Две са причините, поради които мюсюлманите са приемали и продължават да приемат музиката. Едната причина е специалното обозначение – изкуството на звука (*handasah al-sawt*) – за да се разграничи от другите видове музика. Това със сигурност е вярно обозначение. Пророка е обръщал специално внимание на качеството на рецитирането на Курана, т.е. на неговата „мелодичност“. Най-ранната „музика“ на мюсюлманите, връщайки се назад към времената на първите халифи, била вокалната. Звукът е толкова важен, че е имало и все още има рецитали, най-вече импровизации, които наблягат на самия глас, без каквито и да е думи, и на моменти дори без музика.

Съществува голям набор от литература за „изкуството на звука“ в мюсюлманския свят, написана от видни учени, включително най-известния сред мюсюлманските теолози – ал-Газали. Тя се състои от дискусии, свързани с теорията, звуковата нотация, системите и инструментите и вокализациите за религиозни цели. Теорията е била смятана като част от математическите науки и сред тези, които са писали за нея, били философи и учени, например ал-Кинди, ал-Фараби, Ибн Сина, както и Чистите братя. Съществува дебат за това дали западната система на музикалната нотация има мюсюлмански източници, тъй като тя е почти идентична с тази, която е описана от ал-Фараби в неговата „Книга за музиката“ (*Book of Music*).

Другата причина е, че музиката принадлежи към местните култури и тъй като мюсюлманите не се намесвали в обичаите на хората, с които се срещали по време на тяхната експанзия, музиката не била засегната. Това също е действителна причина. Местният звук на музиката е ясно различим в традиционните видове песни и мелодии, както и в инструментите, характерни за различните райони.



Учени и други говорят днес за музиката в мюсюлманския свят. Фестивалът „Светът на Исляма“ в Лондон през 1976 г. е включвал както музика, така и дискусии за музиката, музикантите и музикалните инструменти. Джийн Дженкис и Пол Ровсинг Олсън, автори на „официалната“ книга на Фестивала, описват като допълнение „ислямското влияние върху световната музика“, включително китайската, индийската, японската и монголската. Те добавят, че европейската музика дължи на мюсюлманския свят „дори повече.“⁵⁰⁷ Според Джеймс и Торп арабите въвели лютнята в Европа от мюсюлманска Испания.⁵⁰⁸

АРАБСКАТА КАЛИГРАФИЯ

„Сакралните изкуства“ възникват скоро след разрастването на първата мюсюлманска общност.⁵⁰⁹ Това било началото и на арабската калиграфия, едно от най-големите арабски изкуства. „Писането...“ казва Джованни Куратола, „наравно с архитектурата, е ... най-възвишената и важна форма на изкуството в мюсюлманския свят, именно защото е извлечено от Курана.“⁵¹⁰

Най-ранните писмени сведения за езика са тези, открити на гробниците, от времето на Набатейското царство. Те били издълбани върху камък и надписът изглежда е бил поставен небрежно. Писмеността от онези времена е била функционална и се е използвала рядко, поради липсата на материали за писане. Ето защо най-ранният стил на писане продължавал да бъде използван векове наред. След това дошъл куфийският, наречен на град Куфа, където се е развил. Той се състои главно от прави линии и ъгли, и представлява стилът, в който били написани първите копия на Курана, като единствената разновидност била с наклонен почерк.

През първи век по Хиджра Куранът бил изписван със специален почерк, наречен Насх (*Nashq*), който бил разработен в Мекка и Медина. Към много от буквите били добавени извивки, думите били доста отдалечени, линиите били по-прави и се обръщало повече внимание на разстоянието между буквите и думите. Той бил красиво изписван

507 Jean Jenkins and Pou1 Rovsing Olsen, *Music and Musical Instruments in the World of Islam* (London: World of Islam Festival Publishing, 1976).

508 James and Thorpe, pp. 166.

509 Пак там, стр. 601.

510 Curatola, *Book of Oriental Carpets*, pp. 28-30.



и по този начин поставил началото на калиграфията като форма на изкуството. Това, че целта на калиграфите е била естетическа, е ясно видно в някои от копията на Курана, които са оцелели. Най-красивият Куран с куфийски почерк е направен в Северна Африка, бивайки написан със златно мастило върху син пергамент.

По времето на Пророка е имало още един стил, който по-късно щял да стане най-разпространеният. Това бил курсивът, плавният Насх, чието предимство било леснотата на четене. Един съвсем ранен пример е писмото, което Пророка е изпратил, около началото на неговото управление, до владетеля на ал-Хаса в Залива.

В западния район, т.е. Северна Африка, е имало промяна в куфийския почерк. Той следвал един модел, по който много от буквите вече били в курсив, някои от вертикалните букви били удължени над линията, а други – под нея. В резултат на това било правено разграничение между източния и западния куфийски.

С увеличаването на ислямските сгради куфийският ставал все повече и повече използван като декоративен почерк, може би поради леснотата, с която той можел да бъде издълбаван в или от камък, а по-късно и върху мрамор. Красотата на калиграфията била подсилена след това, с добавянето на цветя, листа и клонки, като по този начин бил създаден един стил, известен като „листовиден куфийски“. С малка промяна, т.е. с добавянето на връзки към вертикалните линии, той станал известен като „свързан куфийски“.

Всичко това довело до допълнителната употреба на декоративен куфийски върху илюстрираните заглавни страници на книгите или на заглавията на отделните глави, особено на Курана, дори и останалата част от книгата да е на курсив. Куфийският е бил толкова изкусно вплетен в границите на килимите, че бил трудно различим и е трябвало човек да отдели калиграфската част, за да разпознае буквите. По-късно смесването на куфийските елементи в дизайна било правено единствено по естетически причини.

Почеркът Насх станал най-широко използваният поради неговата плавност и това е шрифтът, в който са били написани повечето от копията на Курана. Той бил и основата на много по-голямо разнообразие от стилове, най-известните от които са Сулус, Мухаккак и Райхани. Те също били шрифтове на Курана. Един много богато украсен – дори изкуствен – стил, поради неговите дълги извивки в долната част, бил наречен зулфи арус (*zulfi arus*) или „кичур от косата на булката“.



Всички тези стилове скоро започнали да се използват със средства, различни от писалката, хартията и сградите; включващи керамика, метал, тъкани, стъкло, килими, мрамор, сребро, злато и бетон. По-голямата част от тях били надписи от Курана, макар, че е имало също и стихове, а върху гробници и други сгради - имената на владетели и други обществени фигури.

Фокусът в ислямската калиграфия е бил почти изцяло върху арабския. Едната причина за това е ясно разбираема, тъй като това е свещения език на Курана и следователно заема най-високото място сред езиките в мюсюлманския свят. Другата причина се посочва от Титус Буркхардт в неговата книга „Изкуството в Исляма“. „Чрез посредничеството на арабския език изключителният арабски гений бил ефективно разпространен из мюсюлманската цивилизация като цяло.“⁵¹¹

В някои немюсюлмански страни на Запад, където ислямската култура била високо ценена, арабската калиграфия била поставяна чисто декоративно. „Буквите“, казва Пападопулу, „като цяло са само псевдо-арабски.“ Без значение на думите и тяхното значение, калиграфията украсявала, наред с други неща, килими и периферии на тъкани. Арабската калиграфия била използвана според Пападопулу „просто като украса във византийските изделия, в ранните италиански картини и дори на фасадите на средновековните френски църкви, като тази в Ле Пюи.“⁵¹² „Дори днес,“ казват Джеймс и Торп, „в някои църкви има копринени покривки, на които е изписан свещеният арабски текст „Ля иляха илляллах“ (*La ilahah illa Allah*, Няма друг бог, овен Аллах).“⁵¹³

След това, с приемането на арабската азбука в Иран, един друг калиграфски стил, наречен Талик, бил разработен там в началото на девети век сл. Хр. Над сто години по-късно, един виден калиграф от Тебриз, Мир Али, комбинирал Насх и Талик, за да създаде още един стил, които бил също толкова изящен, поради тънкостта си. Тъй като мюсюлманските владетели на Индия говорили иранския език фарси, те взели със себе си тези стилове на полуострова, където впоследствие станали писмеността на индийския мюсюлмански език Урду.

Първата употреба на калиграфията като естетическа част от архитектурата била в Купола на Скалата. Следващата сграда, която

511 Titus Burckhardt, *Art of Islam: Language and Meaning* (London: World of Islam Festival Publishing, 1976), pp. 40-41.

512 Papadopoulos, *Islam and Muslim Art*, pp. 165.

513 James and Thorpe, pp. 276-277.



била също толкова красива, била джамията на Пророка в Медина. Мединският калиграф бил Халид Ебу ал-Сайядж, който придобил известност със своите прелестни копия на Курана, както и на поеми и хроники. На южната стена на джамията на Пророка той изписал със злато части от Курана, започвайки с айета „Кълна се в слънцето и неговото сияние“ до края на текста. Оттогава арабската калиграфия е станала неразделна част от джамията, понякога съвсем малка, както в случаите, когато акцентът е върху една, изключително важна основа на Исляма – само една дума, Аллах, над нишата за имама, защото Бог е единствен и е над всеки друг. Това, разбира се, представлява основата на Исляма, която е теухид (*tawhid*, единството на Аллах).

Аллах е бил акцентът и на най-различните стилове и декорации в ислямската калиграфия. В повечето от произведенията на изкуството думата просто е била изписвана с красиви букви, а в други тя е сложно вплетена в дизайна. Тя е била и акцентът на абстрактното изкуство, жанр, който Ислямът развил, и който останалият свят не е признавал напълно повече от цели хиляда години.

Куфийският шрифт сам по себе си бил адаптивен, което довело до един абстрактен начин на изразяване на Единството. Може би вдъхновение за това е била най-свещената сграда в Исляма, Кааба, тъй като представлява един обикновен куб. Думата Аллах, най-вече, и/или Неговите качества, както и имената на видни мюсюлмани, започвайки от Пророка, били подходящо изписвани в правоъгълни форми. Това бил и един практичен начин за представяне на калиграфията, тъй като много от първите джамии били построени от тухли. Въпреки че повечето тухлени минарета били кръгли, абстрактната, правоъгълна калиграфия се оказала удобна за използване и обгръщала минарето.

ГЕОМЕТРИЧЕН ДИЗАЙН

Гениалността на мюсюлманските художници, особено на онези от първите години на ислямската история, които се считат за създатели на геометричния дизайн, също има силно отражение върху неговото развитие. Този вид декорация понякога е бил включван във вида изкуство, известен като арабеска, макар че строго погледнато, терминът се отнася основно за преплетени цветни и растителни мотиви. Аз



предпочитам по-сложните определения на „арабеска“, дадени в някои английски речници. *Random House Dictionary* включва като част от определението „линеен мотив“, а *The American Heritage Dictionary* – „геометрични фигури“.

Олег Грабар описва тази „форма на абстрактна декорация“ като „изключително ислямска“⁵¹⁴ Гениалността е демонстрирана в богатството и разнообразието, и особено със значението, с което арабеската е била влагана. Тя е ясно видима и в простотата, от която произлиза това великолепие. Ето само един пример за тази простота.

Художникът рисува един кръг и след това около и непосредствено до него още шест кръга. Центровете на всички окръжности са свързани с прави линии, при което в средата на кръговете се получава едно поле. Оттам художникът може да нарисува други квадрати, триъгълници, ромбове, а след това квадрати вътре в квадратите, триъгълници в триъгълниците и ромбове в ромбовете. След това той отделя един мотив, който е свързан с друг, подобен мотив, после със следващ и така докато не започне да се появява сложен и изящен дизайн, който, с добавянето на цветовете, става това, което може да бъде видяно на стените на Купола на Скалата, Алхамбра и джамии и сгради из целия мюсюлмански свят.

Това е един от няколкото метода за създаване на ислямски геометрични композиции. Друг метод се основава просто на разделянето на правоъгълника на квадрати и след това добавяне на цветове на тези квадрати, за да се разкрасят. Трети метод е поставянето на числа вътре в тези квадрати и след това се рисуват линии от едно число до същото число в друг квадрат. А друг пък се основава на подреждането на петоъгълници. Един от най-сложните се получава от начина, по който триъгълниците се свързват в определена площ.

Въпреки че геометричните дизайни имат базисно начало, ясно е, че самият процес става все по-сложен. Ето тук ролята на креативността е изключително важна, при взаимодействието на възприятие и въображение. Изисква се огромна доза креативност при избора и отделянето на определени участъци от квадратите, триъгълниците и ромбоидите, както и в тяхното подреждане. Въображението също така е много важно и при подбора на цветовете. Действително, цветовете водят до огромна разлика и това е ясно видно, когато се сравни една и съща композиция, нарисувана с различни цветове.

⁵¹⁴ Grabar, *The Formation of Islamic Art*, pp. 18.



Пример за това са преплетените шарки на стените на Алхамбра и същите шарки, но изпълнени с различни цветове, по стените на джамиите и други сгради в Мароко.

Има дълбоко духовно значение в концепцията, заложена в геометричния дизайн, както се подчертава в една история, разказана от Руми. Група гърци и група китайци се спречкали, спорейки кой е по-добър в изкуството. Султанът решил да проведе съревнование и разделил групите в две стаи, които били една срещу друга и с врата помежду им. Китайците упорито искали все повече багри от всички цветове, докато гърците се захванали да почитват и лакират стената. Когато приключили, вратата между двете стаи била отворена и султанът влязъл първо при китайците и се възхитил на картините, които били нарисували. Когато обаче влязъл при гърците, султанът видял отражението на китайските цветове върху стената, която гърците лакирали. Той бил смаян, защото отразяващите се цветове били засилени от „безкрайното многообразие от нюанси и оттенъци.“ „Чистотата на огледалото,“ казва Руми, „несъмнено е сърцето, което получава безброй изображения... впечатления от небесния простор и звездното небе.“ Той добавя, „Тези, които са пречистили и излъскали сърцата си до блясък, са се отърсили от всякаква миризма и цвят: те виждат красотата във всеки един момент.“⁵¹⁵

Историята илюстрира, а и казаното в нея разяснява, че Руми се фокусира върху мистичното изживяване на суфията, което е възможно само след като сърцето е изчистено от всичко ненужно на този свят. Той обаче говори и за вдъхновение. И не е ли самият Руми най-добрият пример? Именно вдъхновението, понякога граничещо с възторга, е това, което му е позволило да създаде неговите литературни шедеври.

Това, което се подчертава тук, е духовността на ислямското изкуство. Тя отразява вселената, земята и природата, тъй като освен цветята, дърветата и листата, самите десени често се заимстват директно от елементи на природата. Макар че производението на изкуството може да бъде геометрично или абстрактно, човек може да разпознае в него например силуета на лалето или на слънчогледа.

Декорациите, заимствани от растителния свят, често се преплитат с калиграфия, за да подсилят шрифта. Буркхардт вярва, че това е „аналогия“ между два символа преобладаващи в Исляма: „между

515 Whinfield, *Masnavi i Ma'navi*, pp. 52.



„книгата на света“ и „дървото на света““. Буркхардт добавя, че „Вселената е както една разтворена книга, така и дърво, чиито листа и клони се развиват от един ствол.“⁵¹⁶

Голяма част от ислямското геометрично изкуство наподобява звездите. „Звездите“ обаче не са непрозрачни, а вместо това са представени като очертание, за да може човек да погледне „през тях“, отвъд тях и около тях. В Алхамбра например, както и много други красиви мюсюлмански сгради, погледът се премества от шарките по стените към фонтана наблизо, към басейните с вода, богатата зелена растителност и на места, към пространството отвъд – град Гранада и планините, които го заобикалят.

Една определено важна характеристика на тези композиции е че те изглеждат все едно, че нямат нито начало, нито край. По думите на Куратола „това е идеята за безкрайност, като резултат от простите, напълно разумни операции.“ Както посочва и Пападопулу, „човек има... чувството, че тази мрежа на Вселената продължава безкрайно.“ Пападопулу също посочва, че това изкуство не е статично, тъй като то е „един вид космос, в който абстракцията е дарена с това парадоксално качество – движение.“⁵¹⁷

В това изкуство има също и специална хармония, която Буркхардт описва като „перфектното възпроизвеждане на законите на ритъма с визуални средства.“ Хармонията изключително допринася за спокойната атмосфера в джамията. Елементите в изкуството са заимствани или направо, или абстрактно от света на природата. След това те се събират, за да образуват едно хармонично цяло, така че то да придава в най-добрия случай една подредена вселена или най-малкото – един аспект от нейното спокойствие. В тази обстановка мюсюлманинът може да се моли, да съзерцава или да размишлява с лекота.

Понякога човекът, който наблюдава ислямското изкуство, не осъзнава напълно степента, в която произведението отразява вселената, и поради това има нужда някой, който има повече знание, да го обясни. Джъдсън, в своята книга „Търсенето на решения“ (*The Search for Solutions*), дава един типичен и много важен пример. Той казва, че кристалографите от деветнадесети век посветили десетилетия, за да изработят „тридесет и два различни вида симетрия, която може да бъде видяна в кристалите.“ След това един кристалограф посетил Алхамбра и открил всички тези видове изобразени по сте-

516 Burckhardt, *Art of Islam*, pp. 51, 60.

517 Papadopoulos, *Islam and Muslim Art*, pp. 179.



ните. „Започвайки с една тема,“ пише Джъдсън, „и разработвайки различни варианти, мюсюлманските художници са изчерпали симетриите в геометрията.“⁵¹⁸

Изящността на арабеската постигнала още по-голяма слава, когато била изваяна или гравирана върху метал, камък и стени, както и изработена от камък и мрамор. Най-забележителни примери са преградите, изработени в стил арабеска, в джамиите и други сгради. По-голямата част от тях са много фина изработка, наподобяваща филigrан. Колко фино - британците научили с горчив опит. В джамията „Сиди Саид“ в Ахмедабад, Индия, имало две каменни прегради, които изобразявали дърво с извити стебла, изпълнени с листа и цветя. Специална черта на тази творба е, че въпреки че е изглеждала симетрична, тя не била. Британците се опитали да вземат едната, да я занесат в Англия и да я изложат в музей. Тя се разпаднала и дупката трябвало да бъде запълнена. Останала си в това положение - едната половина като кръг, запълнен с цимент, а другата – запълнена с фин, изящен дизайн, илюстриращ красотата на природата.

Особеност на ислямския геометричен дизайн е че винаги има център. Това е изключително ислямско, защото Ислямът е единствената религия, която има определен географски духовен Център, а именно Кааба в Мекка. Останалият мюсюлмански свят е кръг около Кааба, в който всеки мюсюлмански поклонник се отправя към нея. Кръгове с поклонници обграждат Кааба и кръгът се разширява и разширява, докато не се разпростира до най-далечните краища на света. Няма нужда въображението да създава тази картина. Човек може да се изкачи на един от хълмовете около Мекка и да погледне надолу, или за тези, които не могат да пътуват до Мекка, да погледнат някоя снимка от високо с мюсюлманите по време на поклонение.

Една основна форма на изкуството станала част от центъра, по време на епохата на абасидите, когато бил въведен обичаят Кааба да се покрива с черен плат, богато бродиран с арабска калиграфия в златно. Буквите образуват една централна ивица около Кааба и под тази лента на всички четири страни има допълнителни правоъгълници, отделени един от друг с фигури подобни на медальон. На всеки ъгъл също е имало квадрати с калиграфия. Много по-сложна е изработката на покривалото върху входната врата на Кааба, където заедно със златната се използва и сребърна нишка. Кисвата (*kiswah*,

518 Horace Freeland Judson, *The Search for Solutions* (New York: Holt Rinehart & Winston, 1980), pp. 40.



покривало) се сменя всяка година и доскоро се е донасяла от Египет. Днес се изработва в Мекка. Богато калиграфираната част, която се спуска върху входа, е изложена в седалището на ООН в Ню Йорк.

Наличието на център в ислямския геометричен дизайн е ясно видимо в един по-подробен труд на Клод Хъмбърт, художник и професор по изкуствата от Женева. Той пътувал до Испания, Сирия, Египет, Тунис и особено до Мароко (този, който е заинтересован от геометричното изкуство, може да види обемният двутомен труд на Андре Пакар „Традиционни ислямски занаяти в мароканската архитектура“ (*Traditional Islamic Crats in Moroccan Architecture*). Хъмбърт изследвал подробно сгради и други произведения на изкуството и отделил хиляда и един мотива, които събрал в книгата си „Ислямски декоративен дизайн“ (*Islamic Ornamental Design*). Читателите могат да разгледат неговите илюстрации на геометричните композиции и сами да видят центъра.⁵¹⁹

ДЖАМИИ

Географският център е това, което е най-важно в живота на мюсюлманите. Това е джамията, която обхваща всички други изкуства на Исляма, особено калиграфията и арабеската. „В Исляма всичко е важно“, пише Куратола, „но има особен акцент върху джамията, домът на Аллах.“⁵²⁰ Разкрсяването на джамията довело до влагането на подобни усилия и в създаването на други сгради с удивителни резултати, като например Купола на Скалата, Алхамбра и Тадж Махал. Архитектурата е изкуството на Исляма и заслужава подобаващо признание.

Както беше споменато в Глава 3, джамията на Пророка в Медина била прототип на всички ислямски сгради за поклонение, с една единствена разлика, дължаща се на посоката. Михрабът (*mihrab*, нишата за молитва) трябвало да е към Кааба в Мекка. Това най-стриктно спазвано изискване в джамията е било малко известно на Запад. Тъй като мюсюлманите в Европа се молили обърнати към Изтока, това била посоката, залегнала в западните умове. Това довело до

519 Claude Humbert, *Islamic Ornamental Design*, English trans. Alison Martin (New York: Hasting House Publishers, 1980), André Paccard, *Traditional Islamic Craft in Moroccan Architecture*, English trans. Mary Guggenheim (Saint-Jorioz, France: Atelier 74, 1980).

520 Curatola, *Book of Oriental Carpets*, pp. 28.



едно погрешно разбиране по време на окупирането на Свещената земя от Кръстоносците, тъй като когато видели мюсюлманите да се обръщат на юг, Кръстоносците настоявали за промяна на посоката изцяло към изток, и на моменти налагали насила своите заповеди, като измествали молещите се.

Тази част от джамията, където Пророка водил молитвите и правил своите проповеди (хутбета), била защитена. Тя била построена от палмови стволоче и клонки засипани с пръст и оформена като обикновен квадрат със стени, направени от кирпичени тухли. В Медина били построени и други джамии по време на Пратеника, скоро последвали и други навсякъде, където мюсюлманите отивали, и въпреки че били с по-здрави конструкции, те следвали същия основен модел на оригинала.

Буркхард насочва вниманието към последвалото естетическо развитие при строенето на джамии. От самото начало, казва той, едно напълно убедително единство на формата „...се е запазило през вековете.“ Въпреки че може да има вариации, например в Северна Африка, Китай и Индонезия, структурата винаги може да бъде идентифицирана като джамия. Според Буркхард най-забележителното е, че едно такова развитие и постоянство не изглежда да има основата си в свещеното писание, а същевременно безспорно притежава „дълбоко ислямски характер.“

Причината е ясна. Имало е много малко арабско изкуство, което е можело да бъде наречено като такова преди Исляма. Когато започнали да се занимават с изкуство, мюсюлманите заимствали основно от Византия, но също и от Персия и Индия. Какво обаче заимствали и до каква степен? Буркхард изтъква един аспект, който е пренебрегван в дискусиите за ислямското изкуство, фокусиращи най-вече върху „заимстването“: „изкуствата (на тези други страни) останали чужди на техните жизненоважни потребности“. Това, което мюсюлманите заимствали, не били изкуствата, а техниките, майсторството.⁵²¹

Това е видно в първите години на развитието на ислямската архитектура. Историците на изкуството често акцентират върху първата голяма джамия, построена от умаядите в Дамаск и описват нейните забележителни характеристики, особено мозаечните пана, като такива, които са произлезли от византийския свят. Това, което те пренебрегват, е че мюсюлманите дотогава вече са били демонстрирали тяхната ори-

521 Burckhardt, *Art of Islam*, pp. 8, 117-174.



гиналност в първата голяма ислямска сграда, Купола на Скалата в Йерусалим, завършена десетилетие преди джамията в Дамаск. Тук също били наети византийски майстори. Независимо от това, повечето от характеристиките са отличително ислямски и поради това е един от най-изящните образци на мюсюлманската архитектура.

Защо първата от забележителните сгради не е била джамия? И защо била построена в Йерусалим? Първата „джамия“, Кааба в Мекка, вече съществувала и била центърът на мюсюлманския свят. Нищо не било направено за нейното разкрояване, защото нямало нужда това да се прави. Нейната красота е била и винаги е поддържана от нейната простота, с единствена украса, сведена до покривалото ѝ. Втората джамия, джамията на Пророка в Медина, вече била в процес на преобразуване. Докато най-старата част, тази, където Пророка бил погребан, била изцяло затворена и отделена, останалата част от сградата е разширявана с течение на времето. Различният стил на тези, които са работили по джамията, се отразява в разнообразието из цялата сграда, в четирите минарета, арките, калиграфията и плочките.

Третото най-свещено място в Исляма, след Мекка и Медина, разбира се, е Йерусалим. Той има допълнителна разграничителна черта за това, че е наречен Ал-Кудс (*al-Quds*, Свещеният, Светият). За Исляма това е и Градът на Пророците, които са споменати на различни места в Курана, включвайки Ибрахим (Авраам), Муса (Моисей), Дауд (Давид), Сюлейман (Соломон) и Иса (Исус). Тяхното присъствие в града все още се усеща много силно, особено в областта, известна като Благородното светилище. Присъствието на Пророка също се асоциира с тази територия, тъй като това било мястото, откъдето започнало неговото Нощно пътешествие. Затова и първата ислямска джамия извън Арабия е била построена тук, близо до мястото, където Куполът на скалата бил издигнат по-късно. Тази джамия била известна като ал-Месджид ал-Акса (*al-Masjid al-Aqsa*, най-далечната джамия) – име, което ѝ е дадено от Курана. Тази ранна сграда е заместена от настоящата по-голяма джамия.

Куполът на скалата е наречен така, защото мюсюлманите искали да покрият точно тази определена скала с купол. Значението на скалата се е запазило през вековете, тъй то е признато за мястото, където Ибрахим е щял да жертва сина си, в отговор на Божията заповед. Ако има някакъв общ акт на всички пророци, то това е, че те са направили някакви жертви. Това, че скалата означава жертвата



на Ибрахим, също е много важно, бивайки свързано с факта, че тяхната вяра (акцентирайки на единството) е била непоклатима като скала, която устоявала на всяка атака срещу нея.

Куполът на скалата е един паметник на всички пророци от Ибрахим до Мухаммед, като от мюсюлманска гледна точка самият купол е изключително важен. Той с времето е щял да стане една от двете най-известни специфики на почти всички джамии в цялата мюсюлманска история. През седмото десетилетие след установяването на ислямската общност Абд ал-Малик, халифът на умаядите, поискал над скалата да бъде издигнат купол. Бил построен негов модел, който все още съществува срещу Купола на скалата. Моделът бил наречен Купола на веригата, на името на „принадлежащата на Пророк Давид (Давуд) верига на отсъждането, която можела да бъде сграбчена от невинния, но би избегнала докосването на виновния.“⁵²² Когато Куполът на скалата бил почти завършен, от средствата, отделени за неговото построяване, останали 10 000 златни динара. Халифът предложил парите на двамата надзиратели на работата, но те отказали да ги вземат. Вместо това, те добавили към тях семейни бижута и допълнително динари от тяхна страна, след което всичкото това злато било разтопено, за да се позлати целия купол.

Куполът бил творението на мюсюлманите и в едно друго отношение, а именно, че преди Исляма не е имало проектиран друг подобен купол. Въпреки че майсторите, които работили по строежа, може да са идвали от Византия, хората, които проектирали сградата, и, както гореспоменатата история относно златото посочва, надзирателите били мюсюлмани. Човек например може да сравни кубето на Купола на скалата с онези, които вече съществували преди времето на Исляма. Куполът на Пантеона в Рим, построен между 120 г. и 124 г. сл. Хр., изглежда като пирамида от плоски дискове, поставени на върха една над друга. На височина е колкото и другият по-известен купол на Света София, построен в Константинопол между 532 г. и 536 г. сл. Хр. Този купол наподобява част от огромна сфера. Това е един атрактивен купол, а цялата сграда е модел за Синан, архитектът на Османска Турция, който построил много от забележителните джамии в Истанбул. Синан не просто е възпроизвел този модел, но според Гласс, „той изработил от него една по-перфектна геометрична форма.“⁵²³

522 Jerry M. Landay and the editors of the *Newsweek* Book Division, *Dome of the Rock*, (New York: Newsweek, 1972), pp. 67.

523 Glasse, *The Concise Encyclopedia of Islam*, pp. 372.



Кубето на Купола на скалата е по-закръглено и изглежда все едно че лети точно над останалата част от сградата. То със сигурност е било модел или вдъхновение на всички бъдещи архитекти от мюсюлманския свят. Куполът станал част от почти всяка голяма джамия, както и от други мюсюлмански сгради. В някои случаи той бил почти изцяло сферичен. Заедно с минарето, куполът е най-широко разпространената особеност на мюсюлманските градове или общности, например Багдад, Кайро, Исфахан, Истанбул, Лахор и Делхи.

Почти всички куполи са изключителни и много от тях имат свои собствени отличителни черти. Тъй като са изработени от бял мрамор, мугалските кубета (на джамията Бадшахи в Лахор например и на Тадж Махал) изглеждат като плаващи перли, особено в здрача. Джъдсън избира купола на Месджид-и-Джами (*Masjid-i-Jami*) в Исфахан като „един от най-красивите на първите мюсюлмански сгради.“ Той също описва Медресе-и Мадар-и Шах (*Madrasah-yi-Madar-i-Shah*) като „възвишена, нежна и елегантна“ сграда и „почти като превърнатата в спирала, с която се изкачваш към нематериалното.“

Джъдсън също така обръща внимание и на гениалността на мюсюлманските архитекти, които са създали купола, правейки едно признание, което трябва да бъде по-широко известно: „...векове преди необходимата математика да бъде разработена, мюсюлманските архитекти успели да създадат един купол с почти перфектни пропорции. Това постижение не е имало равно на себе си в Европа в продължение на почти хиляда години.“⁵²⁴ Кубето обаче не е преобладаващо в традиционната ислямска архитектура в Андалусия, в Северна и Западна Африка. Освен това, много от джамиите на Западна Африка нямат минарета, а само издигнати части от които да се прави призива за молитва.

Минарето е другата най-забележителна характеристика на външната част на джамията. Тук възниква въпросът дали то е по модела на камбанарията на църквата. Първоначалният му вид вече е съществувал в първите джамии в Медина, като място, от което общността да се известява, че е време за молитва. Тези джамии в Медина имали издигнати платформи, на които човек можел да застане и да направи призива. Две събития, които последвали, трябва да са довели до осъзнаването, че височината била от значение за това призивът да бъде добре чуто напомняне, че е време за задължителна молитва. Първото събитие се случило веднага след като Пророка изчистил Кааба в Мекка от идолите. Африканецът Билял, сподвижник на Пророка, се качил върху свещената сграда и от там произнесъл

524 Judson, *The Search for Solutions*, pp. 188.



първия призив за молитва, направен от Кааба. Второто събитие, което било разрастването на мюсюлманката общност, започнало скоро след това и продължило през вековете. Поради това били създадени минаретата, за да може призивът да достига до постоянно разширяващия се кръг на вярващите.

За най-ранното истинско минаре се приема това, разположено върху Джамията на Дамаск и построено през първи век след Хиджра. Неговият дизайн вероятно бил заимстван от някоя църква на Запад, може би от Старата базилика „Свети Петър“ в Рим, построена от Константин около 326 г. сл. Хр., която имала кула в единия ъгъл. Друга известна църковна кула, тази на Сан Витале в Равена, построена от Юстиниан между 526 г. и 547 г. сл. Хр. изглежда е добавена по-късно и прилича повече на минаре. Другият модел за минарето – вавилонският зикурат (*ziggurat*) – съществувал за кратко. От него били създадени спираловидните минарета в джамиите в Самара. Единственото друго място, където е било използвано, била джамята „Ибн Тулун“ в Кайро. Историците на изкуството са единодушни, че това спираловидно минаре не е в съответствие с прелестната архитектура на останалата част от сградата.

Впоследствие всеки район имал свой индивидуален вид минаре, нещо лесно за разпознаване. В Магреб (Северна Африка, западно от Египет) и Андалусия минарето е квадратно, или от основата до върха, или с нисък купол в най-високата си част. Върховете на турските минарета наподобяват наострени моливи. Тези на Египет и особено в Кайро, изглеждат като кръгли мъниста в броеница. Иранските минарета са закръглени на върха, а тези на Индийския полуостров имат миниатюрен купол.

Докато някои джамии се състоят основно от затворени пространства, а други имат открити дворове, всички те имат общи черти от интериора. Сред тях двете най-важни са вдлъбнатината в предната част, михрабът, сочещ към Кааба в Мекка, където имамаът застава, когато води молитвите; и минберът – открит амвон, състоящ се основно от стъпала, откъдето се правят проповедите.

Също общи за повечето от джамиите са другите основни ислямски изкуства, които са включени в техните структури: калиграфия, геометрични шарки, дърворезба, керамика, стъklarство и килими. Сред тях калиграфията е най-важната. В много случаи тя е ограничена до едно единствено име или до поредица от имена. Самостоятелното

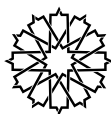


име разбира се е Аллах (Бог). Често следващото е Мухаммед, Пратеника на Аллах. В джамиите на шиитите преобладават имената на Али и неговите синове Хасан и Хюсеин. В джамиите на сунитите имената на първите три халифа – Ебу Бекр, Омар и Осман – са заедно с това на четвъртия халиф Али. Другият преобладаващ калиграфски надпис е шехадета (*shahadah*, свидетелството на вярата): „Няма друг бог, овен Аллах и Мухаммед е Негов Пратеник.“ В някои джамии и други сгради са изписани цели пасажии от Курана на места, които са като граници около арките. Калиграфията, която е на входа на Тадж Махал, е била внимателно изработена така, че буквите постепенно стават по-големи, все едно достигат до върха, така че когато човек застане пред сградата и я вижда изцяло, всички букви изглеждат с един размер.

Следващата преобладаваща форма на изкуството в джамиите и другите сгради е арабеската, която варира от най-обикновената до най-сложната. Дори може да се каже, че всеки вид арабеска, който мюсюлманинът някога е създавал, може да бъде намерен в мюсюлманските сгради, не само по стените и таваните, но също и по кубетата и минаретата. Тези декорации отразяват и широката комуникационна мрежа на художниците и майсторите из целия обширен мюсюлмански свят. Например един дизайн, създаден за сграда в мюсюлманска Испания, в рамките на няколко години е можел да се види в някоя джамия в Кайро, след това в Багдад, а после и в Китай.

На стъклото принадлежали две места в джамиите – под формата на прозорци и на лампи. Много прозорци се състояли от решетки, през които да преминава въздуха. Няколко прозорци били със стъклопис, който винаги е съчетан с дизайн в стил арабеска. Лампите в джамиите, както вече беше споменато по-горе, са сред най-изящните произведения на ислямското изкуство.

Подът на почти всяка джамия е покрит с килими, обикновено от най-качествените. Тук също има отражение на далечните краища на мюсюлманския свят. Често, особено в по-големите джамии, има всякакви видове килими, донесени до джамията като принос от другите райони. Механизацията обаче е променила това, тъй като днес има големи дължини молитвени килими с един дизайн. Въпреки това, те изпълняват функцията си да предпазват вярващите от твърдостта на каменната повърхност. А стъпките определено потъват в килимите, така че всеки мюсюлманин в джамията да пристъпва тихо.



14

ОСМАНСКИЯТ ПРИНОС КЪМ ИСЛЯМСКАТА ЦИВИЛИЗАЦИЯ

ИЗКУСТВО И АРХИТЕКТУРА

*Осман Али*⁵²⁵

Тюркските народи, особено османците, оставили своя отпечатък при формирането и узряването на ислямската цивилизация в нейния по-късен период. Тази глава разглежда ролята на Османската империя и нейния принос за ислямската цивилизация, особено за изкуството и архитектурата. Целта ѝ е да хвърли светлина върху архитектурата на османската джамия и взаимодействието на османците с византийския и европейския Ренесанс в областта на изкуството и архитектурата. Тъй като повечето от османските постижения и принос са се случили в периода между четиринадесети и осемнадесети век, тази глава няма да обхване деветнадесети век, когато влиянието на османците върху западната цивилизация било към края си.

ПРЕДОСМАНСКО ТЮРКСКО ИЗКУСТВО И АРХИТЕКТУРА: СЕЛДЖУЦИТЕ И БЕЙСТВАТА (1098-1308 г. сл. Хр.)

Голямата традиция в османската архитектура, установена през шестнадесети век, произлиза от два основни източника. Единият

525 Понастоящем д-р Осман Али е лектор по Близкоизточни науки в Университета Райърсън, Торонто, Канада.



бил доста сложното развитие на новите архитектурни форми, които се появили навсякъде в Иран, Месопотамия, Египет и Сирия. Другият бил анадоолско-византийската традиция, която била оформена по време на селджуците от Рум, особено в Маниса, Никея и Бурса, по време на четиринадесети и началото на петнадесети век. Тъй като развитието на изкуството и архитектурата в неанадоолските райони вече беше описано в Глава 13, настоящата глава ще акцентира на анадоолския произход на османското изкуство и архитектура.

Културната история на Исляма, с нейното богатство и великолепие, се разпространила като един необятен океан в страните, които съставлявали по-голямата част от Стария свят. Архитектурата на мюсюлманските страни се развила по същия начин. Нейното широко разнообразие отразява разликите в природните условия като климата, материалите, които са добивани в местността, историческите събития, традициите и нововъведенията. Същевременно, техните общи черти позволявали тя да бъде идентифицирана като ислямска архитектура.⁵²⁶

Турският принос към ислямската архитектура започва с установяването на Тюркменските бейства. Караханидите били първите от Централна Азия, които построили джамия с централен купол и просторен план, което се превърнало в основна характеристика на ислямската архитектура. Мюсюлманските туркски бейства допринесли за ислямската архитектура с много специфики и нововъведения, които произлизат от турската култура на Централна Азия.⁵²⁷

Турските мюсюлмански династии създали един изцяло нов вид минарета, характерни за мюсюлманския свят. Централноазиатските тухлени минарета, изключително богатата окраска, елегантният дизайн, били много различни от ранноислямските правоъгълни минарета, свързани със средиземноморската християнска форма. По-късно, по време на селджуците и османците, цилиндричното дълго и тънко минаре претърпяло редица промени и неговият дизайн се разпространил до най-отдалечение краища на Европа.

В допълнение на централния двор, четирите айвана,⁵²⁸ станали стандартния дизайн на селджукските гробници и кервансараи⁵²⁹ в

526 M. Olus Arik, Sami Güner, Adair Mill, Maggie Qyigley Pinar, and Graham Clarke, *The Turkish Contribution to Islamic Art* (Istanbul: Yapi ve Kredi Bankasi, 1976), pp. 19.

527 Пак там, стр. 22.

528 „Айван“ е сграда, обикновено четириъгълна, с четири входа с арки.

529 Кервансарите били построявани по подобие на крепостите през епохата на Селджуците, с кули, които укрепвали три масивни външни стени. Тези сгради обикновено били разположени по главните търговски маршрути на около разстояние от петдесет мили, или на разстояние, което се изминава за един ден, като тяхното предназначение било да предлагат на търговците и пътниците удобство, отпих и защита. Вж., Aptullah Kuran, *The Mosque in Early Ottoman Architecture* (Chicago, IL: Chicago University Press, 1968), pp. 22.



мюсюлманския свят и този стил бил наложен в архитектурата на джамията. Комбинацията от купол и огромно кубично пространство било нововъведение в мюсюлманския свят. Нейните най-забележителни примери са селджукските джамии в иранските градове Исфахан, Зафаре и Ардистан.

Другото допълнение била гробницата, която придобива известната форма на гробните кули. Това преминаване от куб към купол в селджукския стил, било то при гробниците или джамии, дало тласък на развитието на нови, естетически стойности, специфични за ислямската архитектура. След завладяването на Анадола, селджуците обединили новосъздадените ислямски форми с анадолските елементи с античен или византийски произход. Това може да бъде видяно в джамията Алад-Дин в Коня и в джамията Улу в Мардин.⁵³⁰ В допълнение на обичайните джамии, гробници и медресета, били строежни и сгради, наречени текета, където се настанявали дервишите (членовете на суфийските братства) и други святи хора, които живеели на общности. Текето (или завие), често били в съседство с джамия или гробница. Целият комплекс бил наричан *кюлие* (*küllüye*). Всички тези сгради продължили да доразвиват куполовидната, централно планирана структура, конструирана от селджуците в Анадола.

В тяхната родина в Централна Азия, тюрките живеели в куполообразни палатки подходящи за естествената им околна среда. По-късно тези палатки оказали влияние върху турската архитектура и декоративните изкуства. Когато селджуците пристигнали в Иран, те се натъкнали на архитектура, която била основана на стари традиции. Интегрирайки това с елементи от собствените си традиции, селджуците създали нов вид структури, по-специално медресето (*madrasah*) или ислямското богословско училище. Първите медресета (*madaris*), известни като низамията (*nizamiyyah*), били построени през единадесети век от известния везир Низам ал-Мулк, по време на двамата най-влиятелни селджукски султани – Алп Арслан и Малик Шах I. Най-важните примери са трите правителствени медресета в Нишапур, Тус и Багдад.

Друг аспект на архитектурата, за който селджуците са допринесли, е този за надгробния паметник. Той може да бъде разделен на два вида: сводове и големи куполообразни гробници. Селджукските сгради обикновено са тухлени, а вътрешните и външните стени са декорирани с материал, който се получава при смесването на мра-

530 Arik, *The Turkish Contribution to Islamic Art*, pp. 23.



мор, барут, вар и гипс. В типичните сгради за анадолските селджукски времена най-използваният строителен материал бил дървото, полагано хоризонтално, освен покрай прозорците и вратите, където колоните били смятани за по-декоративни.⁵³¹

Може би медресетата първоначално били домовете на учителите. Не след дълго, идеята била реализирана в монументален мащаб, подобаващ на Селджукската империя, нуждите на която щяла да обслужва новата сграда. Великият везир Низам ал-Мулк, който бил истинският лидер на Ислямската империя при управлението на Малик Шах, осъзнал уникалния потенциал на медресето за обучението на кадри за администрацията, без които държавата не би се справила с ересите, които заплашвали нейното съществуване. От самото си начало, дори от първата си дума, Ислямът (откровението) имал характера на една грамотна и образована цивилизация. Придобиването на знание и неговото предаване били от първостепенно значение и поради това медресетата били инструментите за образование във всеки малък и голям град.

Медресето с три айвана имало обикновен дизайн и редица такива медресета били построени през селджукската ера. Типичен пример било „Низамие“ в Багдад, което било създадено през 1067 г. сл. Хр. То било основано на шафийската юриспруденция и ешаритската теология. То имало шест хиляди ученици, стотици преподаватели, както редовно, така и задочно обучение, и сложна система на стипендии, парични помощи и академични дисциплини до напреднало ниво. Това учреждение обаче било засенчено от медресето „Мустансирийя“, основано в Багдад през 1234 г. Сред медресетата с четири айвана само в Багдад е имало тридесет образци. В допълнение на медресетата е имало и *ханках* (*khanqah*) или суфийска джамия. Айюбитите построили много такива джамии в Египет. Всяка имала огромна кръгла обредна зала за изпълнението на дервишките танци, галерии за зрители на първия етаж и отделни галерии за музикантите.⁵³²

Първите анадолски джамии следвали арабските прототипи, като постепенно някои от тях били повлияни от иранските модели, особено в свободното използване на айвани за портали и входи на светилищата. Към тринадесети век единственият купол е започнал да става преобладаващата характеристика на архитектурата на джамииите. По време на Селджуците, последователният акцент върху ку-

531 Juan Campo, ed., *The Encyclopedia of Islam* (New York: Facts on File Publications, 2008), pp. 67.

532 Arik, *The Turkish Contribution to Islamic Art*, pp. 38-39.



пола, като основна архитектурна особеност, създал необходимото визуално единство, за да се постигне цялостно съчетание на сградата с обкръжението ѝ.⁵³³

ОСМАНСКАТА ДЪРЖАВА

Османците произлезели от едно тюркско племе, наречено Огуз, което се заселило в Анадола в Западна Турция при управлението на селджуките (1098 – 1308 г. сл. Хр.). Първоначално, това племе се оформили като воини (*гази*, *ghazi*) срещу Византийската империя, която била много враждебна към Исляма. Скоро османците започнали да управляват малка военна държава в Западна Анадола около 1300 г., по времето, когато селджукската държава започнала да се разпада. Тази малка държава имала конфликт с няколко други малки мюсюлмански държави, всяка от които се е биела за територия. До 1400 г. османците успели да разширят влиянието си над по-голямата част от Анадола и дори на територията на Византия в Източна Европа, Македония и България. През 1402 г. османците преместили столицата си в гр. Одрин в Европа, откъдето застрашавали последния най-голям бастион на Византийската империя, нейната столица Константинопол. Градът обаче изглежда не се поддавал на голямото разширяване на Исляма. Без значение колко територия била завладявана от мюсюлманите, Константинопол устоявал на всяка обсада и инвазия.⁵³⁴

Османската империя била световна сила до края на седемнадесети век. По време на нейния възход през шестнадесети и седемнадесети век тя се разпростирила на три континента, контролирайки по-голямата част от Югоизточна Европа, Близкия изток и Северна Африка. Тя се ширела от Гибралтарския проток (а през 1553 г. от атлантическите брегове на Мароко отвъд Гибралтар) на запад, към Каспийско море и Залива на изток. На север тя граничела с Австрия, Словакия и части от Украйна, а на юг – със Судан, Еритрея, Сомалия и Йемен. Османската империя се състояла от двадесет и девет провинции и васалните княжества Молдова, Трансилвания и Влахия.

533 Robert Hillenbrand, *Islamic Architecture: From Its Function and Meaning* (New York: Columbia University Press, 1994), pp. 26-28.

534 S. Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, 2 vols. Vol.1: *Empire of the Gazis: The Rise and Decline of the Ottoman Empire 1280-1808* (Cambridge, UK, and New York: Cambridge University Press, 1976-1977), pp. 22-25.



Империята била в центъра на взаимодействието между Изтока и Запада в продължение на шест века. В много отношения тя е била наследник на по-ранните средиземноморски империи на Рим и Византия. Поради това османците се считали за наследници, както на римските, така и на мюсюлманските традиции и оттук - като владетели на една „Световна империя“ с обединение на културите. Някой може да каже, че Османската държава била, по подобие на Абасидския халифат в Багдад, една космополитна империя, гражданска държава, която била силно приобщаваща по отношение на основните си тенденции. Структурата на държавата позволявала на всеки човек, без значение от неговата раса, класа, пол, цвят или религия, да развие своя потенциал и да служи на държавата. Тази структура се основавала на редица усъвършенствани институции, създадени от управляващите.

Миллетната система разделила империята на общности въз основа на тяхната религиозна принадлежност. Всеки миллет получавал голяма степен на автономност, в рамките на която той бил управляван от неговия собствен религиозен водач и му било позволено да запази собствените си закони и обичаи. Религиозният лидер, на свой ред, отговарял пред султана или неговите представители за детайлите, като например плащането на данъци. Имало е и организации, които обединявали тези разнообразни групи хора. Особено важни били гилдиите на занаятчиите, които често преминавали разделенията на религии и райони.⁵³⁵ Поради това, западните учени и някои от съвременните турски учени, погрешно са обозначили Османската империя като турска. Това не било така. „Ако са искали да ... уеднаквят империята си, османците са имали тогава най-добрата възможност да направят това. Вместо това обаче те канили в своята империя...“ евреите и другите етнически и религиозни малцинства да бъдат пълноправни граждани на тяхната държава.⁵³⁶

Османците наследили една богата смесица от политически традиции от много разнородни етнически групи като турки, перси, монголци, месопотамци и, разбира се, Исляма. Османската държава, подобно на тюркските, монголските и месопотамските държави, се основавала на принципа на абсолютната власт дадена на монарха. Природата на османската автокрация обаче е много погрешно раз-

535 Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam* (New York: New American Library, 1968), Introduction.

536 Avigdor Levy, *Jews, Turks, Ottomans: A Shared History, Fifteenth Through the Twentieth Century* (Syracuse University Press, 2003).



бирана и погрешно тълкувана на Запад, особено в учебниците по световна история.

Централната роля на владетеля или султана в османската политическа теория е да гарантира справедливост (на арабски *адала*, *adalah*) в земите на империята. Цялата власт зависела от личната ангажираност на владетеля към справедливостта. Тази идея имала както тюрко-персийски, така и ислямски аспект. В ислямската политическа теория моделът за справедлив владетел бил Соломон от еврейската история (Сюлейман е арабският вариант на Соломон). Правосъдието, в лицето на владетеля, следващ примера на Соломон, е разпределящо, представявайки система, основана на справедливост и безпристрастност, която се приближава до западното разбиране за справедливост. Освен това, *адала* има тюрко-персийски произход в тази традиция, тъй като това е защита на безпомощните от алчността на покварените и хищни управници. В този смисъл, правосъдието предполага защитата на най-слабите членове на обществото, като например селяните, от несправедливи данъци, подкупно съдийство и несправедливи съдилища.⁵³⁷

Най-важната задача на султана била лично да защитава народа си, ако властите преувеличавали правомощията си, например при прекомерно високи данъци и корумпирани местни управници. За османците, владетелят можел да гарантира това ниво на справедливост само ако притежава абсолютната власт. В противен случай той ще е зависим от другите и по този начин - обект на корупция. Така абсолютната власт била в услуга на създаването на едно справедливо управление и закони, а не за издигането на султана над закона, както европейците интерпретират султаната.

Освен военни способности, османците притежавали и изключителни организационни умения. Към края на Османската империя тази дарба се превърнала в една умираща бюрокрация. В началото обаче, когато нейните институции откликвали на нуждите на народа и държавата, Османската империя била модел за административна ефективност. Това, заедно с наличието на поредица от забележителни султани, безспорно кулминирайки със Сюлейман Великолепни, положило основите на една империя, която в нейния разцвет била сравнима с тази на римляните.

537 Пак там.



ОСМАНСКАТА ИКОНОМИЧЕСКА СИСТЕМА КАТО СВЕТОВЕН МОДЕЛ

Османските власти водили целенасочена политика за превръщането на наследилите една друга османски столици Бурса, Одрин и Истанбул в големи търговски и индустриални центрове, тъй като те смятали, че търговците и занаятчиите са незаменими при създаването на един нов метрополис. За тази цел Мехмет II и неговият наследник Баязид също насърчавали и приветствали преселването на евреите от много части на Европа, където те били подложени на гонения от страна на християните. Тези еврейски имигранти се заселили в Истанбул и други пристанищни градове като Солун.

Толерантността, проявявана от османците, била добре дошла за имигрантите. Най-голямото еврейско население в Империята било в Истанбул, нейният административен, финансов и икономически център. Евреите обаче съставлявали много по-малка част от населението тук, отколкото в Солун, където те били мнозинство. Само в Истанбул се установили 36 000 от евреите, които се преселили от Испания. Преселването от Западна Европа и от новозавладените територии на Сърбия, Гърция и Ирак, увеличило този брой до 56 490. Общността на османските евреи не била само най-голямата, но и най-проспериращата в света през шестнадесети и началото на седемнадесети век.

Освен това, Мехмет II искал неговата нова столица в Константинопол да бъде най-големият икономически център в света. Поради това той поканил членовете на гръцката общност, които избягали след завладяването, да се върнат и да им се предостави пълна свобода. Султан Мехмет казал на новия гръцки православен патриарх на Истанбул: „Бъди патриарх с добра участ и бъди уверен в нашето приятелство, запазвайки всички привилегии, които патриарсите преди теб са имали.“ Султанът много искал да види гръцкото население не само доволно, но и проспериращо.⁵³⁸ Османците били пионери в акцентирането върху значението на свободната световна търговия. Например, Синан Паша през втората половина на петнадесети век бил цитиран да съветва Османския Султан: „Гледай благосклонно към търговците на земята, винаги се грижи за тях, и не позволявай

538 Stanford J. Shaw and Ezel Kural Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*. Vol. 2: *Reform, Revolution and Republic: The Rise of Modern Turkey* (Cambridge, UK, and New York: Cambridge University Press, 1976-1977).



на никой да ги безпокои, тъй като с тяхната търговия земята става просперираща.“ Османската капитулация пред Франция е допринесла много за европейския капитализъм.⁵³⁹

Османската империя застанала между Запада и Изтока, блокирайки сухопътния път на изток и принуждавайки испанските и португалските мореплаватели да се отправят в търсене на нов маршрут към Ориента. Империята контролирала пътя на подправките, който някога е бил използван от Марко Поло. Когато Христофор Колумб пътувал до Америка през 1492 г., Османската империя се намирала в своя разцвет, бивайки икономическа сила, която се разпростирала на три континента. Съвременните османски изследвания показват, че промяната в отношенията между османците и Централна Европа била предизвикана от откриването на нови морски маршрути. Спадането на значението на сухопътните маршрути към Изтока (тъй като Западна Европа открила океански маршрути, които заобикаляли Близкия изток и Средиземноморието) може да бъде възприето и като паралел на упадъка на самата Османска империя.⁵⁴⁰

ОСМАНСКО ИЗКУСТВО И АРХИТЕКТУРА

Османското изкуство и архитектура отразяват едно интересно съчетание на редица цивилизации: азиатската, персийската, арабската, мюсюлманската и византийската. Това съчетание създало жизненост и креативност, които били изключително османски. Техният език бил турски, макар и обогатен с изисканата персийска и арабска поетична наративна традиция и техните речници. То създало и една привилегирована класа, в която етноса, расата или религията били без значение. Нейните членове включвали араби, гърци, италианци, евреи, славяни, турци и други.⁵⁴¹

Османската религиозна толерантност и чувствителност се отразили върху архитектурата и строежа на джамии и образователните

539 Halil Inalcik, *Turkey and Europe in History* (Istanbul: Eren, 2006), pp. 124.

540 Anthony Black, 'The State of the House of Osman (devlet-i al-it Osman)', in Anthony Black, *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present* (Edinburgh, Scotland, UK: Edinburgh University Press, 2001), pp. 199; Halil Inalcik and Donald Quarter, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire: 1300 to 1914* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1971), pp. 120.

541 Daniel Gorman, *The Ottoman Empire and Early Modern Europe* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2002), pp. 67.



комплекси. Техните забележителни връзки с Исляма винаги са били налице. Османският дизайн, представен в сградите на джамии, като например самостоятелни големи куполи, високи минарета и дворове с колонади, бил заимстван от Ая София (Света София), най-голямата от византийските църкви. И въпреки че османските джамии имитирали големите западни християнски традиции, то също както Купола на скалата в Йерусалим, така и османският архитектурен дизайн изобразявал победата на Исляма над Християнството.⁵⁴²

По отношение на изкуството има малък брой запазени предмети от ранния османски период, но от оцелелите сгради е видно, че византийските, мамелюкските и персийските традиции били интегрирани, за да се образува един отличителен османски художествен стил. С установяването на новата столица в бившия византийски Константинопол настъпили значителни промени.

През османската епоха ислямската калиграфия станала една от най-важните форми на изкуството. С турите, украсените подписи на султаните, които били еквивалент на великите печати на европейските монарси, се постигнала нова висота. Калиграфското изкуство станало толкова важно, че то започнало да прониква във всеки материал и повърхност в мюсюлманския бит. Шлемовете, мечовете, магическите талисмани и съдовете, наред с всички стени и прозорци, били подходящи за надписи. Турите и декоративните изкуства също възникнали под византийско влияние.⁵⁴³ Османците и техните султани силно се интересували от калиграфското изкуство. Писателят от шестнадесети век – Мустафа Али, посветил по-голямата част от книгата си „Менакиб-и Хунерверан“ (*Menakibi Hunerveran*, Разкази за хора на изкуството) на калиграфите. По негово време служителите в двореца били най-щедрите покровители на изкуствата.⁵⁴⁴ М. Угур Дерман описва османския принос в тази област: „...османските турци са имали щастието да могат да владеят това много интересно изкуство, изискващо усърдното и старателно изписване на ислямските букви.“⁵⁴⁵

В живописата се появил един чисто османски стил от хератската и други школи, докато десените на керамиката и текстила били резултат от влиянието на Китай и териториите на Византия. Тъканите

542 Lapidus, *A History of Islamic Societies*, pp. 263.

543 Halil Inalcik and Cemal Kafadar, eds., *Suleiman the Second and His Time* (Istanbul: Isis Press, 1993), pp. 300-301.

544 Robert Irwin, *Islamic Art in Context: Art, Architecture, and the Literary World* (New York: Harry N. Abrams, 1997), pp. 99.

545 M. Ugur Derman, *Contributions to Islamic Art* (Istanbul: 1976), pp. 59.



например, позволявали използването на още по-смели и по-дръзки изображения, в резултат на което били изработвани дрехи със слънчеви символи, за церемониални цели. Те били доста по-различни от сасанидските и византийските орли, върху златно избродираните червени и сини кралски дворни униформи. Двамата велики майстори, Абдуллах и Хафиз Осман, създали за тази форма на изкуството една сложна традиция на чистота, простота и хармония, така както са отразени в Курана.⁵⁴⁶ Въпреки че много метални предмети от ранния ислямски период били вдъхновени най-вече от сасанидското изкуство, те също разкривали и влиянието на централноазиатците. Много от мотивите, украсяващи металните произведения на изкуството, произлизали от турските земи.

Дворецът наемал стотици занаятчии, известни като ахли хираф (общност на надарените с талант), включително, художници, златари и книговезци. Значимата роля на дизайнерите може да бъде видяна в десените на големите килими в стил ушак. Изработването на османските луксозни тъкани, много от които били изнасяни за Европа, е щяло да бъде немислимо без активната роля на двореца.

Управлението на Сюлейман Законодателя (1520-1566 г. сл. Хр.) в средата на шестнадесети век, без съмнение било златен век за османските литературни творби и ислямската култура. Неговото величие не се ограничавало до таланта в законодателството, но също включвало и неговата висока оценка на езика. Това били времена на велико богатство и сила, а също и време, когато един от най-високо развитите литературни езици в света бил пропит с усещането за духовно и интелектуално майсторство. Епохата на Сюлейман била времето на разцвета на османското изкуство и култура.

В края на петнадесети и шестнадесети век е имало развитие във всяка художествена област – особено архитектурата, калиграфията, илюстрирането на ръкописи, тъкани и керамика. Освен Истанбул, редица градове в провинциите също били признати като големи центрове на изкуството и търговията: Изник с керамиката, Бурса с коприната и текстила, Кайро с килимите, Багдад с книжното изкуство. Османската визуална култура оставила своето влияние в различните райони на Империята. Въпреки местните вариации, наследството на османската художествена традиция от шестнадесети век още може да бъде видяно в паметниците от Балканите до Кав-

⁵⁴⁶ Пак там, стр. 60-61.



каз, от Алжир до Багдад, от Крим до Йемен, включващи типичните елементи като полусферичен купол, тънки минарета с формата на подострен молив, и прилежащи дворове с портици с куполи.⁵⁴⁷

Великите фигури в литературата от този период включват Хай-али, Месут, Латифи, Баки и Кешфи. Това били велики поети на мистицизма и любовта, като всеки от тях бил с различен етнически произход. Техните постижения били подобни на тези на Саади и Хафиз, двете най-големи фигури в персийската литература. Поетите били облагодетелствани, както от Султана, така и от Великия везир Ибрахим Паша, и постигнали богатство и положение в двореца. Поради това златният век на Сюлейман показва едно културно съзряване, създадено от магията на изкуството, езика, сградите, декорацията и представянето на знанията и легендите.

ВИЗАНТИЙСКОТО ВЛИЯНИЕ ВЪРХУ АРХИТЕКТУРАТА НА ОСМАНСКАТА ДЖАМИЯ

Османската империя, подобно на ислямската държава, която я предшества, обръщала специално внимание на строителството на джамии, защото джамията продължавала да играе важна роля в османската държава и общество. Мичъл прекрасно посочва значението на джамията в мюсюлманските общества през класическия период:

В центъра на Исляма стои Кааба, както географски, така и духовно. Михрабът на всяка джамия е в съответствие с нея и всеки мюсюлманин се обръща към нея, за да извърши молитвата си, поради което Ислямът може да бъде видян в цялост като колело със спици, започващи от Кааба. Но освен тази хоризонтална ос има и една вертикална, тази на духа. Мюсюлманският свят се разглежда като едно гигантско колело, където центърът е Мекка, с линии, начертани от всички джамии по света като спиците. Тези линии се събират в един град и в една точка в този град. Градът е Мекка, а точката в нейния център е Кааба.⁵⁴⁸

547 Inalcik and Kafadar, *Suleyman the Second*, pp. 334-336.

548 George Mitchell, *Architecture Of The Islamic World: Its History and Social Meaning* (Thames and Hudson, New edition, 1995), pp. 123. „Михраб: резонатор, акустично приспособление, конструирано така, че да връща звука и да го усилва за моряците. В точката, в която оста на Кибла (посоката за молитва) се пресича със стената на джамията, се прави една вдлъбната част, т.е. ниша, която служи за отиентир и която се нарича „михраб“.



В своите територии Османците достигнали най-високото ниво в архитектурата. Те усвоили техниката на построяване на обширни вътрешни пространства, ограничени от привидно безтегловни, но все пак масивни куполи, и постигнали перфектната хармония между вътрешните и външните пространства, както и между светлината и сянката. Дотогава ислямската религиозна архитектура се състояла от обикновени сгради с много декорация. Османците трансформирали сградите с динамичен архитектурен арсенал от сводове, куполи, полукуполи и колони. Джамията се превърнала от тясно и тъмно помещение, чиито стени са покрити с арабеска, в храм, изпълнен с естетика, технически баланс, изискана елегантност и загатване на трансцендентното извисяване. Османците развили монументалната централизирана джамия, покрита с купол и подкрепена от полукуполи.

Джамията Султан Ахмед в Истанбул била започната през 1609 г. и завършена през 1617 г., като четири минарета заграждат храма, а още две се намират на двора, макар че логистично е било необходимо само едно. В предната част са медресетата и гробницата на благочестивия млад султан, които се трудил заедно със строителите всеки петък. Сред най-забележителните постижения на този период били джамията и религиозните комплекси, построени от Синан (1492 – 1588 г. сл. Хр.), един от най-известните мюсюлмански архитекти. В периода след смъртта на Сюлейман архитектурните и художествените дейности се възобновили под покровителството на султанското семейство и управляващия елит. Стотици обществени сгради, допринасящи за разпространяването на османската култура, били проектирани и построени по време на Османската империя. Възлагането на строежи продължило извън столицата на империята, съпътствано с наличието на много религиозни фондации, създадени из цялата страна.⁵⁴⁹

Падането на град Константинопол през 1453 г. белязало началото на дълбокото византийско влияние върху османското изкуство и архитектура. Влиянието се приписва на представата на Султан Мехмет II и Сюлейман Великолепни за себе си, за света и съществуващите преди това редица религиозни и светски сгради, особено

549 Пак там, стр. 18. Коджа Синан е сравняван с Микеланджело (1632-1723) и с английския архитект Кристофър Рен (1632-1723). Синан е роден в Централна Анадола през 1490 г. Когато е на 22 години е доведен в Истанбул и обучаван в двореца. От 1514 г. до 1515 г. той пътувал със Селим I и инспектирал турските и персийските сгради с куполи в Тебриз, както и произведения на изкуството с арабеска в Кайро. В продължение на 52 години той работил със своя колега в построяването на сгради и издигнал около 360 паметника.



църквата Света София, която османците наследили от Византийската империя. Има противоречие сред учените относно степента на това въздействие. Докато турските учени по-скоро подценяват византийското археологическо влияние върху османската архитектура, западните учени са склонни да го преувеличават.

Завоеванието на Мехмед II (управлявал от 1451 г. до 1481 г. сл. Хр.) го сторило притежател на един от най-големите градове в света и той се виждал не само като наследник на халифите и султаните, които го предшестваха, но и като наследник на византийските императори Цезар и Александър. Мехмед II наемал гръцки художници, събирал гръцки икони, наемал гръцки и латински учени, които да му четат от класиците, и взел мерки за запазване храма на града. Той също насърчил няколко италиански художници да работят в Истанбул. Влиянието на западните художници обаче не трябва да бъде надценявано. В дългосрочен план, развитието, възникнало от дворцовите ателиета и местните индустрии, със сигурност имало по-голямо значение.

Всъщност ислямското изкуство може да се разглежда повече като наследник на културата на късния класически период, също като изкуството на християнския свят на Запад и това на самата Византия. В архитектурата културното наследство от Византия имало голямо значение. Михрабът, или нишата за молитва, имал свой предшественик - нишите, които били използвани при византийската светска архитектура. Минберът, или мюсюлманският амвон, може би е произлязъл от византийската дума *амбо* (*ambo*) или катедра, докато *максура* (*maqsurah*), специално заграждение в джамията за владетеля и неговата свита, изглежда е направена по модела на византийския атеизъм, или „Кралската лежа“, а използването на купола като почетен маркер за свещено място било подражание на по-късното отбелязване от византийците на свещените места.⁵⁵⁰

Да се върнем на спора между турските и западните учени за степента на влияние на великия византийски паметник, църквата Света София, върху османските джамии. Западните учени поддържали мнението, че повечето джамии, построени след завоеванието, или копирали църквата Света София, или заимствали от нейните архитектурни части.

След завоеванието, църквата Света София била превърната в султанска джамия и станала източник на вдъхновение за османските ар-

550 Irwin, *Islamic Art in Context*, pp. 124.



хитекти. Фатих Мехмет II („Завоевателя“, управлявал през 1444 -1446 г. и 1451-1481 г.) виждал града като център на неговата разрастваща се световна империя и започнал амбициозна програма за преустройство. Той възложил два двореца (Старият и Новият, по-късно известни като Топкапъ сарай), както и един джамийски комплекс, известен като Мехметие, а по-късно като комплекса на Фатих, който съчетавал религиозни, образователни, социални и търговски функции. При възлаганията, които правил, Мехмет черпил от тюркските, персийско-ислямските и византийските художествени репертоари. Той проявявал интерес и към развитието на Западна Европа. Османските, иранските и европейските художници и учени се стичали в двореца на Мехмет, превръщайки го в един от най-големите покровители на Ренесанса по негово време.

След завладяването на Константинопол, архитектите на джамии-те, възложени от султаните в Истанбул, водили диалози с тези на Света София, за да фокусират върху общата гемология и имперската иконография. Сградата, която била повод за диалога, била джамията, която Мехмет II възложил като част от по-широката кампания за съживяване на предишното величие на Константинопол. Критовул, един гръцки авторитет, написал, че новата важна джамия на султана имала за цел да си съперничи с най-известните храмове в града: „Самият султан избрал най-доброто място в средата на града и им заповядал да построят джамия с височина, красота и размер, които щели да си съперничат с най-големия и изящен храм, който вече съществувал там.“ Този грандиозен комплекс, който впоследствие щял да включва и посмъртно построената куполна гробница на Султана, изместил известната Църка на Светите Апостоли, с прилежащата ѝ гробница, в която били мощите на основателя на Константинопол. Комплексът на Султан Мехмет включвал избрани елементи от римо-византийските и италианските ренесансови сгради с османски архитектурен речник, за да се измисли нов имперски идиом. Този стил бил смятан за модерен синтез.⁵⁵¹

Комплексът на Мехмет бил безпрецедентен в своите многобройни съоръжения: осем медресета с подготвителни училища, начално училище, библиотека, болница, приют, къща за гости, кервансарай и баня. Осемте медресета приобщили улемата (учените) в административната йерархия на централизираната държава и ги подчинили на абсолютната власт на Султана. Този ход може би е бил частично вдъхновен от спомена за византийската патриаршеска

551 Gulru Necipoglu, *The Age of Sinan* (London: Reaction Books, 2005), pp. 84-85.



школа, която някога била към Църквата на Светите Апостоли, разположена в средата на огромен площад, където се събирали големи тълпи поклонници. Със школите и подготвителните училища за изучаването на тривиума и квадравиума, това била най-забележителната образователна институция на Византия.⁵⁵²

По заповед на Мехмет Завоевателя джамията Фатих била проектирана от Атик Синан и издигната върху руините на Църквата на Светите Апостоли, която била построена от император Константин. Конструкцията отразява прехода от византийско към османско изкуство.⁵⁵³ При този втори вид османски джамии се използвали няколко купола с различни размери. На различни нива куполите имали просторно оформление, което било кръстовидно, стъпаловидно или обърнато т-образно. Тази особеност подчертавала увеличаващото се съсредоточаване върху централния купол, който е обгърнат от сводове по основните оси и диагонали, като всичко това се предхожда от портик с три купола. Тази комбинация не може да не напомни за стандартния квинкунс план, завършен с нартекс при средно-византийските църкви.⁵⁵⁴

Равномерното византийско въздействие се отразило на развитието на османската архитектура, дори преди падането на Константинопол, едно събитие, което въвело османската архитектура в една нова ера. И все пак би било груба грешка османските джамии да се считат за обикновени производни на Ая София. За разлика от преди, когато единственият купол е бил обграден от множество по-малки, след падането на Константинопол архитектите започнали да присъединяват два полукупола по продължение на михраба. След като било взето решението за превръщането на най-големия купол в централна специфика на много по-голям квадрат, бил отворен пътът за възприемането на византийските особености. По това време преобразяването и обогатяването на интериорното пространство било очаквано решение. Падането на Константинопол предоставило както крайната цел, така и стимул за радикалното преосмисляне на дизайна на джамиите.⁵⁵⁵ Османците наследили великолепни църкви в Константинопол, което породило подобна смесица, като тази, която се вижда в романо - византийското класическо наслед-

552 Пак там, стр. 86-87.

553 Franz Babinger, *Mehmet der Eroberer und Seine Zeit* [*Mehmet the Conqueror and His Time*]. Trans. Ralph Manheim, ed. with a preface by William C. Hickman, 2nd edn. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992), pp. 293-294.

554 Hillenbrand, *Islamic Architecture*, pp. 27-28.

555 Babinger, *Mehmet der Eroberer und Seine Zeit*, pp. 120-121.



ство на източното романско Средиземноморие. Златният век на византийската архитектура вдъхновил османците да преопределят концепцията си за имперската арка в ранния османски период.⁵⁵⁶ Екрем Акургал, турски учен, е приписал византийското влияние върху османската архитектура на динамиката и отвореността на първите османски султани към други култури и прагматични съображения. Той пише: „Прагматичните реконструкции, промените и използването на съществуващи византийски сгради било обща практика. Тялото на Орхан например било погребано в един параклис в крепостта на Бурса. Той заповядал превръщането на много християнски манастири в медресета и завията.“⁵⁵⁷

Голямата традиция на каменоделството по тези земи била част от османските завоевания. Тюркските номади могли да приобщат голяма част от съществуващото население в региона и да използват техните умения като строители. Ето защо в известна степен се появяват и елементи от арменското, грузинското и византийското влияние.⁵⁵⁸ Много западни учени приписват това влияние на Синан, най-известният архитект на мюсюлманския свят. Някои приписват това на неговия предполагаем християнски произход, макар че други твърдят, че той е бил много динамичен майстор, който знаел как да съчетае всички съществуващи архитектурни традиции, които е виждал в мюсюлманския Изток и във византийското архитектурно изкуство.⁵⁵⁹ Стратън пише, че известният комплекс „Сюлеймание“ ясно посочва дълбокото влияние на Църквата Света София върху Синан:

Но със сигурност нито некомпетентност, нито липса на въображение са били причините Синан или Султан Сюлейман да изберат да построят джамията „Сюлеймание“ по плана на Църквата на Божествената Мъдрост. Както Сюлеймание, така и Света София са издигнати от окръжност, вписана в квадрат, разширен към всички четири страни, но с един единствен огромен купол, подкрепен от два полукупола по главната ос. Двете странични пътеки, които се издигат само до височината на четирите колони, са покрити с куполи и сводове. Както в църквата, така и в джамията, високите арки от двете страни са запълнени с решетъчни прегради.⁵⁶⁰

556 Necipoglu, *The Age of Sinan*, pp. 77.

557 Ekrem Akurgal, ed., *The Art and Architecture of Turkey* (New York: Rizzoli, 1980).

558 Inalcik, *Suleiman II and His Time*, pp. 306-307.

559 Arthur Stratton, *Sinan: The Biography of One of the World's Greatest Architects and a Portrait of the Golden Age of Ottoman Empire* (London: Macmillan, 1972), pp. 120.

560 Пак там.



Куран твърди, че Синан не имитирал църквата „Света София“, а черпел от нея по много креативен начин. Построяването на джамията Баязид II в Истанбул било първият важен пример за влиянието на църквата „Света София“, която Мехмет II използвал за петъчните молитви. Други джамии, построени от османските архитекти, които били повлияни по подобен начин, имали сериозен проблем с компартиментализацията (разделянето на части), липсата на прецизност и малка хармония между екстериора и интериора. Синан бил архитектурният гений, който разрешил тези проблеми. Стратън добавя:

По това време куполът на джамията бил разделен на два полукупола, за да се създаде праволинейна централна площ за молитвите, но все още имало по четири малки купола от всяка страна, еднакви по размер. Пропорциите не са точно византийски, тъй като джамията била построена с традиционното османско изискване за точност, каквато голямата църква никога не е имала, нито когато е била построена, нито след като е била построена, нито след хилядолетие от превратности. Полукуполите не успели да обединят компартиментализираните пространства.⁵⁶¹

Синан трябвало да изпълни две задачи. Първата била да рационализира класическата османска сграда чрез обединяване на различните части и създаването на хармония между вътрешните и външните пространства. Това създадо внушителното спокойствие, без което османската архитектура не би имала душа. На второ място, той трябвало да разшири границите на своя интелект отвъд дидактическите правила на частите и, постигайки това, той станал човек на своето време и на Ренесанса.⁵⁶²

Турските учени виждат отправната точка на Синан в османския, а не във византийския художествен идеал. Великите класически османски архитекти, най-вече Синан и неговите ученици, се опитвали да трансформират османските идеали и интелектуални стремежи в архитектурното изкуство. Тези идеали били отразени в изграждането на джамии. Например централизацията на османските джамии имала функцията на обединител на вътрешното пространство под огромния самостоятелен купол. Огромният купол предавал двойно послание: от религиозна гледна точка той символизирал Единството на Аллах, а от гледна точка на времето той изобразявал абсолютния централизъм в Османската държава.⁵⁶³

561 Пак там, стр. 134.

562 Inalcik, *Suleyman II and His Time*, pp. 310; Kuran, *The Mosque in Early Ottoman Architecture*, pp. 23.

563 Inalcik, *Sulayman II and His Time*, pp. 320.



Бехчет Юнсал, друг турски учен в областта на османското изкуство, поддържа мнението, че влиянието на „Света София“ върху османската архитектура е било преувеличено. Той твърди, че комплексът „Султан Ахмед“, построен по време на класическия период, демонстрира, че османските архитекти просто са надграждали съществуващите преди това турски и ислямски архитектурни традиции, заимствани от византийското изкуство. Подредбата се състояла от един купол и два полукупола общи за църквата „Света София“ и джамията „Султан Ахмед“, като естествен резултат от историческата еволюция на турската архитектура. Византийската арка много наподобява гръко-римската традиция и била силно повлияна от раннохристиянските арки от Западна Азия и Мала Азия. Османската турска архитектура е свързана с ранните традиции на Далечния изток и Централна Азия, и е била повлияна не само от западноазиатското и анадолското, но и от месопотамското и сасанидското изкуство. Двете се отличават по култура и произход.⁵⁶⁴

Юнсал твърди, че западните учени са надценили влиянието на църквата „Света София“ върху турската архитектура. За да демонстрира това, той прави следното сравнение между джамията „Султан Ахмед“ и „Света София“:

ДЖАМИЯТА „СУЛТАН АХМЕД“ ЦЪРКВАТА „СВЕТА СОФИЯ“

Пластична и стереометрична форма	Твърда и неукрасена маса
Забележим и полусферичен купол	Нисък и незабележим
Екстериорът придобива формата си от интериора	Кръгъл купол
Конструктивните елементи са прикрити	Екстериорът е обременен от големите подпори
Плочки в контрастни цветове	Позлатена мозайка
Геометрични колони с капители и аркади	Заоблени сводове, поддържани от колони с отворени капители
Перфектна централизация в плана и пространството	Заострени арки
Централен купол, ексцентричен за общия план	
Единство на повърхността и равномерност в плана на Базиликата	
Форма, която не се прекъсва от подразделенията	
Странични нефове отделени от централния неф	

⁵⁶⁴ Behcet Unsal, *Turkish Islamic Architecture in Seljuk and Ottoman Times 1071-1923* (London: St Martin's Press, 1973), pp. 92-93.



ОСМАНЦИТЕ И РЕНЕСАНСА В ЕВРОПА

Въпреки че дълбокото влияние на предосманската ислямска цивилизация върху европейския Ренесанс е поставяно под въпрос, много малко учени са изследвали влиянието на самата Османска империя. Османците повлияли и били повлияни от Ренесанса в Европа. Османските картографи и писатели използвали същите източници, които използвали и картографите на европейския Ренесанс, т.е. трудовете на класическата Античност, особено „География“ на Птолемей.⁵⁶⁵

За един кратък период през шестнадесети век, Османска Турция била близо до предприемането на решителна стъпка в същата посока като Европейския Ренесанс, който тогава бил в своето начало. Фатих Мехмет, завоевателят на Константинопол, в много случаи е демонстрирал своя нетрадиционен дух и любопитство към науката и се обграждал с учени, някои от които имали гръцки произход. През 1465 г. Султанът им заповядал да направят превод на арабски на „География“ на Птолемей. През 1675 г. Мехмет IV възложил превод на турски на „Атлас“ на Белау. През петнадесети век се появил Улу Али Кушчу, който бил учил в Самарканд и представлявал учен с далеч по-голямо знание по астрономия от неговите ренесансови колеги.⁵⁶⁶

Изместването на османската столица в Константинопол породило една нова имперска визия за съживяване на древната слава на Римската империя. Утопичният проект за повторното обединяване на Константинопол и Рим породил специално отношение сред османците към художественото развитие на ренесансова Италия. Преди проектът да бъде изоставен, султанът активно финансирал италиански художници и архитекти, за да популяризира визуалната култура подобаваща на османската мултикултурна световна империя. Когато обаче тази мечта се оказала нереалистична, чуждестранните архитекти вече не били канени.⁵⁶⁷

Сравненията между италианските ренесансови църкви и османските джамии до голяма степен са прикрити от съвременните писмени доклади за тези традиции при строителството, като всеки от тях подчертава произход от различно историческо минало. Прекалената заетост на италианските хуманисти с чисто класическия про-

565 Inalcik, *Sulayman II and His Time*, pp. 348.

566 Пак там, стр. 350.

567 Necipoglu, *The Age of Sinan*, pp. 82.



изход, както и османското акцентиране върху наследството на ислямските династии, довели до засилени дебати за арката, в които се отделяло малко внимание на споделените първи съвременни разбирания и межкултурния обмен. Дискурсът за хуманизма още повече подчертал това културно разделение. Паметниците обаче предполагат една по-свързана вселена на архитектурната култура в света по източния средиземноморски свят по време на петнадесети и шестнадесети век.⁵⁶⁸

Едновременната поява на храмовете с централно разположен купол в Италия и Османската империя може да бъде приписан частично на едновременното съживяване на общото романо-византийско архитектурно наследство. Знанието, което културите са имали една за друга, не трябва да се подценява като фактор, допринасящ за появата на подобни планове. Въпреки това османското възприемане на италианските архитектурни нововъведения се признава много по-лесно, заради документираните покани до архитекти от Италия. Представянето на възможността за плавен, двупосочен пренос в архитектурните концепции обаче е възпрепятствано от липсата на писмени доказателства и от голямото разделение между школите по ислямска и западна архитектура.⁵⁶⁹ Межкултурният обмен на архитектурни идеи между Османската империя и ренесансова Италия бил постигнат чрез различни канали: художниците, които били назначени в европейските посолства в Константинопол; османските дипломати; учените, работещи в Европа; визията на османския султан за установяването на световна сила и свързването на Рим и Константинопол; както и италианските художници, които търсели работа в престижния и богат Константинопол. Един такъв пример е датският художник Мелхиор, който бил назначен в австрийското хабсбургско посолство.

Освен художниците, които пътували до посолствата в Истанбул, някои образовани дипломати също имали роля в предаването на архитектурното знание. Пример за това е венецианецът Байло Маркантонио Барбаро, който бил особено талантлив в скулптурата и в някои аспекти на архитектурата. Неговият брат, Даниеле Барбаро, е писал за архитектурата и е водил кореспонденция с османския архитект Соколлу. В много от писмата си Маркантонио възхвалявал джамиите, проектирани от Синан, наричайки ги „възхитителни“. Синан

568 Пак там, стр. 83.

569 Пак там.



също е оставил своя белег върху западната „Църква на Спасителя“, на Паладио, която била проектирана от Маркантонио.

Много западни писатели предполагат, че двете тънки кампанили на тази църква може да са вдъхновени от минаретата на Синан. Близките търговски, културни и дипломатически връзки между Османската империя и Венеция със сигурност са привлекли вниманието на дипломатите към османската архитектура и изглежда Синан е имал достъп до архитектурните трактати от този период.⁵⁷⁰

През цялото османско управление султаните канили европейски експерти в различни области да се присъединят към техните служби. През шестнадесети век била създадена специална Камара на европейските инженери. Леонардо да Винчи например е кандидатствал да съдейства на Султана със своя опит в строителството. До шестнадесети век османското изкуство все още било най-доброто в Европа.⁵⁷¹ Двустранното, симетрично осово разположение на комплекса „Фатих Мехмет II“ построен върху огромна платформа, издигната на сводести подструктури, изглежда е било вдъхновено от концепцията на италианския Ренесанс за идеалното планиране. Неговото устройство е сравнявано с плана на „Оспedale Маджоре“ в Милано, което е едно от творенията на Антонио Аверло. Този флорентински архитект е изразил интерес да посети Константинопол при управлението на Мехмет II, чиито архитекти трябва да са имали достъп до италианските архитектурни трактати и скици. Огромният комплекс и експериментирането с централно планирани стилове разпространили модернизма на Мехмет, произтичащ от възприемането на авторитета на Древен Рим.

Интересът на Мехмет II към италианския Ренесанс бил продължен от неговия наследник Баязид II. Той потърсил помощта на Микеланджело и Леонардо да Винчи за строителството на мост над Златния рог. Леонардо да Винчи представил проект, а Микеланджело също сериозно обмислил посещението си в Истанбул.⁵⁷² Въпреки че проектът не се осъществил, той показвал отношението на османските султани към Ренесанса.

Европейското влияние не било ограничено до Италия. Османците били отворени за художествено заимстване и от други европейски държави, особено от Франция, с която османците имали като цяло мирни

570 Пак там, стр. 98-100.

571 Inalcik, *Turkey and Europe in History*, pp. 58.

572 Necipoglu, *The Age of Sinan*, pp. 86-89.



връзки през целия седемнадесети и осемнадесети век. При управлението на Ахмед III (1703 -1730 г.) и под устрема на неговия Велик везир Ибрахим Паша, бил осигурен един мирен период. Благодарение на връзките си с Франция, османската архитектура започнала да се влияе от стиловете барок и рококо, които били известни в Европа. Стилът барок е отбелязан като първият, който е развит от селджукските турки. Оттук той се появява отново в Италия и по-късно популярността му се увеличила сред турците по време на Османската епоха.

Различни посетители и пратеници били изпращани в европейските градове, особено до Париж, за да усетят съвременния европейски живот и обичаи. Декоративните елементи на европейския барок и рококо повлияли дори на религиозната османска архитектура. От друга страна, Меллин, френски архитект, бил поканен от сестрата на Султан Селим III в Истанбул, където той проектирал оформлението на бреговете на Босфора и дървените летни имения (*яли*) по крайбрежието. По време на един тридесетгодишен период, известен като Епохата на лалетата, очите на всички османци гледали към Запада и вместо монументални и класически сгради, около Истанбул били построявани вили и павилиони. По това време обаче се изграждал и дворецът „Исхак Паша“ в Западна Анадола (1685 – 1784 г.).⁵⁷³

Въпреки че османците били на ръба на по-нататъшното развитие на техния собствен Ренесанс, неговият напредък спрял и както османците, така и държавата изпаднали в период на упадък във всички области на познанието. Изкуството и архитектурата били в застои и това било отражение на общия упадък и отслабване на държавата.

Въпреки това е имало няколко индивидуални реформисти като Катип Челеби, Ибрахим Мютеферрика и Пири Реис, които се опитали да задвижат колелата на прогреса, но това било напразно. Когато тези усилия се провалили, военните поражения събудили у османците необходимостта от реформа, но било твърде късно. Една от най-важните причини за провала на вътрешните реформи била кризата в епистемологията (измерението на парадигмата), която били наследили от ислямските държави на техните предшественици. Османските държавници от по-късния период рядко показвали динамизма и рационалния подход на по-ранния период. Вместо това те изостанали в името на ортодоксалността. По-късните султани се интересували от изучаването на приложните изкуства и науки, а не метафизичните теории.

573 Ernest Kühnel, *Islamic Arts*. Trans. Katherine Watson (London: G. Bell, 1970), pp. 133-134.



Учените, завръщащи се от утвърдените медресета в Египет, Иран и Западна Азия, донесли един стар спор сред последователите на имам Газали и Ибн Рушд относно връзката на рационалното мислене с вярата. И по-точно, дали научната реалност на живота би могла да противоречи на истината на вярата (основите на вярата)? Османските учени, след известни обсъждания, решили в полза на аргумента за тахафут (несъвместимостта) на Газали срещу противоположните възгледи, поддържани от Ибн Рушд, който оставил широкообхватно влияние върху Ренесанса на Запад. Султанът впоследствие потвърдил тази позиция, която след това станала и останала законът на земята. Това белязало края на всички научни изследвания и теории, които не успели да се впишат или изглеждали тотално противоположни на установената сунитска общоприета вяра.

Османската държава преследвала много млади и талантиливи хора заради предполагаеми ереси и вероотстъпничество. Психологическият фактор обаче не трябва да се забравя. Преди деветнадесети век османците се чувствали далеч по-превъзходни от Запада. Луис посочва, че това отношение ги заслепило за суровата реалност на техния упадък и напредъка на Запада към Възраждането и Просвещението. Този писател намира убедителни причини да подчертае усилията на гореспоменатите османски реформатори. Катиб Челеби, които бил самоук учен, изпреварил времето си, почти сам полагал усилия за Османския Ренесанс и Просвещение.⁵⁷⁴ Сред десетките книги, които е имал, е „Кеш-фуз Зунун“ (*Kesh-fuz Zunun*), анотиран енциклопедичен речник с около 15 000 заглавия. Той правел разлика между рационалната политика и шериата (ислямското право). Въпреки че защитавал рационалността в държавата, той се стараел да не изглежда антишериатски настроен. Той подчертавал важноста на четенето, писането, математиката, естествознанието, както и предимството на класическите източници в образованието. По начин, напомним „златното правило за съотношението“ на Аристотел, той препоръчвал умереност и помирение, а не крайности и конфликти. Той критикувал „инструментарните науки“ на медресетата, т.е. (преподаването на арабски) и препоръчвал вместо това насочване към основните четене, писане и аритметика. Може би той визуализирал една модерна „пирамида на знанието“, чиито нива лежат едно върху друго.⁵⁷⁵

574 Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (London: Oxford University Press, 1961), pp. 50-51.

575 E. Birnbaum, *The Questioning Mind: Kâtib Chelebi 1609-57* (Toronto, Canada: TSAR, 1994), pp. 45.



Ибрахим Мютеферрика бил унгарски военнопленник, който станал мюсюлманин. През 1727 г. той въвел и използвал първата печатарска преса в Турция. Въпреки че евреите (от 1492 г.), грузинските арменци (от 1567 г.) и православните гърци (от 1627 г.) са имали техни собствени печатарски преси, тази привилегия била отказана на мюсюлманите. Мютеферрика вярвал, че това мракобесие било основната причина за това закъснение. След поражението си във Виена през 1689 г., Османската сила била в упадък. Ибрахим Мютеферрика се възползвал от благоприятния дух, известен като „Епохата на лалетата“. Той бил първият, който отпечатал турско-арабски речници и текстове по природни и обществени науки за учениците от медресетата. Общият брой отпечатани книги бил 180 заглавия през първите сто години, което показва, че той бил с голям потенциал и изпреварил съвременните управници.⁵⁷⁶

Освен тези мислители е имало и други двама видни учени. Картографът адмирал Пири Реис в началото на шестнадесети век начертал комплект от едни от най-точните карти на света. След загубата на една морска битка обаче, той бил екзекутиран.⁵⁷⁷ Естествоизпитателят Ибрахим Хакки от Ерзурум (1703-1780 г. сл.Хр.) в своята „Марифетнаме“ (Епистемология, 1756 г.) изпреварил еволюционната теория на Дарвин. Той отбелязал предпазливо: „Тези, които отхвърлят едно такова знание, може всъщност да извършват едно престъпление срещу собствената си вяра.“ Фактът, че книгата му била публикувана първо при Мехмет Али Паша в Кайро през 1835 г. показва, че по-рано той не бил оценен и че неговите идеи не били възприемани по това време.⁵⁷⁸ Поради това, когато тези усилия били потискани в името на правоверието и опазването на вярата, османците трябвало да се предадат на европеизацията, която била външно приготвена и наложена в името на Танизмата. Това впоследствие довело до неизбежния залез и упадък на държавата.

В заключение, изследването на османското изкуство и архитектура ясно показва, че тюркските народи, особено селджуците и османци-

576 Stefan Reichmuth, *Islamic Reformist Discourse in the Tulip Period (1718-30)* (Istanbul: International Congress on Learning and Education in the Ottoman World, 1999), pp. 12-15; Ali Çaksu, ed., *Studies and Sources on the Ottoman History Series*, 6 (Istanbul: Research Center for Islamic History, Art, and Culture [IRCICA], 2001), pp. 149-161.

577 S. Soucek, ed., *Piri Reis and Turkish Mapmaking after Columbus: The Khalili Portolan Atlas* (London: Nour Foundation and Azimuth; and Oxford, UK: Oxford University Press, 1996), pp. 192-195.

578 Berna Kiling, ed., *Ottoman Science Studies: A Review*; Robert S. Cohen, Jürgen Renn, Kostas Gavroglu, Gürol Irzik, and Güven Güzeldere, *Turkish Studies in the History and Philosophy of Science*, vol.244, pp. 251-263.



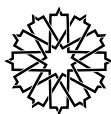
те, оказали дълбоко влияние върху развитието на ислямското изкуство. Те се открояват със своя принос към ислямското изкуство и особено към архитектурата. Това се противопоставя на конвенционално поддържаното мнение, че османският принос бил ограничен до военния аспект на ислямската цивилизация. Османското изкуство и архитектура са помогнали за изграждането на една ислямска цивилизация, основана на идеалите на Исляма, който бил отворен за другите култури, универсален в своите възгледи и всеобхватен по природа. Няма съмнение, че османските постижения оставили своя отпечатък върху Ренесанса и на свой ред са били повлияни от него в значителна степен.

СУЛТАНИТЕ НА ОСМАНСКАТА ИМПЕРИЯ

Осман Гази	(1299-1324/26)
Орхан Гази	(1324-24/60)
Мурат I	(1360-89)
Баязид Йълдъръм I	(1389-1403)
Мехмет I	(1403-21)
Мурат II	(1421-44 и 1446-51)
Фатих Мехмед II	(1444-46 и 1451-81)
Баязид II	(1481-1512)
Селим I Явуз	(1512-20)
Сюлейман I	(1520-66)
Селим II	(1566-74)
Мурад III	(1574-95)
Мехмет III	(1595-1603)
Ахмед I	(1603-17)
Мустафа I	(1617-18 и 1622-23)
Осман II	(1618-22)
Мурад IV	(1623-40)
Ибрахим	(1640-48)
Мехмед IV	(1648-87)
Сюлейман II	(1687-91)
Ахмед II	(1691-95)
Мустафа II	(1695-1703)
Ахмед III	(1703-30)
Махмуд I	(1730-54)
Осман III	(1754-57)
Мустафа III	(1757-74)



Абдулхамид I	(1774-89)
Селим III	(1789-1807)
Мустафа IV	(1807-08)
Махмуд II	(1808-39)
Абдулмеджид	(1839-61)
Абдулазиз	(1861-76)
Мурад V	(1876)
Абдулхамид II	(1876-1909)
Мехмед V	(1909-18)
Мехмед VI Вахдеттин	(1918-22)



15

ВЛИЯНИЕТО НА ИСЛЯМА ВЪРХУ РЕНЕСАНСА

Историята е изпълнена с ирония. Европейските християни, които най-много са искали да разрушат Исляма и мюсюлманския свят, били същите тези хора, които най-много се възползвали от постиженията на ислямската цивилизация. Ирония е и това, което се случва с монголците, които опустошиха мюсюлманския свят, и чиято подкрепа беше търсена от Кръстоносците при опитите им да разрушат Исляма. Вместо това Монголците станали мюсюлмани и продължили ислямската цивилизация още няколко века. След опустошаването на Багдад те основали свои собствени мюсюлмански градове със собствени ислямски институции. Те също така били отговорни и за създаването на Моголска Индия, друга мюсюлманска държава, която заедно със Сефевидски Иран и Османска Турция запазили ислямската цивилизация жива до идването на европейските колонизатори.

Влияние в областта на медицината

Мюсюлманският принос за медицината вече беше описан в Глава 10 и поради това настоящата глава ще даде само кратък обзор на влиянието на ислямската медицина върху европейския Ренесанс. Европа се възползвала от ислямската цивилизация в много сфери, но най-вече от природо-математическите и медицината. Западната медицина векове



наред била едно продължение на ислямската медицина. Мюсюлманската „медицинска литература“ според Кеймпбел „довела до възраждането на медицинската система в Европа“. Огромен брой книги, написани от мюсюлмани, били преведени от арабски на европейски езици. „Това били трудовете“, казва Кеймпбел, „които упражнили доминиращо влияние върху умовете на западните мислители от дванадесети до петнадесети век“. Повечето от превежданите книги били свързани с медицината, като по-голямата част от тях били написани от най-видните медицински учени. Кеймпбел добавя, че Ибн Рушд и аз-Захрауи „упражнили огромно влияние над академичната медицинска Европа в лицето на Роджър Бейкър (1214 – 1294), Ги де Шолиак (1300 – 1358) и много други арабисти.“⁵⁷⁹

Има известно признание и на постиженията на Исляма в историята на медицината. Портретите на ар-Рази и Ибн Сина, които най-много са допринесли за медицинското знание, са поставени в голямата зала на Университета по медицина в Сорбоната.⁵⁸⁰

„Арабите,“ пише Кеймпбел, „издигнали достойнството на медицинската професия от „служинска работа“ до степента на една от изучаваните професии.“ Мюсюлманите били отговорни, казва още Кеймпбел, за съхраняването на „някои от трудовете на Хипократ и Гален“. За съжаление, добавя Кеймпбел, най-точните преводи на арабски, които Хунейн ибн Исхак направил, особено на трудовете на Гален, никога не достигнали Запада. Кеймпбел не дава обяснение защо.⁵⁸¹

Според Ле Клерк, френски лекар и авторитет в арабската медицина, преводите на други трудове от арабски на латински били слаби. Кеймпбел цитира Ле Клерк, описвайки тези преводи като „варварски латински версии“ и добавя, че „този, който съди за арабската медицина от латинските текстове, неизбежно ще я подцени, което е голяма несправедливост.“⁵⁸²

Вероятно заради това Европа се насочила направо към Гален. Първият латински превод, вероятно направо от гръцки, се появил през 1476 г. За тези, които търсили оригиналния гръцки текст, той бил публикуван във Венеция петдесет години по-късно. Това, което не може да се разбере, е че тези, които се насочили към Гален, тотално игнорирали целия прогрес в медицината след него, особено огромните крачки, кои-

579 Campbell, *Arabian Medicine*, vol. 1, pp. 155-156, xii, 43.

580 Hitti, *History*, pp. 365.

581 Campbell, *Arabian Medicine*, vol.1, pp. xiv, 14, 62.

582 Пак там, стр. 118.



то мюсюлманите направили. Бурстин нарича това „Тиранията на Гален“, което е заглавие на една от главите в книгата му „Откривателите“. Бурстин добавя, че книгите на Гален „станали свещени текстове“ и „Галенизмът“ бил „господстващата догма на лекарите“.⁵⁸³

Въпреки това медицинската практика в Европа била основана в голяма степен на ислямската медицина. Бурстин също твърди, че докато християните пътували в Кръстоносните походи, „християнските лекари в Европа ежедневно лекували хората, използвайки знанието на съвременните мюсюлмански и еврейски доктори.“⁵⁸⁴ Въпреки гласното отричане на произтичащото от мюсюлманския свят знание за медицината, на Запад е имало едно продължение на учене от мюсюлманите.

Този факт често е игнориран. Може да се разгледа примерът на Парацелз (1493 – 1541), който, макар и имайки репутацията на „шарлатанин“, работил като лекар в шестнадесети век. Той е по-известен като „мечтател“, решен да направи реформа в медицината. Оповестяването на целта му било съпроводено с акта на изхвърляне на трудовете на Гален и „Канон“-а на Ибн Сина в голям огън на открито. Дали това били неговите книги или тези на баща му? Неговият баща бил квалифициран лекар и със сигурност е смятал Гален, както и Ибн Сина, за най-полезни, както по време на годините си като студент, така и по време на практиката си.

Парацелз успял в промяната на курса на европейската медицина, макар и това да му отнело години наред. Междувременно, според Кеймпбел, до седемнадесети век трудовете на ар-Рази, Ибн Сина, аз-Захрауи, Ибн Зухр и Ибн Рушд получили повече внимание, отколкото тези на Хипократ и Гален. „Канон“ на Ибн Сина бил отпечатан на латински в повече от тридесет издания,⁵⁸⁵ като е имало и издание на Запад на оригинален арабски език, отпечатано в Рим.

Скоро обаче се появили по-точни преводи, благодарение на усилията на Архиепископ Реймънд I в Испания, който бил първият, оценил стойността на арабските трудове. Със завладяването на Толедо, според Джеймс Бърк, християните „открили едно литературно богатство, за което дори не са си мечтали.“ За да се възползва от богатството на библиотеката, Архиепископ Реймънд сформирал една

583 Daniel J. Boorstin, *The Discoverers* (New York: Random House, 1983), pp. 344-347.

584 Пак там, стр. 347

585 Campbell, *Arabian Medicine*, vol.1, pp. 167, 121.



„общност от преводачи.“⁵⁸⁶ Нейните членове били от тези, които най-добре познават арабския език, и точността на техните преводи била потвърждавана от приемането и използването на арабски думи, за които нямало латински еквивалент.

В центъра в Толедо идвали учени от други части на Европа. Сред известните от тях били Адералд от Бат, Робърт от Честър и Майкъл Скот, и тримата от британските острови. Скот отишъл също така и до Сицилия, където работил при Фридрих II, който възложил на своя работник огромната задача да преведе трудовете на Аристотел по естествознание с коментарите на Ибн Рушд и Ибн Сина. При завладяването на Толедо християните наследили от мюсюлманите „един факел на гръко-арабско-еврейска култура за целия латински Запад.“⁵⁸⁷

Едно друго много важно място, откъдето знанието на мюсюлманите за медицината навлязло на Запад, била школата в Салерно. Самият град бил здравен курорт от древни времена и неговите лекари имали известни познания за гръцката медицина. Има спор обаче, за това кога и как ислямската медицина е достигнала Салерно. Сартън вярва, че „в началото мюсюлманското влияние било случайно.“⁵⁸⁸ В Салерно е имало арабски учители и латинските преводи на арабски текстове значително са помогнали за това.

По-късно, според Сартън, влиянието на мюсюлманите „било значително увеличено поради дейността на Константин Африкански.“ Кеймпбел, от друга страна, твърди, че много латински преводи били достигнали Салерно много преди Константин Африкански. Въпреки това Константин Африкански със сигурност е допринесъл за значителната промяна, тъй като той бил много добре запознат с мюсюлманската култура.⁵⁸⁹

Не трябва да има никакво съмнение за това, че е имало значително мюсюлманско влияние в Школата на Салерно. Сартън разкрива неговата степен когато обяснява, че хирургията била „достъпна за латинските читатели“, благодарение на „огромното количество ценен медицински опит в арабската литература.“ Сартън посочва, че е имало необходимост от усвояване на медицинското знание, което

586 James Burke, *The Day the Universe Changed* (Boston, MA: Little, Brown, 1985), pp. 36.

587 Francesco Gabrieli, 'The Transmission of Learning and Literary Influences to Western Europe', in Pp. M. Holt, ed., *The Cambridge History of Islam*, vol.2 (London: Cambridge University Press, 1976), pp. 853.

588 За повече информация, свързана със следващите параграфи вж. Sarton, *Introduction to Science*, vol.1, pp. 725, 742, 73.

589 Campbell, *Arabian Medicine*, vol.1, pp. 121.



съществувало на арабски език, една задача, която „коствала цялата енергия на лекарите от Салерно в продължение на повече от век.“ Тогава е съществувало и знанието по хирургия, което се практикувало от мюсюлманите, и което станало достъпно от преводите на Константин Африкански. Благодарение на всички тези дейности, Роджер „първият и най-голям хирург в Салерно,“ имал възможността да напише свой собствен труд по хирургия, който бил „наистина първият монумент на европейската хирургия.“⁵⁹⁰

Кръстоносните походи също позволили на школата в Салерно да популяризира ефективността на ислямската медицина, тъй като кръстоносците установили своята основна болница в града. По този начин Салерно и другите контакти с мюсюлманите „допринесли за разпространението“ на ислямското медицинско знание в Европа.⁵⁹¹

Когато Хенри VI обсадил Салерно през 1194 г., други университети заели неговото място, особено Университетът на Неапол, основан от Фридрих II през 1224 г., и университетите в Палермо и Монпелие, като последният е бил център на арабистите през Средновековието. В същия век Университетът на Болоня, създаден през 1088 г., се появил като една изключителна институция за изучаването на медицина: бивайки „основан на доктрината на Авицена (Ибн Сина).“⁵⁹² Един век по-късно ислямската медицина доминирала в Университета на Тюбинген, където учебната програма включвала трудовете на Ибн Сина и ар-Рази. Други университети били създадени в Париж, последвани от Оксфорд и Кеймбридж. Всички тези институции търсели наука от арабски източници, бидейки единственото русло, от което можела да бъде извлечена културата на Древна Гърция.⁵⁹³

Ислямската медицина достигнала Оксфорд през Париж. Студенти от Париж се преселили в Оксфорд, а по-късно студенти от Оксфорд се преселили в Кеймбридж. Британските учени се възползвали от изучаваното от тях в тези университети и го използвали в писането на своите собствени трудове. Книгите по медицина и хирургия на Джон от Арден, лекар от Лондон през четиринадесети век, имали за свой източник ислямската медицина. Същото важи и за трудовете на съвременниците на Джон, Бернард де Гордон, Гилбърт от Англия и Джон Гаддесден. Кеймпбел описва техните книги като „арабистки“.

590 Sarton, *Introduction to Science*, vol.2, pp. 72-73.

591 Browne, *Arabian Medicine*, pp. 26.

592 Campbell, vol.1, pp. 159.

593 Пак там, стр. 203-206.



Ислямската медицина получила признание и в литературата в англоговорящия свят. Чосър, при описанието на „доктора по хуманна медицина“ от Кентърбърийски разкази, изброява мюсюлманските авторитети, от които добрият „доктор“ получил знанието си: Ибн Сина, Ибн Рушд и ар-Рази. Шекспир също е загатнал за ислямските лекарства, особено в „Отело“. Ислямската фармакология според Кеймпбел „е оцеляла най-дълго.“

Към края на петнадесети век мюсюлманските трудове за фармацевтичните продукти били превеждани на европейски езици, различни от латинския. Влиянието продължава, тъй като много от днешните фармакопеи използват методите на представяне на медикаментите по начина, установен от мюсюлманските лекари. Ислямската медицина, „която завършва с Ибн Сина, останала най-авторитетния източник на западната теория и практика до последните години на Ренесанса.“⁵⁹⁴

ФИЛОСОФИЯ И ПРЕВОДИ

Редица авторитети, включително и Роджър Бейкън, са единомислещи, че Европа също така се е сдобила с гръцката философия от ислямската цивилизация. Коментарите на мюсюлманските учени били ключови. Значителният интерес към философията, показван от тези учени, се дължал основно на Кураничното наставление, подчертаващо, че мюсюлманите трябва да използват разума си. Мюсюлманите отишли дори по-далеч в основаването на тяхната мисъл на една много тясна връзка между философията и медицината.

Интелектуалният дискурс започнал със сподвижниците на Пророка, Айша, неговата съпруга, и Али, негов зет и четвърти халиф в Исляма. Според Шериф те обсъждали „практическите последствия на религиозните доктрини в светлината на разума.“⁵⁹⁵ Между другото, един от основателите на една от школите в ислямското право, Ебу Ханифе, също бил отговорен за разширяване на търсенето на знание, така че мюсюлманите били „отворени“ към ученето от други култури, особено от гръцката. Според Махди, ал-Кинди „настоявал, че едно чисто човешко познание за всички неща е възможно чрез използване-

594 Gabrieli, 'Transmission of Learning', pp. 862.

595 Sharif, *Islamic Philosophy*, pp. 1.



то на различни научни средства, изучаването на неща като математика и логика и асимилиране на приноса на по-ранните мислители.”⁵⁹⁶

Сред тези мислители били гръцките философи, чиито принос бил отхвърлен от Византия. Емил Брейе в своята „История на философията“ (*Histoire de la philosophie*) казва: „Константинопол, новата столица на Римската империя, не бил много благоприятен за философски изследвания... в шести и седми век властвала единствено една огромна тишина.“ Обаче не само във Византия било така.⁵⁹⁷ До началото на девети век, според Сартън, „Западът постепенно загубил връзка с гръцките извори на знанието.“ Ислямската цивилизация възродила интереса на Запада към това познание и в резултат на това Западът също се сдобил с някои от личните постижения на мюсюлманския свят.⁵⁹⁸

Ал-Фараби значително помогнал на Запада в неговото възобновено търсене. Сред мюсюлманите неговото огромно постижение му спечелило прозвището, както Махди казва, на „най-великия философски авторитет след Аристотел.“⁵⁹⁹ Мюсюлманите, а така също и евреите и християните, изучавали неговите трудове, за да се справят с трудността при разбирането на сложността на философията.

Всъщност той притежавал най-много знание за Аристотел, многократно прочитайки текстовете на гръцкия философ. Шустъри съобщава за него, че е прочел „Физика“ (*Physica*) на Аристотел 400 пъти и 200 пъти „За душата“ (*De Anima*).⁶⁰⁰ Той също така е бил идеалист, особено що се касае до политиката.

Ал-Фараби дава допълнителни обяснения на шестте различни вида акъл (разум) в своята книга „Послание за разума“ (*Epistle on the Intellect*). Следващите редове представят част от резюмето на книгата на Нетън за ал-Фараби. Първата част е относно „обикновеното“, битовото разсъждение на всички хора. Втората е относно това на учените. Третата е възприемането на истинността „на някои основни универсални и задължително верни принципи“. Четвъртата е „част от душата... произлизаща от опита“, която е „развитият глас на съзнанието“. Петата е най-сложната, която ал-Фараби разделя на четири различни вида: потенциален разум, действителен разум, придобит разум и активен разум. Шестата е божественият Разум, който принадлежи на Бог.⁶⁰¹

596 Mahdi, 'Islamic Philosophy', *Encyclopaedia Britannica*, vol.22, pp. 24.

597 Papadopoulos, *Islam and Muslim Art*, pp. 33.

598 Sarton, *Introduction to Science*, vol.2, pp. 559.

599 Mahdi, 'Islamic Philosophy', *Encyclopaedia Britannica*, vol.22, pp. 24-25.

600 Shustery, *Outlines of Islamic Culture*, pp. 325.

601 Richard Netton, *Al-Farabi and His School* (London: Routledge, 1992), pp. 43-47.



Влиянието на ал-Фараби върху Западната мисъл било голямо. По-малко известен е неговият ислямски принос в Християнството. Неговите трудове, основани на Курана, повлияли както на Алберт Велики, така и на Свети Тома Аквински. Алберт Велики силно се позовавал на ал-Фараби в своите лекции, което направило голямо впечатление на Свети Тома Аквински, един от учениците на Алберт Велики. И двамата използвали трудовете на ал-Фараби, за да сработят Аристотел и ислямската философия с Християнството.

В резултат на това, според Хамънд в неговата книга „Философията на ал-Фараби и влиянието ѝ върху средновековната мисъл“, „Сума на теологията“ (*Summa theologia*) и „Сума против езичниците“ (*Summa Contra gentiles*) на Свети Тома Аквински съдържат материал, взет директно от ал-Фараби, на места дума по дума. Хамънд (според посоченото от Майерс) дава следните няколко примера:⁶⁰²

АЛ-ФАРАБИ	СВЕТИ ТОМА АКВИНСКИ
Изначалното битие е безкрайно.	Самото битие се счита за абсолютно безкрайно.
Бог като първопричина е чистият акт (actus purus).	Бог е чистият акт (actus purus).
Пасивният разум...е с потенциал да разбира всяко нещо.	Човешкият разум е с потенциал да разбира всяко нещо.

Друг мюсюлмански философ, който впечатлил Тома Аквински, бил Ибн Рушд. Той също повлиял на Роджър Бейкън и Алберт Велики, наред с други християнски и еврейски учени. Трудовете на Ибн Рушд били превеждали на латински и иврит. Според Урвой, евреите „съхранили“ неговите текстове „на арабски, на арабски написани с иврит, и в превод на иврит.“ Урвой добавя, че влиянието на Ибн Рушд (сред евреите) се равнявало на това на Маймонид.⁶⁰³ Тома Аквински е цитирал конкретно Ибн Рушд 503 пъти и в резултат на това бил обвинен, че е привърженик на Авероес.⁶⁰⁴ Паласиос посочва, че „становищата на Ибн Рушд и Тома Аквински относно важната хармония между вярата и разума били идентични.“⁶⁰⁵ По онова време е имало

602 Myers, *Arabic Thought*, pp. 30.

603 Dominique Urvoy, *Ibn Rushd (Averroes)* (London & New York: 1991), pp. 124-125.

604 Пак там, стр. 127.

605 Пак там.



много силна християнска опозиция срещу Ибн Рушд, както и срещу Аристотел, като християнските учени описвали и двамата философи „като самото зло.“⁶⁰⁶ Въпреки че тази кампания изправила срещу тях папи и епископи, латинският свят признал Ибн Рушд като преводач и тълкувател на трудовете на Аристотел, както и като оригинален мислител.

Когато ислямската философия бъде погледната като цяло, мюсюлманските философи до голяма степен успели в „съвместяването на вярата и разума, религията и науката,“ според Хитти, който добавя, че точно този синтез бил „предаден ... на Латинския Запад.“ Хитти дори стига до там, че твърди, че „притокът на множество нови идеи към Западна Европа (от мюсюлманския свят), основно философски, бележи началото на края на „Тъмните векове“ и зората на схоластичния период.“⁶⁰⁷

Това, което последвало, било, че вместо да се правят преводи от други езици на арабски, езикът на мюсюлманите по онова време, се случило точно обратното – от мюсюлманския свят към другите култури, особено към Запада. Трябва да бъде подчертано, че Западът векове наред е придобивал знания от мюсюлманския свят, включително „трудовете“ на мюсюлмански учени в различни области, които доминирали в Западната мисъл от дванадесети до петнадесети век.⁶⁰⁸

Няма съмнение, че Западът наследил огромен обем знания от мюсюлманите, доказателство за което е изобилието от преводи от езиците на мюсюлманския свят, особено арабския. „До Ренесанса и Реформацията,“ посочва Луис, „...арабският език е бил може би най-много превежданият език в света,“⁶⁰⁹ и по-голямата част от тези преводи били на латински.

Испания

Голяма част от ислямското знание е навлязло на Запад основно чрез мюсюлманска Испания. Векове наред Испания определено е била по-скоро като страна от мюсюлманския Близък изток. Много немю-

606 Myers, *Arabic Thought*, pp. 48-49.

607 Hitti, *History*, pp. 580-581.

608 Browne, *Arabian Medicine*, pp. 118-119, 135.

609 Lewis, *Islam and the West*, pp. 62.



сюлмани възприемали мюсюлманските имена, мюсюлманските дрехи, мюсюлманските традиции и в допълнение на това, използвали арабския език както публично, така и в домовете си. Мюсюлманските ученици, както еврейските и християнските, пътували, за да учат в ислямските университети в Испания. Един християнски ученик, на име Герберт, който учил математика и физика в Андалусия, по-късно станал Папа Силвестър II. Има сведения за много по-известния християнски ученик, наречен Карл Велики, който бил изпратен в Испания, за да бъде образован от мюсюлманите.⁶¹⁰

В първото кралство на Арагон, Петър I можел да пише само на арабски и много християни също използвали арабския, когато пишели на латински. Те също така били оживени читатели на арабска литература, до такава степен, че Алваро от Кордоба се оплакал, че християните отделяли твърде много време на арабските книги и пренебрегвали Евангелията. Тъй като тези християни продължавали да четат арабски книги, Йоан от Севиля имал Библията преведена на арабски, така че да могат поне да прочетат за своята религия.

В мюсюлманска Испания също така по време на дванадесети век сл. Хр., над петстотин години след появата на Исляма, започнал превода на арабските трудове на латински. Това начало до голяма степен се дължало на усилията на Доминик Гундиссалин, архидякон на Сеговия, подпомогнат от Йоан от Севиля. Записките на Гундиссалин, включително класификацията на науките, за които твърдял, че са негови „оригинални“ идеи, всъщност били извлечени от мюсюлмански учени. Други западнци също „адаптирали“ мюсюлмански трудове и ги публикували като свои собствени.

Преводите на Гундиссалин били последвани от много други. Тези на Херман от Далматиния били най-вече научни и включвали арабската версия на ал-Маджрити на „Планисфера“ на Птолемей. Хуго от Санталия се концентрирал върху научните трудове, както и Платон от Тиволи. Много преводи, почти всички от които за астрономията, са приписвани на Йоан от Севиля. Горедолу по същото време Адералд от Бат, Англия, също правил свои собствени преводи.

Робърт от Честър, един англичанин, който се заселил в Испания и бил архиепископ на Памплона, отишъл отвъд науките и направил първия латински превод на Курана. Той бил възложен от Пиер Достопочтени, който искал да докаже неговата невярност. Един друг

610 Crespi, *The Arabs in Europe*, pp. 62.



превод от Робърт от Честър се оказал от изключително значение за бъдещето на Европа, бидейки първият превод на трактата по алгебра на ал-Хорезми. „Неговата важност трудно би била подценена“, според Майърс, тъй като „може да се каже, че той белязал началото на европейската алгебра.“⁶¹¹

В „Средновековната цивилизация 400-1500 г.“ Ле Гофф описва огромното богатство от знания, което християните придобили от мюсюлманска Испания, започвайки от гръцката философия и наука до собствения принос на Исляма в медицината и в редица други области. Той посочва, че английските свещеници от дванадесети век „копнели за арабската култура.“ Със сигурност цяла Европа високо е ценяла ислямската култура: според Ле Гофф, Адералд от Бат е твърдял, че той приписвал идеите си на арабите, за да могат да бъдат възприети.⁶¹²

Любима сред християните на Запад по това време била популярната литература, по-голямата част от която идвала от Багдад. Тя обаче била толкова известна, че се смесвала със сериозните трудове. Монасите, отдали се на задачата да превеждат арабски трудове на латински, били укорявани, че игнорирали преводите си и вместо това се развличали с тези приказки. Въпреки това приказките били толкова въздействащи, че те били „модел“ за испанската литература, особено за „хитростта на „Дон Кихот“ на Сервантес, чиито автор... на шега твърдял, че книгата има арабски оригинал.“⁶¹³

Втората половина на дванадесети и първата половина на тринадесети век сл. Хр. била апогейт на преводите, които са твърде много, за да бъдат изброени тук. Повечето от тях били свързани с природо-математическите науки, медицината и философията, макар че имало и на други теми, включително теология. Джералд от Кремона се смята за „най-великия“ от преводачите, като му се приписват повече от седемдесет тома преводи, което накрая Хитти да каже за него, че е „най-продуктивният от преводачите от Толедо.“⁶¹⁴ Майърс смята, че той е бил „главата на преводаческата школа.“⁶¹⁵ Джералд превел книги в областта на логиката, философията, математиката, астрономията, медицината и астрологията. Неговата преводаческа кариера започнала с посвещаването му на науката и любовта му към

611 Myers, *Arabic Thought*, pp. 81.

612 Jacques Le Goff, *Medieval Civilization 400-1500*. Trans. from French by Julia Barrow (Oxford, UK: Basil Blackwell, 1988), pp. 147.

613 Hitti, *History*, pp. 559.

614 Пак там, стр. 588.

615 Myers, *Arabic Thought*, pp. 92-93.



знанието, като целта му била да преведе „Алмагест“, поради което заминал за Толедо, за да научи арабски.

Друг труд с огромно значение, преведен от Джерард, бил „Канон“ на Ибн Сина, най-великият медицински труд на ислямската цивилизация. Габриели казва, че Джералд работил върху „целия спектър на елинистично-арабската наука.“ Той живял в Толедо през по-голямата част от живота си и го напуснал едва след като постигнал, според Габриели, „вечна слава в историята на знанието“ заради неговите преводи на мюсюлманската наука.⁶¹⁶ „Влиянието на труда на Джералд било огромно,“ казва Майерс, тъй като той „отворил за латинския свят съкровищницата на гръцката и арабската философия, математика, астрономия, физика, медицина и алхимия... и спомогнал за проправянето на пътя за основаване на университетите.“ Това било началото на европейската наука, както вече беше подчертано.⁶¹⁷

В продължение на няколко десетилетия преводите били най-вече на арабски трудове на латински, включително книги, които били преведени от асирийски и гръцки на арабски и съдържали богатството на знанието от Древна Гърция. В резултат на това мюсюлманите пробудили – а в много малко случаи наново събудили – интереса на християните към класическите трудове и вдъхновили християнските учени да превеждат директно от гръцки на латински.

Имало е и много преводи на оригинални арабски текстове на иврит. Освен че предавали ислямското знание на евреите, тези преводи обогатили техния език с приемането на арабски думи, които не съществували в иврита. Луис посочва, че: „Голяма част от научния и философския речник на ранния модерен иврит е произлязла по този начин.“⁶¹⁸

Може би е щяло да има много повече преводи от арабски на латински, ако падането на Гранада не се било случило, последвано от промяна в оценката на мюсюлманското знание от страна на християните. Кардинал Хименес де Синсерос, който бил отговорен за началото на безмилостна кампания срещу мюсюлманите, издирвал арабски книги и ги изгарял. Филип II обаче успял да спаси около две хиляди тома, които са били предадени на Ескориала близо до Мадрид. Неговият наследник, Филип III, успял да се сдобие от испанските пирати с други от три до четири хиляди книги, които също били пратени в Ескориала.

616 Gabrieli, „Transmission of Learning“, pp. 855.

617 Myers, *Arabic Thought*, pp. 96.

618 Lewis, *Islam and the West*, pp. 62.



Въпреки това, казва Хитти, „към края на тринадесети век (седми век по Хиджра) арабската наука и философия вече е била предадена на Европа и Испания си била свършила работата като посредник в този процес.“⁶¹⁹ След завладяването на Испания, т.е. след като мюсюлманите били прогонени, университетите там не допринесли с нищо повече.

Мюсюлманските книги и ръкописи, които били пренебрегвани, все още съществуват, заключени в западните библиотеки, принадлежащи на църквите и държавата. Има също така и огромен брой от тях в библиотеките в мюсюлманския свят, които предстои да бъдат открити. Ал-Хасан и Хил изчисляват, че тези книги и ръкописи възлизат на четвърт милион, като това не включва нерегистрираните колекции.⁶²⁰ Майерхоф дава някои подробности за тези колекции. Само в Истанбул „има повече от осемдесет библиотеки към джамии, съхраняващи десетки хиляди ръкописи.“ Той изброява Кайро, Дамаск, Мосул и Багдад като притежаващи доста големи колекции. Той посочва Библиотеката на Ескориала в Испания като хранилище на „огромна част от мъдростта на западния Ислям.“⁶²¹

Не всички преводи били предназначени да пораздат знание. Тогава е съществувал Орденът на Проповедниците, който създал школа за ориенталски науки, първата подобна институция в Европа, чиято единствена цел, според Хитти, била да подготви „мисионери до мюсюлманите и евреите.“⁶²²

Противоречията в отношението на християните към знанието на мюсюлманите най-добре се виждат в живота на Раймонд Лулий. Тъй като изучавал мюсюлманските науки, той бил определен, според Фокс, като „майстор на некромантията и алхимията.“ Фокс добавя, че Лулий учил арабски „от един арабски роб“⁶²³ и преподавал арабски във францисканската институция в Майорка. По-късно той използвал знанията си по арабски, за да проповядва Християнство на мюсюлманите от Северна Африка.

Християнска Европа трудно признавала ислямското знание, като в много случаи просто отказвала да признае мюсюлманския произход на много от преводите. Макс Майерхоф посочва, че прево-

619 Hitti, *History*, pp. 589.

620 Al-Hassan and Hill, *Islamic Technology*, pp. 21-22.

621 Max Meyerhof "Science and Medicine" in Arnold and Guillaume, ed. *The Legacy of Islam*, pp. 311

622 Hitti, *History*, pp. 588.

623 Fox, *The Inner Sea*, pp. 42-43.



дите идвали „по-скоро от гръцки, отколкото от арабски, като „елинизъм“ бил противопоставен на „арабизма“, макар че нямало фундаментална разлика между двете.“⁶²⁴

Европейските християни също плагиатствали безнаказано. Майерхоф казва, че е прочел „един стар немски трактат по зоология от 1838 г.“ и открил в него „всички легенди, свързани с отровното свойство на гущерите... (директно взети от арабския текст) на „Живота на животните“ от ад-Демир,“ без въобще да спомене ад-Демир.⁶²⁵ Плеснер посочва, че откритието на „малкия кръг на кръвообращението“ било приписано на Мигел Сервет, въпреки че то било на Ибн ал-Нафис. Най-големият плагиатор бил свещеникът, известен като Константин Африкански, който превел редица арабски трудове на латински и приписал авторството им на себе си.⁶²⁶ Кеймпбел смята, че той направил това под „натиск на духовенството.“⁶²⁷ В мюсюлманска Испания един мюсюлмански учен, Ибн Абдун, се опитал да предотврати продажбата на книги от мюсюлманите на християни, „защото те (християните) ги превеждали и ги приписвали на техните епископи.“⁶²⁸

Западът използвал и други средства, за да замаскира мюсюлманското авторство или авторитет. Както беше споменато в глави 9 и 10, това било правено или чрез латинизиране на мюсюлманските имена или цялостната им промяна. Например как човек би разпознал оригиналните арабски имена на следните мюсюлмански учени? Ар-Рази било латинизирано като Авероес, ал-Хайсам като Алзахен, ал-Суфи като Азофи, Ибн Юнус като Азаркел.

Трябва да бъде споменато едно важно признание за мюсюлманския принос към науката, относно кратерите на луната. По онова време всички кратери на луната били наречени на европейски кралски особи. Един йезуит от седемнадесети век обаче, Джамбатиста Ричиоли, който бил италиански астроном, изоставил кралските имена и ги заменил с тези на хората, които са допринесли най-много за науката. Сред новите имена били тези на тринадесет мюсюлмани, включително халиф ал-Мамун, който създал среда за проучване на земята и небесата и поради това направил голяма крачка в развитието на мюсюлманската наука. Другите дванадесет мюсюлмани

624 Meyerhof, *Le monde islamique*, pp. 346, 352-353.

625 Пак там.

626 Joseph Schacht and C.E. Bosworth, eds., *The Legacy of Islam*, 2nd edn. (Oxford, UK: Clarendon Press, 1974).

627 Campbell, *Arabian Medicine*, vol.1, pp. 486.

628 J. Casulleras and J. Samso, pp. 486.



били, разбира се, астрономи. Всички тринадесет имена били потвърдени от Международния астрономически съюз през 1935 г.

ЛИТЕРАТУРА

Другото голямо влияние на ислямската цивилизация върху Запада било оказано от литературата. Габриели казва, че „няма никакво съмнение, че когато се говори за литературни контакти или влияние върху християнския свят през цялото Средновековие и Ренесанса, до прага на модерните времена, трябва да бъде взета предвид само арабската литература.“ Той добавя, че „по време на първите хиляда години от съществуването си Ислямът бил разкрит и представен на Европа почти единствено чрез арабската литература.“⁶²⁹

Габриели цитира като примери от свидетелството на Алваро от Кордоба, че „християнските съвременници на Алваро усърдно се занимавали с арабска литература“ и след това разглежда в детайли значителния принос на арабската поезия, посочвайки Данте, Гьоте, Вилхелм Хауф и Виктор Юго като основните бенефициенти.⁶³⁰

Въпреки всичко, това е още една област, в която Западът също не е много склонен да признае приноса на мюсюлманското знание, дори и когато се възползва от тези постижения. Това било направено настоявайки, че мюсюлманите заимствали от другите, или игнорирайки постиженията им и акцентирайки вместо това на техните войни. Поведението на средновековните западни учени е разбираемо, тъй като отношението на повечето християни към мюсюлманите в онези времена било изключително враждебно. Те започнали с изопачаването на ученията на Исляма и продължили с разрушаването на ислямската цивилизация и образование не само по време на Кръстоносните походи, но и след това. И тъй като се провалили по време на Кръстоносните походи, те направили всякакви опити да убедят монголците да се съюзят с тях, за да разрушат тотално мюсюлманския свят и изцяло да заличат Исляма.

В едно нещо обаче няма никакво съмнение. Никой учен, каквото и да е неговото минало или наука, би бил някога способен да промени или заличи постиженията на ислямската цивилизация и нейния

629 Gabrieli, 'Transmission of Learning', pp. 868.

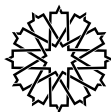
630 Пак там, стр. 70-71.



принос и място в световната история. Всички други цивилизации, особено тази на Запада, които последвали ислямския пример, се възползвали от тези постижения. Както беше подчертано на много места в тази книга, Западът заимствал изключително много от мюсюлманския свят и значително се облагодетелствал от тези заимствания. Робъртс подчертава това на няколко пъти в неговата „Световна история“ (*History of the World*). Той казва, че „християнският свят дължи своите християнски културни постижения...на Исляма.“ Малко след това, той добавя: „Европа не дължи на никоя друга цивилизация толкова много, по време на Средновековието, колкото на Исляма.“⁶³¹

Поради тези причини, преводите от арабски на европейски езици, както и огромното знание, което Западът придобил от мюсюлманите, било то като допълнение или като преносител на науката на Древна Гърция и на Изтока, били важният принос за Ренесанса и развитието на модерната Западна цивилизация.

631 Roberts, *History of the World*, pp. 365.



БИБЛИОГРАФИЯ

- Abu-Lughod, Janet L., *Before European Hegemony: The World System A.D. 1250-1350* (New York & Oxford, UK: Oxford University Press, 1989).
- Ahmad Aijaz, ed., *Ghazals of Ghalib* (New York & London: Columbia University Press, 1971).
- Ahmed, Akbar S., *Discovering Islam: Making Sense of Muslim History and Society* (London & New York: Routledge, 1988).
- _____, *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise* (London & New York: Routledge, 1992).
- Ajram, K., *The Miracle of Islamic Science* (Cedar Rapids, IA: Knowledge House Publishers, 1992).
- Akhtar, Shabbir, *A Faith for All Seasons* (Chicago, IL: Ivan R. Dee, 1990).
- Akurgal, Ekrem, ed., *The Art and Architecture of Turkey* (New York: Rizzoli, 1980).
- Albarn, Keith, et al., *The Language of Pattern: An Enquiry Inspired by Islamic Decoration* (New York: Harper & Row, 1974).
- Ali, Shaukat, *Intellectual Foundations of Muslim Civilisation* (Lahore, Pakistan: Publishers United Ltd, 1977).
- Anderson, William, 'The Great Memory,' *Noetic Sciences Review* (Spring 1992).
- Arberry, A.J., *Classical Persian Literature* (New York: Macmillan, 1958).
- Arik, M. Olus, et al., *The Turkish Contribution to Islamic Art* (Istanbul: Yapi ve Kredi Bankasi, 1976).
- Armento, B.J., et al., *Across the Centuries* (Boston: Houghton Mifflin, 1991).
- Armstrong, Karen, *A History of God* (New York: Knopf, 1993).
- _____, *Muhammad: A Western Attempt to Understand Islam* (London: Victor Gollancz, 1991).
- Arnold, Sir Thomas, and Alfred Guillaume, eds., *The Legacy of Islam* (Oxford, UK: Oxford University Press, 1931).
- Aryanpur, Manoochehr, with Abbas Aryanpur Kashani, *A History of Persian Literature* (Tehran: Kayhan Press, 1973).
- Asad, Muhammad, *The Message of the Qur'an* (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980).



- Ashtiany, Julia, T.M. Johnstone, J.D. Latham, R.B. Serjeant and G. Rex Smith, eds., *The Cambridge History of Arabic Literature: 'Abbasid Belles-Lettres* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1990).
- Asimov, Isaac, *Asimov's Chronology of Science and Discovery* (New York: Harper & Row, 1989).
- Atasoy, Nurhan, Afif Bahnassi, and Michael Rogers, *The Art of Islam* (Paris: UNESCO/Flammarion, 1990).
- Babinger, Franz, (Mehmed der Eroberer und seine Zeit) Mehmed the Conqueror and His Time. Trans. from the German by Ralph Manheim; ed. with preface by William C. Hickman, 2nd edn. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992).
- Bammate, Haidar, *Muslim Contribution to Civilisation* (Brentwood, MD: American Trust Publications, n.d.c. 1970).
- Barakat, Halim, *The Arab World: Society, Culture and State* (Berkeley, CA: University of California Press, 1993).
- Barracrough, Geoffrey, ed., *The Times Atlas of World History* (Maplewoods, NJ: Hammond, 1979).
- Bergé, Marc, *Les Arabes: histoire et civilisation des Arabes et du monde musulman. Des origines à la chute du royaume du Grenade, racontées par les témoins: IXe siècle av. J. -C. — XVe siècle*, préf. de Jacques Berque (Paris: Lidis, 1978).
- Billings, Malcolm, *The Cross and the Crescent: A History of the Crusades* (London: BBC Books, 1987).
- Birnbaum, E., *The Questioning Mind: Kâtib Chelebi, 1609-57: A Chapter in Ottoman Intellectual History* (Toronto, Canada: TSAR. 1994).
- Black, Antony, 'The State of the House of Osman (devlet-i al-it Osman)', in Antony Black, *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present* (New York: Routledge, 2002).
- Bodley, R.V.C., *The Quest* (London: R. Hale, and New York: Doubleday, 1947).
- Boorstin, Daniel J., *The Discoverers* (New York: Random House, 1983).
- Boyle, John Andrew, *The Mongol World Empire* (London: Variorum Reprints, 1977).
- Brend, Barbara, *Islamic Art* (London: British Museum Press, 1991).
- Briffault, Robert, *Rational Evolution: The Making of Humanity* (New York: Macmillan, 1930).
- Broadhurst, R.J.C., trans. & ed., *The travels of Ibn Jubayr* (London: Jonathan Cape, 1952).
- Browne, Edward G., *Arabian Medicine: Being the Fitzpatrick Lectures Delivered at the College of Physicians in November 1919 and November 1920*, repr. (Lahore, Pakistan: Hijra International Publishers, 1990).
- _____, *Literary History of Persia* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1964).
- Bulliet, Richard W., *Conversion to Islam in the Medieval Period* (Cambridge, MA, and London: Harvard University Press, 1979).
- Burckhardt, Titus, *Art of Islam: Language and Meaning* (London: World of Islam Festival Publishing. 1976).
- _____, *Fez: City of Islam* (Cambridge, UK: The Islamic Texts Society, 1992).
- Burke, James, *The Day the Universe Changed* (Boston, MA: Little, Brown, 1985).
- Caiger-Smith, Alan, *Lustre Pottery* (New York: New Amsterdam Books, 1985).
- _____, *Tin-Glaze Pottery* (London: Faber & Faber, 1973).



- Çaksu, Ali, ed., *Studies and Sources on the Ottoman History*. Series, 6. (Istanbul, Turkey: Research Center for Islamic History, Art and Culture (IRCICA), 2001).
- Campbell, Donald, *Arabian Medicine and Its Influence on the Middle Ages*, vols. 1 & 2 (London: Kegan Paul, Trench, Trubner and Co., 1926).
- Campo, Juan, ed., *The Encyclopedia of Islam* (New York: Facts on File, 2008).
- Cantor, Norman, *The Civilisation of the Middle Ages* (New York: Harper- Collins, 1993).
- Cantacuzino, Sherban, ed., *Architecture in Continuity: Building in the Islamic World Today* (New York: Aperture and Islamic Publications, 1985).
- Casulleras J. and Samso J., (eds.), *From Baghdad to Barcelona: Studies in the Islamic Exact Sciences in Honour of Prof. Juan Vernet* (Barcelona: Barcelona University, 1996).
- Chejne, Anwar G., *Muslim Spain: Its History and Culture* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1974).
- Cohen, Mark R., 'Islam and the Jews', *Jerusalem Quarterly* (38), 1986.
- Copplestone, Trewin, ed., *World Architecture* (New York: McGraw-Hill, 1963).
- Corn, Charles, *Distant Islands* (New York: Viking, 1991).
- Cragg, Kenneth, and Marston Spreight, *Islam from Within* (Belmont, CA: Wadsworth Publishing, 1980).
- Crespi Yor, Gabriele, *The Arabs in Europe* (New York: Rizzoli, 1986).
- Critchlow, Keith, *Islamic Patterns* (New York: Schocken Books, 1976).
- Curatola, Giovanni, *Book of Oriental Carpets* (New York: Simon & Schuster, 1982).
- Curtin, Philip D., *Cross-Cultural Trade in World History* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1984).
- Daniel, Norman, *The Arabs and Medieval Europe*, 2nd edn. (London & New York: Longman, 1979).
- _____, *Islam, Europe and Empire* (Edinburgh, UK: Edinburgh University Press, 1966).
- Danner, Victor, *Islamic Tradition: In Introduction* (Amity, NY: Amity House, 1988).
- Derman, M. Ugur, *Contributions to Islamic Art* (Istanbul, Turkey: 1976).
- Duncan, Alistair, *The Noble Sanctuary* (London: Middle East Archive, 1981).
- Eaton, Charles Le Gai, *Islam and the Destiny of Man* (Albany, NY: State University of New York Press, 1985).
- Eban, Abba, *Heritage, Civilisation and the Jews* (New York: Summit Books, 1984).
- Edwards, Paul, ed. in chief, *The Encyclopedia of Philosophy* (New York: Macmillan, 1967).
- Ehrenkreutz, Andrew S., 'The Silent Force Behind the Rise of Islamic Civilization,' in C.E. Bosworth et al., eds., *The Islamic World* (Princeton, NJ: The Darwin Press, 1989).
- El-Abbadi, Mostafa, *The Life and Fate of the Ancient Library of Alexandria* (Paris: UNESCO/UNPD, 1990).
- El-Said, Issam and Ayse Parman, *Geometric Concepts in Islamic Art* (London: World of Islam Festival Publishing, 1976).
- Embree, Ainslee, *Alberuni's India*. Abr. edn. repr. (New York: W.W. Norton, 1971).
- _____, 'Foreign Interpreters of India: The Case of al-Biruni,' in Peter J. Chelkowski, ed., *The Scholar and the Saint* (New York: New York University Press, 1975).



- Esposito, John L., *The Islamic Threat: Myth or Reality?* (New York & Oxford, UK: Oxford University Press, 1992).
- Eyre, Ronald, *Ronald Eyre on the Long Search* (New York: William Collins, 1979).
- Fahmy, Aly Mohamed, *Muslim Sea-Power in the Eastern Mediterranean* (Cairo: National Publication & Printing House, 1966).
- al-Faruqi, Ismail Raji, et al., *The Great Asian Religions* (New York: Macmillan, 1969).
- _____, ed., *Islamic Thought and Culture* (Washington, DC: International Institute of Islamic Thought, 1402/1982).
- al-Faruqi, Lois Lamy, *The Cultural Atlas of Islam* (New York: MacMillan, 1986).
- Ferris, Timothy, *Coming of Age in the Milky Way* (New York: William Morrow, 1988).
- Fletcher, Sir Bannister, *A History of Architecture*, 17th edn. (New York: Charles Scribner's Sons, 1961).
- Fletcher, Richard, *The Quest for El Cid* (London: Hutchinson, 1989).
- Fox, Robert, *The Inner Sea: The Mediterranean and Its People* (New York: Alfred A. Knopf, 1993).
- Franck, Irene M., and David M. Brownstone, *To the Ends of the Earth: The Great Travel and Trade Routes of Human History* (New York: Facts on File, 1984).
- Freeman-Grenville, G.S.Pp., *The Muslim and Christian Calendars* (London: Rex Collings, 1977).
- Frye, Richard N., *The Golden Age of Persia* (New York: Harper & Row, 1975).
- Gabrieli, Francesco, 'The Transmission of Learning and Literary Influences to Western Europe,' in Pp. M. Holt, *The Cambridge History of Islam*, 2 vols. (London: Cambridge University Press, 1970).
- Garrison, Fielding H., *An Introduction to the History of Medicine*. 4th edn. (Philadelphia, PA & London: W.B. Saunders, 1929).
- Gearing, Lloyd, *Faith's New Age* (London: Collins, 1980).
- Genders, Roy, *Perfume Through the Ages* (New York: G.Pp. Putnam, 1972).
- Gibb, H.A.R., trans. and ed., *The Travels of Ibn Battuta*, 3 vols. (Cambridge, UK: Cambridge University Press for the Hakluyt Society, 1958, 1959, 1971).
- Glasse, Cyril, *The Concise Encyclopedia of Islam* (San Francisco, CA: Harper & Row, 1989).
- Goldstein, Thomas, *Dawn of Modern Science* (Boston. MA: Houghton Mifflin, 1980).
- Goodman, Lenn E., *Avicenna* (London & New York: Routledge, 1992).
- Gorman, Daniel, *The Ottoman Empire and Early Modern Europe* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2002).
- Grabar, Oleg, *The Formation of Islamic Art* (New Haven, CT & London: Yale University Press, 1973).
- Graham, William, *Beyond the Written Word* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1987).
- Haddawy, Husain, trans., *The Arabian Nights* (New York: Norton, 1990).
- Hart, Michael H., *The One Hundred: A Ranking of History's Most Influential Persons* (New York: Citadel Press, 1987).
- Al-Hassan, et al., *Islamic Technology: An Illustrated History* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1986).



- Hillenbrand, Robert, *Islamic Architecture: From Its Function and Meaning* (New York: Columbia University Press, 1994).
- Hitti, Philip K., *History of the Arabs: From the Earliest Times to the Present*. 9th edn. (London: Macmillan, & New York: St. Martin's Press, 1968).
- _____, *Capital Cities of Islam* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1973).
- Hodgson, Marshall G.S., *The Venture of Islam*, 3 vols. (Chicago, IL, & London: University of Chicago Press, 1974).
- Hornstein, Lillian Herlands, *The Reader's Companion to World Literature* (New York: The New American Library, 1956).
- Horrie, Chris and Peter Chippindale, *What is Islam?* revd. edn. (London: Virgin Books, 1991).
- Hourani, Albert, *A History of the Arab Peoples* (Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1991).
- Humbert, Claude, *Islamic Ornamental Design* (New York: Hastings House, 1980).
- Hussein, Muhammad A., *Origins of the Book* (Greenwich, CT: New York Graphic Society, 1972).
- Ibn al-Arabi, Hadrat Muhyiddin, *What the Seeker Needs*, ed. Shaikh Tosun Bayrak al-Jeharri al-Halveti and Rabia Terri Harris (Putney, VT: Threshold Books, 1992).
- Ikram, S.M., *Muslim Civilisation in India* (New York & London: Columbia University Press, 1964).
- Inalcik, Halil and Donald Quarter, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300 to 1944* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1971).
- Inalcik, Halil, *Turkey and Europe in History* (Istanbul, Turkey: Eren, 2006).
- _____, and Cemal Kafadar, eds., *Sulayman the Second and His Time* (Istanbul, Turkey: Isis Press, 1993).
- Iqbal, Muhammad, *Javid-Nama*. Intro. & Notes by A.J. Arberry (London: Allen & Unwin, 1966).
- Irwin, Robert, *Islamic Art in Context: Art, Architecture, and the Literary World* (New York: Harry N. Abrams, 1997).
- Jayyusi, Salma Khadra, ed., *The Legacy of Muslim Spain* (Leiden, The Netherlands; New York; & Cologne: E.J. Brill, 1992).
- Jellicoe, Geoffrey and Susan, *The Landscape of Man* (New York: Thames & Hudson, 1987).
- Jenkins, Jean, and Poul Rosing Olsen, *Music and Musical Instruments in the World of Islam* (London: Music Research, 1976).
- Johnson, Paul, *Civilizations of the Holy Land* (New York: Atheneum, 1979).
- Judson, Horace Freeland, *The Search for Solutions* (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1980).
- Kabbani, Rana, *Europe's Myths of the Orient* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1986).
- Kassis, Hanna E., *A Concordance of the Qur'an* (Berkeley, CA: University of California Press, 1983).
- Kaufmann, III, William J., *Universe* (New York: W.H. Freeman, 1991).
- Keen, Maurice, 'Robin Who?' *The New York Review of Books* (May 9, 1985).
- Kennedy, Paul, *Preparing for the Twenty-First Century* (New York: Random House, 1993).
- Khatibi, Abdelkebir, and Mohammed Sijelmassi, *The Splendour of Islamic Calligraphy* (London: Thames & Hudson, 1976).



- Khawam, Rene R., trans., *The Subtle Ruse: The Book of Arabic Wisdom and Guile* (London & The Hague: East—West Publications, 1976).
- King, David A., *Islamic Astronomical Instruments* (London: Variorum Reprints, 1987).
- Kramers, J. and H., eds., *Shorter Encyclopedia of Islam* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1953).
- Kritzeck, James, ed., *Anthology of Islamic Literature* (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1964).
- Kühnel, Ernst, *Islamic Arts*. Trans. from the German by Katherine Watson (London: G. Bell, 1970).
- Kuran, Aptullah, *The Mosque in the Early Ottoman Architecture* (Chicago, IL: Chicago University Press, 1968).
- Landay, Jerry M. and the editors of the *Newsweek* Book Division, *Dome of the Rock* (New York: Newsweek, 1973).
- Lane-Pool, Stanley, *The Moors in Spain* (Lahore, Pakistan: Publishers United, 1953).
- Lapidus, Ira M., *A History of Islamic Societies* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1988).
- Le Golf, Jacques, *Medieval Civilization 400-1500*. Trans. Julia Barrow (Oxford, UK: Basil Blackwell, 1988).
- Levy, Reuben, *An Introduction to Persian Literature* (New York & London: Columbia University Press, 1969).
- Lewis, Bernard, *The Emergence of Modern Turkey* (London: Oxford University Press, 1961).
- _____, *Islam and the West* (New York & Oxford, UK: Oxford University Press, 1993).
- Lewis, I.M., ed., *Islam in Tropical Africa* (Oxford, UK: Oxford University Press, for the International African Institute, 1966).
- Lichtenstadter, Ilse, *Introduction to Classical Arabic Literature* (New York: Schocken Books, 1976).
- Lloyd, Seton, et al., *World Architecture* (New York: McGraw-Hill, 1963).
- Lombard, Maurice, *The Golden Age of Islam* (Amsterdam, & Oxford, UK: North-Holland Publishing, 1975).
- Lopez, Robert S., and Irving W. Raymond, 'Muslim Trade in the Mediterranean and the West', in Archibald Lewis, ed., *The Islamic World and the West 622-1492, A.D.* (New York: John Wiley, 1970).
- Mabro, Judy, *Veiled Half-Truths: Western Travellers' Perceptions of Middle Eastern Women* (London & New York: I.B. Tauris, 1991).
- Mahdi, Muhsin, 'Remarks on the 1001 Nights', *Interpretation*, 2 (2-3) (Winter 1973).
- _____, 'Islamic Philosophy', *The New Encyclopaedia Britannica*, Macropedia, vol. 22 (Chicago, IL: Encyclopaedia Britannica, Inc., 1987).
- Mahmud, Sayyid Fayyaz Mahmud, *A Short History of Islam* (Karachi, Pakistan: Oxford University Press, 1960).
- Malik, Hafeez, ed., *Iqbal: Poet-Philosopher of Pakistan* (New York & London: Columbia University Press, 1971).
- Mann, Vivian B., et al., eds., *Convivencia: Jews, Muslims and Christians in Medieval Spain* (New York: George Braziller, in assoc. with The Jewish Museum, 1992).
- Manners, Errol, *Ceramics Source Book* (Secaucus, NJ: Chartwell Books, 1990).
- Mantran, Robert, ed., *Les Grandes Dates de l'Islam* (Paris: Larousse, 1990).
- Masud-ul-Hasan, *History of Islam* (Lahore, Pakistan: Islamic Publications, vol. 1, 1987; vol.2, 1988).



- _____, *Life of Iqbal*, Book 2 (Lahore, Pakistan: Ferozsons, 1978).
- Matthews, D.J., et al., *Urdu Literature* (London: Third World Foundation, 1985).
- McNeill, William, *The Rise of the West* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1963).
- McPhee, John, 'Oranges,' in Donald Hall, ed., *The Contemporary Essay* (New York: St. Martin's Press, 1984).
- Mernissi, Fatima, *The Forgotten Queens of Islam* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1993).
- Meyerhof, Max, *Le monde islamique* (Paris: F. Rieder, 1926).
- Middleton, Christopher and Leticia Garza-Falcon, trans., *Andalusian Poems* (Boston, MA: David R. Godine, 1993).
- Minai, Naila, *Women in Islam: Tradition and Transition in the Middle East* (New York: Seaview Books, 1981).
- Mirza, Muhammad R. and Muhammad Iqbal Siddiqi, eds., *Muslim Contribution to Science* (Lahore, Pakistan: Kazi Publications, 1986).
- Mitchell, George, *Architecture Of The Islamic World: Its History and Social Meaning* (Thames and Hudson, New edition 1995).
- Morgan, David, *The Mongols* (Oxford, UK: Basil Blackwell, 1986).
- Mostyn, Trevor, exec. ed., *The Cambridge Encyclopedia of the Middle East and North Africa* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1988).
- Moynihan, Elizabeth B., *Paradise as a Garden: In Persia and Mughal India* (New York: George Braziller, 1979).
- Myers, Eugene A., *Arabic Thought and the Western World* (New York: Frederick Ungar Publishing, 1964).
- al-Nadim, ibn Abi Ya'qub, *The Fihrist of al-Nadim*, ed. and trans. George Bayard, 2 vols. (New York & London: Columbia University Press, 1970).
- Nagel, Thomas, *What Does It All Mean?* (New York, & Oxford, UK: Oxford University Press, 1987).
- Nasr, Seyyed Hossein, *The Encounter of Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (London: Allen & Unwin, 1968).
- _____, *Science and Civilisation in Islam* (New York: New American Library, 1968).
- _____, *Science and Civilisation in Islam*, 2nd edn (Cambridge, UK: The Islamic Texts Society, 1987).
- Necipoglu, Gulru, *The Age of Sinan* (London: Reaction Books, 2005).
- Netton, Ian Richard, *Al-Farabi and His School* (London & New York: Routledge, 1992).
- Nicholson, Reynold A., *A Literary History of the Arabs* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1966).
- _____, *Mathnawi of Jalauddin Rumi* (Lahore, Pakistan: Sang-e-Meel Publ., 2005).
- _____, *Translations of Eastern Poetry and Prose* (London: Curzon Press; NJ: Humanities Press, 1987).
- Nicole, David, *The Armies of Islam: 7th—11th Centuries* (London: Osprey Publishing, 1982).
- Nuland, Sherland B., *The Doctors: The Biography of Medicine* (New York: Alfred A. Knopf, 1988).
- Numani, Shibli, *Al-Farooq: Life of Umar the Great* (Lahore, Pakistan: Sh. Muhammad Ashraf, 1939).



- Paccard, Andre, *Traditional Islamic Craft in Moroccan Architecture*. Trans. Mary Guggenheim, 2 vols. (Saint-Jorioz, France: Editions Atelier 74, 1980).
- Papadopoulos, Alexandre, *Islam and Muslim Art*. Trans. Robert Eric Wolf. (New York: Harry N. Abrams, 1979)
- Peters, F.E., *Allah's Commonwealth* (New York: Simon & Schuster, 1973).
- _____, *Jerusalem* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985).
- _____, 'Science, History, and Religion: Some Reflections on the India of Rayhan al-Biruni, *The Scholar and the Saint* (New York: New York University Press, 1975).
- Qadir, C.A., *Philosophy and Science in the Islamic World* (London & New York: Routledge, 1988).
- Rahman, Fazlur, 'Islamic Philosophy,' in Paul Edwards, ed. in chief, *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 4 (New York: Macmillan, 1967).
- Reichmuth, Stefan, *Islamic Reformist Discourse in the Tulip Period (1718-30)* (Istanbul, Turkey: International Congress on Learning and Education in the Ottoman World, 1999).
- Rice, David Talbot, *Islamic Art*, rev. edu. (London & New York: Thames & Hudson, 1975).
- Roberts, J.M., *The Pelican History of the World* (Harmondsworth, Middx, UK: Penguin Books, 1980).
- Robinson, Francis, *Atlas of the Islamic World Since 1500* (New York: Facts on File, 1982).
- _____, *The Cambridge Encyclopedia of India, Pakistan, Bangladesh, Bhutan and the Maldives* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1989).
- Ronan, Colin A., *Science: Its History and Development Among the World's Cultures* (New York: Facts on File, 1982).
- Rosenthal, Franz, *Knowledge Triumphant* (Leiden, The Netherlands: E.J. Brill, 1970).
- Russell, Ralph and Khurshidul Islam, *Three Mughal Poets* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968).
- Sachau, Edward C., *Alberuni's India*, repr. (New Delhi: Mushiram Manoharlal Publishers, 1992).
- Sa'di, The Gulistan or Rose Garden of Sa'di. Trans. Edward Rehatsek. (London: Allen & Unwin, 1964).
- Sadiq, Muhammad, *A History of Urdu Literature* (Delhi: Oxford University Press, 1984).
- Safadi, Y.H., *Islamic Calligraphy* (Boulder, CO: Shambhala, 1979).
- Said, Edward, *Culture and Imperialism* (New York: Knopf, 1993).
- _____, *Orientalism* (New York: Pantheon Books, 1978).
- Sarton, George, *Introduction to the History of Science*, vol. 1: *From Homer to Omar Khayyam* (Washington, DC: Carnegie Institution of Washington, 1927).
- _____, *From Rabbi Ben Ezra to Roger Bacon*, vol. 2, Parts 1 and 2, (1931).
- Savory, Roger, *Iran under the Safavids* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1980).
- Schacht, Joseph, and C.E. Bosworth, eds., *The Legacy of Islam*, 2nd edn. (Oxford, UK: Clarendon Press, 1974).
- Schimmel, Annemarie, *As Through a Veil: Mystical Poetry in Islam* (New York: Columbia University Press, 1982).
- Schroeder, Eric, *Muhammad's People* (Portland, ME: Bond Wheelright, 1955).



- Sells, Michael A., trans., *Desert Tracings: Six Classic Arabian Odes* (Middletown, CT: Wesleyan University Press, 1989).
- Settle, Mary Lee, 'A Sacred Spa Where Sultans Led an Empire,' *The New York Times*. Travel Section (July 8, 1990).
- Shah, Idries, *The Sufis* (New York: Doubleday, 1964).
- Sharif, M.M., *Islamic Philosophy* (London: Octagon Press, 1982).
- Shaw, Stanford J., *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, 2 vols. Vol. 1: *Empire of the Gazis: The Rise and Decline of the Ottoman Empire 1280—1808* (London: Cambridge University Press, 1976).
- , *History of the Ottoman Empire and the Turkish Republic*, vol. 2. (London and New York: Macmillan Press, 1977).
- Sheikh, M. Saeed, *Islamic Philosophy* (London: The Octagon Press, 1982).
- Shustery, A. M. A., *Outlines of Islamic Culture* (Lahore, Pakistan: Sh. Muhammad Ashraf, 1976).
- Soucek, S., ed., *Piri Reis and Turkish Mapmaking After Columbus: The Khalili Portolan Atlas* (London: Nour Foundation and Azimuth, and Oxford, UK: Oxford University Press, 1996).
- Southern, R.W., *Western Views of Islam in the Middle Ages* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962).
- Stratton, Arthur, *Sinan: The Biography of One of the World's Greatest Architects and a Portrait of the Golden Age of the Ottoman Empire* (London: Macmillan, 1972).
- Temple, Robert, *The Genius of China* (New York: Simon & Schuster, 1986).
- Trachtenberg, Marvin and Isabelle Hyman, *Architecture: From Prehistory to Post-Modernism/The Western Tradition* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall; and New York: Harry N. Abrams, 1986).
- Tuetey, Charles Greville, trans., *Classical Arabic Poetry* (London: KPI, 1985).
- Ullah, Najib, *Islamic Literature* (New York: Washington Square Press, 1963).
- Unsal, Behcet, *Turkish Islamic Architecture in Seljuk and Ottoman Times 1071-1923* (London: St. Martin's Press, 1973).
- Unsworth, Barry, *Sacred Hunger* (New York: Random House, 1973).
- Urvoy, Dominique, and Olivia Stewart, trans., *Ibn Rushd (Averroes)* (London & New York: Routledge, 1991).
- Vahid, Syed Abdul, *Iqbal: His Art and Thought* (London: John Murray, 1959).
- Voegelin, Eric, *The Ecumenic Age*, vol. 4: *Order and History* (Baton Rouge, LA: Louisiana State University Press, 1974).
- Von Grunebaum, Gustave E., *Medieval Islam: A Study in Cultural Orientalism*. 2nd edn. (Chicago, IL: The University of Chicago Press, 1954).
- Waddy, Charis, *Women in Muslim History* (London & New York: Longman, 1980).
- Wade, David, *Pattern in Islamic Art* (Woodstock, NY: The Overlook Press, 1976).
- Waldhorn, Arthur, et al., eds., *Good Reading*. 22nd edn. (New York: New American Library, 1985).
- Walther, Wiebke, *Women in Islam* (Montclair, NJ: Abner Scram; & London: George Prior, 1981).
- Watson, Andrew M., *Agricultural Innovation in the Early Islamic World* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1983).



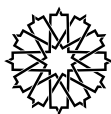
Библиография

Welch, Anthony, *Calligraphy in the Arts of the Muslim World* (New York: The Asia Society, 1979).

Welch, Stuart Cary, *Persian Painting* (New York: George Braziller, 1976).

Wilford, John Noble, *The Mapmakers* (New York: Alfred A. Knopf, 1981).

Woodman, Dorothy, *The Republic of Indonesia* (London: Cresset, 1955).



СЪДЪРЖАНИЕ

БЛАГОДАРНОСТИ	5
ПРЕДИСЛОВИЕ.....	7
УВОД	11
ВЪВЕДЕНИЕ НА РЕДАКТОРА.....	13
БЕЛЕЖКИ НА АВТОРА ОТНОСНО УПОТРЕБАТА НА НЯКОИ ДУМИ И ТЯХНОТО ИЗПИСВАНЕ	17
1 РОЛЯТА НА ИСЛЯМА В ИСТОРИЯТА	19
Значение на Исляма.....	22
2 ТЪРСЕНЕТО НА ЗНАНИЕ И ИСЛЯМСКАТА ЦИВИЛИЗАЦИЯ ...	25
3 СЪЗДАВАНЕТО НА ПЪРВАТА МЮСЮЛМАНСКА ОБЩНОСТ	31
Пророка Мухаммед.....	33
Равенство.....	35
Джамията	37
Данъци и благотворителност	37
Ислямското право.....	40
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	41



4 ИСЛЯМСКИЯТ СВЕТОВЕН РЕД.....	43
Милосърдно управление.....	43
Градове.....	47
Естетизиране.....	50
Идеали на управлението.....	51
Подкрепа за немюсюлманите.....	53
5 ИСЛЯМКАТА ЦИВИЛИЗАЦИЯ В ЕВРОПА И ЗАПАДНА АЗИЯ...57	
Географски и военен напредък.....	57
Сицилия.....	60
Изследване на света.....	63
Положително влияние.....	67
6 ТЪРГОВИЯ.....	69
Навлизване в Африка.....	72
Свързване на Изтока и Запада.....	74
Честни търговци.....	78
Процъфтяваща търговска мрежа.....	80
7 ЗЕМЕДЕЛИЕ И ТЕХНОЛОГИИ.....	85
Хранителни продукти.....	86
Природни ресурси и методи на отглеждане.....	88
Каква е причината за успеха?.....	90
Технологии и инженеринг.....	92
Дестилация, стъкларство и други.....	94
8 РАЗЦВЕТ НА НАУКАТА ПРИ МЮСЮЛМАНИТЕ.....	99
Абасидският Халифат.....	102
Учене от опита.....	108
Изследване на историята.....	111
Мъдрост от Индия.....	113
9 ПРИРОДО-МАТЕМАТИЧЕСКИ НАУКИ.....	115
Сравнение с Гърция.....	117
Епохата на Абасидите и Умаядите.....	121
Алхимия.....	123
Математика и астрономия.....	126
География.....	134



10 МЕДИЦИНА.....	139
Медицински общности и експерти.....	140
Обучение и практика.....	143
Големи медици.....	144
Психологическа медицина.....	150
Медицински постижения на Запад.....	152
Биология и лекарства.....	156
Грижа за пациентите.....	161
11 АРАБСКА ЛИТЕРАТУРА.....	163
Поезия.....	166
Проза.....	171
Изключителни писатели и поети.....	177
Макамат.....	182
Нова поезия.....	184
Поетеси.....	191
Любов към литературата.....	194
12 ПЕРСИЙСКА ЛИТЕРАТУРА.....	197
Суфийска поезия.....	205
Руми: Най-великият писател в Исляма.....	208
Саади.....	212
Хафиз.....	216
Джами.....	218
Влияние върху Индия.....	220
13 ИЗКУСТВО.....	223
Книжни илюстрации.....	225
Предшественици на миниатюрите.....	227
Керамика и стъкло.....	231
Миниатюри.....	234
Звук и музика.....	237
Арабската калиграфия.....	238
Геометричен дизайн.....	241
Джамии.....	246
14 ОСМАНСКИЯТ ПРИНОС КЪМ ИСЛЯМСКАТА ЦИВИЛИЗАЦИЯ.....	253
Изкуство и архитектура.....	253



ПРЕДОСМАНСКО ТЮРКСКО ИЗКУСТВО И АРХИТЕКТУРА:	
СЕЛДЖУЦИТЕ И БЕЙСТВАТА (1098-1308 Г. СЛ. ХР.).....	253
ОСМАНСКАТА ДЪРЖАВА	257
ОСМАНСКАТА ИКОНОМИЧЕСКА СИСТЕМА	
КАТО СВЕТОВЕН МОДЕЛ	260
ВИЗАНТИЙСКОТО ВЛИЯНИЕ ВЪРХУ АРХИТЕКТУРАТА НА	
ОСМАНСКАТА ДЖАМИЯ	264
ОСМАНЦИТЕ И РЕНЕСАНСА В ЕВРОПА.....	272
15 ВЛИЯНИЕТО НА ИСЛЯМА ВЪРХУ РЕНЕСАНСА.....	281
Влияние в областта на медицината	281
Философия и преводи	286
Испания	289
ЛИТЕРАТУРА	295
БИБЛИОГРАФИЯ	297

„Приносът на мюсюлманите за Ренесанса“ се основава на трудовете на западни учени, за да покаже, че без огромния принос на мюсюлманския свят, в Европа нямаше да има Ренесанс. В продължение на почти хиляда години Ислямът несъмнено е бил една от водещите цивилизации в света, чиито географски обсег е много по-голям от този на която и да е друга цивилизация. Той премахнал социалните различия между класите и расите, разяснил е, че хората трябва да се радват на земните блага при условие, че не пренебрегват морала и нравствеността, и е съхранил знание, което е можело да бъде загубено, ако не завинаги, то поне за векове наред.

Геният на учените на ислямската цивилизация дал тласък на интелектуалната традиция на Европа и в продължение на повече от седемстотин години нейният език, арабският, е бил международният научен език. Поради това е странно защо наследството, което тя е оставила, е силно игнорирано и потулено във времето. По думите на Олдъс Хъксли: „Истината е изумителна, но още по-изумително от практическа гледна точка е премълчаването на истината“. Чрез простото неспоменаване на определени неща, пропагандистите са повлияли на светогледа много по-резултатно, отколкото биха постигнали това и с най-красноречивите инсинуации.

„Приносът на мюсюлманите за Ренесанса“ е един убедителен опит да се промени това погрешно схващане и да се възстанови историческата истина за „Златния век“, който постави началото на ислямския ренесанс, а от него и на този на Запада. По този начин книгата дава един мащабен поглед върху постиженията на една култура, която в най-големия си разцвет е била смятана за модел на човешкия прогрес и развитие.

